



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DIEGO RAMOS LANCIOTE

O ENCONTRO ENTRE LUCRÉCIO E SPINOZA

CAMPINAS  
2021

DIEGO RAMOS LANCIOTE

## O ENCONTRO ENTRE LUCRÉCIO E SPINOZA

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutorado em Filosofia.

**Orientador: Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes**

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À  
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO  
ALUNO DIEGO RAMOS LANCIOTE, E  
ORIENTADA PELO PROF. DR. JOÃO CARLOS  
KFOURI QUARTIM DE MORAES.

CAMPINAS  
2021

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

L226e Lanciote, Diego Ramos, 1989-  
O encontro entre Lucrecio e Spinoza / Diego Ramos Lanciote. – Campinas,  
SP : [s.n.], 2021.

Orientador: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Lucrecio. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 3. Necessidade  
aleatória. 4. Devir (Filosofia). I. Moraes, João Carlos Kfourti Quartim de, 1941-  
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The encounter between Lucretius and Spinoza

**Palavras-chave em inglês:**

Aleatory necessity

Becoming (Philosophy)

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Doutor em Filosofia

**Banca examinadora:**

João Carlos Kfourti Quartim de Moraes [Orientador]

Vittorio Guglielmo Franco Morfino

Homero Silveira Santiago

Márcio Augusto Damin Custódio

Fátima Regina Rodrigues Évora

**Data de defesa:** 14-12-2021

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-0523-398>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/6299525795613722>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 14 de dezembro de 2021, considerou o candidato Diego Ramos Lanciote aprovado.

Prof. Dr. João Carlos Kfourir Quartim de Moraes

Prof. Dr. Vittorio Guglielmo Franco Morfino

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*

*A Guilherme Ivo*  
*(in memoriam)*

## Agradecimentos

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) por todo o apoio para realização desta tese que vem desde a Bolsa de Mestrado (processo de nº 2014/25610-9) e Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (processo de nº 2016/01814-0) à presente Bolsa de Doutorado Direito (processo de nº 2017/12409-1) e Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (processo de nº 2018/19481-2).

Agradeço vivamente aos meus eternos amigos, desde a infância, Yuri, Christian, Felipe Leite (Tonho) e Vitor (Smith). Agradeço aos meus queridos amigos Elo e Alex, aos queridos Ruben e Erich, ao meu amigo Rafael Nardi, à minha amiga Samia Souen. Aos meus amigos Yuri Zacra e Matheus agradeço. Agradeço a Cecília Paccazochi. Agradeço ao Manu, por compartilhar o cotidiano em Milano, a amiga Mica. A Gabriele Cepulyte agradeço pelo belíssimo encontro e tudo que me trouxe. A minha querida amiga Lis. Ao querido amigo Marco Bazzan agradeço tantíssimo. E ao querido amigo Fábio Nolasco, a quem agradeço pelas estimulantes discussões de filo. E por tantas conversas e pelas aulas inestimáveis de alemão, agradeço ao meu querido amigo Lucas Lazzarini. Agradeço ao querido amigo Rafael Carneiro (Café). A minha amiga Elisa Mara. Ao Tomas Garcia pela amizade toda. Agradeço ao Léo Amorin (*in memoriam*). Agradeço a minha amiga Geise Targa.

Agradeço aos alunos que tive entrementes ministrava, como PED, a disciplina sobre a *Ethica* de Spinoza no IFCH (Unicamp).

Aos amigos althusserianos, caríssimos, Natalia Romé, Carolina Ré, Carolina Collazo, Mariana de Gainza, Pedro Karczmarczyk, Marcelo Starcenbaum, Marcelo Arriagada, Sávio Cavalcante, Didier e Motta.

Ao Prof. Dr. Pascal Sévérac, pela sua supervisão durante o estágio de pesquisa em Paris, entre 2018 e 2019.

Aos meus professores Márcio Naves, Armando Boito, Fausto Castilho (*in memoriam*), e aos meus professores de latim, Patrícia, Marcos e Paulo. E agradeço ao Luiz Orlandi, quem não pode participar da banda de defesa, mas a quem agradeço muito.

Agradeço muitíssimo aos membros de minha banca: a Fátima Évora, cuja presença fora muito importante, e a Márcio Damin, quem fora meu orientador de IC e com quem aprendo e aprendi muito, a Homero Santiago e a Vittorio Morfino.

Agradeço ao pessoal do IFCH, aos bibliotecários e ao caríssimo Benetti.

Agradeço a caríssima Daniela Paula Grigolletto, secretária de pós-graduação da Filosofia.

Agradeço muitíssimo a Juliana Miraldi (Jugi), quem tem tantíssima importância em minha vida, minha formação e meu devir humano, agradeço por ter-me acompanhado o quanto pôde e também por ter sempre encorajado-me a perseguir os meus anseios com a prática filosófica.

Agradeço à minha mãe, Mileny (Mila), aos meus irmãos Felipe e Lucas, todos por me aguentarem e apoiarem. À minha irmã Luiza. E à minha avó materna, Maria Aparecida (Cida) (*in memoriam*).

Agradeço a Mariana Salvador Collange (Radha), meu amor, vivo, vívido e delicioso, minha Vênus barroca e amiga, cujo encontro elevou-me a flama e alegria, e quem não só me aguentou tremendamente com esta tese, como me apoiou, estimulou e acarinhou-me quando precisei.

Agradeço muitíssimo ao querido Vittorio, espírito de mesma família, meu supervisor durante meu estágio de pesquisa em Milano, e, sobretudo, meu amigo, quem numa noite paulistana me trouxe, num gesto que jamais esquecerei, tantos livros à época inacessíveis para mim, quem, ademais, me sugeriu o tema desta tese e com quem tive as mais estimulantes discussões teóricas, além de ter podido contar com tão amável amizade vinda com o tempo.

Agradeço muitíssimo ao querido Quartim, meu orientador, por quem nunca poderei exprimir em palavras a minha admiração, pois é meu mais alto exemplo de vida e de inteligência, inatingível ideal meu na prática filosófica. Jamais mediu esforços, pela sua natureza, pela sua imensa generosidade e amabilidade, quando eu carecia de auxílio. É impossível mesurar o quanto aprendi e aprendo com ele não só sobre a prática filosófica, histórica, política, mas, sobretudo, sobre a vida, o viver.

*Festina lente*

[σπεῦδε βραδέως]

(Suetonius, *De uita Caesarum*)<sup>1</sup>

*Wie alles sich zum Ganzen webt,*

*Eins in dem andern würckt und lebt!*

(Goethe, J. W. *Der Urfaust*)<sup>2</sup>

*En bon spinozisme-marxisme, l'essence et l'existence n'existent pas à deux étages:*

*l'essence n'existe que dans son existence, dans les conditions de son existence.*

(Althusser, L. *Livre sur l'impérialisme*)<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> “Apressa-te lentamente”.

<sup>2</sup> “Como tudo no Todo se enreda / Um noutro vive e opera”.

<sup>3</sup> “Em bom spinozismo-marxismo, a essência e a existência não existem em dois estágios: a essência não existe senão em sua existência, nas condições de sua existência”.



## RESUMO

A tese de doutorado tem por objeto a distinção entre “necessidade aleatória” e “necessidade teleológica” com base em *De Rerum Natura* de Lucrecio e na *Ethica* de Spinoza propondo a sua equivalência especulativa e observando-as como escrituras de prática filosófica materialista. Para promover essa distinção e fundamentar a “necessidade aleatória”, duas teses são mobilizadas: 1) a tese da imutabilidade do Todo e 2) a tese da equivalência entre as categorias de *clinamen* (Lucrecio) e *connexio* (Spinoza) examinando os seus elementos necessários, as teorias da individuação, da imaginação, da afetividade e alguns aspectos da liberação ética em ambos os autores, sobretudo, centralizando-se em alguns constructos fundamentais do problema do devir.

**Palavras chave:** *necessidade aleatória*; *devir*; Lucrecio; Spinoza

## RÉSUMÉ

La thèse de doctorat a pour objet la distinction entre "nécessité aléatoire" et "nécessité téléologique" basée sur le *De Rerum Natura* de Lucrèce et l'*Ethica* de Spinoza, en proposant leur équivalence spéculative et les observant comme des écritures de la pratique philosophique matérialiste. A fin de promouvoir cette distinction et soutenir la « nécessité aléatoire », deux thèses sont mobilisées : 1) la thèse de l'immutabilité du Tout et 2) la thèse de l'équivalence entre les catégories de *clinamen* (Lucrèce) et de *connexio* (Spinoza) en examinant ses éléments nécessaires, les théories de l'individualité, de l'imagination, de l'affectivité et de certains aspects de la libération éthique chez les deux auteurs, surtout en se centrant sur certaines constructions fondamentales du problème du devenir.

**Mots clés:** *nécessité aléatoire; devenir; Lucrèce; Spinoza*

## ABSTRACT

The PhD thesis has as its object the distinction between "aleatory necessity" and "teleological necessity" based on Lucretius' *De Rerum Natura* and Spinoza's *Ethica* proposing their speculative equivalence and observing them as writings of materialistic philosophical practice. To promote this distinction and support the "aleatory necessity", two theses are mobilized: 1) the thesis of the immutability of the Whole and 2) the thesis of equivalence between the categories of *clinamen* (Lucretius) and *connexio* (Spinoza) examining its necessary elements, the theories of individuality, imagination, affectivity and some aspects of ethical liberation in both authors, above all, centering on some fundamental constructs of the problem of becoming.

**Keywords:** *aleatory necessity; becoming;* Lucretius; Spinoza

## Lista de abreviaturas e siglas

Spinoza B.:

Gebhardt, C. (ed.) *Opera* (G. vol : pág)

*Opera Posthuma* (OP : pág.)

*Ep.* = *Epistola*

*TTP* = *Tractatus Theologico-Politicus*

*TP* = *Tractatus Politicus*

*CM* = *Cogitata Metaphysica*

*KV* = *Korte Verhandeling*

*TIE* = *Tractatus De Intellectus Emendatione*

*CGLH* = *Compendium Grammatices Linguae Hebrae*

*Ethica*:

*E* = *Ethica*, seguida de algarismos referindo-se às Partes [*Pars*]

*P* = *Propositio*

*A* = *Axioma*

*Def.* = *Definitio*

*S* = *Scholium*

*C* = *Corollarium*

*L* = *Lemma*

*Def.Aff.* = *Affectuum Definitiones*

*Praef.* = *Praefatio*

*App.* = *Appendix*

*Dnc* = *De Natura Corporum* (Referência ao intervalo escritural entre as EIIP13 e EIIP14)

Descartes, R.:

Adam, C. & Tannery, P. (ed.) *Œuvres de Descartes*.  
(*AT* vol. : pág.)

Titus Lucretius Carus:

*De Rerum Natura*

(*DRN* canto, verso(s))

## Índice

Advertência	18
Introdução	19
Lucrécio, o “único ancestral direto de Spinoza”	19
Alguns aspectos históricos	22
Auctoritas inversa Descartes & Spinoza	27
Περὶ Φύσεως e a necessidade aleatória	30
Platão contra o Περὶ Φύσεως	30
Aristóteles contra o Περὶ Φύσεως	36
Lucrécio traduz a reprodução de Epicuro.	49
Caeca necessitas	54
<b>Parte I - A tese da imutabilidade do Todo</b>	<b>60</b>
Premissa Geral: a posição da tese da imutabilidade do Todo	61
<b>Capítulo 1 - A tese da Imutabilidade do Todo na Ethica</b>	<b>62</b>
In natura rerum	63
Opiniões e glosas sobre a noção de “Todo” nas escrituras de Spinoza	64
a) Substantia como summum genus	64
b) Proposições nomológicas	67
c) Sujeito de inerência de predicados	74
d) Acosmismo	81
O que são os atributos?	109
a) Cada atributo exprime a essência da única substância	112
b) Cada atributo exprime a essência infinita em seu gênero	116
c) O atributo explica	120
d) Infinitos atributos infinitos	121
e) A realidade dos atributos	121
f) Coisa pensante e coisa extensa são atributos	123
A essência da substância	128
a) O intellectus	128
b) Extra intellectum	129
c) Intellectus como residualidade potencial	132
d) Intellectus finitus sive Intellectus finitus	135
A Ideia da essência & da essência de todas [as coisas]	142
A Ordem da natureza das coisas	145
Tudo é in Deo	146
Quantidade s’imaginada e inteligida	152

Excursus. Deleuze e a “parte modal”	161
Da unidade, quanto à essência & quanto à definição	163
Deus é impropriamente Um	167
A unidade como efeito da maquinação imaginante	177
S’imaginar além dos limites das imagens	178
Imagem, palavra e coisa	188
Nome & Unidade	190
Aparente oposição entre essentia & commune	205
O ordo	205
A tese da imutabilidade do Todo na escritura da Ethica	210
<b>Capítulo 2 - A tese da imutabilidade do Todo em De Rerum Natura</b>	<b>212</b>
O Axioma Fundamental do Materialismo	212
Inânia & Sementes das coisas	225
Excursus. Hegel & o vazio dos atomistas	241
Só há, na natureza das coisas, duas naturezas	246
A suspeita de um nome: “imanência”	250
Coniunctum, euentum & tempus	252
Um contraste com o ὑποκείμενον [subiectum] aristotélico	269
Adendo: σύπτωμα συμπτωμάτων	276
A eternidade da matéria & inânia	277
Da solidez e a sua equivalência com a eternidade	280
Analogia: a imutabilidade e eternidade da inânia	291
Heráclito, Empédocles & Anaxágoras: três demarcações lucrecianas	292
1) Heráclito	292
2) Empédocles	298
3) Anaxágoras	305
A absoluta infinitude do Todo	312
Mundos & (des)centramento	323
Todo absoluto & Todo relativo	333
Em que sentido se diz do Todo absoluto que ele é imutável?	335
As figuras dos primordiais das coisas	338
Adendo. Por que Lucrecio não versou por átomo?	351
<b>Parte II - A tese da equivalência entre connexio &amp; clinamen</b>	<b>353</b>
Premissa geral: a tese da equivalência entre connexio & clinamen	354
<b>Capítulo 3 - Ordo &amp; Connexio</b>	<b>355</b>
Os ordo & connexio	355

A necessidade divina ou a necessidade multiversal da natureza das coisas. _____	358
A discussão no De Deo sobre a oposição contingentia & necessitas _____	359
Potentia & Actualitas _____	361
A Teoria da Modificação _____	368
A mediação _____	371
Modo é causa _____	387
O que é forma e o que é figura? _____	393
A Forma _____	394
Idea Dei _____	399
A inflexão na exposição da Teoria da Mente _____	404
De Natura Corporum _____	414
O “repouso absoluto” _____	420
Os três sentidos de determinatio _____	429
Os Elementos de Euclides _____	434
Teoria da Individuação _____	441
a) Diversamodalidade _____	442
b) Reflexão _____	444
c) A composição ou individuação propriamente dita _____	446
d) Trocas, aumento e diminuição, movimentos do indivíduo _____	448
e) A Teoria da Integração _____	458
Integração individual: tota natura _____	462
Corpo & Mente de Deus _____	465
Idea adaequata _____	468
a) A máquina s’imaginante _____	468
b) A tópica do dispositivo mental _____	489
c) Ideae, as falsas e as verdadeiras _____	518
d) O comum e o conhecimento adequado _____	527
e) Proprietas & proprium _____	538
f) O par todo/parte(s) e o vermículo _____	550
g) Universalidade & Particularidade: o indivíduo singular e ambivalência da figura _____	560
Devir individuante (forma) & Devir das coisas singulares (figura): connexio _____	564
Res singularis reconsiderada _____	565
S’imaginar livremente & o contingente. _____	581
Auxilium internum & externum, et Fortuna _____	581
Mundus casu factum est _____	586
Liberdade humana, liberdade de pedra _____	589

A dissolução da oposição entre Necessidade & Liberdade _____	604
Objeções & Respostas _____	610
A sintaxe da afetividade: desejo, alegria e tristeza _____	619
Razão & Conservação _____	627
O devir-singularizante _____	633
a) O quiasma da tradução _____	635
b) A Ciência Intuitiva _____	639
A possibilidade real _____	658
A coisa singular _____	666
<b>Capítulo 4 - Clinamen</b> _____	<b>672</b>
Análise preliminar dos versos sobre o clinamen _____	673
A “Teoria da Individuação” lucreciana _____	689
a) A generalidade da categoria de coniunctum _____	690
b) Generalidade & Singularidade _____	692
Aspectos especulativos sobre a possibilidade real e a Teoria geral da Conjunção _____	719
Da disjunção e os nomes da multifêrência _____	727
Teoria da Cor: as “qualidades”, em geral, & o primado da quantidade (pura) _____	728
Retorno às considerações sobre a possibilidade real: a multiplicidade do conjunto puro _____	742
Dos insensíveis aos sensíveis _____	750
Outros mundos, outras vidas (Lucrecio e os Aliens) & a disjunção de todas as coisas _____	762
a) Maravilhar-se como a novidade _____	762
b) Neutralização dos deuses _____	769
c) Teoria geral da disjunção _____	771
Teoria da âni <sup>ma</sup> , do âni <sup>mo</sup> e da mente _____	778
A consistência corpórea do âni <sup>mo</sup> e da âni <sup>ma</sup> _____	786
Integração da âni <sup>ma</sup> , do âni <sup>mo</sup> ao corpo _____	794
Teoria dos afetos (vestígios) _____	798
Implicações éticas da mortalidade do conjunto humano _____	804
Excursão especulativo: algumas considerações sobre o devir _____	807
Retorno ao tópic <sup>o</sup> anterior _____	809
A Teoria da “imaginação” lucreciana, os simulacra rerum _____	814
Simulacros, imagens das coisas & visão _____	815
O constructo fundamental da imaginação lucreciana: a imediatidade & simultaneidade _____	826
Da comunidade dos sentidos e da coisa ela mesma _____	829
As distâncias das coisas _____	832
Teoria do erro, engano e enganos _____	835



Opinatus animi _____	838
A crítica lucreciana ao ceticismo _____	844
O verdadeiro _____	849
Os sentidos _____	853
a) Voz e som _____	853
b) Língua, palato, paladar, e a alimentação _____	859
c) Odor _____	863
d) Ânimo e mente _____	866
O encaminhar à concepção lucreciana da teleologia _____	872
A teleologia. _____	876
A língua. _____	883
Os simulacros de movimento. _____	890
Sono e vigília _____	896
Imaginação e sonhos: o mundo onírico _____	898
Desejo, amor, ato sexual e reprodução _____	905
Considerações especulativas finais a respeito da reprodução e do clinamen _____	922
<b>Conclusão</b> _____	<b>926</b>
<b>Bibliografia</b> _____	<b>928</b>

## Advertência

Que se surpreenda o leitor quanto ao que se pareceria como eventual *boutade*. O título desta escritura, não é de maravilha; com efeito, aqui temos o *Encontro entre Lucrécio & Spinoza*, e não, o que, digamos, na vulgar crônica seria mais palatável, o *Encontro entre Spinoza & Lucrécio*, em boa ordem temporal na “seta-linha-tempo”, pois seria Spinoza quem devia ter lido Lucrécio, e não o inverso. E que se assim fosse, a prova inteira desta escritura deveria, assim, concentra-se nesta demonstração adjetivada como “histórica”, em que a historicidade, feita assim ou assado, sempre faria preceder Lucrécio com relação a Spinoza. Truísmo. A *boutade*, entretanto, desvela-se mais sutil dentre as névoas de sua aparência. Porta-se Lucrécio à leitura de Spinoza, o que indica justamente o inverso, e o inverso do inverso recaí-se algures, o mínimo que seja, indesejável ao que aqui proponho.

O debutar desta pesquisa convinha com o espírito de Spinoza como leitor de Lucrécio, insisti neste meandro, não obstante, com o passar da prática, assomou-se grande *material de pensamento*, escrituras tantas e das mais variadas em que o passar de *De Rerum Natura*, desde o século I AEC, até as mãos de Spinoza, no século XVII DEC, restou, por assim dizer, sumamente “rizomático”, com raízes entrelaçando-se ou desentrelaçando-se, tornado a entrelaçar-se noutrora ou desentrelaçando-se aqui e acolá. Pude, de fato, perseguir algumas linhas mestras que me permitiram avançar nesse sentido, fazendo da tese até hoje jamais provada, a saber, aquela segundo a qual Spinoza havia lido Lucrécio, algo não somente na ordem do possível, provável ou quase certo, mas antes deveras comprovado nos termos da prática filosófica. Conviria aqui apenas tracejar tal percurso, então, de maneira apenas sumária e satisfazer o lado inquieto daqueles que tomam a *boutade* como tal, mera *boutade*, e exigem a sua reversão na palatável, na evidente e mesmo bastante óbvia sentença: é Spinoza quem lera Lucrécio; jamais, entretanto, sob pena de folia, o contrário. Tal tracejar será indicativo na Introdução que se segue, e nela restará. Não é, pois, senão por agrado e benevolência que o esquematizo. Depois, no findar do tracejar, devo introduzir o suficiente a fim de considerarmos que há deveras algo como a *necessidade aleatória*, antes, contudo, devo resolver a sintomática *boutade*.

## Introdução

### Lucrécio, o “único ancestral direto de Spinoza”

Spinoza lera ou não lera o *De Rerum Natura* de Lucrécio? A resposta, adiante, importa muito pouco para este trabalho; eu diria, ela importa é quase nada. É possível que sim, assim como é possível que não. Sim e não, de primeira ou segunda mão, ainda importa pouco ou quase nada. Proponho um pastiche e também mostro-o para que eventuais leitores sigam os passos do que aqui interessa ao encontro entre Lucrécio e Spinoza (e não o contrário, o encontro entre Spinoza e Lucrécio) e, ademais, mostro-o porque importa à razão pela qual é Lucrécio quem aparece primeiro, como se ele fosse quem encontrasse Spinoza, mesmo que a exposição aqui se inverta, com efeito, ver-se-á que trato primeiro de Spinoza e, sempre sem seguida, de Lucrécio.

Althusser, em *Lire Le Capital* havia operado conjuntamente duas teses aparentemente contraditórias. Lá ele escrevia “Marx conhecia mal Spinoza” e também “Spinoza seria o único ancestral direto de Marx”. Chamo atenção, destarte, às ocorrências explícitas, nas partes escritas por Althusser em *Lire Le Capital*, do nome próprio “Spinoza”, ocorrências que não seguirei linearmente, *i.e.*, em sua ordem de aparição escritural. Aqueles que se detiverem numa leitura inteira e acurada de *Lire Le Capital* facilmente chegaram à conclusão de que “Spinoza” não desempenha o papel de um apelo convencional, mas antes um apelo em momentos de intervenção deveras cruciais. Por exemplo, aquilo que impede de assimilarmos, como comumente fora o caso na recepção de *Lire Le Capital* (inclusive e, sobretudo, a recepção brasileira), sua inteira empresa sob a noção de “estruturalismo”, depende totalmente de apreender o sentido da seguinte sentença de Althusser: “A sincronia, ela é a eternidade no sentido spinozista, ou o conhecimento adequado de um objeto complexo pelo conhecimento adequado de sua complexidade”<sup>4</sup>. No movimento teórico que opera a substituição da totalidade expressiva, advinda da escritura hegeliana segundo a leitura de Althusser, pelo Todo estruturado (à dominância) notamos a seguinte ocorrência de “Spinoza”:

Se o todo é posto como *estruturado*, isto é, como possuindo um tipo de unidade totalmente diferente do tipo de unidade espiritual, não é mais o mesmo: devém impossível, não somente pensar a determinação dos elementos pela estrutura sob a categoria de causalidade analítica e transitiva, mas ainda devém *impossível pensar sob a categoria de causalidade expressiva global de uma essência interior unívoca imanente aos seus fenômenos*. Propor-se pensar a determinação dos elementos de um todo pela estrutura do todo, isto era pôr-se um problema absolutamente novo no maior embaraço teórico, pois não se dispunha de nenhum conceito filosófico elaborado a fim de resolvê-lo. O único teórico que tinha tido a audácia espantosa de pôr esse problema e de esboçar para ele uma primeira solução é Spinoza. Mas a história o tinha, sabemos, enterrado sob as espessuras da noite. É através de

---

<sup>4</sup> Althusser, L. *et alii*. “L’objet du ‘Capital’” In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 294: “La synchronie c’est l’éternité au sens spinoziste, ou la connaissance adéquate d’un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité”.

Marx somente, quem, entretanto, o conhecia mal, que começamos há pouco a adivinhar os traços dessa face pisoteada.<sup>5</sup>

Apenas façamos o amparo em contraste com esta sentença, “Marx conhecia mal Spinoza”:

A filosofia de Spinoza introduz uma revolução teórica sem precedente na história da filosofia, e sem dúvida a maior revolução filosófica de todos os tempos, a tal ponto que podemos tomar Spinoza, do ponto de vista filosófico, como o único ancestral direto de Marx. Contudo, essa revolução radical foi o objeto de um recalque histórico prodigioso, assim como o foi e ainda o é em certos países, a filosofia marxista: ela serviu de injúria infamante para a acusação de “ateísmo”. A insistência com a qual os séculos XVII e XVIII oficiais perseguiram a memória de Spinoza, a distância que todo autor devia inelutavelmente tomar a respeito de Spinoza para ter o direito de escrever (cf.: Montesquieu), testemunham não somente a repulsão, mas também a extraordinária atração de seu pensamento. A a história do spinozismo recalca da filosofia, ela desenrola-se, então, como um história subterrânea que age em *outros lugares*, na ideologia política e religiosa (o deísmo) e nas ciências, mas não na cena iluminada da filosofia visível. E quando spinozismo reaparece em cena, na “querela do ateísmo” do idealismo alemão, em seguida, nas interpretações universitárias, é mais ou menos sob o signo do *mal-entendido*. Disse o bastante, penso, para sugerir em qual via de engajar-se, em seus diferentes domínios, a construção do conceito de história; para mostrar que a construção deste conceito produz sem contestação uma realidade que nada tem que ver com a sequência visível de acontecimentos registrados pela crônica.<sup>6</sup>

“Marx conhecia mal Spinoza” e, no entanto, “Spinoza seria o único ancestral direto de Marx”, e esta justaposição nua e crua de ambas as sentenças é, no mínimo, paradoxal e, no máximo, notável contradição. Todavia, isso se não concedermos ao que permite tal *ancestralidade*, a saber, o *ponto de vista filosófico*. Althusser escreve que, *do ponto de vista filosófico*, Spinoza introduziu “a maior revolução filosófica de todos os tempos” e que, no entanto, se trata de uma “revolução *recalcada*” [*refoulée*], que “a história do spinozismo recalca da filosofia, ela desenrola-se, então, como um história subterrânea que age em *outros lugares*, na

<sup>5</sup> *Idem*, p. 403: “Si le tout est posé comme structuré, c’est-à-dire comme possédant un type d’unité tout différent du type d’unité du tout spirituel, il n’en va plus de même: il devient impossible, non seulement de penser la détermination des éléments par la structure sous la catégorie de la causalité analytique et transitive, mais encore il devient impossible de la penser sous la catégorie de la causalité expressive globale d’une essence intérieur univoque immanente à ses phénomènes. Se proposer de penser la détermination des éléments d’un tout par la structure du tout, c’était se poser un problème absolument nouveau dans le plus grand embarras théorique car on ne disposait d’aucun concept philosophique élaboré pour le résoudre. Le seul théoricien qui ait eu l’audace inouïe de poser ce problème et d’en esquisser une première solution, c’est Spinoza. Mais l’histoire l’avait, nous le savons, enseveli sous des épaisseurs de nuit. C’est à travers Marx seulement, qui pourtant le connaissait mal, que nous commençons seulement à peine à deviner les traits de ce visage piétiné”.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 288: “La philosophie de Spinoza introduit une révolution théorique sans précédent dans l’histoire de la philosophie, et sans doute la plus grande révolution philosophique de tous les temps, au point que nous pouvons tenir Spinoza, du point de vue philosophique, pour le seul ancêtre direct de Marx. Pourtant cette révolution radicale a été l’objet d’un refoulement historique prodigieux, et il en a été et ce qu’il en est encore en certains pays, de la philosophie marxiste: elle a servi d’injure infamante au chef d’inculpation “d’athéisme”. L’insistance avec laquelle les XVIIe et XVIIIe siècles officiels se sont acharné sur la mémoire de Spinoza, la distance que tout auteur devait inéluctablement prendre à l’égard de Spinoza pour avoir le droit d’écrire (cf. Montesquieu), témoignent non seulement de la répulsion mais aussi de l’extraordinaire attrait de sa pensée. L’histoire du spinozisme refoulée de la philosophie, se déroule alors comme une histoire souterraine qui agit en d’autres lieux, dans l’idéologie politique et religieuse (le déisme) et dans les sciences, mais pas sur la scène éclairée de la philosophie visible. Et quand le spinozisme reparait sur cette scène, dans la “querelle de l’athéisme” de l’idéalisme allemand, puis, dans les interprétations universitaires, c’est plus ou moins sous le signe d’un malentendu. J’en ai assez dit, je pense, pour suggérer dans quelle voie doit s’engager, en ses différentes domaines, la construction du concept d’histoire; pour montrer que la construction de ce concept produit sans conteste une réalité qui n’a rien à voir avec la séquence visible des événements enregistrés par la chronique”.

ideologia política e religiosa (o deísmo) e nas ciências, mas não na cena iluminada da filosofia visível”. E Althusser deu exemplos da “história subterrânea do spinozismo”, exemplo referido ao que chamamos hoje de “primeiro renascimento spinozano”, o qual marca todo o período do *idealismo alemão* e suas problemáticas específicas. E, antes, deu o exemplo invocando o *nome próprio* de “Montesquieu” da *querela do ateísmo*<sup>7</sup>, querela que precede o *primeiro renascimento spinozano* e o inaugura através do “caso Lessing”, em que o grande dramaturgo teria reconhecido nas cartas a Jacobi<sup>8</sup> que era spinozista, ou seja, *ateu*, o que desperta a resposta de ilustre filósofo judeu Mendelssohn: a *querela do panteísmo* [*Pantheismusstreit*] (até mesmo Kant intervém aí com seu escrito *Was heißt: sich im Denken orientieren?* em 1786). “Revolução recalcada”, o *recalque* [*Verdrängung*] “Spinoza”, por que?

Recordemos os três momentos do *recalque* em Freud: 1) o *recalque primordial* ou *originário* [*Die Urverdrängung*]; 2) o *recalque propriamente dito* [*Verdrängung*]; e 3) o *retorno do recalcado* [*die Wiederkehr des Verdrängten*]<sup>9</sup>. Vê-se o esquema dado na primeira recepção de Spinoza, em que seus escritos são negados (“ateu”, não-deus) e isto permanece inalterável, depois, o *recalque* afeta os derivados de “Spinoza” e suas cadeias de pensamentos que lhe são diretamente vinculadas, aí temos o mesmo destino que o *recalque primordial*. Freud salienta que não apenas se tem no *recalque propriamente dito* a *negação*, o elemento de *repulsa*, mas igualmente a *atração* que é primeiramente exercida sobre o que contata, ele escreve: “Aliás, é um erro destacar apenas a repulsa que, a partir do consciente, age sobre o que há de ser recalcado. Deve-se ter em conta, em igual medida, a atração que o primordialmente recalcado exerce sobre tudo aquilo com que pode estabelecer contato”<sup>10</sup>. Agora, observemos novamente o que seria um *palimpsesto* de Althusser: “A insistência com a qual os séculos XVII e XVIII oficiais perseguiram a memória de Spinoza (...) testemunham não somente a repulsão, mas também a extraordinária atração de seu pensamento” [“L’insistance avec laquelle les XVIIe et XVIIIe siècles officiels se sont acharné sur la mémoire de Spinoza (...) témoignent non seulement de la répulsion mais aussi de l’extraordinaire attrait de sa pensée”]. E, por fim, “Spinoza” retorna, o *retorno do recalcado*, mais uma vez. Não somente com *ateísmo* e *panteísmo*, mas agora - na conjuntura de Althusser - com *marxismo*<sup>11</sup>: “Contudo, essa revolução radical foi o objeto de um recalque histórico prodigioso, assim como o foi e ainda o é em certos países, a filosofia marxista” [“Pourtant cette révolution radicale a été l’objet d’un refoulement historique prodigieux, et il en a été et ce qu’il en est encore en certains pays, de la philosophie marxiste.”]. Vê-se elucidada a *ancestralidade* em jogo: “Spinoza

<sup>7</sup> É notável que a discussão em torno da acusação de “spinozismo” (e de “deísmo”) da qual padece Montesquieu tem-se também porque ele teria promovido a “fatalité aveugle” (Cf.: Montesquieu, C. L. S. *Défense de L’Esprit des loix*. Geneve: Chez Barrillot & Fils, 1750, pp. 5 - 9).

<sup>8</sup> Cf.: Jacobi, F. H. *Schriften zum Spinozastreit*. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

<sup>9</sup> Freud, S. “Die Verdrängung” In.: *Gesammelte Werke*, X. London: Imago Publishing Co. LTD, 1946, pp. 247 - 261.

<sup>10</sup> Freud, S. “Die Verdrängung” In.: *Gesammelte Werke*, X. London: Imago Publishing Co. LTD, 1946, pp. 250: “Man tut übrigens unrecht, wenn man nur die Abstoßung hervorhebt, die vom Bewußten her auf das zu Verdrängende wirkt”. (Trad. pt.: Freud, S. “A repressão” In.: *Obras Completas*, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 86).

<sup>11</sup> Destaco a publicação de Desanti *Introduction à l’histoire de la philosophie*, cuja segunda parte é inteiramente dedicada a Spinoza, “Recherches à propos de Spinoza” (Cf.: Desanti, J.-T. *Introduction à l’histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2006).

seria o único ancestral direto de Marx”, diríamos, por *recalque*, pois se trata da *mesma revolução recalçada*, e, por aí, do mesmo *retorno do recalçado*.

Aí, no tocante ao *recalque*, temos os “três momentos” ou os “três tempos” que permitem Spinoza fazer-se “o único ancestral direto de Marx”. Convém apenas invocamos o que justamente na sequência do excerto anterior escrevera Althusser:

Da mesma maneira que sabemos, desde Freud, que o tempo do inconsciente não se confunde com o tempo da biografia, que é preciso, ao contrário, *construir o conceito do tempo do inconsciente* para chegar à inteligência de certos traços da biografia; da mesma maneira, é preciso construir os conceitos dos diferentes tempos históricos, os quais jamais são dados na evidência ideológica da continuidade do tempo (que bastaria cortar convenientemente por uma boa periodização a fim de fazer disto o tempo histórico), mas que devem ser construídos a partir da natureza diferencial e da articulação diferencial de seu objeto na estrutura do todo.<sup>12</sup>

A transposição do que poderíamos chamar de “dispositivo do *recalque*” é integralmente assimilada à problemática da História, particularmente, como no caso de Spinoza, *do ponto de vista* do que nos é contado, *do ponto de vista filosófico*. É, com efeito, a construção do tempo de “Spinoza” que o leva à ancestralidade direta para com Marx. Agora, quais são os efeitos dessa construção sob o *nome próprio* “Spinoza”? Quais são, pois, os efeitos sobre as escrituras de Marx? Disso ocupou-se Althusser naqueles primeiros anos da década de 1960 e doravante. Aqui, parece-me que podemos dizer o mesmo com respeito ao encontro entre Lucrecio e Spinoza, a saber, podemos dizer que também “Spinoza conhecia mal Lucrecio” e, ao mesmo tempo, dizer que “Lucrecio seria o único ancestral direto de Spinoza”, então, *do ponto de vista filosófico, do ponto de vista especulativo, por recalque*.

### Alguns aspectos históricos

Se, contudo, fossemos empenhar uma pesquisa histórica e que requisitasse fontes documentais, percorreríamos outros caminhos. Sabemos da ocorrência do *nome próprio* “Lucretius” na *Ep.* 56 de Spinoza a Boxel, o que indica que algum contato houve com *De Rerum Natura*. Sem deter-me na minudência dos *documenta* que fomentam o contato de Spinoza com a escritura lucreciana, devo esboçar aqui um quadro indicativo, o qual, decerto, se percorrido, deverá bastar a fim de que se tenha tal contato como *quase certo*, visto que “certo” seria se Spinoza tivesse escrito que lera Lucrecio.

Podemos, então, individuar algumas linhagens com respeito ao contato pressuposto de Spinoza com *De Rerum Natura*. A primeira delas seria uma linhagem hebraica, cuja familiaridade de Spinoza é

---

<sup>12</sup> Althusser, L. *et alii*. “L’objet du ‘Capital’” In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, pp. 288-289: “De la même manière que nous savons, depuis Freud, que le temps de l’inconscient ne se confond pas avec le temps de la biographie, qu’il fait au contraire construire le concept du temps de l’inconscient pour parvenir à l’intelligence de certains traits de la biographie, de la même manière, il faut construire les concepts des différents temps historiques, qui ne sont jamais donnés dans l’évidence idéologique de la continuité du temps (qu’il suffirait de couper convenablement par une bonne périodisation pour en faire le temps de l’histoire), mais qui doivent être construits à partir de la nature différentielle et de l’articulation différentielle de leur objet dans la structure du tout”.

inquestionável. Desde a filosofia judaica alexandrina até Maimonides e, enfim, desaguando no marranismo, o “epicurismo” fora sinônimo de “heresia”, e isto muito provavelmente também por *Qohelet* (denominado, na *Vulgata, Ecclesiastes*), poema considerado de matriz epicurista quanto ao seu teor<sup>13</sup>. Uma interessante prova disso, do contato com os *apikorsim*, é, sem dúvida, as escrituras de Uriel da Costa (ou que lhes são atribuídas). Notadamente, Uriel fora acusado de “apikoros”<sup>14</sup>, “herético”. E podemos até mesmo conjecturar algumas ressonâncias de *Qohelet* na *Ethica*, especificamente no EIIP13S: “Todas [as coisas], embora em diversos graus, entretanto, são animadas”<sup>15</sup> <sup>16</sup>. Talvez até a referência aos hebreus no EIIP7S tenha algo que ver com isso<sup>17</sup>. Certa é também a associação entre epicurismo e saduceísmo, saliente, sobretudo, no século XVII<sup>18</sup>. Certamente Uriel não lera Epicuro<sup>19</sup>. E, de fato, ele mesmo afirma isso em seu *Exemplar uitae*

<sup>13</sup> Para uma explanação das relações entre “Epicuro” e judaísmo Cf.: Malkin, Y. *Epicurus & Apikorsim*. Gorgeas Press, 2009.

<sup>14</sup> Cf.: Silva, Samuel da. Tratado da imortalidade da alma. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1982; Da Costa, Uriel. Examination of Pharisaic Traditions. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill, 1993; Gebhardt.C./Da Costa, Uriel. Die Schriften des Uriel da Costa. Bibliotheca Spinozana, Curis Societatis Spinozanae, T.2, 1922.

<sup>15</sup> EIIP13S: “(...) omnia, quamvis diversibus gradibus, animata tamen sunt (...)”.

<sup>16</sup> Da Costa, U.; Muhama, A. “Exame das Tradições Fariseias” In.: *Uriel da Costa e a nação portuguesa*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2016, pp. 255-256: “Ajuntamos que Abraham tãbem dise: *eis agora comecei a falar a meu Senhor, e eu poo, e cinza*. E se o espirito de Abraham era immortal, nam era Abraham pó, e çinza, nem tal se podia com verdade chamar, antes era Abraham hum ente immortal pois seu espirito era immortal, e do corpo, parte menos principal não se devia fazer caso para tomar o nome, e chamarse poo, por que as cousas se denominaõ da parte que nellas mais domina, e mais val: no homem o seu espirito he a parte principal, se este espirito he immortal, e ente por si, tal fica sendo o homem, e não se chamara poo, inda que seu corpo o seia, e muito mais, sendo, soo até çerto tempo. conheço pois Abraham sua condiçam caduca, e corruptivel, e como tal se vio, avendo de falar com Deos, aparelhouse de humildade, confessando, e pondo diante quanto indigno era desta fala. da mesma maneira se entende o lugar: *poo tu, e em poo serás tornado*; e nam se podia tal dizer pello homem todo, e vivo, com quem Deos falou, sendo seu espirito immortal, nem o homem se tornava em poo. o que Selomoh bem conheço, e por iso dise, que o home não tinha ventagem alguma ao animal na duraçam por que tudo vaidade. *Por que o acontecimento dos filhos dos homens, e o acontecimento [Eccl. 3, 19] /p. 66/ do animal, e acontecimento hum a elles. assi como morre este, assi morre aquelle, e espirito hum a todos, e ventagem do homem mais que o animal nenhuã por que tudo vaidade*. Os fabulosos declaradores dando saida a este verso, dizem: tudo vaidade tirado a alma. e ata mui bem esta sua reposta com tudo o que naquelle lugar se diz, onde se trata de mostrar que o homem em sua duraçam nada he diferente ao animal, e o mesmo espirito que tem hum tem o outro, e por iso mesmo, tudo vaidade. *tudo vai a hum lugar: tudo foi do poo, e tudo torna ao poo. quem sabe que o espirito dos filhos dos homens sobe elle para sima, e o espirito do jumento desce elle devaixo terra?* [v. 20] pello que feitas as contas vim a achar que nenhuã cousa melhor ao homem que vozar o trabalho de suas mãos, e que este he a sua parte, nem leva outro fruito de sua creacaõ. *E vi que não bom, que alegrarse o homem em suas obas: por que iso sua parte*. [v. 20] Não lhe resta ao homen outra vida para viver, desta que presente tem há de fazer conta, e cabedal. se a quer guardada, tema a Deos, e guarde seus preçeitos assi gozará o fruito de seu trabalho”.

<sup>17</sup> EIIP7S: “(...) quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum, & idem esse”.

<sup>18</sup> Semuel da Silva, com efeito, escrevera sobre Uriel da Costa o seguinte: “Bestial e injuriosa opinião, que fue la de la mala secta de Epicuro y su vil rebaño en Grecia; y la de el maligno y obstinado Sadok en Judea, con la abominable turba de los que lo siguieron y a quienes llamamos saduceos (...)”. (Da Silva, S. *Treatise of the immortality of the soul. Tratado da imortalidade da alma*. Leiden: Brill, 1993, pp. 3 - 4).

<sup>19</sup> Notadamente, isso sugere Albiac: “Apenas si nos enteramos de que su juicio sobre Epicuro [juízo de Uriel da Costa] (a cuya escuela había sido asimilado, siguiendo el canónico uso fariseo - ‘epicúreos y saduceos...’ - por sus acusadores) se ha modificado, pasando del rechazo a la atracción, aunque sólo sea de oídas (de oídas, ¿de quién?, ¿quiénes son esos ‘amantes de la verdad’ de los que se nos habla en el *Exemplar* como expositores de un epicureísmo radicalmente opuesto al denostado por los fariseos?); Uriel da Costa ha muerto sin haber leído una sola línea del maestro del Jardín” (Albiac, G. *La sinagoga vacía*. Madrid: Tecnos, 2013, pp. 299 - 300).

*humanae*<sup>20</sup>. Somente acusá-lo de “epicurista”, contudo, isto deflagra a presença, assombrada de Epicuro na conjuntura marrana nas Províncias Unidas. E também Juan de Prado, médico marrano, fora assombrado pelo “epicurismo” atribuído pelos seus acusadores. Miguel de Barrios, segundo penso, o “Martial marrano”, em poesia referindo-se ao Juan de Prado, em *Desengaño XVIII*, escreveu o seguinte: “Juzgando colores ciego, / hizo voto de Epicuro, / que por su vida se halló luego: / y assi faltandole el juro, / osó passar al reniego”<sup>21</sup>.

A atomismo, e mesmo Lucrécio foram objeto de extensos comentários de Issac Cardoso, quem publica em 1673 a sua *Philosophia libera*, em Veneza. Não atoa, Cardoso recusa, apontando isto como um “delírio”, que os átomos sejam os princípios de todas as coisas, e tem por absurda a concepção de que o *mundus* fora criado pelo acaso [*casu*]<sup>22</sup>. Há alguma possibilidade, embora muitíssimo remota, de que talvez Spinoza conhecesse essa obra. O que certamente ele conhecia, contudo, era Maimonides: em seu *Moreh Nevuchim* (ou “Guia dos perplexos”) encontramos considerações sobre Epicuro e sobre o epicurismo<sup>23</sup>, as quais têm como fonte muito provável Alexandre de Afrodísia<sup>24</sup>.

Outra linhagem é de matriz latina, podendo ser dividida em dois ramos. O primeiro correspondente à latinidade clássica e, o segundo, à latinidade sob o contexto do *siglo de oro* espanhol. Spinoza nutria um apreço pelos clássicos latinos da antiguidade, o que é bastante noto. Sua biblioteca

<sup>20</sup> Gebhardt.C./Da Costa, Uriel. Die Schriften des Uriel da Costa. Bibliotheca Spinozana, Curis Societatis Spinozanae, T.2, 1922, pp. 108 - 109: “In hoc libello Medicus iste copiosè me lacerabat, quasi Epicuri partes tuentem (per hoc tempus malè ego de Epicuro sentiebam, & contra abstentem & inauditum ex aliorum iniquâ relatione sententiam temerè proferebam; postquam vero aliquorum veritatis amantium de illo iudicium, & doctrinam ejus ut erat, intellexi, doleo, quod aliquando talem virum amentem & insanum pronunciavi, de quo etiam nunc non possum plenè judicare, cum ejus scripta mihi sint incognita): qui enim immortalitatem animarum negabat, partum aberat, quin Deum abnegaret”.

<sup>21</sup> Revah, I. S. *Spinoza et le Dr Juan de Prado*. Paris: Mouton & Co, 1959, p. 72.

<sup>22</sup> Cardoso, I. *Philosophia libera...* Venetiis: Bertanorum sumptibus, 1673, p. 119: “Sed merum delirium est existimare tot minuta corpuscula temerè per inane volitare, ut terram, Solem, Lunam, astraque; conficiant: quis sibi persuadeat animalium, fabricam tot organis distinctam, venis, neruis, musculis respersam, partesque; tàm concinnè elaboratas, tàm sapienter structas mero casui atomorumque; concursu deberi. Succus è terra eductus transit per arboris truncum, & ramos, tornatur in pediculos, dilatatur in florem, conformatur in fructum, separatur in corricem. Nix formata index radios, alumen in octo facies, sal in sex, cristallum adamas in certas ac determinatas, manifestè demonstrant latentem sapientiam, doctamque; naturam, que illas mirabiliter efformavit, non verò fortuitam congeriem, illa enim quae fiunt temerè, & perturbatè diuersemodè fiunt. Si Mundum efficere potest concursus atomorum cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest? quae sunt minus operosa & maltò quidem faciliora. Domus parata fuit non casu ullo, aut fortuna, sed sapientia artificis, & mundus non artificis sapientia, sed mero casu, & fortuna erit fabricatus? & ut optimè prosequitur Balbus apud Ciceronem miratus quemquam, qui sibi persuadeat mundum effici ornatissimum, & pulcherrimum ex corpo tum concursione fortuita ait, hoc qui existimat fieri potuisse non intelligo cur non idem putet, si innumerabiles unius, & viginti formae litterarum aliquò conijciantur posse ex his in terram excursis Annales Ennij, ut deinceps legi possint effici, quod nescio annè in uno quidem versu possit tantum valere fortuna. Cùm cursum nauigij vides, aut solarium, non dubitas ratione moueri, & non casu, m undum autem qui & ipsas artes, & earum artifices, & cuncta complectitur consilij & rationis esse expertem putare”.

<sup>23</sup> Cf.: Maimonides. *Le Guide des Égares : suivi du Traité des huit chapitres*. Paris : Verdier, 1996, p. 193-194.

<sup>24</sup> Cf.: *Idem.*, p. 280, onde Maimonides refere-se a “Alexandre”, quem é suposto ser Alexandre de Afrodísia.



continha exemplares, *e.g.*, de Ovídio<sup>25</sup>, Virgílio<sup>26</sup> e mesmo Cícero, em cujas obras a discussão com o epicurismo abunda. Com respeito ao *siglo de oro*, reanimou-se o debate sobre “liberdade & providência divina”, e o epicurismo e, sobretudo, o estoicismo voltaram em cena nas letras de Quevedo, Gracián *et alii*<sup>27</sup>, cujas obras constam na biblioteca de Spinoza. Interessantemente, Quevedo escrevera *Defensa de Epicuro contra la común opinión* (1635), obra através da qual intenta mostrar que Epicuro não deve, como insiste a tradição, padecer de impiedade. Sem contar a influência e presença de Maquiavel em Spinoza, Maquiavel quem nutriria particular afeição e lera cuidadosamente *De Rerum Natura*<sup>28 29</sup>.

Cumpra assinalar, ainda, a fonte direta e muito provável que consiste no Livro X de *Vida e Doutrinas dos Filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, cujas traduções correntes em latim datam, pelo menos nas proximidades da conjuntura de Spinoza, desde o século XVI<sup>30</sup>. Segundo penso, a tradução que talvez tenha assumido o protagonismo seria a de Gassendi, *De vita, et moribus Epicuri libri octo*, publicada em 1647. E mesmo o *De Rerum Natura*, ele já contava com muitas edições publicadas no século XVII, mas destaque uma em particular, pela sua datação: trata-se da edição publicada em Amsterdão em 1632<sup>31</sup>. É provável, mas não certo, que Spinoza a tivesse nalgum momento em mãos. De fato, desde sua “redescoberta” por Poggio Bracciolini, produziram-se muitas edições de *De Rerum Natura*<sup>32</sup>, e também é possível considerar que houvesse outras traduções que Spinoza poderia ter tido contato.

<sup>25</sup> Em *Amores*, I, 15, 23 - 24 deparamos com o mais alto elogio a Lucrécio: “carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti, / exitio terras cum dabit una dies”.

<sup>26</sup> Em *Georgicon*, II, 490 - 494, lê-se franca ressonância de Lucrécio: “felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis auari: / fortunatus et ille deos qui nouit agrestis / Panaque Siluanumque senem Nymphasque sorores” (P. Vergili Maronis. *Georgicon* 2, 490-492. In.: *Opera*. Great Britain: Oxford Classical Texts, 1963).

<sup>27</sup> Podemos observar como constatação disto a obra de Antonio López de Vega, *Heráclito i Demócrito de nuestro siglo* (1641). Mais ainda, a relação entre Spinoza e o *siglo de oro* espanhol foi objeto de análise de Ansaldi (cf.: Ansaldi, S. *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*. Paris: Kimé, 2001) e também de Yerushalmi (cf.: Yerushalmi, Y.H. “Appendice: l’Espagne et l’espagnol dans la bibliothèque de Spinoza” In.: *Sefardica. Essai sur l’histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d’origine hispano-portugaise*. Paris : Chandeigne, 1998, pp. 207-234).

<sup>28</sup> Cf.: Brown, A. *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*. Roma: Carocci editore, 2013. Para um estudo sobre Spinoza e Maquiavel, cf.: Morfino, V. *Il tempo e l’occasione. L’incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED, 2002.

<sup>29</sup> O adagio de Erasmo de Roterdão, *e.g.*, “rerum omnium uicissitudo” (Rotterdam, E. da. *Adagi*. Milano: Bompiani, 2013, p. 2094) e, depois, Giordano Bruno, “le cose naturale (...) tutto è purissimo accidente” (Bruno, G. “De la Causa” In.: *Opere italiane*. V. 1. Roma: UTET, 2013, p. 599), contrariam a tradição aristotélica e platônica, e ressonam fortemente tendências epicuristas.

<sup>30</sup> Refiro-me à tradução de Thomas Aldobrandini, *Laertii Diogenis De Vitis Dogmatis et Apophthogmatis eorum qui in philosophia claruerunt Libri X*, de 1594. Todavia, os irmãos Marnef publicaram já uma tradução latina de Ambrogio Traversari em 1472, *Diogenis Laertij historiographi de philosophorum uita decem perquam secundi libri ad bene beateque uiuendorum commotini*.

<sup>31</sup> Titus Lucretii Carus. *De Rerum Natura*. Amstelodami, apud J. Ianssonium, 1632.

<sup>32</sup> Para um panorama da redescoberta e recepção de *De rerum natura* na renascença cf.: Greenblatt, S. *The Swerve. How the world became modern*. New York/London: W. W. Norton & Company, 2012.

Convém, por fim, assinalar a figura de Franciscus Van den Enden, quem ensinara latim a Spinoza. De formação jesuíta, seus ensinamentos muito inspiravam-se na tática do “teatro sacro”<sup>33</sup>. Se examinarmos as *Free Political Propositions and Considerations of State* (1665), as teses de Van den Enden sobre a “sociabilidade humana” são, de fato, muitíssimo próximas das teses lucrecianas sobre o mesmo tema<sup>34</sup>. É curioso notar, nessa escritura, que Van den Enden cite P. C. Hoof, um poema cujo começo é assim: “Happy who understands the causes / Of things; and how firmly they are mutually / Shackled, so that no living beings / (Except God) ever from themselves did anything / Or suffered it; but all by pressure of other causes”. É manifesto o palimpsesto com Virgílio, pelo palimpsesto também do próprio Virgílio vindo de Lucrecio (“felix qui potuit...”). Talvez, sua peça teatral *Philedonius* (contração de φίλος e ἡδονή) possa, com estudo aprofundado, fornecer elementos para melhor observarmos a questão do epicurismo e sua eventual transmissão ao jovem Spinoza<sup>35</sup>.

Quanto à sorte posterior a Spinoza, muitas vezes com virulência o epicurismo fora associado intimamente com Spinoza<sup>36</sup>, e.g., Polignac chega a conceber a *substantia* de Spinoza como um “imenso átomo”<sup>37</sup>, o que seria uma “demência”. Jaquelot, por sua vez, afirma que Spinoza trabalhou muito para sustentar o sistema de Epicuro, notadamente um sistema que “ensina que o movimento da matéria basta para ter formado o Mundo & todas as criaturas que nele se fazem”<sup>38</sup>. É muitíssimo interessante aí que a apreensão de Jaquelot finde por dramatizar-se em sua ácida crítica contra a concepção de “liberdade” de

<sup>33</sup> Theun de Vries, em seu livro sobre Spinoza, hipotetiza que o primeiro contato de Spinoza com Lucrecio deveu-se a Van den Enden: “Wenn Spinoza mit seinem Lehrer [Van den Enden] zusammen je das meisterhafte Lehrgedicht des römischen Epikureers Lukrez ‘De rerum natura’ ganz oder teilweise gelesen hat, wird er darin große materielle und ideelle Verwandtschaft mit den weltanschaulichen Thesen gefunden haben, deren Ausarbeitung er schon begonnen hatte: die Entthronung des Aberglaubens, Naturforschung als Rettungsmittel gegen Unwissenheit und Angst vor dem Tod, innere Kraft durch lebensbejahende Vernünftigkeit”. (De Vries, T. *Baruch de Spinoza*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 2011, p. 50). Toni Negri cita De Vries, mas já afirmando que Spinoza tivesse tido contato com Lucrecio, o que não é o que diz De Vries: “[Theun de Vries] ricorda che Spinoza ebbe familiarità, già alla scuola di van den Enden, con il pensiero di Lucrezio e di Gassendi, e in genere con l’epicureismo”. (Negri, T. “Capitolo 6”, “nota 30” In.: *Spinoza. L’anomalia selvaggia*. Roma: DeriveApprodi, 2006, p. 190).

<sup>34</sup> Cf.: Franciscus Van den Enden. *Free Political Propositions and Considerations of State* (1665). Introd., presented, translated and commented on by Wim Klever. Vrijstad: 2007, p. 139

<sup>35</sup> Convém muitíssimo o trabalho de Omero Proietti sobre *Philedonius*, cf. Proietti, O. *Philedonius, 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*. Macerata: eum edizioni, 2010.

<sup>36</sup> Documentos históricos mostram que a relação Lucrecio-Spinoza (ou Spinoza e epicurismo) identificou, no mais das vezes, o “acaso” epicurista com “necessidade” spinozista (cf.: Jaquelot, I. *Dissertations sur l’Existence de Dieu où l’on démontre cette vérité par l’histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d’Épicure et de Spinoza* (...). Foulques, La Haye, 1697, pp. 315-460; Polignac, M. *Anti-Lucretius sive de Deo et Natura, libri novem.*, Amstelodami, 1748.; Kant, I. *Kritik der Urteil*, §72).

<sup>37</sup> Melchioris de Polignac. *Anti-Licretius sive De Deo et Natura, libri novem*. Amsterlaedami: Apud M. M. Rey, 1748, p. 96: “Quidquid enim est, ipsi Deus est, idem unus & omnia. / At quia quod per se est, infinitum esse necesse est, / Nec tamen id rerum in numero, velut antè docebam, / Fas reperire fuit; monstro nil territus, omnem / Abjecit numerum; nec multis partibus auctam / Materiae summam voluit SPINOSA, sed unam / Atque individuam verè sine partibus ullis, / Immensamque Atomum. Demens qui se ipse, Deumque / Confudit ranis ac muribus; & proprium nil / Sensit inesse sibi, vel cùm se scire videret / Ignorante alio, atque alio laetante doleret”.

<sup>38</sup> Jaquelot, I. *Dissertations sur l’Existence de Dieu où l’on démontre cette vérité par l’histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d’Épicure et de Spinoza* (...). Foulques, La Haye, 1697, p. 414: “Il ne reste plus que les Philosophes Epicuriens, qui enseignent que le mouvement de la matière suffit pour avoir formé le Monde & toutes les créatures qui y font. Spinoza a fort travaillé, pour soutenir ce système”.

Spinoza e de Lucrecio, “liberdade” que seria a mesma para ambos<sup>39</sup>. Também nas glosas posteriores e mais hodiernas, tanto por parte dos intérpretes de Spinoza<sup>40</sup> quanto por parte dos de Epicuro e Lucrecio<sup>41</sup> houve, aproximações de suas teses, contudo, no mais das vezes de maneira tangencial e *en passant*<sup>42</sup>. Não devo, contudo, deter-me mais nisso que consiste num trabalho propriamente historiográfico, apenas fiz a sinalização para caminhos frutíferos no âmbito da questão sobre a tramitação documental de teor epicurista ou anti-epicurista até as mãos de Spinoza, caminhos que, até onde pude notar, jamais foram nem mesmo indicados, e não descarto que devam haver outros ainda, como aquelas bibliotecas itinerantes que faziam circular compêndios de matiz libertina, ou o atomismo de um Isaac Beeckman &c.

### *Auctoritas inversa Descartes & Spinoza*

Restamos muito aquém de nossos colegas estudiosos das letras quando desdenhamos a noção de *auctoritas*. *Auctoritas* como gênero, *auctoritas* até mesmo nome próprio devindo gênero &c. As escrituras sempre procederam por *imitatio*, promovendo combinações inusitadas sob certas *auctoritates* escriturais, e

<sup>39</sup> Jacquelot, I. *Dissertations sur l'Existence de Dieu où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Épicure et de Spinoza* (...). Foulques, La Haye, 1697, pp. 381 - 382: “Ceux qui n'admettent aucune autre substance, que le corps, ne reconnoissent point d'autre Liberté, que celle qui consiste dans ces deux choses, l'une, que nous avons la connoissance de nos actions, l'autre, que nous voulons faire ces actions. Mais parce qu'ici le mot de *vouloir* est équivoque, il faut remarquer, que suivant leurs pensées, *vouloir* ne signifie à proprement parler autre chose, que *consentir à l'action qui se fait*, & ne s'y opposer pas, en un mot, c'est la faire sans contrainte. Pour exemple, si une boule poussée par un mail, avoit la connoissance de son mouvement, & qu'elle voulut bien se mouvoir, c'est-à-dire, que ce mouvement ne se fit pas contre son consentement & par contrainte, ces Philosophes diroient que cette boule se mouvroit librement, & ils ne feroient aucune difficulté de lui accorder à cet égard autant de liberté qu'à l'Homme. Cet exemple est de Spinoza lui-même: Lucrèce apporte l'exemple des chevaux, qui s'efforcent de vouloir courir, quand on ouvre la barrière. Voilà l'idée que cette philosophie donne de la Liberté humaine, qui ne consiste en autre chose, comme ils le répètent si souvent, qu'en ce que les hommes sentent & sont convaincus qu'ils ont la connoissance de leurs mouvemens, quoi-qu'ils ignorent les causes qui les y ont déterminés. Si une pierre qui tombe, si une riviere qui coule, avoit la connoissance de son mouvement, elle seroit Libre suivant ces Philosophes”.

<sup>40</sup> Eg.: Chauvi, M. *A nervura do real*. São Paulo: Cia das Letras, 2006, pp. 151, 209, 301, 638; Chauvi, M. *A nervura do real II*. São Paulo: Cia das Letras, 2016, pp. 24, 476, 611 n. 14; Macherey, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte, 1990, pp. 194-196; Moreau, P-F. Spinoza. *L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994, pp.169, 495, 528, 531; Tatian, D. “La Fuente Epicúrea” In.: *Spinoza. Filosofía Terrena*. Buenos Aires: Ed. Colihue, 2014, pp. 107 - 122; Bove, L. *La stratégie du conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 1995, pp. 149-152; Montag, W. “Lucretius Hebraizant: Spinoza's Reading of Ecclesiastes.” In.: *European Journal of Philosophy*, 20, no 1, 2012, pp. 109-129 ; Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les éditions de minuit, 1968, p. 249. & *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1993, pp. 195, 324 ; Althusser, L. “La courant souterrain du matérialisme de la rencontre” In.: *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: STOCK/IMEC, pp. 539-580; Proietti, O. “Adulescens luxu perditus” *Classici latini nell'opera di Spinoza*. In.: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 77, no 2, April.-Giug, 1985, pp. 210-257. Cristofolini, P. *Spinoza edonista*. Pisa: Ed. ETS, 2002, pp. 63 - 66, 81. Ainda, temos Deleuze, G. “Lucrèce et le simulacre”. In. : *Logique du Sens*. Paris : Éd. de Minuit, 1969, pp. 307-324), (Bove, L. “Épicurisme et spinozisme: l'éthique”. In.: *Archives de Philosophie*. Tome 57, Cahier 3, Juillet-Septembre 1994, pp. 471 - 484), (Montag, W. “From Clinamen to Conatus: Deleuze, Lucretius, Spinoza”. In.: *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*. Edited Lezra, J. and Blake, L. New York: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 163 - 172. *Et tantii alii*.

<sup>41</sup> Por exemplo, cf.: Epicuro. *Opere, Frammenti, Testimonianze sulla sua vita*. Tradotti con introduzione e commento da Ettore Bignone. Roma: Edizione Anastatica, 1964, p. 50 & p. 59; Bignone, E. *L'Aristotele Perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Milano: Bompiani, 2007, pp. 631-632.

<sup>42</sup> Com exceção de Morfino (cf.: Morfino, V. “Il mondo a caso. Su Lucrezio e Spinoza” In.: *Il tempo della moltitudine*. Roma: Manifestolibri, 2005, pp. 81-102; Morfino, V. “Lucrezio e la corrente sotteranea del materialismo” In.: *Lucrezio e la modernità*. I secoli XV-XVII. A cura di F. Del Lucchese, V. Morfino e G. Mormino. Napoli: Bibliopolis, 2011, pp. 35-60.) e Moreau (cf.: Moreau, P-F. *Lucrèce. L'âme*. Paris: PUF, 2002) no tocante a algumas questões de intersecção.

por que não também no que concerne à ideia? O sintoma Lucrecio aparece, como todos aqueles que se ocupam de Spinoza o sabem, na *Ep.* 56 numa discussão com Boxel acerca da existência ou não de fantasmas, espectros. Vejamos o fatídico excerto:

Não me vale muito a Autoridade de Platão, de Aristóteles e de Sócrates. Ter-me-ia sido de maravilha se você tivesse proferido Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou outro dentre os Atomistas e defensores dos átomos: com efeito, não se deve admirar que aqueles, os quais devanearam Qualidades ocultas, Espécies intencionais, Formas substanciais e mil outras nugas, tivessem excogitado Espectros & Lêmures, & tivessem crido na velharada, para rebaixarem a autoridade de Demócrito, cuja boa Fama tanto tinham invejado, a tal ponto que todos os livros dele, onde [quer que] com tanto louvor publicara, teriam queimado.<sup>43</sup>

No lugar de reconstruir o debate em jogo entre Spinoza e Boxel, tomarei caminho diverso. Perguntemos sobre a *auctoritas* referida ao Epicuro, Demócrito e Lucrecio, a qual Spinoza afirma que lhe vale muito, e vale muitíssimo mais que a de Platão, de Aristóteles e de Sócrates. Decerto, há aí alguma *atração* com respeito aos primeiros, e também repulsa, notadamente, para os últimos. Agora, os mesmos nomes sobre os quais Spinoza reclama valer muito a *auctoritas*, curiosamente Descartes rejeita:

E não duvidei que divirjo neste assunto de grandes homens, de Epicuro, de Demócrito, de Lucrecio; vi, com efeito, que eles não firmam razão nenhuma de que estão seguros, mas falso preconceito, no qual todos fomos imbuídos desde o começo da vida. Evidentemente, embora nossos sentidos nem sempre exibam os corpos externos, os quais estão em toda parte, mas somente enquanto a nós se referem & podem beneficiar ou prejudicar, como no Art. 3 da parte 2 anunciei, todos, entretanto, desde que éramos ainda meninos, julgamos que nada outro há no mundo além do que se exhibe aos sentidos, e, por conseguinte, que não há nenhum corpo senão sensível, e todos os lugares nos quais nada sentíamos eram vácuos. Portanto, uma vez que [esse] preconceito nunca fora rejeitado por Epicuro, Demócrito e Lucrecio, não devo seguir a autoridade deles.<sup>44</sup>

Epicuro, Demócrito e Lucrecio atraem, eles são “grandes homens”, mas também infantis: grandes meninos, meninões, pois apoiam-se em “falso preconceito”, o mesmo que “todos fomos imbuídos desde o começo da vida”. Aí está o elemento da *repulsa*, e a *auctoritas* posta de lado no que concerne aos nossos sentidos e sua crença pueril, crença também no vácuo como ausência de corpos quando nada cai em nossos sentidos. É certo que o contexto entre a *Ep.* 56 e essa epístola a Morus de Descartes destoam sobejamente. No entanto, segundo penso, menos importa, para nós, o que se discute em cada qual dessas escrituras do

<sup>43</sup> *OP* : 580 (*Ep.* 56): “Non multum apud me Autoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet. Miratus fuissem si Epicuro, Democritum, Lucretium, vel aliquem ex Atomistis, atomorumque defensoribus protulisses: non enim mirandum est eos, qui Qualitates occultas, Species intentionales, Formas substantiales, ac mille alias nugas commenti sunt, Spectra, & Lemures excogitasse, & vetulis credidisse, ut Democriti auctoritatem elevarent, cujus bonae Famae tantopere inviderunt, ut omnes ejus libros, quo tantum cum laude ediderat, combusserint”.

<sup>44</sup> *AT V* : 271 (Descartes a Morus, 3 février 1649): “Nec dubitavi à magnis viris, Epicuro, Democrito, Lucretio, hanc in re dissentire; vidi enim illos non firmare aliquam rationem esse secutos, sed falsum praeiudicium, quo omnes ab ineunte aetate fuimus imbuti. Quippe, quamvis sensus nostri non semper nobis exhibeant corpora externa, qualia sunt omni ex parte, sed tantum quatenus ad nos referuntur & prodesse possunt aut nocere, ut in Art. 3 partis 2 praemonui, iudicavimus tamen omnes, cum essemus adhuc pueri, nihil aliud in mundo esse, quam quod à sensibus exhibebatur, ac proinde nullum esse corpus, nisi sensibile, locaque omnia in quibus nihil sentiebamus vacua esse. Quod praeiudicium cum ab Epicuro, Democrito, Lucretio non fuerit umquam reiectum, illorum auctoritatem sequi non debeo”.

que a operação da *auctoritas*, é isto que nos concerne. E, nesse passo, é interessante que a *auctoritas* reconhecida por Spinoza é aquela negada por Descartes. Se o estatuto da *auctoritas* e sua investigação na prática filosófica é algo raro, e em muitos aspectos resta terreno virgem comparativamente à retórica e às artes letradas, contudo, sem desconsiderar estas últimas e os trabalhos que se empenham na apreciação da retórica no âmago das escrituras típicas da prática filosófica, proponho que sigamos em terreno especulativo, e isto por confessa ignorância minha no trilhar a alterna vereda, mas não só. Há outro aspecto disso que devo soerguer e por ele prosseguir, a saber, aquele que se erige pelo confronto com a *natureza das coisas*, no *pensar a natureza das coisas*, o qual, não sendo nu nem cru, é carente de *traditio*, da qual não me concebo de todo íncio, apenas, insidiando-a, devo operar por *inversão*, e mover a *auctoritas* em tom estritamente especulativo: este é o *encontro* entre Lucrécio e Spinoza.

A posição desse encontro fez-se premente no que concerne a uma distinção muito antiga que podemos denominar enunciando a tensão entre, de um lado, a *necessidade teleológica*, e, de outro, a *necessidade aleatória*. Mesmo que tais denominações soem artificiais, elas, todavia, denotam certo invariante da prática filosófica e ele é, com efeito, traduzível em várias searas desta prática. Quando identificam o adjetivo “aleatório” aqui posto com o “acaso”, quando opõem “necessidade” à “liberdade”, quando assumem que “indeterminado” seja sinônimo de incausado *etc.*, a construção da *necessidade aleatória* excita-se até sua insurgência, mas porque restou um tanto enigmática, ainda hoje carece de precisões, carece de *traditio* e de elaboração conceitual profícua aos nossos dias. Por isso, o encontro entre Lucrécio e Spinoza visa a *necessidade aleatória*, a qual os une além de suas imagens escriturais, das representações pelas quais pensam e escrevem seu pensar.

Para soerguer positivamente a *necessidade aleatória* e também positivamente demarcá-la da *necessidade teleológica* concebendo ao máximo de acurácia que pude, tomei dois protocolos que nos conduzem diretamente ao terreno especulativo sobre as escrituras tanto de Spinoza, fundamentalmente a *Ethica*, quanto a de Lucrécio, *De Rerum Natura*. Tais protocolos foram enunciados através de duas teses, a *tese da imutabilidade do Todo* e a *tese da equivalência entre o clinamen lucreciano e a connexio spinozana*. Essa escritura divide-se, pois, interagindo a *tese da imutabilidade do Todo* (Parte I), primeiro, em Spinoza (capítulo 1) e, em seguida, em Lucrécio (capítulo 2); para, doravante, perseguir a *equivalência entre clinamen e connexio* (Parte II), primeiro novamente por Spinoza (Capítulo 3) e, depois, por Lucrécio (Capítulo 4). Decerto, a *tese da imutabilidade do Todo* é o pressuposto da *tese da equivalência entre clinamen e connexio*. Se a primeira falha, a outra falha, e este é o risco imenso que aqui se corre. Se apenas na interação da *tese da imutabilidade do Todo* pelas escrituras da *Ethica* e de *De Rerum Natura*, contudo, obtivermos resultado frutífero, fluir-se-á naturalmente para a *tese da equivalência entre clinamen e connexio*. Nesse sentido, no sentido final em que por ventura ambas as teses se mostrem corretas, deve resultar a equivalência especulativa entre Spinoza e Lucrécio, equivalência que não é identidade, que não é diferença, mas que propriamente consistirá na marca distintiva da prática materialista em filosofia. Não posso, muito infelizmente, antecipar os resultados alcançados, e a razão disto consiste no fato de que é preciso perfazermos toda uma experiência escritural e de leitura a fim de que os elementos que constróem a

equivalência entre Spinoza e Lucrecio, elementos que resultam no encontro que, enfim, ponha positivamente a *necessidade aleatória* em voga, sejam pouco a pouco enunciados no decorrer das análises. Prelúdio que dentre muitos elementos fez-se constante, o que consiste também num invariante da prática filosófica, o *problema do devir*, o qual recebe a sua envergadura nas considerações sobre a equivalência entre o *clinamen* e a *connexio*. E apenas o menciono porque não pude reconhecidamente tencioná-lo até exaurir todas as suas perspectivas, em suma, ele permanecerá, neste trabalho, em tom inconcluso. Cumpre notar, ademais, que todas as traduções foram realizadas por mim, exceto algumas, as quais sinalizo adequadamente. No que concerne às versões latinas das quais fiz uso, para a *Ethica*, utilizei-me integralmente das *Opera Posthuma*<sup>45</sup>, para o *Tractatus Theologicus-Politicus*, a versão latina da PUF<sup>46</sup>, já para as epístolas, preferi também as *Opera Posthuma*, mas aquelas que nelas não constavam, utilizei-me da edição de Gebhardt<sup>47</sup>. Quanto a Lucrecio, utilizei-me da recente edição da Teubner<sup>48</sup>. Típica de nossa escola de filosofia de Campinas, desde seus fundadores e, notadamente, desde os ensinamentos do Prof. Fausto Castilho, a tarefa de tradução faz-se pressuposto de toda e qualquer prática em filosofia e mantenho-me fiel neste proceder, tarefa que é infinita.

Antes que procedamos à primeira tese, à *tese da imutabilidade do Todo*, creio ser necessário examinarmos a pertinência da *necessidade aleatória* na prática filosófica. Nisso creio ter podido aferir seu nascimento, precisamente quando foi violentamente contestada pelos praticantes de filosofia de tendência idealistas os mais antigos. Empenhei analiticamente um percurso mais detido em Platão e depois em Aristóteles, para, em seguida, apenas ressaltar breve e seletivamente aparições suas nas escrituras filosóficas ao longo dos séculos. A reconsideração da *necessidade aleatória* será nossa verdadeira introdução.

### Περί Φύσεως e a *necessidade aleatória*

#### Platão contra o Περί Φύσεως

Alguns aspectos históricos devem ser observados a propósito do poema filosófico de Lucrecio. O mais relevante deles, sem dúvida, acaba por encerrar inúmeras opiniões as quais concebem Lucrecio como um “repetidor” de Epicuro, ou seja, que ele simplesmente tenha versado para o latim a filosofia epicurista, sem mais. Dessa premissa passa-se a utilizar-se de *De Rerum Natura* como fonte auxiliar para a interpretação do próprio Epicuro, cujas escrituras que nos restaram são parcas e, pois, insuficientes a fim de apreender ao máximo que se pode suas teses mais minuciosamente. Ademais, no tema da “repetição”, a

<sup>45</sup> Spinoza, B. *Opera Posthuma*. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.

<sup>46</sup> Spinoza, B. *Oeuvres III. Tractatus Theologico-Politicus*. Paris: PUF, 1999.

<sup>47</sup> Spinoza, B.; Gebhardt, C. *Opera*. 4 vol. Heidelberg: Carl Winters, 1972.

<sup>48</sup> Lucretius Titus Carus. *De Rerum Natura*. Marcus Deufert (ed.). Bibliotheca Teubneriana. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019.

própria noção de *tradução* acaba por fazer-se algo troncho, minimizando o que venha a ser a própria *operação de tradução*, entendida, então, como uma mera transpassagem d'uma língua noutra. Resulta também daí, naturalmente, que Epicuro e Lucrecio tornam-se intercambiáveis perfeitos, como se uma identidade plena fosse concedida a ambos, de sorte que quando se se depara com lacunas nos escritos de Epicuro, vai-se a Lucrecio. Não é necessário que andemos mais por essa ruela que nada mais promove que toleima, segundo penso. Antes, cumpre assinalar que tal via culmina na seguinte tese: *De Rerum Natura* é a tradução da escritura de Epicuro intitulada Περὶ Φύσεως, a qual atualmente ainda está incompleta<sup>49</sup>.

Tomemos a tese referida: *De Rerum Natura* traduz Περὶ Φύσεως. Destarte, tal tese leva-nos a pôr em equivalência *natura rerum* & φύσις. Ora, isso já porta-nos a certa dissimetria bastante assinalável: φύσις não é versada meramente como *natura*, mas sim juntamente ao genitivo plural de *res, rerum*. Parece que negaceamos algo com essa constatação, antes retrocedamos e demandemos o que vem a ser o Περὶ Φύσεως, visto que o termo complexo é prévio ao simples, então, antes que investigar a razão pela qual φύσις se versou por *natura rerum* e não meramente *natura*, a pergunta pelo Περὶ Φύσεως parece mais precisa. É certo que o Περὶ Φύσεως inscreveu-se como certo *gênero escritural* especificamente pertinente à prática filosófica entre aqueles rotulados de “pré-socráticos”, os quais, por vezes, também são apelados de *fisiólogos*, pelo que visavam investigar justamente a própria φύσις. Essa evidência que os rotula como “pré-socráticos” donde quer que tenha vindo, indica-nos que historicamente é o *nome próprio* de Sócrates que os referencia enquanto anterioridade relativa. Algo, então, passou-se com Sócrates e que resultou, podemos dizê-lo, na vetustez desse gênero escritural.

Platão, em *Leis*, manifesta uma profunda e significativa rejeição com relação ao Περὶ Φύσεως, mas, ao mesmo tempo, dá-nos indicações interessantes sobre o que vem a ser este gênero de escritura. No capítulo X de *Leis*, notadamente, num âmbito *político*, o Estrangeiro de Atenas em diálogo com Clíncias e Megilo, põe em relevo a questão da “pilhagem dos templos”, assinalando que estas se dão porque (i) se estima que os deuses não existem; ou (ii) que existem, mas não se ocupam das questões humanas; ou, por fim, (iii) que os deuses facilmente rendem-se às preces e aos sacrifícios<sup>50</sup>. Deixando de lado os mitos e a poesia que poderia suscitar tais alternativas, o Estrangeiro de Atenas desloca a questão para aqueles que “pretendem que todas as coisas nascem, nasceram e nascerão em virtude seja da natureza, seja da técnica, seja do acaso”<sup>51</sup>. Nesse passo, aqueles que defendem que os deuses não existem são aqueles que posicionam todas as coisas como efeitos da natureza e do acaso e, por aí, subordinam a “técnica” [τέχνη]<sup>52</sup> a estes

<sup>49</sup> Tal obra pouco a pouco fora encontrada na Vila dos Papiros em Herculano. Para a história da papirologia de Herculano cf.: Zarmakoupi, M. (ed.). *The Villa of the Papyri at Herculaneum*. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2010. Hoje contamos com algumas publicações dos fragmentos de Περὶ Φύσεως, por exemplo, cf.: Epicuro. *Sulla natura, libro II*. Edizione, traduzione e commento a cura di G. Leone. Napolis: Bibliopolis, 2012. Devo salientar que, da premissa posta, deriva-se uma tese mais sutil segundo a qual Lucrecio teria apenas seguido os temas do Περὶ Φύσεως de Epicuro.

<sup>50</sup> Platão. *Leis*, 885b.

<sup>51</sup> Platão, *Leis* X, 888e: “λέγουσι πού τινες ὡς πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην”.

<sup>52</sup> Versarei doravante τέχνη por *técnica*, mas poderia também ser, como nas versões em língua latina, *arte* [ars].

últimos, de sorte que aquilo que se produz por técnica, sendo posterior e “ela mesma mortal e resultando de coisas mortais”<sup>53</sup>, seria inferior às coisas produzidas pela natureza e pelo acaso. Dentre essas produzidas pela técnica, tem-se a “legislação”, então, a “política”. E o Estrangeiro de Atenas precisa como se caracteriza tal posição:

O fogo, a água, a terra e o ar, tudo isto, eles dizem, é devido à natureza [φύσει] e ao acaso [τύχη], jamais à técnica [τέχνη]. Para os corpos que apareceram em seguida, a terra, o sol, a lua e os astros, estes nasceram graças àqueles elementos, mesmo estes últimos são totalmente desprovidos de ânima [ἀψύχων]. É dado ao acaso de sua potência respectiva a esses, na medida em que encontram outros e com eles acordam-se de maneira mais ou menos apropriada, o que é quente com o que é frio, o que é seco com o que é úmido, o que é mole com o que é duro, em suma, tudo o que em virtude da necessidade pôde combinar-se ao acaso numa combinação fazendo intervir contrários, engendraram verdadeiramente desta maneira e segundo este proceder o céu em seu conjunto e tudo o que ele contém, assim como a totalidade dos viventes e, por sua vez, das plantas, uma vez que tais combinações tiveram dado nascimento a todas as estações; e isto, pretendem eles, sem nenhuma intervenção do intelecto nem de qualquer deus que seja nem da técnica, mas como o dissemos, sob a ação da natureza e do acaso [φύσει καὶ τύχη].<sup>54</sup>

Para esses, segundo o Estrangeiro de Atenas, os deuses existem em virtude da técnica<sup>55</sup>, então, o justo, as leis, a soberania *ἔσθ.* são em virtude da técnica: a *política*, em suma, é em virtude da técnica e, por isto, subordinada à fórmula φύσις καὶ τύχη. E isso dá-se pelo que compreendem como sendo a própria φύσις<sup>56</sup>:

É muito provável, com efeito, que aqueles que sustentam tais doutrinas observam o fogo, a água, a terra e o ar como os primeiros de todas as realidades, e que lhes é reservado o nome de “natureza” [φύσις], pensando que a ânima deles provém ulteriormente.<sup>57</sup>

Essa é a “fonte da opinião insensata”<sup>58</sup>: a ψυχή como posterior e derivada dos primeiros princípios (como o ar, a terra, a água *ἔσθ.*), os quais são ἀψυχαί<sup>59</sup>. Toma-se, pois, a ψυχή como subordinada à natureza e ao acaso dos encontros e combinações daqueles. Platão, sob a *persona*, como é sabido, do Estrangeiro de

<sup>53</sup> Platão, *Leis*, X, 889d: “αὐτὴν θνητὴν ἐκ θνητῶν ὕστερα γεγεννηκέναι παιδιάς τινας”.

<sup>54</sup> *Idem*, 889a-889c: “ὄδ’ ἔτι σαφέστερον ἐρώ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὐτῶν σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἀστρων τε πέρι, διὰ τούτων γεγεννημένοι παντελῶς ὄντων ἀψύχων: τύχη δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἣ συμπέπτωκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πως, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, καὶ πάντα ὅποσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη, ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τὸν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ’ οὐρανόν, καὶ ζῶα αὐτῶν καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὡρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινὰ θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλὰ, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχη”.

<sup>55</sup> *Idem*, 889e: “θεοὺς, ὧ μακάριε, εἶναι πρῶτον φασιν οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι (...)”.

<sup>56</sup> Traduzirei φύσις por *natureza*, mas é preciso assinalar que a tradução de φύσις é um problema de grande envergadura e discussões.

<sup>57</sup> *Idem*, 891b-891c: “κινδυνεύει γὰρ ὁ λέγων ταῦτα πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἠγεῖσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτὰ, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον”.

<sup>58</sup> *Idem*, 891c: “ἄρ’ οὖν πρὸς Διὸς οἶον πηγὴν τινὰ ἀνοήτου δόξης ἀνηρῆκαμεν ἀνθρώπων ὅποσοι πῶποτε τῶν περὶ φύσεως ἐφήσαντο ζητημάτων;”.

<sup>59</sup> Traduzirei ψυχή por *ânima* e, com efeito, ἀψυχή por *inanimado*, salientando também sua impropriedade.



Atenas, passa a refutar tal posição. E é notável que para desestabilizar tal subordinação e, pois, o primado da natureza e do acaso, Platão empenhe uma ressignificação da própria φύσις, a qual visa inverter o primado e pô-lo sob a τέχνη, que passaria de subordinada à subordinante, do que resulta que a ψυχή torna-se princípio. O erro dos *fisiólogos* é terem invertido a ordem das coisas, com efeito, puseram aquilo que é posterior como princípio e o que é anterior como derivado. A ressignificação da φύσις é operada pela inversão da inversão, a re-posição da ψυχή como princípio de todas as coisas:

Assim, a opinião, a previsão, o intelecto, a arte e a lei seriam anteriores ao duro, ao mole, ao pesado ou ao rápido. E as mais importantes e as primeiras obras e ações nascem da técnica, elas são as primeiras com respeito àquelas por natureza e a natureza - a que eles nomeiam erradamente 'natureza' - são posteriores e originadas da técnica e do intelecto.<sup>60</sup>

Essa passagem, notadamente de difícil exegese (pela fundamental sentença “(...) e a natureza - a que eles nomeiam erradamente 'natureza' (...)” [καὶ φύσις, ἣν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο]), desfaz a dita inversão dos *fisiólogos*: aquilo que é por natureza mais importante e primeiro para eles passa a ser *também por natureza* posterior e derivado, então, a técnica passa a coincidir com a natureza nessa inversão da inversão. Agora, “as mais importantes e as primeiras obras e ações nascem da técnica” porque o sentido de *natureza* coincide com a própria técnica e com o próprio intelecto. Toda a subversão de Platão passa pela demonstração da tese segundo a qual a ânsima [ψυχή] é mais antiga que o corpo:

Por 'natureza' eles querem dizer a gênese acerca das primeiras [coisas]. Se chegarmos a mostrar que a ânsima é primeira, e não o fogo ou o ar, a ânsima sendo gerada entre as primeiras [coisas], ela seria dita com justeza e mais que tudo ser por natureza. Isso será estabelecido se puder ser demonstrado que a ânsima é mais antiga que o corpo, do contrário, nada poderá se fazer.<sup>61</sup>

A ânsima será concebida como certo movimento. Não nos é interessante a exposição dos percursos discursivos de Platão, apenas aludimos ao seu resultado, a saber, que a ânsima em sua identidade com a natureza dá-se como “movimento que se move a si mesmo”:

Assim, princípio e primeiro de todos os movimentos, seja para o que está em repouso, seja para o que está em movimento, afirmaremos que o movimento que se move a si mesmo é necessariamente o mais antigo e o mais potente, ao passo que aquele que é provocado por outra coisa e provoca uma mudança noutras coisas vem em segunda posição.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> *Idem*, 892b 4-9: “δόξα δὴ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων πρότερα ἂν εἴη: καὶ δὴ καὶ τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίνοντο, ὄντα ἐν πρῶτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἣν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ”.

<sup>61</sup> *Idem*, 892c 2-5: “φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα: εἰ δὲ φανήσεται ψυχή πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχή δ' ἐν πρῶτοις γεγενημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει. ταῦτ' ἔσθ' οὕτως ἔχοντα, ἂν ψυχὴν τις ἐπιδείξει πρεσβυτέραν οὐσαν σώματος, ἄλλως δὲ οὐδαμῶς”.

<sup>62</sup> *Idem*, 895b: “ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρῶτην ἐν τε ἐστῶσιν γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὐσαν τὴν αὐτὴν κινουσαν φήσομεν ἀναγκαίως εἶναι πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν, τὴν δὲ ἀλλοιουμένην ὑφ' ἑτέρου, κινουσαν δὲ ἕτερα δευτέρα”.

Tal “movimento que se move a si mesmo” identifica-se com o *viver*<sup>63</sup>. Por fim, a *ânima* é definida como “o movimento que possui a potência de ele próprio de se mover a si próprio”<sup>64</sup>. Tal resignificação de *natureza* enquanto *ânima* leva à posição, podemos asseverar, propriamente dita de Platão:

(...) a *ânima* é pura e simplesmente o princípio da geração e do movimento de todas as coisas que são, que foram e que serão, e de seus contrários, como também dos contrários a estes, de todos os entes que são, que foram e que serão, já que descobrimos que ela é causa de toda transformação e de todo movimento em todas as coisas (...).<sup>65</sup>

Por fim, cumpre recordarmos *da capo* que “as mais importantes e primeiras obras e ações teriam nascido da técnica” (892b 6-7) e mesmo a natureza e as obras produzidas por ela originam-se “da técnica e do intelecto” (892b 3-9) no novo significado que assume a φύσις enquanto ψυχή. A fórmula φύσις και τύχη dá lugar à fórmula φύσις και τέχνη, cuja identidade entre *ânima* e *natureza* permite a inversão que resulta no primado da *técnica*. Não só tais inversão, resignificação de *natureza* e primado da *técnica* marcam sobejamente a introdução da *teleologia* na natureza das coisas como também a confunde com a própria *divindade*<sup>66 67</sup>.

Decerto, toda a posição de Platão constrói-se contra os ditos “fisiólogos”, a saber, contra aqueles que pretenderam investigar a *natureza* através tão-só de *princípios naturais*, e que jamais conceberam a *natureza* como um princípio, digamos, “inteligente” de ordenação das coisas todas. É desferido um conflito marcado e que será permanente, um conflito, poderíamos dizer, constitutivo da própria prática filosófica que se dá entre os praticantes de filosofia de *tendência materialista*, cujo bastião é sintetizado na fórmula φύσις και τύχη e cuja escritura característica dá-se através do gênero Περί Φύσεως, por um lado, e os de *tendência*

<sup>63</sup> *Idem*, 895c 11-12: “Ζῆν: πῶς γὰρ οὐ”.

<sup>64</sup> *Idem*, 896a 1-2: “τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν”.

<sup>65</sup> *Idem*, 896a 6-b2: “φημί γε: εἰ δ’ ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, ἄρα ἔτι ποθοῦμεν μὴ ἰκανῶς δεδειχθαι ψυχὴν ταῦτον ὃν και τὴν πρώτην γένεσιν και κίνησιν τῶν τε ὄντων και γεγονότων και ἐσομένων και πάντων αὐ τῶν ἐναντίων τούτοις, ἐπειδὴ γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε και κινήσεως ἀπάσης αἰτία ἄπασιν;”.

<sup>66</sup> *Idem*, XI, 899b: “A respeito de todos os astros, da lua, dos anos, dos meses e de todas as estações, qual outro discurso poderíamos sustentar senão este mesmo: uma vez que a *ânima* ou as *ânimas* apareceram ser as causas de todos esses movimentos, e uma vez que estas *ânimas* tem a bondade de uma excelência total, declararemos que estas são *divindades*, quer elas ordenem o céu achando-se nos corpos, o que faz delas seres viventes, quer de alguma outra maneira. Haveria alguém que, em acordo com tudo isso, se obstinará a não crer que tudo é pleno de deuses?” [ἄστρον δὴ περί πάντων και σελήνης, ἐνιαυτῶν τε και μηνῶν και πασῶν ὥρων περί, τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἰτιαὶ ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπῃ τε και ὅπως; ἔσθ’ ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;].

<sup>67</sup> Comenta Naddaf em seu estudo sobre a φύσις: “Although the notion of divinity is inherent in the concept of *phusis* from the very first Greek cosmogonies (thus Anaximander and Heraclitus did not hesitate to use a vocabulary with moral connotations to describe the order that governs the universe), the fact remains that for the *phusiologoi* in general, the order that makes our world a *cosmos* is natural, that is, immanent in nature (*phusis*). It could thus be interpreted that for pre-Socratics in general, the destiny of the universe and the destiny of humanity (and even the destiny of society) can only be determined by *phusis*; *phusis* understood as blind necessity (*ananke*), without any recourse to intentional cause. This explains why natural theology and its arguments are, in certain measure, a reaction to pre-Socratic writings of the *peri phuseos* type.” (Naddaf, G. *The greek concept of nature*. New York: State University of New York Press, 2005, p. 163) No mesmo sentido, cf.: Egidius Schmalzriedt “Περί Φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel”. München: Wilhem Fink Verlag, 1970.

*idealista*, os quais promovem o primado da *teleologia* na natureza das coisas, privilegiando a *ânima* e concebendo outra concepção de *φύσις* de sorte que se possa promover a fórmula *φύσις καὶ τέχνη*, por outro lado. A *tendência idealista* apresenta-se d'antes em diante como uma *teo-teleologia*.

A oposição entre ambas as concepções da *φύσις* parece um divisor de águas que, somente para darmos *nomes próprios* nesta conjuntura de escrituração, Platão e Demócrito encontram-se nos extremos de cada tendência em franca contenda. Essa contraposição extremada e assim interpelada com precisão pelos dois *nomes próprios* vem do que Diogenes Laércio, enquanto doxógrafo, escreve:

Aristoxeno em seu *Notas Históricas* afirma que Platão desejava queimar todos os escritos de Demócrito que pudesse recolher, mas Amíclis e Clíniás, os pitagóricos, o preveniram dizendo que não havia vantagem em fazê-lo, uma vez que os livros já estavam amplamente em circulação. E há clara evidência para isto no fato de que Platão, quem menciona quase todos os primeiros filósofos, jamais alguma vez mencionou Demócrito, nem mesmo onde teria sido necessário contrapô-lo. Obviamente porque ele sabia que teria de enfrentar o príncipe dos filósofos, para quem Timão fazia este elogio: “Tal é Demócrito, o guardião do discurso e exímio disputante, entre todos o melhor que já li”.<sup>68</sup>

Quando Epicuro retoma o *Περὶ Φύσεως*, já noutra conjuntura, tratava-se de um gênero já combatido e soterrado. Todavia, é a *reprodução* (e não mera *repetição*)<sup>69</sup> do que era fundamental à *tendência materialista* que vem novamente à tona, a saber, a própria fórmula *φύσις καὶ τύχη*, pela qual se refaz o conflito contra a *tendência idealista*. Epicuro confronta Platão e seu quase contemporâneo, Aristóteles<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Diogenes Laertius. “Democritus”, book IX, chap. 7. In.: *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press, 1925, pp. 448-451: “Αριστόξενος δ’ ἐν τοῖς Ἱστορικοῖς ὑπομνήμασι φησι Πλάτωνα θελήσαι συμφλέξει τὰ Δημοκρίτου συγγράμματα, ὅποσα ἐδυνήθη συναγαγεῖν, Ἀμύκλαν δὲ καὶ Κλεινίαν τοὺς Πυθαγορικοὺς κωλύσαι αὐτόν, ὡς οὐδὲν ὄφελος: παρὰ πολλοῖς γὰρ εἶναι ἤδη τὰ βιβλία. καὶ δῆλον δέ: πάντων γὰρ σχεδὸν τῶν ἀρχαίων μεμνημένος ὁ Πλάτων οὐδαμοῦ Δημοκρίτου διαμνημονεύει, ἀλλ’ οὐδ’ ἐνθ’ ἀντειπεῖν τι αὐτῷ δεῖοι, δῆλον <ὅτι> εἰδῶς ὡς πρὸς τὸν ἄριστον αὐτῶ τῶν φιλοσόφων <ὁ ἀγών> ἔσοιτο: ὅν γε καὶ Τιμων τοῦτον ἐπαινέσας τὸν τρόπον ἔχει: οἷον Δημοκρίτὸν τε περίφρονα, ποιμένα μύθων, ἀμφίνοον λεσχῆνα μετὰ πρώτοισιν ἀνέγων”.

<sup>69</sup> Se concedermos, até certo ponto, com o estudo e as opiniões de Naddaf, a *reprodução* da *tendência materialista* por Epicuro depura-se dos aspectos genéticos (no sentido de “gênese”) e mitológicos que ainda eram marcantes nas escrituras dos *fsiólogos*: “Plato criticizes those who wrote works in prose or in verse of the peri phuseos type. Plato’s primary reproach is that the authors of these works never admitted the notion of intention (implied by techne) as the explanatory principle behind the order that governs the universe. This refusal, in Plato’s eyes, is at the basis of the “atheism” of his time. (...) In Laws 10, Hesiod is also among the accused. The reason is that according to Hesiod’s account in the Theogony, the gods originate after the universe. More precisely, according to Hesiod’s theogonic account, gods are derived from primordial entities (Chaos, Gaia, Eros, Tartaros, etc.), whereas for Plato, if one does not postulate a divinity present from the beginning and independent of the material on which it works, it is impossible to attribute the order that governs the universe to an intelligence. When one closely analyses Hesiod’s theogonic account, it is possible to discern the same three part schema that is discernable in the pre-Socratic accounts of the peri phuseos type: namely a cosmogony, an anthropogony, and a politogony. In reality, this three part schema is intimately connected with the form of a cosmogonic myth which, in turn, is closely connected with the mythico-ritual scenario of the periodic renewal of the world. The aim is to provide an explanation for the present social and natural order and a guarantee that these orders will remain as they are. In fact, in a cosmogonical myth, both cosmic evolution and cosmic order are modeled on, and expressed in terms of, the socio-political structure or life of the community.” (Naddaf, G. The greek concept of nature. New York: State University of New York Press, 2005, pp. 1-2). Com veremos em seu devido momento, o Todo epicurista (e, decerto, lucreciano), dispensa justamente tanto a noção de *κόσμος* quanto qualquer aspecto de “gênese” no sentido de “cosmogonia”, “antropogonia”, “politogonia” *εἴς*, numa palavra, o *Περὶ Φύσεως* para Epicuro e para os epicuristas seria algo com uma “anti-gonia”.

<sup>70</sup> Convém assinalar que consta, dentre as obras de Epicuro arroladas por Diogenes Laércio, duas escrituras: uma intitulada “Contra Platão” [*Πρὸς Πλάτωνα*] e outra intitulada “Contra Aristóteles” [*Πρὸς Ἀριστοτέλην*] (cf.: Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Trad.: R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925, pp. 552-553).

Tal passagem à conjuntura de Epicuro permite-nos avançar noutro impacto, senão o mais relevante impacto da *tendência idealista* em seu conflito com a *tendência materialista*. Trata-se do impacto sobre a concepção de *necessidade*, que se torna o terreno privilegiado de todo o conflito, seu veio estruturante. Já é possível suspeitar, pela ressignificação da φύσις empenhada por Platão, da tensão entre *teleologia* & *necessidade* no que se refere à natureza das coisas, às causas e, sobretudo, à *causa prima*, em suma, uma tensão invariante e constitutiva das escrituras de pensamento todas. Se voltarmos-nos à escritura de Aristóteles, especificamente à *Física*, poderemos aferir a envergadura da tensão em jogo numa outra construção que preserva, como veremos, tal invariante.

### Aristóteles contra o Περί Φύσεως

Notadamente, a *Física II* é uma escritura central para a apreender a concepção aristotélica de φύσις. No que nos concerne, é preciso que primeiramente individuemos e ao menos em linhas gerais os sentidos mais distintivos de φύσις nas escrituras da *Física* e da *Metafísica* de Aristóteles, sem, contudo, enveredarmos-nos, por mais interessante que seja, nos detalhes de sua escritura de pensamento e, com efeito, seus problemas interpretativos. Segundamente, ser-nos-á preciso avançarmos a propósito da noção de *necessidade* [ἀνάγκη].

No capítulo 1 da *Física II*, Aristóteles começa por distinguir os entes que são *por natureza* dos que são *por outras causas*:

Entre os entes, uns são por natureza, outros são por outras causas; por natureza são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água (de fato, dizemos que essas e tais coisas são por natureza), e todos eles se manifestam diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso - uns, de movimento local, outros, de crescimento e definhamento, outros, de alteração; por outro lado, cama e veste, bem como qualquer outro gênero desse tipo, na medida em que encontram suas respectivas designações, isto é, enquanto resultam da técnica, não têm nenhum impulso inato para a mudança, mas, enquanto lhes sucede ser de pedra, de terra ou misturados, eles o têm, por esses elementos, e nessa exata medida - pois a natureza é certo princípio ou causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por concomitância; (...). (192b 8- 23)<sup>71</sup>

Os que são *por natureza* constam, cada qual deles, de um “princípio de movimento e repouso em si mesmo” (e não por outro), e mesmo nas coisas ditas que não são *por natureza*, ou seja, que não constam de movimento em si, como as pela técnica, elas são *por natureza* não nelas mesmas enquanto tal, mas por aquilo do que são, como no caso exemplificado da cama, a qual não é *por natureza*, mas a madeira da qual é feita, esta sim é *por natureza*. Da distinção entre o que é *por natureza* e o que não é *por natureza* resulta algo comum que defini a *natureza ela mesma*, com efeito, ela é “princípio ou causa pela qual aquilo em que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por concomitância [/não por acidente]”.

<sup>71</sup> Todas as traduções são de Angioni (Aristóteles. *Física I-II*. Trad. de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2010).

Todavia, é preciso atender ao vocábulo, ou ao como se diz das coisas. *O que é natureza* distingue-se do que é *por natureza* e do que é *conforme à natureza*:

Natureza é isso que foi dito; por sua vez, tem natureza tudo quanto tem tal princípio. Todas essas coisas são substâncias, pois são um subjacente, e a natureza sempre reside num subjacente. São “conforme à natureza” tais coisas e tudo que lhes pertence devido a elas mesmas - por exemplo, para o fogo, locomover-se para o alto: de fato, isso não é natureza, nem tem natureza, mas é por natureza e conforme à natureza. (192b 32 - 193a 1)

Aristóteles retoma afirmando a definição anterior de natureza como princípio nos termos postos e acrescenta uma importante generalização: “Todas essas coisas são substâncias, pois são um subjacente, e a natureza sempre reside num subjacente”. Convém aqui apenas reter, sobretudo, a posição segundo a qual “a natureza sempre reside num subjacente”; conquanto apenas muito doravante estaremos na boa medida de analisá-la detidamente, mais precisamente, somente doravante melhor observaremos a própria noção de *subjacente* (noção versada em latim por *subiectum*). Diz-se “conforme à natureza” - e não o que é natureza ou tem natureza - as coisas e tudo que pertence a elas mesmas, assim é *conforme à natureza* que o fogo se mova para o alto ou a pedra para o baixo *etc.* Interessa-nos, agora, a precisão do que é *natureza*. Aristóteles expõe muito sinteticamente as posições adversárias, não para meramente as refutar, mas para refutando-as assumir alguns de seus resultados:

Alguns reputam que a natureza e a essência dos entes naturais seria aquilo que, desarranjado em si mesmo, está primeiramente inerente em cada um, por exemplo, de uma cama, seria natureza a madeira e, de uma estátua, o bronze (...). Se, por sua vez, cada um desses elementos também se encontra nessa mesma situação em relação a algo diverso - por exemplo: o bronze e o ouro em relação à água, os ossos e a lenha em relação à terra, semelhantemente qualquer coisa -, julgam que este último é a natureza e a essência daqueles. Por isso, alguns afirmam que a natureza dos entes é fogo, outros, que é terra, outros, que é ar, outros, que é água, outros, alguns desses elementos e outros, enfim, todos eles. Aquilo que cada um deles julga ser de tal tipo (seja um só, seja mais de um), eis o que afirma ser (em tal quantidade) a essência inteira, ao passo que todas as demais coisas seriam modificações, propriedades ou disposições daquilo; e afirmam que cada um desses elementos seria eterno (pois afirmam não haver para eles possibilidade de mudança por eles mesmos), ao passo que as demais coisas viriam a ser e corromperiam ilimitadas vezes. Assim, de certa maneira, denomina-se natureza a primeira matéria que subjaz a cada um dos que possuem em si mesmos princípios de movimento ou mudança; mas, de outra maneira, denomina-se natureza a configuração e a forma segundo a definição.<sup>72</sup> (193a 9 - 193a 30)

Ora, a referência não poderia ser outra que a dos ditos *fisiólogos*, os quais conceberam como *natureza* ou *princípio* certos entes naturais, distinguindo-os entre si pela eleição de algum ou alguns destes em conjunto. Assim, o fogo é natureza, a água, a terra, o ar *etc.* ou dois ou todos juntos são natureza.

<sup>72</sup> O mesmo procedimento encontra-se na *Metafísica* V, 1014b 26 - 1014b 34: “Além disso, denomina-se natureza o item primeiro a partir do qual vem a ser ou é um ente natural, e que estava desarranjado não sofre a mudança a partir de sua própria capacidade; por exemplo, da estátua e dos utensílios éneos, é o bronze que se denomina natureza, ao passo que, dos utensílios de madeira, é a madeira; semelhantemente também nos demais casos; pois cada coisa é a partir desses itens, por conservar-se a primeira matéria; pois é desse modo, com efeito, que afirmam ser natureza os elementos dos entes naturais, uns, afirmando ser o fogo, outros, terra, outros, ar, outros água, outros, algum outro de tal tipo, outros, alguns deles e outros, finalmente todos eles.” (Trad. pt.: Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles. Livro V (Delta)*. Trad. de Lucas Angioni. In.: Phaos, 2003 (3), pp. 5 - 21).

Aristóteles extrai daí algo: não é que tais entes naturais sejam natureza, no sentido de que sejam princípios (no caso, em acordo com a sua definição como de movimento em si), mas sim a “matéria primeira que subjaz a cada um dos que possuem em si mesmos princípios de movimento ou mudança”. E objeta: “mas, de outra maneira, denomina-se natureza a configuração e a forma segundo a definição”. Assim, a *natureza* passa a outro nível de análise. Ela, decerto, continua a ser concebida como princípio de movimento em si, todavia, ela passa analiticamente a dissociar-se dos entes naturais manifestos e deles, enquanto concebidos como tendo movimento em si, concebe-se dois aspectos, a matéria e a forma, os quais subjazem à natureza. A natureza seria então, enquanto princípio de movimento em si, forma ou matéria. Se no caso da matéria, pelo excerto acima, restou claro que ela atende à concepção de *natureza* proposta, em contrapartida, no caso da *forma*, é preciso empenhar uma análise mais detida. Com efeito, ambas são natureza, mas no caso da *forma*, Aristóteles procede por uma analogia com a *técnica*:

De fato, assim como se denomina “técnica” aquilo que é conforme à natureza e que é artificial, do mesmo modo também se denomina “natureza” aquilo que é natural e conforme à natureza. Naquele caso, quando algo é cama apenas em potência, mas ainda não tem a forma da cama, ainda não dizemos que se tem conforme à técnica, nem que há técnica, tampouco no caso dos que se constituem por natureza: a carne ou o osso em potência não têm ainda sua natureza própria, nem são por natureza, antes de assumir a forma, a que é conforme o enunciado pelo qual dizemos, ao defini-los, o que é carne ou osso. (193a 30 - 193b 2)

A analogia é patente: diz-se “conforme à técnica” da mesma maneira que se diz “conforme à natureza”, mas quando se diz que algo, no caso da técnica, é ainda em potência, não se pode dizer que já é “conforme à técnica”. De igual sorte (isto é, pelo mesmo modo que a analogia garante), aquilo que se diz “conforme à natureza” não pode se dizer quando em potência: assim, aquilo que é “em potência não têm ainda a sua natureza própria”. Diz-se, como exemplo, osso ou carne quanto à definição que deles temos, enquanto dada a forma do osso e da carne. Agora, se não temos osso nem carne senão em potência, não se pode dizer que temos osso e carne, então, sua forma ainda não é, de fato, acabada. Por isso, dessa analogia e de suas consequências, escreve Aristóteles: “E esta - a forma - é natureza mais do que a matéria, pois cada coisa encontra sua denominação quando é efetivamente, mais do que quando é em potência.” (193b 6 - 7) Essa distinção é de matiz quantitativa, proporcional: a forma é mais natureza que a matéria, pois é pela forma que se tem acabada a natureza, então, se a tem efetivamente (ou *em ato*). Sem dúvida, a introdução da *forma* como natureza e concebendo-a como *mais natureza* que a *matéria* é uma posição de demarcação brusca, por isto Aristóteles insiste noutra analogia que solidifique esta sua posição:

Além disso, um homem provém de um homem, mas uma cama não provém de uma cama: por isso, dizem que sua natureza não é a figura, mas a madeira, porque, se algo brotasse, surgiria não uma cama, mas madeira. Mas, então, se isso é técnica, também a forma é natureza, pois é de homem que provém homem. (193b 8 - 11)

Essa última analogia é de grande sutilidade: primeiro, põe-se a tese “um homem provém de um homem”, a qual é contraposta à “uma cama não provém de uma cama”. Parece que a analogia com a técnica

terminaria aqui, visto que, pelo que dizem, a natureza não é a figura, a figura da cama, mas antes a madeira da qual é feita, e mostram-no pelo que se algo brotasse (supõe-se deixada a cama apodrecer), este algo brotado não seria senão madeira. De extrema concisão, Aristóteles infere daí que se o que provém de algo é outro algo o qual seria a sua natureza, faz-se mister reconhecer que, no caso do homem, como um homem provém de outro homem, a forma, no caso, “homem”, também é natureza. A analogia da técnica não se perde, mas ganha em precisão, pois mesmo no caso do que é *por técnica*, vale a tese segundo a qual do que provém e para o que provém seja a natureza da coisa em consideração, o que permite conceder que a *forma* inequivocamente é *natureza*. Rigorosamente, não se diz nem mesmo “do que provém”, dado que, no caso anterior, asseverou-se que aquilo do que provém, sendo em potência, não é a natureza; ao contrário, a natureza é a forma, pelo que ela é efetivamente. Disso concluí Aristóteles:

Além disso, a natureza tomada como vir a ser é processo em direção à natureza. Ela não é como a cura, que se concebe como processo não em direção à arte curativa, mas em direção à saúde. De fato, é necessário que a cura proceda da arte curativa, mas não em direção à arte curativa, mas não é desse modo que a natureza se comporta para com a natureza; pelo contrário, aquilo que nasce, enquanto nasce, vai de algo em direção a algo. Mas o que é que nasce? Não aquilo *a partir de quê*, mas sim aquilo *em direção a quê*: portanto, a forma é natureza. (193b 12 - 17)

É de grande monta a sentença segundo a qual a “natureza tomada como vir a ser” é “processo em direção à natureza”; nela encerra-se o papel da *forma*, não só concebida, então, como *natureza*, mas também como sendo *mais natureza* do que a *matéria*. Nessa sentença condensa-se todo o resultado da investigação. Todavia, ainda a analogia com a técnica faz-se presente. Nesse caso, o da cura, o qual visa distinguir, em consonância com o que há pouco vimos, a saber, que a *forma* é *natureza*, e *mais natureza* que a *matéria*, também e justamente pelo que em potência não se tem o acabamento de algo; o *a partir de quê* do *em direção a quê*. Diferentemente da técnica, como no caso da cura, em que a cura procede da arte curativa em direção à saúde, a *forma* tem-se *em direção a quê* como sendo propriamente a *natureza*, e não *a partir de quê*, como que aquilo ainda em potência. Daí que algo que nasce tem sua natureza na forma enquanto *em direção a quê* se efetiva. O que, de fato, é propriamente *natureza*, então, é a *forma*, pela qual se define algo, *em direção a quê* ela, enfim, efetiva-se e desvela-se enquanto *o que é*<sup>73</sup>. Por isso, a natureza tem-se em equivalência com a *essência*: “(...) e também a forma, isto é, a essência: isso é o acabamento do vir a ser.” (*Met.* 1015a 10).

Todavia, faz-se necessário notar que Aristóteles não exclui a *matéria*, ele apenas a subordina à *forma*, o que se patenteia na *Metafísica*:

Além disso, de outro modo, denomina-se natureza a essência dos entes naturais, tal como aqueles que afirmam que a natureza é a primeira composição, ou como Empédocles afirma que “não há

<sup>73</sup> A analogia para com a *técnica* funda-se, pois, na seguinte diferença assinalável por Aristóteles, a qual solidifica a pertinência da *forma*, do *em vista de algo*, na *natureza mesma*: “Naquilo que resulta da técnica, somos nós que fazemos a matéria ser em vista da função [/operação], ao passo que, nos entes naturais, a matéria já se encontra dada em vista da função [/operação].” [ἐν δὲ τοῖς κατὰ τέχνην ἡμεῖς ποιούμεν τὴν ὕλην τοῦ ἔργου ἕνεκα, ἐν δὲ τοῖς φυσικοῖς ὑπάρχει οὐσα]. (194b 7-8)

natureza de nenhum dos entes, mas apenas mistura e reconciliação dos misturados, mas pelos homens é denominado natureza”. Por isso, inclusive, com respeito às coisas que são ou vêm a ser por natureza, quando já está disponível aquilo a partir de que naturalmente vêm a ser ou são, ainda não afirmamos que possuem sua natureza, se não possuírem sua forma ou configuração. (*Met.* V, 1014b 35)

O *nome próprio* “Empédocles” não é arbitrário, totalmente ao contrário, ele sintetiza praticamente os fisiólogos todos e frequenta bastante a escritura aristotélica. Na *Física* II, capítulo 2, outro *nome próprio* vem a juntar-se ao de Empédocles. Aristóteles, nesse contexto, pergunta-se justamente se acaso se possa conceber a ciência da natureza mesmo que a natureza conceba-se de duas maneiras, como matéria e forma:

Por um lado, para quem considerou os antigos, é plausível que a ciência da natureza parece ser a respeito da matéria (pois Empédocles e Demócrito alcançaram a forma e “aquilo que o ser é” apenas em pequena parte); no entanto, visto que a técnica imita a natureza, e que compete a uma mesma ciência conhecer a forma e a matéria, até certo ponto (...), também à ciência natural compete tomar conhecimento de ambas as naturezas. Além disso, compete a uma mesma ciência conhecer aquilo *em vista de quê* (isto é, o acabamento) e todas as coisas que são em vista daquilo. E a natureza é acabamento e aquilo *em vista de quê* (pois, das coisas de que há algum acabamento - havendo um movimento contínuo para tal -, o acabamento é o extremo e aquilo *em vista de quê*; por isso, o poeta permitiu-se dizer de modo cômico: “tem fim, em vista do qual veio a ser”; ora, não é qualquer extremo que se habilita a ser acabamento, mas sim o melhor) (...). (194a 12? -194a 3?)

Não só Empédocles, mas também Demócrito, ambos praticamente não alcançaram a *forma* e “aquilo que o ser é”, segundo Aristóteles; e esta linha de demarcação é também uma crítica visando constatar a insuficiência dos *fisiólogos em geral* e, dentre eles, os mais insígnis. Com efeito, privilegiaram a *matéria* total ou quase totalmente (“quase” pelas determinações com relação às figuras dos átomos em Demócrito que também “quase”, ou seja, muitíssimo impropriamente, aproximam-se da “forma”). E a ciência natural tem não só como objeto de investigação a matéria e a forma, analogamente às demais técnicas; para Aristóteles, o *primado* da ciência natural é dado fundamentalmente *à forma*, enquanto *em vista de quê*, então, visando o acabamento do movimento dos entes naturais. Nisso a definição de *natureza* que primeiramente destacamos perfaz-se: de fato, aquilo que era *por natureza* se dizia do que tem movimento em si mesmo, mas também *natureza* é a *forma em vista da qual o movimento se efetiva*, mais ainda, como o *melhor extremo* no qual o movimento se dá acabado.

A *natureza* é *matéria & forma*, conferindo - sob as condições já assinaladas - a esta última o *primado*: o *primado da forma sobre a matéria*<sup>74</sup>. O prospecto etiológico da natureza é tratado por Aristóteles seguindo tal concepção de φύσις, aí estabelece a sua teoria das ditas quatro causas (ou duas, como no mais das vezes dão-se). Todavia, desloquemo-nos, como segundo ponto a ser analisado, para a *necessidade*. Ela é assunto do capítulo 8 da *Física* II. Faz-se mister analisarmos essa escritura *pari passu*, mais minuciosamente, e, por vezes, recorrendo aos capítulos anteriores na medida em que exigido. Aristóteles debuta como se segue:

<sup>74</sup> Em franca alusão à tese enunciada por Morfino, “o primado do encontro sobre a forma”.



Pois bem: devemos dizer, primeiramente, por que a natureza se conta entre as causas que são em vista de algo e, em seguida, a respeito do necessário, de que modo ele se comporta no domínio dos entes naturais. De fato, todos se reportam a essa causa: “visto que o quente é naturalmente de tal qualidade (assim como o frio e, em geral, cada um dos que são desse tipo), tais e tais coisas são e vêm a ser por necessidade”; mesmo se mencionam uma outra causa, abandonam tão logo a tenham tocado, um, a amizade e o ódio, outro, a inteligência. (198b 10-15)

O primeiro ponto é a insistência do *em vista de algo* como contando entre as causas, insistência que apenas se justifica pela posição original de Aristóteles dada pela sua resignificação da φύσις. O outro, versa sobre o *necessário* e tem muita relevância para o primeiro ponto justamente pelo que nos exemplificou: que o *necessário* pode desempenhar o papel de causa de sorte que dispense o *em vista de algo*. Dessa última posição, é patente os *nomes próprios* que subjazem à “amizade e ódio” e à “inteligência”. Eles seriam, respectivamente, Empédocles e Anaxágoras. Não nos enganemos, porém. A tese de que as coisas venham a ser por necessidade é, não importa qual seja a eleição do princípio, o terreno próprio dos *fisiólogos*, então, o argumento de Aristóteles contrapor-se-á aqui a todo o Περὶ Φύσεως. Sobretudo, Empédocles é visado aqui, e Aristóteles reconstrói a argumentação favorável à tese de que as coisas venham a ser por necessidade, apenas:

Comporta dificuldade saber o que impediria a natureza de produzir não em vista de algo, nem porque é melhor, mas do modo como chove, não a fim de que o trigo cresça, mas por necessidade: de fato, é preciso que se esfrie aquilo que foi levado para cima, e é preciso que aquilo que se esfriou, tendo-se tornado água, volte; mas crescer o trigo, quando isso ocorre, sucede por concomitância; semelhantemente, se o trigo de alguém perece na eira, não é em vista disso que chove, para que pereça, mas isso sucede por concomitância. Por conseguinte, o que impediria que também as partes na natureza se comportassem desse modo - por exemplo, que, por necessidade, os dentes dianteiros se perfaçam agudos, adaptados para dividir, e os molares se perfaçam largos e úteis para aplinar o alimento, uma vez que não teriam vindo a ser em vista disso, mas antes assim teria coincido? (198b 16-31)

O *em vista de algo* é contestado pelos dois exemplares argumentos, o da chuva e o das partes dos animais, os dentes. No primeiro, chove não *para que* o trigo cresça, tampouco *para que* pereça na eira; se se dá um ou outro caso, é por concomitância. Antes, é *necessário* que se esfrie a água que foi levada para cima e, resfriada, é *necessário* que ela se precipite. De igual sorte dá-se com as partes na natureza: os dentes fazem-se de tal ou tal maneira *por necessidade*, e não em vista das operações específicas que cumprem cada qual (dianteiros e agudos *para* dividir, molares *para* aplinar), mas isto seria *por concomitância*, admitindo-se que assim se fazem os dentes *para tal ou tal operação*, e não *em vista de tal ou tal operação* que os dentes assim se façam. Por aí, Aristóteles generaliza a tese exemplificada com a chuva e os dentes:

Semelhantemente, também para as demais partes, em todas nas quais se julga encontrar o *em vista de algo*. Assim, no domínio em que absolutamente tudo tivesse sucedido por concomitância como se tivesse vindo a ser de algo, as coisas ter-se-iam conservado na medida em que se teriam constituído de maneira apropriada por espontaneidade, mas teriam perecido e pereceriam todas as coisas que não teriam vindo a ser desse modo, como Empédocles menciona os bovinos de face humana.

Onde se julga encontrar o *em vista de algo*, de fato, pela tese de que tudo se dá *por necessidade*, temos apenas algo apropriado *por concomitância*, precisamente, *pelo espontâneo*. E o que, por ventura, não tivesse vindo a ser apropriadamente, teria perecido igualmente *pelo espontâneo*, como é o caso dos bovinos de face humana de Empédocles. E é intrigante que seja esse o exemplo tomado de Empédocles, pois ele parece uma caricatura: é a suposição de que nalgum momento houve bovinos de face humana e, porque inapropriados, pereceram que soa quase como uma fábula. Tudo repousa naquilo que ocuparia o lugar do *em vista de algo* e que é, pois, *por concomitância*, especificamente, *pelo espontâneo*. O que seria, contudo, o “pelo espontâneo”? Mais ainda, o que seria o *acaso*? Devemos observar ambos mais detidamente.

No que concerne ao *acaso*, dele diz-se, primeiramente, das coisas que venham a ser nem *por necessidade* nem *no mais das vezes* (196b 10). Todavia, concede-se que há algo como o *acaso* e o *espontâneo*, daí é que talvez eles devam contar entre as causas do que vem a ser. É certo, como sabemos, que algumas coisas vem a ser *em vista de algo* e outras, entretanto, não. E dentre essas que vem a ser *em vista de algo*, conta-se o que vem a ser *por escolha* e outras: vir a ser *por escolha* dá-se dentre as coisas que vem a ser *em vista de algo*. Se assim for, das coisas que vem a ser *necessariamente* ou *no mais das vezes*, deve haver algumas que se dizem vir a ser *em vista de algo*. Aristóteles assevera que são *em vista de algo* tanto as coisas feitas a partir do *pensamento* quanto as que são *por natureza*; agora, quando tais coisas vêm a ser *por concomitância* no escopo do que vem a ser *em vista de algo*, então, diz-se delas que vêm a ser *por acaso*. Disso dá-se uma interessante distinção: algo é *em si mesmo* ou *por concomitância*, enquanto o que é *em si mesmo* é determinado, o que é *por concomitância* é indeterminável, dado que “ilimitadas coisas podem ser atribuídas como concomitantes a algo” (196b 21). Disso segue-se que o que é *pelo espontâneo* ou *por acaso* inscreve-se estritamente no domínio das coisas que são *em vista de algo* e o exemplo de Aristóteles do credor que vai ao mercado clarifica sobejamente tal inscrição. Sob as condições de que o credor vá ao mercado não porque escolheu cobrar o devedor e tivesse, antes de ir ao mercado, tal cobrança como fim previamente estabelecido e a partir do que tivesse escolhido ir ao mercado nem também que frequente o mercado, ou seja, que ele não vá ao mercado *no mais das vezes*; mas antes meramente foi ao mercado e, estando no mercado, depara-se com o devedor, isto vem a ser *por acaso*. Ora, o *acaso* deu-se *por concomitância* no domínio das coisas que vem a ser *por escolha*, de sorte que pensamento e acaso inscrevem-se no mesmo domínio (197a 5).

O que vem a ser *por acaso*, vem a ser *por concomitância*, certo; todavia, enquanto causa concomitante, o *acaso* não é determinável. Ele é “indeterminável” e “não é transparente ao humano” e, nestes sentidos, “o acaso é algo que foge à razão, pois a razão se aplica às coisas que são sempre ou às que são no mais das vezes, mas o acaso está no domínio das coisas que vêm a ser à parte delas” (197a 18). Justamente, o *acaso* “está no domínio” das coisas que não são *necessariamente* nem *no mais das vezes*, como já se disse. Essas, como vimos, não se dizem do que vem a ser *em vista de algo*. Agora, se se diz do *acaso*, não como inscrito no que vem a ser *em vista de algo*, como *por escolha*, mas *sem mais*, “o acaso não é causa de nada” (197a 8); de fato, pela sua inscrição relativa à escolha.

O *espontâneo*, em contrapartida, ainda que se inscreva no domínio das coisas que vêm a ser *em vista de algo*, ele é “mais amplo” (197a 36), mais ainda, “tudo que é por acaso é pelo espontâneo, mas nem tudo

que é espontâneo é por acaso” (197a 36). É certo, como vimos, que para Aristóteles o que é *por acaso* diz-se com relação ao que é *por escolha*; o que é *espontâneo* é mais amplo porque vai além do que é *por escolha* sem, contudo, deixar de se inscrever no domínio das coisas que vêm a ser *em vista de algo*, assim diz-se *espontâneo* “para aqueles aos quais não é possível agir, tampouco é possível produzir algo por acaso” (197b 5), daí que “nenhum inanimado, tampouco besta alguma ou criança alguma, fazem algo por acaso, porque não são capazes de escolher” (197a 7). Disso escreve Aristóteles:

Por conseguinte, é evidente que dizemos “vem a ser pelo espontâneo” quando algo cuja causa é externa vem a ser não em vista daquilo que resulta, no domínio das coisas que em geral vêm a ser em vista de algo. Por sua vez, dizemos que “vem a ser por acaso” tudo que, sendo suscetível de escolha, vem a ser pelo espontâneo para os que são capazes de escolher. (197b 18 - 21)

A *causa externa* refere-se àquilo que não vem a ser *por escolha*, como *causa interna* (a deliberação que põe o *em vista de algo* como ação escolhida); e o *espontâneo* é por *causa externa* no domínio do *em vista de algo* justamente *por concomitância*, como o exemplo da pedra que caiu “não em vista do ferir”, mas que acabou ferindo um passante (197b 29). Mais que isso, o *espontâneo* distingue-se do *acaso*, escreve Aristóteles, nas coisas que vêm a ser por natureza “pois, quando vem a ser contra a natureza, não dizemos que veio a ser por acaso, mas pelo espontâneo” (197b 32). E é interessante observarmos que “natureza” aqui revoca a resignificação que analisamos, pois subentende que é *natureza* o *em vista de algo*, a partir do qual se diz que o “contra natureza” é aquilo que se dá *concomitantemente* ao *em vista de algo*. Assim são distinguidos o *espontâneo* e o *acaso*: embora ambos inscrevam-se estritamente no domínio das coisas que vêm a ser *em vista de algo* e sejam *por concomitância*, o primeiro é mais amplo, diz-se como *causa externa*, ou seja, não é relativo ao que é *por escolha*, e até mesmo pode ser dito “contra a natureza” no sentido dado há pouco; já o segundo, diz-se como *causa interna*, é *por escolha*. Convém que analisemos a conclusão de Aristóteles sobre a distinção entre o *espontâneo* e o *acaso*:

Está dito, portanto, o que é o espontâneo e o que é o acaso, e em que se diferenciam entre si. Entre os modos de causalidade, ambos estão no domínio das causas de que procede o começo do movimento, pois contam-se sempre entre as causas que são por natureza ou entre as que provêm do pensamento. O número delas, no entanto, é indeterminável. Dado que o espontâneo e o acaso são causas quando algo vem a ser por concomitância causa das mesmas coisas de que a inteligência ou a natureza poderiam vir a ser causas e, visto que nada que é por concomitância é anterior às coisas que são em si mesmas, evidentemente tampouco aquilo que é causa por concomitância é anterior ao que é em si mesmo. Portanto, o espontâneo e o acaso são posteriores à inteligência e à natureza. Por conseguinte, ainda que o espontâneo fosse causa do céu, a inteligência e a natureza necessariamente seriam causas anteriores de diversas outras coisas e também este Todo. (198a 1 -13)

O espontâneo e o acaso estão no domínio das causas que procedem o começo do movimento, pelo que se dizem do pensamento, na medida da escolha enquanto *em vista de algo*, então, *por acaso*, e da natureza, na medida do *em vista de algo* mais amplo que o do que é *por escolha*, então, pelo *espontâneo*. Enquanto tais, o acaso e o espontâneo dizem-se *por concomitância* com relação ao *em vista de algo* que é *pelo pensamento* ou *pela natureza* e, por aí, são tidos em número indeterminável. Todavia, como ambos se dizem

do pensamento e da natureza, eles devem ser *posteriores* ao pensamento e à natureza, pelo que estes são *em si mesmos* e dos quais o que é *por acaso* e *pelo espontâneo*, respectivamente, dependem. Isso reafirma o *primado do em vista de algo* em sua generalidade dada na própria concepção de *natureza*. Não importa se *anterior* e *posterior* se digam aqui em termos temporais, importa, para nós, e em sua generalidade que se digam enquanto o *posterior* só pode se dar pelo *anterior*, assim, é porque a *natureza* em sua máxima generalidade é *em vista de algo* que se diz, a partir dela, o *espontâneo* e o *acaso*: isto é o que significa a inscrição destes no domínio do *em vista de algo* e, por aí, não há *acaso sem mais* nem *espontâneo sem mais*. Essas considerações permitem-nos voltar ao exame do outro aspecto generalíssimo da *natureza*, a voltarmos, então, ao que se diz *por necessidade* ou *no mais das vezes*.

A sentença “teriam constituído de maneira apropriada por espontaneidade” sintetiza o incessante risco da concepção de *natureza* proposta por Aristóteles, pois retoma-se a discussão acerca de sua concepção generalíssima, retoma-se, pois, a questão sobre a natureza enquanto *por necessidade* ou *em vista de algo* em termos de alternativa exclusiva. A expressão “por espontaneidade” aqui não me parece se ter no sentido posto anteriormente, *i.e.*, no domínio do *em vista de algo* como aspecto mais amplo do que é *por concomitância*. Muito pelo contrário, trata-se de “por espontaneidade” como se fosse “sem mais”, sendo capaz de desestabilizar todo o *em vista de algo* porque se teriam as coisas “apropriadas” sem nenhum recurso ao *em vista de algo*. A tese de que tudo se dá *por necessidade* e jamais *em vista de algo* assume a generalidade suficiente a fim de conceber a própria *natureza* como tão-só *por necessidade*, excluindo definitivamente a *forma*, e parece que, ao retomar tal questão fundamental no tratamento da *necessidade*, Aristóteles admite a insuficiência dos recursos argumentativos empenhados até então a fim de consolidar a concepção da *natureza* como *matéria* e, sobretudo, como *forma*. De fato, tal tese que põe a *natureza* como equivalente estrita de *necessidade*, tese dos praticantes de filosofia do Περὶ Φύσεως, notadamente vinculada neste contexto de escritura ao *nome próprio* de Empédocles, é rejeitada por Aristóteles: “No entanto, é impossível que seja desse modo” (198b 32?):

Tais coisas, isto é, todas as que são por natureza, ou sempre ou no mais das vezes vêm a ser de tal maneira, mas, entre as coisas que são por acaso ou pelo espontâneo, nenhuma vem a ser assim. De fato, não se julga que é por acaso ou por coincidência que chove muitas vezes no inverno, mas sim se chove durante a canícula; tampouco se julga que o calor durante a canícula é por acaso ou coincidência, mas sim se for no inverno. Ora, dado que se julga que tais coisas são ou por coincidência ou em vista de algo, se não é possível que elas sejam nem por coincidência nem pelo espontâneo, resta que elas são em vista de algo. Pois bem: todas as coisas desse tipo são por natureza, como diriam até mesmo os que afirma aquelas teses. Portanto, o *em vista de algo* está presente nas coisas que são e vêm a ser por natureza. (198b 32 -199a 7)

Primeiro, é patente que se confirma o risco que corre a concepção de *natureza* de Aristóteles diante de seus adversários, os *fisiólogos*, no terreno comum que é principalmente a discussão em torno da *necessidade*, e antes a discussão do que é *por natureza*. Aristóteles retoma sua concepção do que é *por acaso* e *pelo espontâneo* no quadro dos exemplos da chuva e do calor sazonal, e aí subjaz, segundo penso, o que lhe permite escapar à força das teses dos fisiólogos, a saber, a *regularidade natural*. *Por natureza*, chove no

inverno e não chove no verão<sup>75</sup>, de igual sorte, é quente no verão e não no inverno, e isto se dá *regularmente*, então, *necessariamente* ou, mais precisamente, *no mais das vezes*, de sorte que quando chove no verão, tal chuva dá-se *por concomitância* com relação ao *em vista de algo* que consiste em não chover, e o mesmo para o caso do calor. Ora, reafirma-se a concepção de *espontâneo* como aquilo que é *por concomitância* e *posterior* ao que é *por natureza*, na medida em que é aquilo que é *por natureza* como *em vista de algo*. Por isso, conclui Aristóteles que o que é o *em vista de algo* está presente nas coisas que são e vêm a ser *por natureza*, então, que a natureza é também o *em vista de algo*, i.e., *forma*.

Aristóteles, ainda no remarcável risco que corre a sua concepção de *natureza*, avança na *anterioridade* e *posteridade* no que concerne ao *em vista de algo* e, para tanto, traz novamente uma analogia com a *técnica*. Aí enuncia uma assertiva generalíssima: “em tudo aquilo em que há algum acabamento, é em vista dele que se faz aquilo que é anterior e o seguinte”. (199a 8). E continua:

Pois bem: tal como se faz, assim mesmo é que por natureza surge, assim como surge por natureza, do mesmo modo se faz cada coisa, se algo não impedir. E se faz em vista de algo: portanto, também surge por natureza em vista de algo. Por exemplo: se a casa se contasse entre aquilo que por natureza vem a ser, viria a ser do mesmo modo tal como agora vem a ser pela técnica; por outro lado, se as coisas que são por natureza vierem a ser não apenas por natureza, mas também por técnica, é plausível que venham a ser do mesmo modo pelo qual surgem por natureza. Portanto, uma coisa é em vista de outra coisa. Em geral, a técnica perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar e a imita. Assim, se as coisas que são conforme à técnica são em vista de algo, evidentemente também o são as coisas conforme à natureza, pois os itens posteriores e os itens anteriores comportam-se entre si de maneira semelhante nas coisas que resultam da técnica e nas coisas que resultam da natureza. (199a 8 -19)

O “tal como se faz” põe a assertiva generalíssima no contexto preciso do que é *por natureza*: a anterioridade é, *por natureza*, *em vista do acabamento* que se acaba em sua posteridade (acrescenta Aristóteles: “se algo não impedir” que o acabamento se faça). O exemplo é por analogia, mas o ponto comum que a permite é o *em vista de algo* assegurado pela sentença “em geral, a técnica perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar e a imita”, pela qual se inscreve aquilo que vem a ser *pela técnica* no âmago da própria *natureza*, diferindo o que vem a ser *por natureza* do que vem a ser *pela técnica*, não pelo que ambas venham a ser *em vista de algo*, mas, “em geral”, pelo que a técnica “imita a natureza e dá continuidade àquilo que a natureza é incapaz de efetivar”. A conclusão é que tanto para as coisas que vêm a ser *pela técnica* quanto para as que vêm a ser *por natureza* é anterior o *em vista de quê* e posterior aquilo *em vista de quê tem-se como acabado* (novamente, se algo não impedir). Dessa analogia, Aristóteles amplia a abrangência do *em vista de quê* para os animais e para as plantas, “que produzem não por técnica, tampouco depois de ter examinado ou deliberado” (199a 20), do que resulta a ampliação para toda a *natureza* concluindo-se que a *natureza* “é dupla, uma como matéria, outra, como forma e, dado que está última é acabamento e as demais coisas são em vista do acabamento, é ela que é a causa *em vista de quê*.”

<sup>75</sup> Considere-se que se trata do clima da Grécia, em que no verão a massa d ar seco do deserto do Saara avança para o mediterrâneo impedindo (“no mais das vezes”) as chuvas.

A consolidação da *teoria do hilemorfismo*, que se posiciona na concepção da *natureza* como *matéria e forma*, concedendo, como vimos, o *primado à forma* enquanto *em vista de quê*, praticamente finda-se, neste contexto da *Física*, no exame do *erro* e dos *monstros*, pois ainda resta contrapor a nuance da tese dos fisiólogos (tese que posiciona que tudo se dá *por necessidade*) segundo a qual não se dão “bovinos de face humana” (Empédocles) contestando, enfim, que o que é “apropriado” ou “inapropriado” é dado pelo *espontâneo*:

O erro ocorre também nas coisas que resultam da técnica (o escrivão escreveu de modo incorreto, o médico incorretamente ministrou a droga), de modo que, evidentemente, pode ocorrer também nas coisas que resultam da natureza. Assim, visto que há coisas conforme à técnica nas quais o resultado correto se dá *em vista de algo*, ao passo que nos produtos falhos, se tenta algo em vista de algo, mas não se acerta, é plausível que seja do mesmo modo também entre as coisas naturais, e que os monstros sejam falhas de certo *em vista de algo*. Portanto, também nas constituições primevas, se os bovinos não foram capazes de chegar a uma delimitação e acabamento, teriam surgido pelo fato de um princípio ter sido destruído, assim como, agora, surgem monstros quando a semente se destrói. (199a 33 - 199b 6)

A analogia para com a técnica continua: assim como há erro nas coisas que resultam da técnica, há também na natureza, pois ambas, uma vez que vêm a ser *em vista de algo*, quando tal *em vista de algo* não se tem por acabado, mas falha em seu acabamento, temos o erro, no caso da *técnica*, e a *monstruosidade*, no caso da natureza. O que erra ou falha, então, é o acabamento do *em vista de algo*. Aristóteles, retomando o caso dos bovinos (claro, os de “face humana”), desloca do que seria só *por necessidade* e, por aí, “apropriado” ou “inapropriado” *pelo espontâneo sem mais*, para o princípio que põe o *em vista de quê* de certa coisa que vem a ser. Assim, é na semente, enquanto princípio, que se tem a falha nas coisas da natureza: “surgem monstros quando a semente se destrói”. Tal deslocamento é feito pela *anterioridade* da semente com relação ao que é acabado, anterioridade que põe o *em vista de quê* virá a se acabar alguma coisa<sup>76</sup>. Ora, se é da semente que temos o *em vista de quê* algo virá a ser e que se terá, posteriormente, acabado, não se pode conceber que haja sementes de bovinos de face humana. Tal impossibilidade, Aristóteles traz-nos da analogia com as plantas:

Além disso, também nas plantas há o *em vista de algo*, embora seja menos articulado; então, será que também entre as plantas, tal como os bovinos com fronte humana, semelhantemente vieram a ser vinhas com fronde de oliveiras, ou não? Seria absurdo, mas seria preciso, se de fato também o fosse entre os animais. (199b 9 - 12)

É patente o que se diz aqui: as sementes apresentam-se como *causas* a partir das quais as coisas vêm a ser. Se falha a semente, falha o acabamento do que virá a ser. Ademais, tanto os bovinos com face humana quanto as vinhas com fronde de oliveiras, de fato, são exemplos de “mistura” de sementes distintas, respectivamente, a do bovino com a do humano, e a da vinha com a da oliveira. O absurdo resulta precisamente dessa mistura, e tal mistura seria como se se afirmasse que “qualquer coisa venha a ser qualquer

<sup>76</sup> 199b 7-8: “Além disso, é necessário que primeiramente venha a ser a semente, mas não imediatamente os animais: até mesmo o “inicialmente informe” era semente.”

outra coisa”: “Além disso, seria preciso que também entre as sementes viesse a ser de qualquer maneira que fosse.”<sup>77</sup> A contestação de que “qualquer coisa venha a ser qualquer outra coisa” dá-se, como já aferimos, pela *regularidade natural*, cujo fundamento é a *natureza* enquanto *em vista de quê*:

Em geral, quem se pronuncia desse modo [a saber: “que também entre as sementes viesse a ser de qualquer maneira que fosse”] suprime as coisas que são por natureza e a natureza, pois são por natureza todas as coisas que, movidas continuamente por um princípio nelas mesmas, chegam a um acabamento. A partir de cada princípio, não é o mesmo acabamento para todos, nem qualquer acabamento que coincidir; mas, se nada impedir, sempre se há de chegar ao mesmo acabamento. (199b 14)

Justamente, para que as coisas não venham a ser de qualquer maneira, faz-se preciso que venham a ser *em vista de algo*, mas cada coisa, a partir de cada princípio (ou “semente”), tem o acabamento que é o seu. A *regularidade natural* é estabelecida pelo *em vista de algo* especificado para cada *princípio*, o que permite a Aristóteles asseverar que, deveras, se viessem a ser de qualquer maneira, suprimir-se-iam as coisas que são *por natureza* e - radicalmente - a *própria natureza*. Noutras palavras, para não abalar a tese da anterioridade do *em vista de quê*, anterioridade que inscreve a *forma* na concepção de *natureza*, Aristóteles desloca o problema dos monstros para a anterioridade de seu princípio, no caso, a destruição da própria semente em sua anterioridade mesma, de maneira que se preserve o *em vista de quê* sob a condição de que a semente se mantenha. Ademais, pelo *princípio* é dado que o *em vista de quê* certa coisa virá a acabar-se, “se nada a impedir”, e é sobejamente notável que a “regularidade” apareça precisamente nesta especificação do *princípio*, segundo o qual “sempre se há de chegar ao mesmo acabamento”. É o “mesmo”, digamos, a “identidade” entre o anterior e o posterior quanto ao *em vista de quê* posto desde o princípio, desde a semente de cada coisa, que assegura que a chuva se dê no inverno, e não no verão. E deve-se tomar como relevantíssimo o deslocamento que Aristóteles faz, não uma oposição entre o *necessário* e o *espontâneo*, mas sim entre o *em vista de quê* e o “qualquer coisa vem a ser qualquer outra coisa” e, com efeito, subordinando o *espontâneo* integralmente também ao *em vista de quê* como que *por concomitância*. E isto igualmente desloca o que é *sempre* e *no mais das vezes* incluindo-os no *em vista de quê* e, ao mesmo tempo, realocando o que é *necessariamente*. A conclusão disso tudo finda a ressignificação da *natureza* para Aristóteles: “a natureza é causa e é causa deste modo: *em vista de algo*”. Agora, assim parece, escrito dessa maneira, totalizada a sua concepção de natureza como sendo apenas *forma*. Antes havíamos visto que a *forma* prepondera sobre a *matéria* tendo como pressuposto que a *natureza* seja dupla: *matéria* e *forma*. O que resta disso que aparenta ser uma totalização da *natureza* enquanto *forma* da *matéria*?

É precisamente sobre a *matéria* que versa o último capítulo da *Física* II, o capítulo 9. Nele Aristóteles indaga-se se “aquilo que é por necessidade, será que se dá sob hipótese ou, de fato, absolutamente?” (199b 34). É a *necessidade* que orienta a discussão aqui. Vejamos a posição adversária da de Aristóteles:

---

<sup>77</sup> 199b 13.

Ora, julgam que aquilo que é *por necessidade* se encontra no vir a ser como se alguém considerasse que uma parede tivesse vindo a ser por necessidade porque as coisas pesadas são naturalmente levadas para baixo e as leves são naturalmente levadas à camada de cima, pelo que as pedras e os alicerces estariam em baixo, a terra, devido à leveza, estaria acima e, ainda mais no topo, as madeiras (pois são mais leves). (199b 35 - 200a 4)

É exemplar a concepção do que quer que seja *por necessidade* em termos *absolutos*, com efeito, ele visa dar-nos-a-ver que, na construção de uma parede, as coisas mais pesadas abaixo alocam-se *por necessidade* e, as mais leves, *por necessidade* alocam-se acima. E dir-se-á que se trata do que é *por necessidade absolutamente* por não contar com mais nada além do que é *naturalmente* dado *por necessidade* na coisa que se considera. Aristóteles contrapõe-se ao que é *por necessidade absolutamente*, e justamente pela sua insuficiência no exemplo da parede:

No entanto, é verdade que, sem essas coisas, a parede não vem a ser; mas não é devido a tais coisas que ela vem a ser, senão como que devido à matéria; ela vem a ser em vista do esconder e conservar certas coisas. Semelhantemente, em todas as demais coisas nas quais está presente o *em vista de algo*: elas não se geram sem itens que possuem uma natureza necessária, mas não são devido a esses itens, a não ser como matéria, mas são antes em vista de algo. Por exemplo: por que o serrote é de tal ou tal tipo? Para isso e em vista disso. No entanto, é impossível que isso (o *em vista de quê*) venha a ser, se não for de ferro; portanto, é necessário que seja de ferro, se há de ser serrote e se há de se dar a função a ele. Pois bem: aquilo que é necessário se dá sob hipótese, mas não como acabamento, pois é na matéria que está aquilo que é necessário, e o *em vista de quê* está na definição. (200a 5 - 14)

Não nos detenhamos na complicação da questão da definição, e sim no que nos concerne, a saber, o *necessário* (no âmbito das coisas naturais). Aristóteles concede que sem o que é *necessário* não se dão as coisas, mas também que elas venham a ser fundamentalmente *em vista de algo*. No exemplo da parede, é *em vista de* esconder e conservar e, então, sob esta hipótese, que se dá aquilo que é necessário à sua construção. Assim, aquilo que é necessário é devido à *matéria*, que jamais se concebe *por necessidade absolutamente*, mas sim sempre tendo o *em vista de quê* algo vem a ser. Nisso, o outro exemplo, o do serrote, insiste: o serrote é de tal ou tal tipo *para isso* ou *para aquilo*, todavia, sem a matéria do qual é feito o serrote, ele não pode vir a ser *para isso* nem *para aquilo*; de fato, sem a matéria, sob a hipótese do *em vista de quê* tem-se o serrote, é impossível que ele venha a ser. Interessantemente, mais uma vez, Aristóteles põe a sua posição através de exemplos de “objetos técnicos”, contornando a consideração direta da *natureza*, mas a generalização destes exemplos, para ele, basta a fim de concebê-la dentro da mesma apreensão, por isto segue: “O necessário é de certo modo similar nas matemáticas e nas coisas que vêm a ser pela natureza”. (200a 15) É de imensa sutileza a argumentação que se segue aí: a matemática e aquilo que é *por natureza* são pareados e postos em equivalência, no entanto, deixemos de lado este aspecto que é de fato, de suma relevância para a escritura de Aristóteles (e assim para a sua teoria científica que remete aos *Primeiros Analíticos* e aos *Segundos Analíticos*), e findemos no âmbito das coisas naturais:



Pois bem: é manifesto que, nas coisas naturais, o que é necessário é aquilo a que nos referimos como matéria, bem como os movimentos dela. E ambas as causas devem ser enunciadas pelo estudioso da natureza, mas, sobretudo, a *em vista de quê*, pois ela é a causa responsável pela matéria, ao passo que esta última não é causa responsável pelo acabamento. E o acabamento é aquilo *em vista de quê*, assim como é o princípio pela definição e pelo enunciado, como nas coisas que resultam da técnica: visto que a casa é de tal ou tal tipo, é preciso, necessariamente, que tais e tais coisas venham a ser e estejam dadas; visto que a saúde é tal e tal coisa, é preciso, necessariamente, que tais e tais coisas venham a ser e estejam dadas - do mesmo modo, visto que o homem é tal e tal coisa, é preciso que tais e tais coisas venham a ser e estejam dadas; por sua vez, se estas últimas hão de ser o caso, é preciso que tais e tais outras venham a ser. (200a 30 - 200b 3)

O *necessário* é dito restritamente da *matéria*, como aquilo que deve ser dado para que o *em vista de quê* de alguma coisa venha a ser em seu acabamento. E Aristóteles é contundente: embora ambas as causas, a referida à matéria e a referida à forma devam ser estudadas no âmbito das coisas naturais, é, *sobretudo*, a *em vista de quê* que prepondera e tem o *primado*, dado que “ela é a causa responsável pela matéria”, pois é o *acabamento* é o *em vista de quê* alguma coisa vem a ser e não a matéria, o que é *necessário*, mas não “suficiente” para que a coisa venha a ser e se acabe. E os casos ilustrados fazem abranger tal “responsabilidade” ou *primado* da *forma* sobre a *matéria* para o nível generalíssimo da própria *natureza*. Ora, é manifesto que a *natureza* é dupla, *forma e matéria*, mas resulta manifesto também que o *primado da forma* subordina a *matéria* e prepondera muitíssimo no que concerne à concepção de *natureza*. Cumpre notar que a ressignificação de Aristóteles da *natureza* visa como adversários os *fisiólogos*, aqueles que concebem, em linhas gerais, a *natureza* apenas enquanto *matéria* e, sobretudo, *pelo necessário*. É contra os autores do *Περὶ Φύσεως*, portanto, que escreve Aristóteles.

### Lucrécio traduz a reprodução de Epicuro.

Epicuro, sabemos, tem por obra principal - ainda que para nós ela tenha chegado em estado fragmentário - um *Περὶ Φύσεως*; obra de prática filosófica prosaica. E Lucrécio a “traduz” em versos, no poema *De Rerum Natura*. As táticas de desestabilização ou mesmo refutação e demarcação de Platão e Aristóteles denunciaram algo com um *quê* de invariante no gênero *Περὶ Φύσεως*, a saber, a fórmula *φύσις καὶ τύχη*, a qual vimos sua transformação sob duas vias distintas, mas portando em comum e em linhas gerais o mesmo deslocamento sintático, para a fórmula *φύσις καὶ τέχνη*. Tal transformação levou, nos dois casos, o de Platão e o de Aristóteles, a uma relevante ressignificação, sobretudo, da *φύσις*. Em Platão, a *φύσις* tomou-se como *ψυχή* em oposição à posição de *tendência materialista*, que tinha a *φύσις* como *ἀψυχή*, *inanimada* e, pois, desprovida de *vida*. Já em Aristóteles, a *φύσις* deveio, com franca e insistente analogia com a *τέχνη*, dupla, a saber, *ἕλη & μορφή*, com a preponderância ou, mesmo, o *primado* desta última sobre a primeira.

Muitos têm por fetiche da prática filosófica tomar a *φύσις* como algo “originário”, a entendem como *intraduzível* e, por aí, pronunciam que esta palavra é impronunciável e não se desvela para nós *ἔρ*. O exame de seu significado, entretanto, não é dado exclusivamente pelo que a filologia nos permite aferir. “*Φύσις*”

vem do verbo *φύω/φύομαι*, “crescer”, “nascer”, “devir” *ἔσθ*, derivado da raiz indo-européia *\*bhū-* (*\*b<sup>h</sup>eh<sub>2</sub>u-*), “nascer”, “crescer”, “ser”. Já a raiz *\*gen-*, atestada na maioria das línguas dadas pela hipótese indo-européia, *e.g.*, no grego antigo o verbo “*γίγνομαι*”, possui dois grupos possíveis em língua latina, uma bifurcação que leva, de um lado, (1) a *gigno* (daí, *gēns*, *genius*, *ingenuus*, *ingenium* *ἔσθ*) e, por outro, (2) *nāscor* (em sua morfologia antiga, *gnāscor*), donde *natus*, *natio* e, pois, *natura*. Em termos muito gerais, à primeira linhagem é reservada o significado de “descendência”, ao passo que à segunda, o de “nascimento”. Então, *gigno* e *nāscor* etimologicamente preservam o sentido próximo, mas notavelmente com nuances significativamente diversas de *φύω/φύομαι*. Heidegger assevera que *φύσις* seria “talvez intraduzível” [*vielleicht unübersetzbar*]<sup>78</sup> e posiciona uma solução para sua tradução através do termo *Aufgang*.

Uma investigação mais detida sobre Aristóteles certamente levar-nos-ia à *Metafísica* V (particularmente ao capítulo 4, 1014b 16 - 1015a 19), cujos sentidos de *φύσις* são examinados. Todavia, justamente não se trata do “significado originário”, mas antes dos significados em disputa, em tensão entre as práticas filosóficas, que nos dá a tônica do sentido de *φύσις*<sup>79</sup>. O contraste com Platão e, sobretudo, com Aristóteles, marca, respectivamente tal tensão em duas conjunturas de escritura, cujo bastião é a demarcação com os sentidos de *φύσις* dos ditos fisiólogos, os praticantes do gênero *Περὶ Φύσεως*. E o que deve nos chamar atenção é sobremaneira o gesto escritural de Epicuro, que retoma ou, mais precisamente, “reproduz” o *Περὶ Φύσεως*, o que firma um claríssimo confronto particularmente com Aristóteles. Tal confronto só nos interessa na medida da constatação de que há um *quê* de “anacronismo” aí (decerto, para aqueles que tomam a história da prática filosófica por uma sucessão temporal representada de não importa qual metáfora espacial).

Tal gesto, a *reprodução* do *Περὶ Φύσεως*, lança-nos diretamente num tentativa de recuperar a vitalidade da *tendência materialista*, de reestabelecer a fórmula *φύσις καὶ τύχη*, em que a cópula [“*καὶ*”] põe a plena equivalência entre seus termos, *φύσις ἔσθ τύχη*. Quando o poema de Lucrecio intitulou-se (por ele ou por outrem, pouco importa no caso) *De Rerum Natura*, trata-se da reprodução da reprodução, mas com algo específico: *φύσις* não é simplesmente versada por *natura* e sim por *natura rerum*. A posição da *φύσις* como *natureza das coisas* mete a *natureza* enquanto *comum* às tantas *coisas que há* e nada clarifica mais isto que os primeiros versos do proêmio do Canto I:

Dos enéadas geratriz, dos homens e deuses volúpia,  
alma Vênus, os signos do céu abaixo cadentes

<sup>78</sup> Cf.: Heidegger, M. “Vom Wesen und Begriff der *Φύσις* Aristoteles, Physik B, I.” In.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 238.

<sup>79</sup> Poderíamos ter feito o caminho pela *Metafísica* e concluirmos a mesma ressignificação de *φύσις* nesta escritura de Aristóteles que a que concluimos na *Física*, talvez mais diretamente, mas menos notável quanto ao que ela atende: “Por natureza é o composto desses dois itens, por exemplo, os animais e as suas partes; mas é natureza a primeira matéria (...) e também a forma, isto é, a essência: isso é o acabamento do vir a ser. (...) A partir do que foi dito, a natureza primeira, e que assim se denomina de maneira principal, é a essência das coisas que possuem princípio de movimento em si mesmas na medida em que são elas mesmas; pois a matéria se denomina natureza por ser suscetível de recebê-la, assim como as gerações e o nascer se denominam natureza por serem movimentos a partir dela. E é esse o princípio de movimento dos entes naturais, o qual de algum modo está imanente, ou pela potência, ou em efetividade.” (Arist. *Met.* 5, Cap. 4, 1015b 6 - 1015a 19).

que os mares navegantes, que as terras frugiferentes  
 concelebras, por ti porque todo gênero de animado  
 se concebe e dá-se-a-ver para devirem as lúminas do sol:  
 tu, dea, escapam-te os ventos, as nuvens do céu  
 e seu advento, para ti a suave dédala terra  
 submete flores, para ti sorriem as águas das praias  
 e o aplacado céu reluz por difuso lúmen.  
 Pois então simultaneamente é patente os vistos vernos dos dias  
 e vige(m) os semearas das auras do fecundo favônio,  
 Primeiro, os volantes dos ares, diva, e  
 significam teu início, tua mente da força percutida.  
 Aí, feras, péculos perssaltam pábulas gozosas  
 e rápidos transnam riachos: assim de facecioso desejo  
 os tomados te segue onde quer que continues levando.  
 Por fim, através dos mares, então os fluviais dos montes rapazes,  
 e através dos frondíferos nascedouros e campos verdejantes  
 em todos inculcando nos peitos brando amor  
 efetivas a propagarem pelo desejo gerações omnigêneras.  
 Uma vez que só tu governante a natureza das coisas,  
 e sem ti nada em ambos os extremos se sai à luz  
 nem se faz nada de alegre e amável,  
 te estudo, para que estes versos sejam escritos  
 ao nosso dos Mêmios, que tu, dea, em todo tempo  
 em tudo quis o ornamento sobrepujar nas coisas:  
 tanto mais dê nos ditos a eterna, diva, alegria.<sup>80</sup>

Numa belíssima prosopopéia (inclusive como estratégica condensação da posição política de Lucrécio) que se fará presente por todo *De Rerum Natura*, “Vênus governante a natureza das coisas”, desempenha o papel de *comum* de tudo o que há. Com efeito, tal *natura* diz-se *comum* na multiplicidade sem, contudo, torná-la à *unidade*. Não se trata da *natura* como *unidade* do Todo nem, tampouco, da *natura* como substantivo: o deslocamento dado pela personificação em Vênus porta a *natura* à *multiplicidade*, sendo que ela mesma tem-se como *princípio*. A φύσις, nesse caso, não é senão a própria facticidade *das coisas*, daquilo que é. E subjaz na *reprodução* aquilo que é constitutivo do Περί Φύσεως, a equivalência plena entre φύσις & τέχνη, o que implica a erradicação de qualquer sobreposição da própria φύσις por qualquer tese de matriz antropocêntrica, o que se perfila expressamente em sua equivalência quando transtornada pela τέχνη. Na *natureza das coisas* não há lugar para qualquer *teleologia* que seja, antes tudo se dá por φύσις & τέχνη. E a equivalência entre ambos os termos recebeu na história efetiva da prática filosófica um *nome próprio*, uma dignidade conceitual, mesmo que, de fato, não se trata de “dignidade” propriamente dita, e sim de uma

<sup>80</sup> *DRN I*, 1 - 27: “Aeneandum genetrix, hominum diuomque uoluptas, / alma Venus, caeli subter labentia signa / quae mare nauigerum, quae terras frugiferentes / concelebras, per te quoniam genus omne animantum / concipitur uisitque exortum lumina solis: / te, dea, te fugiunt uenti, te nubila caeli / aduentumque tuum, tibi suavis daedala tellus / summittit flores, tibi rident aequora ponti / placatumque nitet diffuso lumine caelum. / nam simul ac species patefactast uerna diei / et reserata uiget genitabilis aura fauoni, / aeriae primum uolucres te, diua, tuumque / significant ininitum, percussae corda tua ui. / inde ferae, pecudes persultant pabula laeta / et rapidos tranant amnis: ita capta lepore / te sequitur cupide quo quamque inducere pergis. / denique per maria ac montis fluuiosque rapacis / frondiferasque domos auium camposque uirentis / omnibus incutiens blandum per pectora amorem / efficis ut cupide generatim saecula propagent. / quae quoniam rerum natura sola gubernans, / nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam, / te sociam studeo scribendis uersibus esse, / quos ego de rerum natura pangere conor / Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni / omnibus ornatum uoluisti excellere rebus: / quo magis aeternum da dictis, diua, leporem”.

marca espúria que mais serve de linha de demarcação com respeito à tendência materialista que outra coisa. Nomeei de *necessidade aleatória* aquilo que na história efetiva escritural da prática filosófica concebe-se como *necessidade cega*.

Antes de melhor caracterizá-la com auxílio documental, convém ressaltarmos que a operação de Lucrécio compreendida como *tradução* não é algo como uma versão em língua latina da escritura de Epicuro, dada em língua grega. Se há alguma chance de que se restabeleça a *linhagem materialista*, é por virtude da *tradução* de Lucrécio, que é pujante pelo seu *barroquismo*, a saber, da mesma maneira que Haroldo de Campos propõe “o poema como máquina lúdica e estrutura combinatória”, proponho plagiá-lo e enunciarmos: *a escritura como máquina de alusão/ilusão e estrutura em combinação*. E toda a operação consiste também em denunciar a panaceia que é a dita “estória da filosofia” em seu aspecto soberbo como de fato ele é: tosco, ideológico e impuro. Importa o *contato* instaurado pela *sincronia*. Operemos rapidamente a plagiotropia.

Quando Haroldo de Campos mostrou-nos que a escritura de Gregório de Matos, mesmo que ela tenha restado durante muito tempo (séculos) “sem recepção posterior” (*i.e.* “sem destinatário”) desde sua produção no século XVII, ausência tal que resultou na tese da “inexistência do barroco brasileiro”, a própria escritura de Gregório de Matos, entretanto, não só existiu *de fato* como ainda existe. E a força de sua *materialidade* é dada pela sua escritura existente, a qual se opera por *contato*. A reparação da escritura de Gregório de Matos - diríamos: a sua *ativação* - exerce, pois, um efeito retrospectivo *anti-historicista* privilegiando sua própria existência material: sua existência material implica a existência de sua conjuntura de produção e, assim, a existência do barroco brasileiro<sup>81</sup>. Tal operação empenhada por Haroldo de Campos só se dá pela posição da *sincronia* a qual visa não a recepção, não ao sentido como algo meramente dado-aí nem a produção nem nada além da *própria* escritura:

Parece que uma das características fundamentais da arte contemporânea, e que pode ser analisada tanto de um ponto de vista ontológico como de uma perspectiva existencial, é a da *provisoriedade do estético*. Enquanto que, numa estética clássica, a tendência seria considerar o objeto artístico *sub specie aeternitatis*, a arte contemporânea, produzida no quadro de uma civilização eminentemente técnica em constante e vertiginosa transformação, parece ter incorporado o relativo e o transitório como dimensão mesma de seu ser. Esta consideração, de ordem modal, não está em contradição com o reconhecimento de certos valores permanentes na obra de arte, que a podem projetar para além do tempo histórico e das condições sócio-econômicas em que ela foi criada: o que fez Marx e a crítica sociológica se interrogarem sobre a perenidade da arte grega; o que nos faz fluir esteticamente a modernidade de um Dante, por exemplo.<sup>82</sup>

A tensão posta por Haroldo nada mais é que aquela que se dá entre a *imutabilidade* & a *transitoriedade* ou *mutabilidade*. E o *palimpsesto* está dado pelo *sub specie aeternitatis*. Aí podemos pôr o *nome próprio* de Spinoza e também cambiá-lo por outro *nome próprio*, Althusser. “O *sincrônico* é a *eternidade*

<sup>81</sup> Campos, Haroldo. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

<sup>82</sup> Campos, H. *A Arte no Horizonte do Provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 15.

*no sentido spinozista*, ou o conhecimento adequado de um objeto complexo pelo conhecimento adequado de sua complexidade” (!)<sup>83</sup>. É certo que o “sincrônico” tem aqui um papel antes ligado ao conhecimento, mas tal proposição pode muito bem ser posta em acordo com a própria *escritura*. Haroldo de Campos põe em relevo a complicação, ou a contradição, entre, de um lado, o *provisório do estética* (típico de nossos dias) e do objeto de arte como *sub specie aeternitatis*: trata-se de um conflito marcado entre a *ordem modal* & a *eternidade*. Todavia, tal contradição é só uma aparência; daí que Haroldo nos propõe uma *poética sincrônica*, a saber, a *contemporaneidade* a despeito da cronologia temporal (tempo imaginário, segundo Spinoza, ou “ilusão da gênese”, segundo Althusser), *e.g.*, Homero é contemporâneo de Pound e, no sentido que aqui nos interessa, Spinoza é contemporâneo de Lucrécio, a *Ethica* é contemporânea de *De Rerum Natura*. O *palimpsesto* é, em última instância, um *plágio*, uma mútuo-referência capaz de pôr em relação duas ou mais escrituras - ligadas pelo *contato* estabelecido pela ressonância do palimpsesto das próprias materialidades de escritura - e refaz ou cria novos sentidos, portanto, novos discursos ou, numa palavra, reescreve a escritura. É assim que a *escritura é máquina de alusão/ilusão e estrutura em combinação*. E a *sincronia* haroldiana nada mais é que o *barroquismo*, a maneira antropofágica oswaldiana de comer o outro e imitar o que se admira. A *sincronia da escritura* instaura “(...) a pluralidade e a diversidade dos *tempi*; as constelações transtemporais - contudo, não desprovidas de historicidade”<sup>84</sup>. Trata-se, então, de um *simul desconcertante*, um *plágio* feito por Derrida através da escritura de Althusser<sup>85</sup>.

As escrituras são contemporâneas, mas por um *simul desconcertante*. Do momento que elas estão perante nós, elas fazem-se traduzíveis uma noutras e outras numa, as concatenações de escrituras entre si agem efetivamente, algo como um *scriptum actiuoso*, pondo seus efeitos como se remetendo a um outro, que ele mesmo sendo uma outra escritura que aparece pela sua ausência. Todavia, essas marcas de escrituras numa escritura não são arbitrárias, totalmente ao contrário, elas são compostas de traços de suas presenças por operações as mais diversas. A sincronia, o *simul desconcertante*, tem essa propriedade irreduzível de estabelecer-se por constelações numa *razão antropofágica*, pela qual não há lugar nem para o universal nem para o particular, mas tudo se dá na singularidade das relações traçadas e por *comunidades*, *i.e.*, por

<sup>83</sup> Althusser, L. “L’objet du ‘Capital’” In.: *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996, p. 294: “*Le synchronique, c’est l’éternité au sens spinoziste*, ou la connaissance adéquate d’un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité.”

<sup>84</sup> Campos, Haroldo. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 68.

<sup>85</sup> Em Derrida: “(...) *dans un mouvement d’ensemble, mouvement cohérent, certes, mais divisé, différencié et stratifié*. (...) C’est assez dire l’hétérogénéité nécessaire de chaque texte participant à cette opération et l’impossibilité de résumer l’écart en un seul point, voire sous un seul nom.” (Derrida, J. “Hors Livre” In.: *La Dissémination*. Paris: Éd. Seuil, 1972, p. 12. Em Althusser: “‘C’est la dynamique de cette structure latente spécifique, et en particulier la coexistence sans rapport explicite d’une temporalité dialectique et d’une temporalité non-dialectique, qui fonde la possibilité d’une véritable critique des illusions de la conscience (qui se croit et se prend toujours pour dialectique), d’une véritable critique de la fausse dialectique (conflit, drame, etc...), par la réalité déconcertante qui en est le fond, et attend d’être reconnue.” (Althusser, L. “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (*Notes sur un théâtre matérialiste*)” In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996, p. 143.) (Sublinhado por mim, D. R. L.). Penso que é esta diferença entre *simul desconcertante* & *realidade desconcertante* que abre a possibilidade de pôr em ressonância os dois *nomes próprios*, Derrida & Althusser, e também que a conjugação entre os dois “desconcertos” é a chave para o axioma 1 após o lema 3 de *De Natura Corporum* da *Ethica* de Spinoza.

enunciados especulativos que ultrapassam as representações a fim de examinar as equivalências re-tornadas para as imagens a fim de fazê-las agir (ou “jogar”, *ludo*) todas juntas.

Ora, a tradução de Lucrécio do *Περὶ Φύσεως* de Epicuro, tradução que consiste em *De Rerum Natura* é plagiocrópica por excelência. Nela há a parturiência inscrita em sua letra da passagem que só a língua e império romano poderão um dia dar e Lucrécio jamais teria podido saber. E isso se provará nas análises que se seguem, particularmente, quando notamos que a tensão se faz intensa com as versões de Lucrécio de *συμβεβηχότα & συμπτώματα* por *coniuncta & euenta*, respectivamente; versões dadas, abortadas e soterradas, mas que, segundo penso, devem tornar a vigorar na *tendência materialista* da prática filosófica, em seu particular escopo: o problema geral do *devir*. E, sobretudo, o *barroquismo* de Lucrécio, sua concreção aparece no *nome* dado em sua escritura para a *necessidade aleatória*, o neologismo *clinamen* que, como veremos no momento oportuno, será examinado como equivalente da *connexio* na escritura da *Ethica* de Spinoza. A *necessidade aleatória* tem isso que é tão-só presente na *tendência materialista*: impedir a mútuo-referencialidade. Assim, essa *necessidade* que se diz *aleatória* é plenamente *positiva* e não tem algo como “seu outro”. E isso reconhecem seus inimigos tacitamente, quando a diabolizam, eles mesmo “dividem-se” pondo-se como o “outro” dela, com efeito, suas práticas filosóficas são, no mais das vezes, apenas *negativas* e presas nas vertigens e cirandas das circulações da máquina s’imaginante.

### Caeca necessitas

Em que consiste a *necessidade aleatória*? Os *inimigos* do *materialismo* a batizaram como *necessidade cega*. É difícil localizar com certeza historicamente a forja dessa categoria, contudo, em termos especulativos, já pudemos notar como ela se arma em seus invariantes. As diferenças em termos negativos facilmente podem ser enunciadas a partir dos ataques de Platão e Aristóteles ao *Περὶ Φύσεως* e que resultaram em ressignificações impactantes sobre a concepção da *φύσις*. A primeira característica é a erradicação da *teleologia* sob quaisquer roupagens que sejam, assim a *necessidade cega* diz-se como *princípio etiológico* em que nenhum fim está inscrito em sua efetividade. A segunda, em contrapartida, é a de que com a *necessidade cega* temos uma contraposição particular com respeito ao *acaso*. Não se trata de dizer “acaso” como sinônimo pleno de “incausado”, mas antes de assimilá-lo no âmago da própria *necessidade*, o que a fórmula que vimos nos sugere com a cópula “e”. *Natureza & acaso* conjugam-se num prospecto etiológico certo e não se fazem um o oposto do outro, antes o termo *acaso* opõe-se, denuncia e afasta integralmente o *fim*, então, a *teleologia*, reforçando, por aí, a primeira característica.

Tais características, as quais podemos resumir como (1) erradicação total da teleologia & (2) etiologia absoluta, elas são claramente condensadas no *axioma fundamental do materialismo*, o *e nihilo nihil fieri*. No entanto, é preciso que perpassemos certos *documenta* que nos permitam melhor delinear as aparições históricas da *necessidade cega*. Antes do mais, devo assinalar que sua ocorrência é estável em não importa qual língua de proeminência filosófica ocidental, assim *caeca necessitas*, *blind necessity*, *nécessité aveugle*, *necessità cieca*, *necessidad ciega*, *blinde Notwendigkeit* (ou, por vezes, *bloßen Notwendigkeit*,

“necessidade sem mais”, ou, em inglês, *bare necessity*) &c. Em termos generalíssimos, a *necessidade cega* inscreve-se nas combinações de invariantes da prática filosófica, particularmente, na tensão entre as duas fórmulas *necessidade & liberdade* e *necessidade & contingência*, das quais derivam muitas outras variações, como as que dão origem a noção de *necessidade absoluta*, *necessidade hipotética* &c. E tantas são as maneiras de adjetivar-se *necessitas* que seus exames tomariam certamente muito tempo. Ainda considerando que as categorias de *necessidade*, *liberdade*, *contingência* são conjugadas com outras categorias, como *essentia*, *existentia*, *attributum* e assim vai. Para nós, interessa-nos essa *necessidade* que se diz *cega* e, para tanto, não proporei, naturalmente, um exame de todas as ocorrências nem de sua origem, como já disse. Todavia, para não carecer de precisão no cercamento dessa categoria nem nos estendermos nos *documenta*, alguns *nomes próprios* balizarão o procedimento até que possamos nos centrarmos em seu cume e tratarmos a *necessidade cega* no terreno especulativo.

Leibniz já em seu *Préface à Teodicéia* mostra particular hostilidade para com a *necessidade cega*:

J'ay encor depuis lu toute sorte de bons auteurs sur ces matieres, et j'ay tâché d'avancer dans les connoissances qui me paroissent propres à écarter tout ce qui pouvoit obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut reconnoitre en Dieu. Je n'ay point negligé d'examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses, tels que Hobbes et Spinoza, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses Elemens Physiques et ailleurs, mais encor dans un livre exprès contre l'Evêque Bramhall. Et Spinoza veut à peu près (comme un ancien Peripateticien nommé Straton) que tout soit venu de la premier causa ou de la Nature primitive, par une nécessité aveugle et toute geometrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté, e d'entendement.<sup>86</sup>

É notável a aproximação entre os *nomes próprios* de Hobbes, Spinoza e Estratão, mas, sobretudo, é mais notável que há uma equivalência posta entre *necessidade cega*, *necessidade absoluta* e a concepção de tais “necessidades” como “geométricas”. Leibniz concebe tal *necessidade* como “rígida” pelo que ela vai além do âmbito dos “elementos físicos” e chegando a opor-se totalmente à “escolha”, à “bondade” e ao “entendimento”. Ademais, ressaltemos a “causa primeira” ou “Natureza primitiva” (no sentido também de “primeira”) associadas a Estratão, o peripatético, pois veremos o que implica tal associação adiante. Antes, precisemos esses elementos soerguidos no *Préface*:

Spinoza est allé plus loin: il paroît avoir enseigné expressement une nécessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à luy. Il est vray que le sentiment de Spinoza sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, apres luy avoir ôté l'entendement, *cogitationem, non intellectum concedit Deo*. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la nécessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoit point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la nécessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas icy à refuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nostre est établi sur la nature des possibles, c'est à dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romans qu'on peut

<sup>86</sup> Leibniz, G. W. “Essais de Théodicée” In.: *Die philosophischen Schriften*. Sechster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, pp. 43 - 44.

imaginer, existent reellement à present, ou ont existé, ou existeront encor dans quelque endroit de l'Univers. Cependant on ne sauroit nier que des Romains, comme ceux de Mademoiselle de Scudery, ou comme l'Octavia, ne soient possibles. Opposons luy donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assés à mon gré, p. 390. *C'est aujourd'hui (dit il) un grand embarras pour les Spinosistes, que de voir que selon leur hypothese il a été aussi impossible de toute eternité que Spinoza, par exemple, ne mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux et deux soient six. Ils sentent bien que c'est une consequence necessaire de leur doctrine, et une consequence qui rebute, qui effarouche, qui souleve les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diametralement opposée au sens comun. Ils ne sont pas bien aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle et aussi evidente que cellecy: Tout ce qui implique contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est possible.*<sup>87</sup>

A *necessidade cega* opõe-se, em consonância com o que prenunciamos, ao *entendimento* e à *vontade*, ambos “do autor das coisas”, *i.e.*, Deus. E Leibniz observa o que resulta obscuro para ele na *Ethica*, a saber, que o pensamento seja atributo de Deus e, no entanto, Deus não tenha *entendimento* (*intellectus*), sintetizando-se na sentença “[Spinoza] concede pensamento a Deus, não intelecto” [*cogitationem, non intellectum concedit Deo*]. A objeção é dada a partir dessa incompreensão, na atribuição de “escolha” a Deus: monta-se a oposição entre *necessidade* & *liberdade* (de “escolha”, decerto). A posição de Leibniz é límpida: a atribuição de “escolha” a Deus faz equivaler *liberdade* & *possibilidade*, sob a condição de não ferir o *princípio da contradição*, o que denota a aderência de Leibniz às estruturas da lógica predicativa e, com efeito, às noções lógicas de *identidade* & *diferença*, como procedimentos capazes de aferir a natureza das coisas. É importantíssimo - ainda que aqui não possamos dar toda a sua desenvoltura - a seguinte assertiva de Leibniz: “Não creio de maneira nenhuma que um Spinozista diga que todos os Romanos que se pode imaginar existem realmente agora, ou existiram ou ainda existirão nalgum lugar do Universo” [“Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romains qu'on peut imaginer, existen reellement à present, ou ont existé, ou existeront encor dans quelque endroit de l'Univers.”]. Imediatamente derivada da posição da *possibilidade* em equivalência com a *liberdade*, o pôr a *existência* no *possível* é colapsado na hipótese da erradicação deste último pela *necessidade absoluta* ou *cega* no contexto temporal. A série *existam, existiram* & *existirão*, figurando a *imagem da eternidade* não se aplica no caso da *existência* senão para levá-la ao absurdo, e desvela a incompreensão patente de Leibniz para com a *aeternitas* spinozana. Todavia, não apenas isso, algo sem nenhum lastro escritural na *Ethica*. É sobejamente difícil, dada a ossatura teórica da *Ethica*, num contexto em que toda *potência* é *ato* e, por aí, parece não restar nenhum espaço para a *possibilidade*, apreender a EIIP8, que versa sobre as *coisas não existentes*. Indicado tal aspecto, o qual chamarei de *possibilidade real*, devo, contudo, suspendê-lo no momento, pois seu tratamento demanda uma análise muitíssimo mais detida. Importa, antes de tudo, constatar como a *necessidade cega* é construída em franca oposição à fórmula *necessidade* & *liberdade*, em que neste último polo temos a *possibilidade*. A inscrição da *liberdade* tematizada pela “escolha” e atribuída a Deus tem graves consequências:

Je puis demontrer ces Loix [*as leis do movimento*] de plusieurs manieres, mais il faut tousjours supposer quelque chose qui n'est pas d'une necessité absolument geometrique. De sorte que ces

<sup>87</sup> Leibniz, G. W. “Essais de Théodicée”, §173 In.: *Die philosophischen Schriften*. Sechster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, p. 217.



belles loix sont une preuve merveilleuse d'un être intelligent et libre, contre le systeme de la necessité absolue et brute de Straton ou de Spinoza.<sup>88</sup>

Ora, patenteia-se a oposição enunciada: a *necessidade*, agora, *absolutamente geométrica* nem mesmo é totalmente indispensável a fim da “demonstração das leis do movimento”, antes deve-se supor que estas leis se dão pela inteligência e liberdade divinas. O “sistema da necessidade absoluta e bruta”, tese que aproxima Spinoza e Estratão, é não só oposto à “inteligência e liberdade de Deus”, como tal oposição é, sem nenhuma concessão, exclusiva:

Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinoza, qu'ils detruisent la liberté et la contingence; car ils croyent que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une necessité brute et geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, et le sousmettoit aux seules loix mathematiques; Spinoza aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, luy laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement.<sup>89</sup>

Não resta dúvidas: a *liberdade* é destruída por Spinoza e Hobbes. E agora também a *contingência* (!). A *existência* (“ce qui arrive”) é o “único possível” (“seul possible”), “unicidade” que é dada pela *necessidade bruta e geométrica*. Hobbes é acusado de “totalizar” pela matéria, ao passo que Spinoza, novamente, de tolher de Deus a inteligência e a escolha, então, concebendo a *necessidade* de Deus, este como causa de tudo que há, como *cega*: uma *potência cega* [“puissance aveugle”]. Passemos à última citação da escritura de Leibniz, que retoma todos esses elementos, em suas *Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard*:

M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une necessité morale, parce qu'en effet tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande difference entre la necessité qui oblige le sage à bien faire, qu'on appelle morale, et qui a lieu même par rapport de Dieu, et entre cette necessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinoza, et peut-être Hobbes, ont crû que les choses existoient sans intelligence et sans choix, et par conséquent sans Dieu, dont en effet on n'auroit point besoin selon eux, puisque suivant cette necessité tout existeroit par sa propre essence, aussi necessairement qu'il faut que deux et trois fassent cinq. Et cette necessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver quoyqu'on fasse; au lieu que ce qui arrive par une necessité hypothétique, arrive ensuite de la supposition que cecy ou cela a esté prévu ou résolu, ou fait par avance, et que la necessité morale porte une obligation de raison, qui a tousjours son effet dans le sage. Cette espece de necessité est heureuse et souhaitable, lorsqu'on est porté par des bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la necessité aveugle et absolue renverseroit la piété et la morale.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Leibniz, G. W. “Essais de Théodicée”, §345 In.: *Die philosophischen Schriften*. Sechster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, p. 319.

<sup>89</sup> Leibniz, G. W. “Essais de Théodicée”, §371 In.: *Die philosophischen Schriften*. Sechster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, p. 336.

<sup>90</sup> Leibniz, G. W. “Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard”, §3 In.: *Die philosophischen Schriften*. Sechster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, p. 390.

Epicuro junta-se a Estratão, a Spinoza e “talvez” a Hobbes. A esse último é imputada a redução da *necessidade moral* às “causas físicas”, ou seja, à *necessidade física*. A *necessidade cega* é identificada (hesitante para com Hobbes) com os *nomes próprios* de Epicuro, Estratão e Spinoza e aí deparamo-nos com sua sua caracterização por extenso: “creram que as coisas existam sem inteligência e sem escolha e, por conseguinte, sem Deus”, mais ainda, “segundo esta necessidade tudo existiria pela Sua própria essência” à maneira das matemáticas, assim como “dois e três resultam em cinco”. Assim, a *necessidade* diz-se *cega* por não predispor de nenhuma inteligência, “plano” ou, em suma, “fim” em sua efetividade, chegando mesmo ao ateísmo; mas ela se diz *absoluta* porque elimina o *possível* entre o que se efetivará e o efetivado. Nessa medida, a *necessidade absoluta* opõe-se à *necessidade hipotética*, segundo a qual dada certa suposição, prevê-se ou resolve-se (“efetiva-se”) aquilo que se segue da suposição. E, de fato, a posição da *necessidade cega* ou *absoluta* impede qualquer imputação moral ou mesmo jurídica, visto que não concebe “liberdade de escolha” diante da suposição dos possíveis de algum ação, logo, aquele que age, age necessariamente, pelo que se tornam impossíveis a “piedade” e a própria “moral”. Interessa-nos que aqui Epicuro aparece associado à caracterização da *necessidade cega* em seu ponto central de erradicação da *teleologia* suposta pela inteligência da efetivação, a qual leva, em última análise ao ateísmo, pela descaracterização de Deus no prospecto, sobretudo, da mitologia cristã.

Mesmo concedendo o que, de fato, é atestado, a diferença entre Epicuro e o peripatético Estratão; subjaz algo na invocação deste último, que muitíssimo provavelmente tem por referência Cícero. Em *De Natura Deorum*, concisamente temos uma aproximação da posição central de Estratão:

E não se deve dar seus ouvidos ao que se escuta de Estratão, aquele que se chama “físico”, quem propõe que toda força divina é situada na natureza, que ela tenha as causas de gerar, de aumentar, de diminuir, mas careça de tudo, de sentido [/sensação] e figura.<sup>91</sup>

Nisso que nos escreve Cícero, torna-se clara a assimilação de Estratão a Spinoza: ambos conviriam na tese segundo a qual o Todo é Natureza e, ademais, que tal natureza não tem “teleologia”, como deve-se tomar o sentido da oração “sed careat omni et sensu et figura”. De fato, pareceria espantoso que tal tese viesse de um peripatético, entretanto, aqui deparamo-nos com a interpretação das escrituras de Aristóteles que concebem uma plena identificação entre *subiectum* e *materia prima*. Em *Acadêmicas*, Cícero apresenta uma caracterização de Estratão mais extensa: “(...) [Estratão] nega que se utiliza da obra dos deuses para fabricar o mundo. Todas [as coisas] que são, ele ensina que todas são efeitos da natureza (...)” [(...) negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecumque sint, docet omnia effecta esse natura (...)]. E, ademais, recusa Estratão a construção atomista, em franca crítica, segundo a opinião de Cícero, a

---

<sup>91</sup> Cícero. *De Nat. Deo.*, I, 13: “Nec audiendus eius auditor Strato, is qui physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi augendi minuendi habeat sed careat omni et sensu et figura.”

Demócrito (“(...) somnia censet haec esse Democriti, non docentis sed optantis (...)”).<sup>92</sup> Agora, o que porta o *nome próprio* de Estratão conjuntamente ao de Spinoza e mesmo ao de Epicuro é a concessão integral e exclusiva à natureza para a explicação da natureza das coisas, e é o que mais o aproxima de Spinoza. Não nos é possível aferir se, como Epicuro, Estratão produzira uma teologia, e mesmo concedera que houvesse deuses, os quais, entretanto, não interferem na natureza das coisas (nem nas coisas dos humanos, por suposição). Importa que a neutralização da ação divina na natureza resulta no mesmo efeito do ateísmo e, mais ainda, porta o signo da *necessidade aleatória* como *fundamento etiológico* da natureza sobre ela mesma.

Poderíamos perseguir a *caeca necessitas* e encontra-la-íamos nas mais diversas escrituras de pensamento, contudo, esta tarefa é demasiada para o que nos concerne, visto que a sua pertinência enquanto *necessidade aleatória* tem-se já confirmada. É notável que a *caeca necessitas*, como os idealistas apelam, insisto, a *necessidade aleatória*, permaneceu sempre como que *recalcada*, e ela reste no mais das vezes concatenando “Spinoza” e “Epicuro” e “Lucrecio” *et alii*.

Há um interessante desfecho no qual se condensa a fórmula *necessidade cega versus providência divina*, o qual é bastante frequente nas escrituras filosóficas de *tendência idealista*. Elejo um *exemplum* que sustenta tal condensação, vinda de Giambattista Vico, num contexto a propósito da *sociabilidade humana* (geral e originária):

(...) acaso associariam-se por aquela cega *Necessidade*? Se não foi cega, mas inteligente, e não foi necessidade, mas *Providência Eterna*, a qual dos homens privados os cuidados assim divide e distribui, e, então, contra o propósito deles mesmos em conjunto voltam à sua Infinita Bondade que se deve explicar.<sup>93</sup>

Vemos, mesmo que de maneira seleta<sup>94</sup>, como a *necessidade cega* aparece entre os praticantes de filosofia de *tendência idealista*. Ela constrói-se em oposição declarada à *teleologia* nas variantes em que se apresenta, as quais podem se resumir na sentença que põe a *necessidade* em oposição à *liberdade*. Poderíamos seguir a fio todas as ocorrências da *caeca necessitas*, mas isto é desnecessário, visto que sua estabilidade já se

<sup>92</sup> Segue-se o trecho completo, Cic. *Acad.* II, 38: “Ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti deo immunitatem magni quidem muneris (et cum sacerdotes deorum vacationem habeant, quanto est aequius habere ipsos deos!); negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecumque sint, docet omnia effecta esse natura, nec ut ille qui ex asperis et levibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat interiecto inani - somnia censet haec esse Democriti, non docentis sed optantis, - ipse autem singulas mundi partes persequens quidquid aut sit aut fiat naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. Ne ille et deum opere magno liberat et me timore! quis enim potest, cum existimet curari se a deos, non et dies et noctes divinum numen horrere et si quid adversi acciderit (quod cui non accidit?) extimescere ne id iure evenerit? Nec Stratoni tamen adsentior nec vero tibi; modo hoc, modo illud probabilius videtur.”

<sup>93</sup> Vico, G. “De Constantia Jurisprudentis Liber Alter. Pars Posterior. De constantia Philologiae” In.: *Opera latina*. Mediolani. Exudebat societas typographica classicorum italiae scriptorum: 1835. pp. 193: “(...) an ea eo compegerit caeca *Necessitas*? Si non caeca, sed intelligens fuit, nec necessitas fuit, sed *Providentia Aeterna*, quae privatas hominum curas ita dividit ac dispensat, ut praeter, atque adeo contra ipsorum propositum in summam redeant ad suam Infinitam explicandam Bonitatem.”

<sup>94</sup> O leitor poderá seguir a genealogia com respeito à *necessidade cega*. Notadamente, convém salientar sua interessante ocorrência no coração do hegelianismo, em sua *Teoria da Efetividade [Wirklichkeit]*, cf.: Hegel, G. W. F. “Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik III” In.: *Gesammelte Werke* 23, 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2017, pp. 919 - 923; Hegel, G. W. F. “Hegel’s Vorlesungen über die Logik (nach der Encyclopädie) im Sommer 1831. Nachgeschrieben von F. W. C. Hegel” In.: *Gesammelte Werke* 23, 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, pp. 764-765.

mostra patente. Cumpre agora que passemos propriamente às análises das escrituras da *Ethica* e de *De Rerum Natura*, perseguiremos, como disse, primeiro a *tese da imutabilidade do Todo* para, em seguida, procedermos com a *equivalência entre clinamen & connexio*, ambas nomes, por hipótese, da própria *necessidade aleatória*.

**Parte I - *A tese da imutabilidade do Todo***

### Premissa Geral: a posição da *tese da imutabilidade do Todo*

Para corretamente aferirmos a equivalência no nível mais geral entre as escrituras de Lucrecio e de Spinoza, *Ethica* e o *De Rerum Natura*, podemos construir uma tese de interação o suficiente a fim de que, a despeito de suas representações, possamos avançar especulativamente. Essa tese, a que denomino como a *tese da imutabilidade do Todo*, deve precisar-se em seus elementos integralmente. Assim, o dizer “imutabilidade” deve esclarecer-se em cada escritura, assim como o que vem a ser o “Todo”. Se precisarmos seus conteúdos especulativamente e eles entrarem em equivalência, podemos perseguir a construção da *necessidade aleatória* no que toca à outra tese, a que põe a equivalência especulativa entre *clinamen* e *connexio*. Os dois capítulos visam precisamente compôr o sentido especulativo da *tese da imutabilidade do Todo*, primeiro, no capítulo 1, em Spinoza, para, em seguida, no capítulo 2, em Lucrecio. Se se mostrar correta, ela, a tese, afirmar-se-á muito naturalmente.

Como há, em ambas as escrituras sedimentos e sedimentos de glosas, tomarei o caminho analítico dissipando, sempre apoiado em sua materialidade escritural, os imbróglis que vão surgindo e, pois, buscando apreender o sentido de cada elemento. Como em Spinoza não há consenso a propósito do que vem a ser o Todo, o que é curioso, pus-me, em tom apenas protocolar a examinar algumas glosas, mas o leitor pode saltá-las sem nenhum prejuízo para a análise, pois elas podem vir a ser enfadonhas em demasia. Todavia, também devo dizer que, embora enfadonhas, a seleção não é gratuita, o que apenas percorrendo o inteiro caminho tornar-se-á manifesto. Adianto, ademais, que não me dei a pena de repetir esse protocolo também quanto a Lucrecio; com efeito, nele pus-me diretamente no caminho da análise, igualmente soerguendo e dissolvendo imbróglis que vinham vindo.

## Capítulo 1 - A tese da Imutabilidade do Todo na *Ethica*

Não há como se furtar à análise do *De Deo* na busca pela construção da *tese da imutabilidade do Todo*, é com ela que começamos. Destarte, impõe-se a dificuldade que escapa ao próprio enunciado *ipsis litteris* dessa tese: o que vem a ser o “Todo” para Spinoza, isto não resulta de sua escritura explicitamente. É certo que de imediato a sua condução à noção de *substantia* salta aos olhos, no entanto, uma série de termos equivalentes impõe-se em sua escritura. Ademais, a noção mesma de *imutabilidade* não é tão saltante quanto a equivalência entre *substantia* e “Todo”. Literalmente, a noção de *imutabilidade* consta explicitamente enunciada apenas no EIP20C e na EIP21Dem. Tais proposições são sumamente condensadas e resultantes de toda uma concatenação escritural a qual deve aqui se fazer nosso objeto de investigação privilegiado. Então, podemos pôr a questão que nos norteia segundo as seguintes formulações desmembradas: o que é o Todo? *ê* o que é a Imutabilidade que dele se diz?

Para avançarmos detidamente no prospecto que pretende responder a tais formulações, antes do mais, carecemos do percurso escritural do inteiro *De Deo*, mas, com isto, ou seja, com esta carência que nos impulsiona a perseguir a sua concatenação escritural, não me porei senão a elucidar aquilo que é necessário. Entretanto, há nuances que sedimentos interpretativos destoam, de fato, da passagem pelo escrito que aqui será exposta. Somente deter-me-ei nesses pontos específicos visando desenvolvimentos ulteriores que aqui serão pertinentes e jamais avançarei sem que esta cláusula se faça valer.

No EIP20C2 escreve Spinoza:

Segue-se 2. que Deus, ou [*sive*] todos os atributos de Deus são imutáveis. Porque, se se mudassem pela razão da existência, deveriam também (pela prop. preced.) mudar-se pela razão da essência, isto é (como por si deve-se notar), de verdadeiros far-se-iam falsos; o que é absurdo.<sup>95</sup>

A conjunção alternativa *sive* põe a equivalência entre *Deus* e *os atributos de Deus* e deles se diz que são imutáveis, porém a razão pela qual são imutáveis volta-se à *Teoria do verdadeiro*, a um argumento gnoseológico, através do qual verdade e falsidade intervêm a fim de aferir que a mudança implica a variação entre ambos, ao passo que a imutabilidade afirma a estabilidade dada pelo que é imutável. Se Deus ou seus atributos fossem mutáveis, poderiam ser considerados falsos, certa falsidade que implica, sem mais, que Deus pode existir ou não existir. Todavia, Deus existe necessariamente, o que implica que sua essência não pode mudar. Toda a questão repousa, apesar do recurso, que podemos dizer exemplar, no âmbito da *Teoria do verdadeiro*, na noção de essência e, igualmente, no liame entre essência e existência. Vemos, então, condensados aqui essência, existência e *Teoria do verdadeiro*, três níveis extremamente íntimos na escritura de Spinoza, mas que podem ser dignos de amplíssimas confusões.

A EIP21Dem., em contrapartida, apenas repete o que se escreveu no EIP20C2: “Uma vez que se suponha, entretanto, o pensamento um atributo de Deus, ele deve existir necessariamente e imutável (pela

<sup>95</sup> EIP20C2: “Sequitur 2. Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam, si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (per prop. praeced.) ratione essentiae mutari, hoc est (ut per se notum) ex veris falsa fieri; quod est absurdum”.

prop. 11 e corol. 2 da prop. 20)” [*Cum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet et necessario et immutabilis existere (per prop. 11. et coroll. 2. prop. 20.)*]. Não só ela repete, mas revoca justamente o EIP20C2 e também a EIP11. Se a revocação da EIP20C2 reafirma, então, que o pensamento, porque atributo, é eterno, a EIP11, por sua vez, traz-nos elementos novos: “Deus, ou a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência eterna e infinita, existe necessariamente” [*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*]. Que cada um dos atributos exprima a essência eterna e infinita da substância, isto faz-nos voltarmos a investigação para a pergunta *o que é um atributo na escritura da Ethica?* Mais ainda, qual seria o liame entre atributo e substância, se é que se pode dizer que haja algo como um “liame”? E, ainda, tudo isso no que se refere à essência da substância. Eternidade e infinitude são postas aqui como fundamentais na caracterização do Todo, mas ao serem postas através do atributo, devemos deslocarmo-nos para a sua inquirição. Ademais, devemos inquirir o que vem a ser a essência da substância. Não só, a existência, ou melhor, o existir, ao portar consigo o advérbio *necessariamente*, ele leva-nos a interrogarmo-nos também sobre o que é essa *necessidade* que está em jogo.

### *In natura rerum*

O plano escritural da *Ethica* põe-se numa máxima generalidade, Spinoza escreve sobre a *natureza das coisas* [*in natura rerum*]<sup>96 97</sup> e nela põe-se a hipótese da existência ou não de plurais substâncias. A razão pela qual a discussão tem seu início com a hipótese de plurais substâncias já fora sobejamente glosada por intérpretes; em termos negativos, ela opera uma demarcação com relação à escritura de pensamento de Descartes e sua concepção de distinção real através do atributo principal de alguma substância, assim, se o atributo principal é o que distingue a substância a distingue realmente, na hipótese de que haja duas ou mais substâncias de mesma atributo principal, então elas não mais poderiam se distinguir entre si senão numericamente. De fato, como para Descartes há apenas, rigorosamente, a substância extensa [*substantia extensa*] e a substância pensante [*substantia cogitans*], o problema que engendraria a pluralidade de substâncias de mesmo atributo principal dissipa-se. Todavia, nem por isso ele deixa de ser sinalizada como uma contradição no âmago da escritura cartesiana, uma incoerência que Spinoza incide em tom resolutivo e que lhe permite avançar noutra apreensão da *Teoria das Distinções*.

É interessante notar que no espaço escritural que se encontra entre a hipótese de plurais substâncias na natureza das coisas e a sua refutação através a afirmação da única substância, a saber, o espaço entre as proposições 1 e 14 de *De Deo*, culmina-se na coextensividade entre Deus e Substância, dada na EIP14. Todavia, para tanto, perpassa-se um série de considerações sobre a natureza mesma das substâncias e,

<sup>96</sup> EIP5: “In rerum naturâ non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi”.

<sup>97</sup> Observa Macherey, em seu comentário sobre a *Ethica*: “La formule ‘la nature des choses’ (*natura rerum*), dont Lucrèce s’est servi pour intituler son ouvrage dont l’*Éthique* se trouve proche à bien des égards, apparaît dans le texte de Spinoza, par exemple dans l’énoncé de la proposition 5 du *De Deo*” (Macherey, P. *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris: PUF, 2001, p. 14).

justamente aí, reformula-se a *Teoria das Distinções* de matriz cartesiana dando lugar a uma polêmica aplicação destas distinções - sobretudo, a real e a modal - operada na tríade *substantia, attributum & modus*. E antes de determo-nos, primeiramente, na pergunta *o que é atributo?* e, então, encaminhamo-nos para a elucidação da *tese da Imutabilidade do Todo* o suficiente para que tracemos a sua equivalência com relação à escritura de Lucrecio, é preciso que desdobremos alguns sedimentos interpretativos que atuam como verdadeiras lentes as quais invisibilizam a escritura mesma da *Ethica* concernente às questões suscitadas.

Três linhagens de opiniões impõem-se. A primeira vem dos anglo-saxões e reflete uma clara influência da prática filosófica alimentada pelo primado da lógica, de certa apreensão lógica, então conferindo-a suma importância, como um bordão intocável, e que visa uma garantia da dita “rigoriedade interpretativa”. Dessa linhagem, tomemos três glosas, três nomes próprios que sobreescreveram a *Ethica* em diálogo entre si, quais sejam: Wolfson, Curley e Melamed.

### Opiniões e glosas sobre a noção de “Todo” nas escrituras de Spinoza

#### a) *Substantia* como *summum genus*

Spinoza não teria escrito a *Ethica* apenas *more geometrico*, mas sim *more scholastico rabbinico*<sup>98</sup>. A substituição entre os dois costumes ou estilos escriturais sintomaticamente sintetiza a sobreescrituração de Wolfson. Como se faz evidente, entretanto, a referência não diz respeito a qualquer tradição de prática filosófica do medievo, mas a uma específica, a judaica, a qual tece interessantes e instigantes interações com o aristotelismo. A hipótese central é a de que certos filósofos judeus medievais, muito especialmente Hasdai Crescas, teriam constituído a linhagem, enquanto principal “influência”, sobre a concepção spinozana da noção de *substantia*. Todavia, o marco distintivo de Spinoza com respeito a essa tradição e, pois, a sua “originalidade”, não sendo tanto a sua concepção de *substantia*, seria a sua concepção de *modus*, a qual dissona fortemente da noção de *accidens*.

A definição spinozana de *substantia*, como aquilo que “(...) é em si & concebe-se por si: ou seja, isto cujo o conceito não precisa do conceito de outra coisa, pela qual deva se formar.”<sup>99</sup>, assinala Wolfson, destoa, contudo, de toda a prática filosófica precedente. Ademais, o par *substantia/accidens* não persiste em Spinoza. Apesar da equivalência, sob a pena de Descartes, entre *accidens* e *modus*<sup>100</sup>, Spinoza, no entanto,

<sup>98</sup> Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1934, p. 63.

<sup>99</sup> EIDef.3: “Per substantia intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat”.

<sup>100</sup> “Justamente, enquanto estas ideias são somente alguns modos de pensamento, não conheço nenhuma desigual entre elas, & todas parecem para mim proceder do mesmo modo; mas, enquanto uma representa uma coisa e outra representa outra, patenteia-se que elas são sobejamente diversas entre si. Porque, sem dúvida, aquelas que me exibem as substâncias, são algo a mais e, por assim dizer, mais de realidade objetiva contém em si do que aquelas que representam somente os modos, ou acidentes.” [Nempe, quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter se ipsas inaequalitatem, & omnes a me eodem modo procedunt; sed, quatenus unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas. Nam proculdubio illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant; (...)] (Descartes. AT III : 34-35)



desde os *CM* tinha já dissociado ambos os termos: “Mas quero somente notar acerca dessa divisão que dizemos expressamente que o ente divide-se em Substância & Modo; não, de fato, em Substância e Acidente.”<sup>101</sup> A posição de Wolfson, então, incide nessa diferença, desdobrada na afirmação, com relação à “tradição do medievo”, da não-originalidade da definição de *substantia* e na originalidade de sua oposição a *modus*, e não a *accidens*<sup>102</sup>. Tal tarefa interpretativa demanda tanto mostrar a *substantia* em sua plena equivalência com relação ao sentido medieval do termo quanto estabelecer o sentido completamente novo da noção de *modus*.

Quando ao primeiro ponto, a definição “tradicional” de *substantia* seria dada pela sua classificação que remonta, principalmente, à *Metaphysica* (VII, 10) e ao *De Anima*<sup>103</sup> de Aristóteles, certa concepção de “substâncias” que se opõe à “existência necessária”, a Deus. Daí, haveria dois tipos de ser: Deus e as *substantiae*, cuja relação não seria outra que a de causa e efeito, respectivamente. No entanto, como o ser de Deus não pode ser dito o mesmo que o ser da *substantia*, que dizer do *ser* de ambos é equívoco, a designação de *substantia* referida a Deus só poderia portar esta mesma equívocidade. Tal divisão no ser reflete a divisão típica do monoteísmo e suas elaborações teológica que observam uma cisão entre Deus e as criaturas, de sorte que a designação de *substantia*, pela equívocidade aí fundada, não poderia ser senão referida apenas às criaturas, então, ao que Wolfson designa como “objetos concretos” [*concrete objects*]. O *accidens* se diz como o que “é em outro”, como que “num sujeito” [*subiecto*], ao passo que a *substantia* sendo “em si” jamais pode ser dita que ela é “num sujeito”. A aplicação da noção de *substantia* aos “objetos concretos” levaria, seguindo o sentido do aristotelismo, a duas possibilidades excludentes: ou certa coisa existe como um corpo num lugar ou como uma parte que existe no Todo. No primeiro caso, dizer-se que uma coisa é tal como um corpo que existe num lugar seria exatamente dizer que ela é noutra coisa, assim um acidente. Em contrapartida, no segundo caso, o da parte que existe no Todo, este caso leva a certa distinção: se por ventura tal parte é entendida como quantidade descontínua ou contínua. Se se trata da quantidade descontínua, ela não pode ser removida do Todo, dado que dele depende e nele é. Todavia, contrariamente, se ela é contínua, ao ser removida do Todo, ela deve manter-se em si. No primeiro caso, temos um *accidens*, no segundo, uma *substantia*. E, de fato, o “objeto concreto”, considerando a hipótese de existir em alguma coisa como num *sujeito*, como nos casos do corpo num lugar e da parte enquanto quantidade discreta, seria um acidente e, contrariamente, se tal coisa é concebida como existente em si, mesmo que removida, ela prescinde de um *sujeito* e, assim, ela seria um *substantia*. Wolfson põe Spinoza na segunda concepção:

<sup>101</sup> *C.M.* I, I: “Sed tantum notari volo circa hanc divisionem, quod expressè dicimus ens dividi in Substantiam, & Modum; non verò in Substantia, & Accidens”.

<sup>102</sup> “The thesis which I am going to sustain, therefore, is that Spinoza’s definition of substance contains nothing new, that the additional element it contains was not unknown to the mediaevals, and that Spinoza introduced this additional element in order to round up the definition of substance so as to make it read as the diametrical opposite of his entirely new definition of mode” (Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1934, pp. 66-67).

<sup>103</sup> Aristóteles. *De Anima*, 412a 19: “(...) pois o corpo não é dos que se dizem de um subjacente, mas, antes, é como subjacente e matéria” (Aristóteles. “De Anima Livros I-III (Trechos)”. Trad. pt. Lucas Angioni. In.: “Textos Didáticos”, n° 38, setembro de 1999. Campinas: IFCH/Unicamp, p. 39). (Cf.: Aristóteles. *Metafísica*, VII, 1035a.)

Ele teria argumentado contra elas [as duas possibilidades] algo como se segue: é verdade que objetos concretos podem ser removidos de um lugar [*place*] particular no qual estão; ainda assim, eles não podem ser removidos do espaço [*space*] em geral. Tudo no universo deve existir num espaço, o qual, como dito anteriormente, significa em outro corpo.<sup>104</sup>

Ora, para Wolfson, Spinoza teria seguido Aristóteles na tese segundo a qual todas as coisas no universo estão em alguma outra coisa, o que leva a que esta coisa na qual estão não poderia ser senão uma *substantia*, algo em si. Daí que a noção medieval de *accidens* não teria sentido para Spinoza e que, pois, a noção de *modus* a substituiria, porque, como exemplifica Wolfson, não haveria diferença entre *substantia* e *accidens* se considerarmos uma “mesa vermelha”, visto que, embora “mesa” seja dita substância e “vermelho” acidente desta substância, ambos, a mesa e o vermelho, estariam em algo outro, o qual seria o próprio universo. Consequentemente, também o termo *subiectum* não teria sentido para Spinoza, pois considerando isto no que todas as coisas estão, o universo infinito, como sendo espaço, então, infinito, jamais isto poderia ser dito como um *subiectum*. Nesse passo, decerto, não se trata mais de Aristóteles, mas do aristotelismo que dele se desenvolve, pois a hipótese de um espaço infinito escapa à sua escritura de pensamento. E resulta disso que a *substantia* equivaleria a certo Todo que existe por si mesmo, ao passo que os *modi* seriam o que existe noutro, a saber, o que existe *neste* Todo.

Wolfson trata o Todo, primeiramente, sobre a hipótese (conduzida pela sua equivalência com o “espaço infinito” no qual todas as coisas estão) dele ser um Todo físico e quantitativo, o que leva às seguintes possibilidades de sua apreensão: 1) o Todo como quantidade discreta, com partes heterogêneas; ou 2) o Todo como quantidade contínua, com partes homogêneas. No entanto, a impertinência dessas possibilidades leva a outra hipótese. Primeiro porque se o Todo fosse discreto e composto de partes heterogêneas, seria contrariado explicitamente o EIP15S segundo o qual Spinoza conjuga infinitude e indivisibilidade, de sorte que os *modi* (como a *res extensa* e a *res cogitans*) jamais poderiam ser apreendidos senão como contínuos. Todavia, mesmo com a segunda possibilidade, segundo a qual a *substantia* seria concebida como constituídas de partes homogêneas, não se poderia conceber a continuidade entre a *res extensa* e a *res cogitans*, pelo que estas são realmente distintas. A solução de Wolfson é notável, a *substantia* seria, então, “um todo existente acima e abaixo do conjunto dos modos” [*a whole exists over and above and beyond the sum of modes (...)*]<sup>105</sup>. A *substantia* spinozana seria uma “imanência transcendente” [*transcendent immanence*], estabelecendo-se enquanto máxima generalidade. Isso leva a conceber a relação entre Todo e Universo como sendo a mesma relação que entre Todo e Parte: o Todo seria, pois, um universal real distinguindo-se dos atributos da *substantia* enquanto estes são universais nominais.

E essa conclusão dá-se pelo recurso de Wolfson ao *TIE* §101, através do qual se opera uma conversão deste universal em *genus*, então, impactando a relação *substantia/modi* de maneira que esta relação seria a mesma que a relação entre *gênero* e *essências individuais*, uma relação, portanto, de

<sup>104</sup> *Op. cit.*, p. 70: “He would have argued against them somewhat as follows: It is true that concrete objects may be removed from the particular place in which they happen to be; still they cannot be removed from space in general. Everything in the universe must exist in space, which, as has been said before, means in another body”.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 74.

pertinência. Mais ainda, tal *substantia* não poderia ser senão o *summum genus*. Todavia, a *substantia* é Deus, o que implica, na interpretação de Wolfson, que aquilo que é em si não é passível de ser conhecido pela sua essência, aos moldes da teologia negativa derivada da cisão entre Deus e as criaturas<sup>106</sup>. Somente através da interpretação da EIP1 que Wolfson de fato sustenta esta posição de “imanência transcendente”, mas o faz sobrepondo a tradição judaico-aristotélica. Com efeito, escreve Spinoza na EIP1: “A substância é anterior por natureza às suas afecções” [*Substantia prior est naturâ suis affectionibus*], e a noção de *prior natura* é interpretada como sendo a tradução da expressão aristotélica *πρότερον τῆ φύσει*<sup>107</sup> que porta três sentidos. O primeiro seria o de “mais excelente”, o segundo, o de “ser causa de alguma coisa” e o terceiro o de “mais universal”. É através desse último que dizemos da “animalidade”, que ela é “anterior por natureza” com relação à “humanidade”, compreendo aí, nesta “anterioridade”, também a noção de causa. E justamente, dizer que o Todo é anterior às suas partes equivaleria perfeitamente ao enunciado da EIP1, reservando integralmente os três sentidos da expressão *prior naturâ*: o de “mais excelente”, o de “mais universal” e o de “causa”. A *substantia* spinozana seria, para Wolfson, esta “imanência transcendente” enquanto é *summum genus* e, pois, causa de todas as coisas, causa do universo, mas justamente “transcedente” pela sua identificação com Deus, cujo conhecimento nos escapa.

## b) Proposições nomológicas

É contra a interpretação de Wolfson que Curley intervém no debate, então, para ele, “pelo menos, alguma das consequências que Wolfson extrai de sua interpretação de Spinoza estão em claro conflito com a doutrina explícita de Spinoza”<sup>108</sup>. Seu primeiro passo é invocar a passagem da *Ep.* 56 na qual Spinoza toma partido a favor da tradição de Epicuro, Demócrito e Lucrecio em detrimento da tradição de Platão, Aristóteles e Sócrates, então visando desestabilizar a posição de Wolfson pela inserção de Spinoza na tradição judaico-aristotélica evidenciada pela sua expressão *more scholastico rabbinocoque*. A assimilação da *substantia* ao *summum genus*, implicaria, segundo Curley, tratá-la como um conjunto em que ela ao mesmo tempo faz parte e não faz parte, aludindo ao famigerado paradoxo de Russell: a *substantia* seria gênero de si

<sup>106</sup> É interessante que, quanto aos resultados, a posição de Wolfson assemelha-se à de Alquié: “En tout cas, considérés comme attributs d’une substance unique, les attributs nous conduisent à un Dieu incompréhensible, transcendant et caché.” (Alquié, F. *Leçons sur Spinoza*. Paris: La Table Ronde, 2003, p. 100). Para avaliar o argumento interpretativo em sua íntegra, o qual difere do de Wolfson, cf.: *Idem*, pp. 79 - 100)

<sup>107</sup> E.g.: “As coisas podem ser anteriores e mais cognoscíveis de modos: de fato, anterior por natureza e anterior para nós não são o mesmo, tampouco mais cognoscível e mais cognoscível para nós. Entendo como anteriores e mais cognoscíveis para nós as coisas mais próximas da sensação, e, como anteriores e mais cognoscíveis sem mais, as mais afastadas. E são mais afastados os mais universais, ao passo que são mais próximos os particulares, e eles se opõem entre si” (71b 33 - 72a 4) (Aristóteles. “Segundos Analíticos Livro I” (Trad., introd. e notas de Lucas Angioni) In.: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.º7*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004, p. 16).

<sup>108</sup> Curley, E. *Spinoza’s Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969, pp. 30-31: “Nevertheless, I shall contend that this interpretation of the definitions is fundamentally incoherent and that some, at least, of the consequences Wolfson draws from his interpretation are in clear conflict with Spinoza’s explicit doctrine”.

mesma<sup>109</sup>: “Ser uma substância, para o Spinoza de Wolfson, é ser não-em-algo-come-uma-espécie-é-em-seu-gênero”<sup>110</sup>. Ademais, como os *modi* estão na *substantia*, enquanto eles são essências individuais, como que num gênero, eles deveriam ser também *substantiae*, visto que um gênero sempre pode ser predicável de indivíduos os quais nele existem<sup>111</sup>.

O argumento cada vez mais torna-se interessante. Seria mais corrente entre os filósofos conceber o *summum genus* como sendo *ser* e não como sendo *substantia* e, por aí, a *substantia* estaria contida no *ser* como uma espécie. Soma-se a isso que não se poderia corretamente afirmar que o *ser* seja predicável univocamente de todas as categorias<sup>112</sup>. E Spinoza já nos *CM* explicita o seguinte: “Portanto, comecemos pelo Ser [*Ens*], pelo que inteliço isto tudo que, uma vez que se percebe clara & distintamente, achamos que existe necessariamente ou, no mínimo, que pode existir”.<sup>113</sup> Destarte, Curley afere que isso bastaria a fim de mostrar que, para Spinoza, claramente a *substantia* seria inferior ao *ser* e jamais o contrário. Curley acrescenta ainda o *Praef.* da EIV: “(...) com efeito, costumamos revocar todos os indivíduos da natureza a um gênero, que se chama generalíssimo; justamente à noção de ente, à qual pertencem absolutamente todos os indivíduos da natureza.”<sup>114</sup> Por tais razões, textualmente, segundo Curley, a interpretação de Wolfson não se sustenta.

Essa rejeição de posição de Wolfson dá lugar a uma interpretação bastante original. Apenas uma distinção far-se-ia presente em Spinoza e que teria sua matriz no pensamento escolástico e cartesiano, a saber, a distinção entre “entidades independentes” e “entidades dependentes”, cuja aplicação mais imediata dar-se-ia propriamente, segundo Curley, na relação *substantia/modi*. Então, a *substantia*, enquanto é em si e por si concebe-se, corresponderia ao “ser independente”, ao passo que, pela razão oposta, os *modi* corresponderiam ao “ser dependente”. A razão pela qual Spinoza se utiliza do termo *modus* deriva justamente da impossibilidade de conceber-se a relação entre *substantia* e *modi* enquanto uma relação entre *sujeito/predicado* para qualificar a dependência das coisas finitas com relação a Deus. Daí que a distinção entre “ser independente” e “ser dependente” torna-se a “fundamental antítese” da filosofia de Spinoza<sup>115</sup>, malgrado a noção de *substantia* ainda permaneça, para Curley, de veras “tradicional”.

Assim como a relação *substantia/modi* rejeita a sua subsunção nos moldes da relação *sujeito/predicado*, *a fortiori*, tal relação não poderia tampouco ser apreendida pela relação *gênero/espécie*. A relação *ser independente/ser dependente* seria propriamente o que caracterizaria não apenas nos termos do que *in se*

<sup>109</sup> Em sua formulação simbólica, dizemos que dado  $C = \{ y / y \notin y \}$ , logo  $(C \in C) \leftrightarrow (C \notin C)$ .

<sup>110</sup> *Op. cit.*, p. 32: “To be a substance, for Wolfson’s Spinoza, is to be not-in-anything-as-a-species-is-in-its-genus.”

<sup>111</sup> *Op. cit.*, *idem*.

<sup>112</sup> É de extrema relevância notar que Curley indistintamente nomeia *ser* [*Being*] tanto o *ens* quanto o *essere*.

<sup>113</sup> *C.M.*: I, I: “Incipiamus igitur ab Ente, per quod intelligo Id omne, quod, cum clarè, & distinctè percipitur, necessariò, vel ad minimùm posse existere reperimus”.

<sup>114</sup> EIVPraef.: “(...) solemus enim omnia Naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem entis, quae ad omnia absolutè Naturae individua pertinet”.

<sup>115</sup> *Op. cit.*, p. 38: “ (...) the fundamental antithesis of his philosophy (...)”.

*est e in alio est*, mas também em termos causais, diferindo entre os dois pólos, respectivamente, causa e efeito. Daí, negativamente, a noção de *independência* equivale a “não sofrer de causas externas a si mesmo”, então, contemplando toda a noção de *causa sui* dada à *substantia*. Em seu aspecto positivo, a *substantia* como *ser independente* seria uma existência “que é logicamente necessária e conseqüentemente auto-explicativa” [“which is logically necessary and consequently self-explanatory.”]<sup>116</sup>. O *ser independente* seria o mesmo que *ser autodependente* [*self-dependent*] e, pois, *autossuficiente* [*self-sufficient*]. Haveria uma conversão no argumento de Spinoza, um argumento ontológico operado através conceito de *substantia*, a saber, o “ser cuja essência envolve a existência” converter-se-ia no “ser que não tem causas externas”. Curley, nesse passo, traz a precisão de que estaríamos diante da radicalização do princípio de *razão suficiente*, o que manifesta uma clara objeção:

Toda coisa existente tem uma razão ou causa para sua existência; se esta razão ou causa não é externa à coisa, então ela deve ligar-se na natureza da coisa ela mesma (EIIP2D2). Considerando que a substância não pode, por definição, ter uma causa externa, ela deve ser causa de si mesma (EIP7D e EIP6CD2). Daí, a objeção não é tanto do conceito de substância *per se* quanto da forte maneira pela qual Spinoza aceita o princípio da razão suficiente.<sup>117</sup>

Entretanto, contra essa objeção, Curley expõe um interessante argumento:

Poderíamos argumentar que, em Spinoza, a função do argumento ontológico é diferente daquele de escritores como Anselmo e Descartes. Seu propósito não é provar a existência de um ser cuja existência é questionável, notadamente, Deus, mas justificar a deificação de um ser cuja existência ninguém duvida, notadamente, a Natureza. Se Natureza pode ser dita ter ao menos algumas propriedades atribuídas a Deus, então a identificação da Natureza com Deus tem alguma garantia [*warrant*]. E das propriedades tradicionalmente atribuídas a Deus, a necessária existência é uma das mais importantes. O argumento ontológico de Spinoza é um passo crucial no que Frederick Pollock chama de sua ‘eutanasia da teologia’.<sup>118</sup>

A questão que aqui se faz seria: o que Spinoza estaria concebendo, então, com o termo *substantia*? Poderia ser algo cujo sentido seja fugidio ou mesmo algo sem sentido, que obscurece todo o pensamento, assim, sem significação designável. Nesse caso, afirmar que o “todo da natureza” [*whole of nature*], como “totalidade das coisas” [*totality of things*], fosse causa de si pela sua equivalência com a *substantia*, teria como resultado a radicalização do *princípio da razão suficiente* que, por sua vez, implicaria ultrapassar os limites da própria significação do que se designa, a própria noção de *substantia*. Noutros termos, o problema da *substantia* dá-se pela impossibilidade de sua referencialidade:

<sup>116</sup> *Op. cit.*, p. 40.

<sup>117</sup> *Op. cit.*, p. 41: “Every existing thing has a reason or cause for its existence; if that reason or cause is not external to the thing, then it must lie in the nature of the thing itself (EI PIID2). Since substance cannot, by definition, have an external cause, it must be its own cause (EIP7D and EIP6CD2). Hence, the objection is not so much to the concept of substance *per se* as to the strong form in which Spinoza accepts the principle of sufficient reason”.

<sup>118</sup> *Op. cit.*, p. 41: “We might argue that in Spinoza the function of the ontological argument is different than in such writers as Anselm and Descartes. Its purpose is not to prove the existence of a being whose existence is questionable, namely, God, but to justify the deification of a being whose existence no one doubts, namely, Nature. If Nature can be said to have some, at least, of the properties traditionally ascribed to God, then the identification of Nature with God has some warrant. And of the properties traditionally ascribed to god, necessary existence is one of the most important. Spinoza’s ontological argument is a crucial step in what Frederick Pollock calls his “eutanasia of theology””.

O que me perturba é a suposição de que o que é causa de sua própria existência, para Spinoza, é o todo da Natureza, que o termo “substância”, enquanto conota existência independente, denota a totalidade das coisas.<sup>119</sup>

Curley intenta resolver esse problema transpassando três passagens de obras distintas de Spinoza. A primeira é extraída de *TIE* §76, vejamo-la:

Ora, no atinente ao conhecimento da origem da Natureza, nem um pouco há que se temer que o confundamos com abstrações: pois, quando algo é concebido abstratamente, como são todos os universais, esses sempre são compreendidos mais amplamente no intelecto do que seus particulares podem existir de veras na Natureza. Em seguida, como na natureza dão-se muitas coisas, cuja diferença é tão exígua que quase foge ao intelecto, então (se são concebidas abstratamente) facilmente pode acontecer que sejam confundidas; mas, uma vez que a origem da Natureza, como depois veremos, não pode ser concebida abstratamente ou universalmente, nem pode estender-se mais amplamente no intelecto do que é de veras, nem tem semelhança alguma com as coisas mutáveis, nenhuma confusão há de ser temida acerca da ideia dela, desde que tenhamos a norma de verdade (que já mostramos); seguramente este ente é único, infinito, ou seja, é todo o ser, para além do qual não se dá ser algum.<sup>120</sup>

Curley destaca que a “origem da Natureza” [*origo naturae*] parece ser algo menos que “a totalidade das coisas” e isto porque a “fonte e origem da natureza” [*fons et origo Naturae*] é tomada como sendo “os primeiros elementos da Natureza toda” [*prima elementa totius Naturae*]. A segunda passagem invocada, de *KV* 8, visa solidificar essa hipótese interpretativa:

Antes de passar a outra coisa, dividiremos agora brevemente toda a Natureza em *Natura naturans* e *Natura naturata*. Por *Natura naturans* entendemos um ser que concebemos clara e distintamente (por si mesmo e sem ter de recorrer a algo diferente dele, como todos os atributos (*Attributa*) que descrevemos até aqui), o qual é Deus. Também os *Tomistas* entenderam Deus da mesma maneira; porém, sua *Natura naturans* era um ser (assim o chamavam) exterior a todas as substâncias.<sup>121</sup>

A “natureza toda” é dividida em “Natureza naturante” [*Natura naturans*] e “Natureza naturada” [*Natura naturata*], tomado o primeiro termo como equivalente de um ser que concebemos clara e distintamente, a saber, Deus; e tomado o segundo como equivalente aos *modi* da *substantia*. A partir dessa

<sup>119</sup> *Op. cit.*, p. 42: “What troubles me is the assumption that what is cause of its own existence, for Spinoza, is the whole of Nature, that the term “substance”, while it connotes independent existence, denotes the totality of things”.

<sup>120</sup> “Quod autem attinet ad cognitionem originis Naturae, minimè est timendum, ne eam cum abstractis confundamus: nam cùm aliquid abstractè concipitur, uti sunt omnia universalia, semper latiùs comprehenduntur in intellectu, quàm reverà in Naturà existere possunt eorum particularia. Deinde cùm in naturà dentur multa, quorum differentia adeò est exigua, ut ferè intellectum effugiat, tum faciliè (si abstractè concipiantur) potest contingere, ut confundantur; at cùm origo Naturae, ut postea videbimus, nec abstractè, sive universaliter concipi possit nec latiùs possit extendi in intellectu, quàm reverà est, nec ullam habeat similitudinem cum mutabilibus, nulla circa ejus ideam metuenda est confusio, modò normam veritatis (quam jam ostendimus) habeamus: est nimirum hoc ens, unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, & praeter quod nullum datur esse” (Trad. pt.: Espinosa, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015, p. 75).

<sup>121</sup> “Alhier zullen wy nu eens, eer wy voortgaan tot iets anders, kortelyk gheel de Natuur schiften – te weten in *Natura naturans*, en *Natura naturata*; door de *Natura naturans* verstaan wy een wezen, dat wy (door zig zelfs, en zonder iets anders als zig zelfs van doen hebbende, gelyk alle de eigenschappen (*Attributa*) die wy tot nog toe beschreven hebben) klaar ende onderscheidelyk begrypen, het welk God is. Gelyk ook de Thomisten by het zelve God verstaan hebben, dog haare *Natura naturans* was een wezen (zy zoo noemende) buyten alle zelfstandigheeden” (Trad. Pt.: Espinoza, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 83).

divisão, em que o Todo parece cindir-se, Curley infere que a *substantia* não poderia se referir à “Natureza toda”, mas somente à sua parte ativa, aos seus elementos primários (“only its active part, its primary elements”)<sup>122</sup>. Tal cisão leva, então, a uma investigação acerca do que, na natureza, poderia resolver a descrição da *substantia*, como “a parte ativa do Todo” e não “o Todo em sua completude”; assim, trata-se de determinar a referencialidade do termo *substantia*.

Curley assimila a relação *substantia/modi* à relação lógica fundamento/consequência [*Ground/consequent*], pelo que a necessidade se desdobraria no duplo sentido causal e lógico do termo *substantia*. Spinoza operaria numa mesma linguagem lógica tanto para se referir às “leis da natureza”<sup>123</sup> quanto à potência ou essência de Deus, o que se evidenciaria pela EIP16<sup>124</sup>. Em bom espírito da “filosofia analítica” e

---

<sup>122</sup> *Op. Cit.* p. 42.

<sup>123</sup> Curley opera uma equivalência entre Deus e as leis naturais e, para tanto, argumenta a partir de tais passagens do *Tractatus Theologico-Politicus* e da *Ethica*: “Nihil igitur in natura contingit, quod ipsius legibus universalibus repugnet; at nec etiam, quod cum iisdem non convenit, aut ex iisdem non sequitur (...)” (*TTP* VI, 4, p. 83); sobre a definição de “lei”: “Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot ejusdem speciei una, eademque certa ac determinata ratione agunt.” (*TTP* IV, 1 : 57). Sobre a íntima relação entre as leis da natureza e a potência (*power*) de Deus: “Per Dei directoinem [*sic*] intelligo fixum illum & immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem: diximus enim supre, & in alio loco jam ostendimus, leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt & determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem & necessitatem involvunt. Sive igitur dicamus omnia secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto & directione ordinari, idem dicimus.” (*TTP* III, 3, pp. 45-46) E, na *Ethica*, EIIIPraef.: “Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una eademque eius virtus et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales”.

<sup>124</sup> EIP16: “Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent” [“Através da necessidade da natureza divina, infinitas [coisas] de infinitos modos (isto é, todas [as coisas], as quais podem cair sob o intelecto infinito) devem se seguir”].

uma notória leitura *en arrièrè plan* de certa recepção de Wittgenstein<sup>125</sup>, a distinção *substantia/modi* dá lugar ao conjunto da *totalidade de fatos no mundo*, fatos passíveis de descrições pelas suas regularidades através de *proposições nomológicas*. Tais proposições afirmam algo sobre todos os membros de alguma classe de objetos, classe que não é definida nem pela temporalidade nem pela espacialidade. A universalidade delas seria indissociável da verdade necessária que afirmam, não podendo ser redutíveis à conjunção e disjunção de proposições singulares, cujo caráter seria accidental, e asseverando sobre um número infinito de objetos individuais, assim, o seu encadeamento seria igualmente necessário, de sorte que, na hipótese de que alguma destas proposições seja negada, todas as demais também devem necessariamente sê-lo. A interdependência das proposições nomológicas descreveria propriamente as leis imutáveis da natureza e como suas relações se constituiriam, como “fatos gerais” da “totalidade de fatos”, incluindo também aí os “fatos singulares”. Tal modelo é precisamente associado a Spinoza e delineado pela distinção entre, por um lado, a *substantia* como *causa* e, por outro, os *modi* como efeitos, que espelha, respectivamente, a descrição do mundo através das proposições nomológicas em sua generalidade suficientemente dada pela regularidade da natureza e as proposições singulares, que tomam os modos finitos como “fatos singulares”<sup>126</sup>. A relação de dependência causal entre *substantia/modi* é, assim, diferenciada entre *Natura naturans* como o conjunto das leis estruturais dos fenômenos da natureza descritos por proposições nomológicas e *Natura naturata* como o conjunto dos fenômenos produzidos e enunciados pelas proposições singulares. Curley sustenta essa posição através da *Ethica* e do *TTP*. Em primeiro lugar, na *Ethica*, a partir do *Praefatio* da EIII:

Nada se faz na natureza que possa se atribuir a um vício dela; visto que a natureza é sempre a mesma & ubiquamente uma e mesma a virtude & potência de agir dela, isto é, as leis da natureza, & regras,

<sup>125</sup> Digo “certa”, pois ela me parece bastante enviesada para os propósitos da própria *filosofia analítica*. Basta notar o palimpsesto espantoso que conjuga Epicuro & Spinoza no *Tractatus Logico-Philosophicus*, precisamente na proposição 6.4311: A morte não é um evento da vida. A morte não se vive. Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite.” [*Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht. Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt. Unserer Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.*] (Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2008, pp. 278-281). A tese “a morte não é um evento da vida” justificada por “a morte não se vive” é um expressivo palimpsesto da *máxima*, a segunda do *quadroplo remédio*, de Epicuro: “A morte nada é para nós. Com efeito, aquilo que está decomposto é insensível, e a insensibilidade é o nada para nós” (Epicuro. *Máximas Principais*. Texto, tradução, introdução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 14). A equivalência é notável entre “a morte não se vive” & “a insensibilidade é o nada para nós”. Não só isso, acrescenta-se a ressonância com a EIDef.8, a definição de *eternidade*: “Por eternidade enteliço a própria existência, enquanto através só da definição de coisa eterna concebe-se que se segue necessariamente” [*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex solâ rei aeterna definitio necessariò sequi concipitur*]. E justamente sua *explicatio* deparamo-nos o palimpsesto: “Com efeito, tal existência, como verdade eterna, concebe-se como essência da coisa, e, por conseguinte, não pode se explicar pela duração ou tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio & fim.” [*Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, & fine carece concipiatur*]. Quando Wittgenstein escreve que “nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite”, é patente que a noção de *limite* é a chave da posição enunciada. É como Lucrécio repetidas vezes enuncia o que vem a ser morte: “Porque o que quer que mudado saia de seus limites, / imediatamente isto é a morte daquilo que foi antes” [*nam quodcumque suis mutatum finibus exit, / continuo hoc mors est illius quod fuit ante*] (*DRN I*, 671). Ora, o deslocamento de Wittgenstein é integralmente para a vida em fortíssimo tom ético, a “vida é sem fim” e a “visão é sem limite” enquanto vive, enquanto não há morte. Daí que a morte não é propriamente o “fim/limite da vida”, pois enquanto vive-se é *eterno*, o que equivale a viver *no presente*. (assim é a interpretação da *eternidade da mente* spinozana que me parece a mais adequada). Não são poucas os palimpsestos e ressonâncias entre Wittgenstein e Spinoza e Epicuro, inclusive é defensável que sua escritura de pensamento, sobretudo, no *Tractatus*, é de expressiva e fortíssima *tendência materialista*, o que é impossível para os praticantes de filosofia analítica vislumbrarem, como é o caso de Curley.

<sup>126</sup> *Op. cit.*, pp. 50-74.



segundo as quais todas [as coisas] se fazem, & através de umas formas noutras mudam-se, são ubiquamente & sempre as mesmas, e, por isto, uma e mesma também deve ser a razão pela qual se deve inteligir a natureza de qualquer coisa, justamente por leis, & regras universais da natureza.<sup>127</sup>

Essas “leis e regras universais da natureza” são identificadas, por Curley, com o governo e decreto de Deus do *TTP*:

Por direção de Deus inteliço aquela fixa e imutável ordem da natureza, ou a concatenação das coisas naturais; acima dissemos, com efeito, e noutro lugar já mostramos que as leis universais da natureza, segundo as quais todas [as coisas] fazem-se e determinam-se, não são senão os decretos eternos de Deus, os quais sempre implicam verdade eterna e necessidade. Quando dizemos, pois, que todas [as coisas] fazem-se segundo leis da natureza ou ordenam-se através do decreto e direção de Deus, dizemos o mesmo. Enfim, porque a potência de todas as coisas naturais não é senão a própria potência de Deus, somente pela qual todas [as coisas] fazem-se e determinam-se (...).<sup>128</sup>

Da identificação entre as leis e regras da natureza com a direção e decreto de Deus e da divisão entre o lato ativo, em termos causais, como *Natura naturans*, e o lado passivo, em termos de efeito, como *Natura naturata*, Curley avança na restrição da fórmula *Deus sive Natura*, identificando Deus somente com a *Natura naturans*:

Isto sugere que a notória identificação de Spinoza de Deus com a Natureza deveria ser lida como uma identificação com a *natura naturans*, i.e., como uma identificação da substância com seus atributos, uma identificação que nós já encontramos Spinoza fazendo em sua tentativa de demonstrar que há somente uma única substância.<sup>129</sup>

Esse é precisamente o ponto que mais nos interessa: como Curley concebe a noção de Todo em Spinoza. Se, por um lado, ele acaba por livrar Spinoza das interpretações que lhe sobrepõem a tradição do aristotelismo e mesmo do cartesianismo e também enfatiza muito bem a distinção entre causa e efeito, respectivamente, enquanto *substantia* e *modi*; por outro, a incorporação de Spinoza nos artificios de tradição da “filosofia analítica” parece demasiada sobreescrituração, mesmo que haja argumentos postulados, como vimos, pela escritura spinozana. A *Natura naturans* em sua identificação com Deus e, pois, com a *substantia* tem o mérito inegável de soerguer o que podemos chamar de “critério de inteligibilidade da natureza inteira”, ou seja, o fundamento mesmo da objetividade da natureza das coisas. Todavia, a apreciação da fórmula *Deus sive Natura* é bastante problemática pela sua radical cisão, o “sive”

<sup>127</sup> EIIIPraef.: “Nihil in naturâ fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, & ubique una, eademque ejus virtus, & agendi potentia, hoc est, naturae leges, & regulae, secundum quas omnia fiunt, & ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, & semper eadem, atque adeò una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges, & regulas naturae universales.”

<sup>128</sup> *TTP* III, 3, pp. 45-46: “Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem; diximus enim supra et in alio loco jam ostendimus leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitatem involvunt. Sive igitur dicamus omnia secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto et directione ordinari, idem dicimus. Deinde quia rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omniam fiunt et determinantur (...).”

<sup>129</sup> Curley, E. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 37: “This suggests that Spinoza's well-known identification of God with Nature should be read as an identification of God with *natura naturans*, i.e., as an identification of substance with its attributes, an identification we have already found Spinoza making in his attempt to demonstrate that there is only one substance”.

aqui é compreendido irredutivelmente como disjunção exclusiva<sup>130</sup>, isolando imperiosamente, com isto, o lado ativo, a *substantia* enquanto causa, do lado passivo, os *modi* enquanto efeitos.

### c) Sujeito de inerência de predicados

Por sua vez, nesta linhagem que perseguimos, Yitzhak Melamed estabelece sua interpretação contra Curley. Seu propósito é bastante explícito, trata-se de “reestabelecer a compreensão tradicional dos modos spinozanos como inerentes a Deus e como predicados de Deus” [*reestablish the traditional understanding of Spinozistic modes as inhering in God and as predicated of God*]<sup>131</sup>. Curley radicaliza a noção de “imutabilidade de Deus” enquanto ela se diz do conhecer das coisas, como critério veritativo e, então, “epistemológico”; neste sentido, poderíamos dizer que ele é extremamente consequente com o enunciado do EIP20C2<sup>132</sup>, visto que qualquer mudança na essência divina implicaria mudança na verdade ou falsidade na natureza das coisas. Vimos que Curley rejeita também a possibilidade de se conceber os *modi* como inerentes à *substantia*, pois, se assim fossem, teríamos uma manifesta inconsistência no sistema proposicional nomológico. Um dos efeitos dessa interpretação é a inflação da *substantia* como *ser independente*, de maneira tal que a fórmula *Deus sive Natura* deve necessariamente flexibilizar-se, do contrário Deus não poderia ser entendido como plenamente equivalente aos “princípios gerais da ordem natural”. Todavia, Melamed acusa que “isso parece fazer de Deus mais um princípio ou *lex* do que um *ens* ou *res*” [“it seems to make God into a principle or *lex*, rather than an *ens* or *res*”]<sup>133</sup>. Torna-se problemática a flexibilização da fórmula *Deus sive Natura*, cuja contraposição de Melamed segue na ênfase dada a favor de uma interpretação “panteísta” de Spinoza, justificada, em linhas gerais, pela identificação de Deus, enquanto causa livre, com a *Natura naturans*, e enquanto modificação, com a *Natura naturata*. Melamed, por aí, empenha-se na reabilitação da força inclusiva do *sive*, força que é explicitada na expressão *in Deo* da EIP15<sup>134</sup>.

A interpretação de Curley sobre os *modi* seria integralmente equivocada. Melamed argumenta que os *modi* seriam inerentes à *substantia* e, para tanto, traz a *Ep.* 12:

Claramente vê-se de tudo o que já foi dito que certas [coisas] são infinitas pela sua natureza, e que nenhuma delas pode ser concebida no modo finito. Certas [coisas], em verdade, pela força das

<sup>130</sup> Não é uma objeção muito forte, entretanto, não posso deixar de assinalar que a conjunção *aut* desempenha, no mais das vezes, o papel de disjunção exclusiva em latim, e não a conjunção *sive*.

<sup>131</sup> Melamed, Y. Y. *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 3.

<sup>132</sup> EIP20C: “Segue-se 2º que Deus, ou todos os atributos de Deus são imutáveis. Pois, se se mudassem pela razão da essência, deveriam também (pela prop. preced.) mudar-se pela razão da existência, isto é (como por si deve-se notar), de verdadeira faria-se falsa, o que é absurdo” ([“Sequitur IIº. Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam, si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam, (per Prop. praeced.) ratione essentiae mutari, hoc est (ut per se notum) ex veris falsa fieri, quod est absurdum”].

<sup>133</sup> *Op. cit.*, p. 10.

<sup>134</sup> EIP15: “Tudo que é, em Deus é, & nada sem Deus é nem pode conceber-se” [“Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest”].

causas, à qual inerem [*cui inhaerent*], entretanto, quando são concebidas abstratamente, podem ser divididas em partes, e observadas como finitas (...).<sup>135 136</sup>

A infinitude de atributos é devida à essência da substância, pela sua indivisibilidade, ao passo que a infinitude dos modos não se dá pela essência, mas pela sua inerência à *substantia*, e, enquanto se dizem da existência apenas, seriam passíveis de divisibilidade. A infinitude, no caso, é dita como o mesmo que o ilimitado e, na medida em que Deus é absolutamente ilimitado, sua ubiquidade é atestada, o que promove sua coextensividade com a natureza toda e, assim, fortalece o argumento do panteísmo. A “limitação” seria, em contrapartida, definida nos termos de “mútua exclusão” (EIDef.2) e não em termos causais. Ademais, tendo em vista que os atributos são etiologicamente independentes uns dos outros, o ilimitado que se afirma deles, enquanto modificados, é dito “em seu gênero” (EIDef.2). Daí, instaura-se uma simetria entre Deus em sua absoluta infinitude e o ilimitado em seu gênero, correspondendo aos atributos, à *res extensa* e à *res cogitans*.<sup>137</sup> É a absoluta infinitude de Deus que leva à contestação da posição de Curley, sobretudo, a propósito da interação entre *Natura naturans* e *Natura naturata*. O panteísmo de Spinoza, *a fortiori*, implica que não se pode, de maneira nenhuma, conceber que Deus seja identificado apenas com a *Natura naturans*, o que implicaria que Ele fosse limitado pela *Natura naturata* e, por isto, não seria infinito<sup>138</sup>.

Uma das posições mais interessantes de Melamed é a da afirmação da prioridade de Deus em detrimento de uma compreensão de certo panteísmo baseado na relação todo/parte. A questão que se desenvolve nesse passo é a seguinte: se Deus seria plenamente equivalente à Natureza ou à “existência em geral”, então, como as coisas finitas se refeririam a Ele? Poder-se-ia dizer que as “coisas particulares” seriam partes de Deus, do que resultaria que Spinoza estabelecerá uma apreensão integralmente condizente com o prospecto da relação Todo/parte fundamentada em seu panteísmo. Todavia, segundo Melamed, tal compreensão seria equivocada pelo fato de que Spinoza concebe tal relação entre Todo/parte de modo sobremaneira tradicional, *i.e.*, a parte é anterior ao todo, tanto em natureza quanto em cognoscibilidade. O argumento é dado aí através da EIP12D, proposição em que Spinoza frisa que é impossível que se siga de

<sup>135</sup> “Ex omnibus jam dictis clarè videre est, quaedam suâ naturâ esse infinita, nec ullo modo finita concipi posse ; quaedam verò vi causae, cui inhaerent, quae tamen, ubi abstractè concipiuntur, in partes possunt dividi, & ut finita spectari (...)” (*Ep.* 12, IV: 60-61).

<sup>136</sup> Convém notar que na *Ep.* 12, conhecida como “Carta do Infinito”, Spinoza distingue entre aquilo que se concebe pelo intelecto daquilo que se dá pela imaginação, a saber, dois tipos de infinitude respectivas. A divisibilidade em partes só é possível pela imaginação, o que nos leva a sinalizar um uso abusivo de Melamed da passagem em questão.

<sup>137</sup> É curioso observar que, em tom hipotético, Melamed afirma (nota 141, *op. cit.*, p. 46) que “(...) presumivelmente a razão por que pensamento e extensão não são absolutamente ilimitados é porque eles limitam um ao outro” [“Presumably the reason why thought and extension are not absolutely unlimited is because they limit each other”]. Ora, Melamed parece estabelecer uma clara indistinção ou uma distinção metafórico-espacial em sua hipótese, o que manifestamente é absurdo tendo em vista que há uma distinção real entre os atributos da substância e, por isto, não pode ocorrer que haja como que uma linha entre um atributo e outro através da qual se possa afirmar que eles se limitam e, daí, concluir que a cada atributo não seja absolutamente ilimitado a partir disto. Como vemos adiante, tal concepção segundo a qual os atributos se limitam deriva da conjuntura do *idealismo alemão*, cuja *substantia* era fadada a ser apreendida como “unidade”. Melamed parece ter-se inspirado integralmente em Hegel aqui.

<sup>138</sup> *Op. cit.*, p. 46-47: “Se, como sugere Curley, Deus fosse idêntico a *Natura naturans*, mas não a *Natura naturata*, Deus deveria ser limitado pela *Natura naturata* e, então, não seria infinito” [“If, as Curley suggested, God were identical with *Natura naturans*, but not with *Natura naturata*, God would be limited by *Natura naturata*, and hence not infinite”].

qualquer atributo da substância que esta possa ser dividida, e duas hipóteses são analisadas em sua demonstração. A primeira conjectura que a substância fosse divisível, o que leva a duas possibilidades: ou suas partes conservariam sua natureza, o que seria absurdo, visto que haveria mais de uma substância de mesma natureza; ou suas partes não a conservariam, o que também seria absurdo, dado que a substância perderia a sua natureza de substância após sua divisão. A sutileza está na afirmação de Spinoza após a primeira hipótese: “Acrescente que as partes (...) nada teriam em comum com seu todo, e ninguém poderá duvidar que o todo não poderia ser e se conceber sem as suas partes.”<sup>139</sup> Melamed ressalta nessa passagem a impossibilidade mesma, para Spinoza, de que o todo possa ser e conceber-se sem suas partes e, ainda, invoca a *Ep.* 35<sup>140</sup> conjuntamente ao *CM* II, 5<sup>141</sup> <sup>142</sup> a fim de consolidar, segundo lhe parece<sup>143</sup>, a compreensão tradicional que Spinoza teria da relação Todo/parte. Se houvesse prioridade ontológica da *parte*, isto implicaria que as coisas finitas, como *partes*, teriam de ser anteriores para com Deus (assim, o finito teria prioridade com relação ao infinito)<sup>144</sup>. Deus, contudo, é prioritário com relação às partes finitas, daí não se pode dizer que a relação *substantia/modi* seja equivalente à relação todo/parte. A prioridade da *substantia* sobre os modos aporta Melamed ao “monismo”, prioridade esta que não só seria ontológica, mas também gnoseológica:

Pois a natureza divina, a qual deveriam contemplar antes de todas as coisas, porque ela é anterior tanto pelo conhecimento quanto pela natureza na ordem do conhecimento, eles acreditaram que fosse a última e que as coisas, as quais se chamam objetos dos sentidos, seriam anteriores a tudo.<sup>145</sup>

Justamente, a anterioridade - que é a prioridade ontológica por excelência - permite encaminhar outra solução interpretativa para a relação *substantia/modi* que não a da sua sobreposição pela relação todo/

<sup>139</sup> EIP12D: “Adde, quòd partes (...) nihil commune cum suo toto haberent, & totum (...) absque suis partibus, & esse, & concipi posset, quod absurdum esse, nemo dubitare poterit”.

<sup>140</sup> A propósito de Deus, escreve Spinoza na *Ep.* 35: “Logo, para nos aproximarmos da questão, antes do mais mostrarei brevemente quais propriedades o Ente, que necessariamente inclui a existência, deve ter: sem dúvida (...) II. É simples, não sendo, em verdade, composto de partes. Porque é preciso que as partes componentes sejam anteriores ao que é composto por natureza e pelo conhecimento: consequentemente, isto não tem sentido para o que pela sua natureza é eterno” [“Rem ergo ut aggrediamur, in antecessum breviter ostendam, quas proprietates Ens, necessariam includens existentiam, habere debet: nimirum (...) II. Id simplex, non verò ex partibus compositum esse. Partes namque componentes naturâ, & cognitione priores sint oportet, quàm id, quod compositum est: quod in eo, quod suâ naturâ aeternum est, locum non habet”].

<sup>141</sup> C.M. II, 5: “Com efeito, como é claro por si que as partes componentes são anteriores em natureza ao menos nas coisas compostas (...)” [“Cùm enim per se clarum sit, quòd partes componentes priores sunt naturâ ad minimum re compositâ (...)”].

<sup>142</sup> Melamed indica C.M. I, 5, porém se trata da parte II (cf.: *Op. cit.*, Nota 145, p. 47).

<sup>143</sup> Digo “segundo lhe parece”, pois em C.M. II, 5, Spinoza escreve que se trata da anterioridade das partes com relação à *coisa composta*, e não em termos gerais. Isso Melamed também, de certo modo, reconhece, muito embora utilize ainda assim tal passagem em termos gerais, *op. cit.*, p. 47, n. 145: “(...) Spinoza makes the slightly more moderate claim that “component parts are prior in nature at least to the thing composed”.

<sup>144</sup> Talvez a dita “maneira tradicional” advenha da proeminente *πρότερον τῆ φύσει* aristotélico.

<sup>145</sup> EIIP10E2: “Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognition quam natura prior est ordine cognitionis, ultimam, et res, quae sensuum obiecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt”.

parte<sup>146</sup>. As coisas finitas são *em* Deus, mas *não são partes* de Deus, porque a substância é indivisível. Todavia, o que elas seriam?

Melamed volta a Aristóteles e à sua concepção de “ser em um sujeito”<sup>147</sup>. A relação sujeito/acidente é dada pela inerência, a qual pode ser expressa como uma relação *Rxy*, lida como “x está em y, mas não como parte de y”. E são os acidentes, e não as substâncias que estão *em* algo:

Dado este estado de coisas, a relação substância modo foi a solução perfeita para o problema de relacionar/referenciar coisas com o absolutamente infinito e indivisível Deus/natureza de Spinoza. As coisas particulares estão *em Deus*, mas não são *partes* de Deus. Elas são *modos* de Deus.<sup>148</sup>

O ponto central da argumentação é precisamente como conceber a noção de *modus*, considerando que não se trata de um *accidente* e, mais ainda, tendo em vista que ela se dá numa relação de inerência nos termos de *Rxy*. Se, por um lado, o panteísmo de Spinoza estabelece-se numa relação *substantia/modi* (e não *totum/partes*), a questão seria a de saber se os *modi* são “predicados de” ou se eles são “propriedades de” Deus<sup>149</sup>. Para Melamed, os “modos *inerem* a Deus (...), modos não só *inerem* a Deus, mas são também propriedades predicadas de Deus” [(...) *modes inhere in God* (...), *modes not only inhere in God but are also properties predicated of God*]<sup>150</sup>. No caso, “ser predicado de *x*” difere de “ser propriedade de *x*” pelo que a primeira sentença designa apenas uma “expressão linguística” e a segunda uma “entidade metafísica”. Para sustentar tal interpretação, é invocada a EIP16: “Através da necessidade da natureza divina devem seguir-se infinitas [coisas] de infinitos modos (isto é, todas [as coisas], as quais podem cair sob o intelecto infinito”<sup>151</sup>. No entanto, é em sua demonstração que ocorre a expressão que visa Melamed, a saber, a expressão “muitíssimas propriedades” [*plures proprietates*]:

Essa Proposição deve ser manifesta para qualquer um, se só a isto atenda: que através de dada definição de qualquer coisa o intelecto conclui muitíssimas propriedades, as quais, na verdade, dela mesma necessariamente seguem-se, & tanto mais quanto mais de realidade a definição da coisa exprime, isto é, tanto mais de realidade a essência da coisa definida implica.

<sup>146</sup> *Op. cit.*, p. 48: “Obviously, if God is prior (both in knowledge and in nature) to finite things, and parts are prior (both in knowledge and in nature) to their whole, then finite things cannot be parts of God. But if God is everything that is, then finite things cannot be external to God either”.

<sup>147</sup> Aristóteles. *Categorias*, 1a 20: “Entre os entes, alguns se afirmam de algo subjacente, mas não estão em algo subjacente; por exemplo, homem se afirma de um homem como de algo subjacente, mas não está em algo subjacente” (Angioni, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 195).

<sup>148</sup> *Op. cit.*, p. 48: “Given this state of affairs, the substance-mode relation was the perfect solution to the problem of relating particular things to Spinoza’s absolutely infinite and indivisible God/nature. Particular things are *in* God, but are *not parts* of God. They are *modes* of God”.

<sup>149</sup> *Op. cit.*, p. 49: “Are Spinozistic modes *predicated of* – or are they *properties of* – God?”.

<sup>150</sup> *Op. cit.*, p. 49.

<sup>151</sup> EIP16: “Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent”.

As “propriedades” seriam, pois, aquilo que o intelecto infere da definição de algo, no caso, muitas propriedades em acordo com a realidade da coisa definida. De fato, uma ambiguidade dá-se na EIP16, as propriedades que se seguem da natureza divina tanto podem referir-se aos modos quanto aos atributos. Melamed argumenta que “de acordo com o EIP29S, o que ‘se segue da necessidade da natureza de Deus’ é a *Natura naturata* (i.e., os modos), enquanto a substância e os atributos são *Natura naturans* (i.e., essência de Deus).”<sup>152</sup> Contudo, no TIE §95, Spinoza escreve que não se pode confundir a “essência íntima da coisa” [*intimam essentiam rei*] com certos *propria*<sup>153</sup>. Se, por um lado, na *Ep.* 12, é afirmado que a essência, a natureza e a definição são termos intercambiáveis, por outro, os *propria* seriam coisa diversa. Todavia, o que seriam?

Aqui, Spinoza segue uma coisa comum escolástica sobre o que seria isso (há qualidades que constituem a *essência* da coisa), qualidades que necessariamente *fluem da* essência da coisa, mas não constituem a essência ela mesma (eles são os *propria*), e qualidades que ao menos parcialmente são causadas por uma fonte externa à coisa e são chamadas “acidentes” (ou “acidente externo”).<sup>154</sup>

Certa coisa necessariamente tem, assim, tanto sua essência quanto seus *propria*, porém, segundo Melamed, o que mais importa antes é a captura da essência do que a dos *propria*<sup>155</sup>. Os *propria* e as *proprietates* têm o mesmo sentido técnico em TIE §95<sup>156</sup>, de maneira tal que não se trata de *propriedades em geral*. E se a coisa tem a sua essência e seus *propria*, a definição deve exprimir a essência da coisa e não os *propria*, como o §95 indica. A partir das definições de “coisa criada” e “coisa incriada” estabelecidas nos §§96-97 do TIE, Melamed pontua que as propriedades das coisas devem ser inferidas com base na definição da própria coisa, enquanto ela exprime a sua própria essência:

Em *ambos* os casos, entretanto, Spinoza estipula que “todas as propriedades da coisa” (*omnes proprietates rei*) devem ser inferidas (*concludantur*) da definição, enquanto a definição assevera a essência.<sup>157</sup>

Ora, se tornamos à EIP16, clarifica-se que as propriedades em jogo não podem ser, de maneira alguma, atributos de Deus, mas sim devem ser os seus *modi*, na medida em que o que se segue da natureza

<sup>152</sup> *Op. cit.*, p. 50: “According to EIP29S, what “follows from the necessity of God’s nature” is *Natura naturata* (i.e., modes), whereas the substance and attributes are *Natura naturans* (i.e., God’s essence)”.

<sup>153</sup> Para uma crítica que demonstra o abandono da noção de “essência íntima da coisa”, do TIE, na *Ethica* cf.: Morfino, V. “La scienza delle ‘connexiones singulares” In.: *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2005, pp. 15 - 50.

<sup>154</sup> *Op. cit.*, p. 51: “Here, Spinoza follows a common Scholastic thing what it is (these are the qualities that constitute the *essence* of the thing), qualities that necessarily *flow from* the essence of the thing but do not constitute the essence itself (these are the *propria*), and qualities that are at least partly caused by a source external to the thing and are termed “accidents” (or “extraneous accidents”).”.

<sup>155</sup> TIE, §95: “Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, & cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus”.

<sup>156</sup> TIE, §95: “(...) quia proprietates rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur (...)”.

<sup>157</sup> *Op. cit.*, p. 51: “In *both* cases, however, Spinoza stipulates that “all the thing’s properties” (*omnes proprietates rei*) must be inferred (*concludantur*) from the definition, insofar as the definition states the essence”.

divina é a *Natura naturata* e não a *Natura naturans*, então, que os *propria* e as *proprietas*, identificadas tecnicamente, nada mais seriam que os próprios *modi*, os quais, pela EIDef.5, não podem ser compreendidos sem Deus, assim como os *propria* não podem ser compreendidos sem a definição, *i.e.*, sem a captura da essência definida<sup>158</sup>. Daí que, na interpretação de Melamed, os *modi* são os *propria* de Deus.

Convém, ademais, observar que Melamed ainda invoca mais argumentos a fim de sustentar tal interpretação. Passagens das escrituras de Spinoza em que o termo “propriedade” aparece em sentido técnico<sup>159</sup> e, sobretudo, o uso que se faz dele no *CGLH*<sup>160</sup>, a partir do qual, escreve Melamed: “(...) Spinoza afirma que participios se referem a adjetivos como modos referem-se aos atributos, claramente implicando que modos são propriedades (não-essenciais)”<sup>161</sup>. Ele observa, ainda, que Leibniz concebe os modos de Spinoza como sendo propriedades predicadas de Deus<sup>162</sup> e define *accidens* como o adjetivo predicado de um sujeito substantivo numa particular afirmação propositiva.

A conclusão de que os *modi* são *proprietas* impõe certas considerações a respeito das *coisas* e das *qualidades*, pois, considerando, segundo Melamed, que “Spinoza é comumente considerado como tendo assimilado causalidade com derivação conceitual”, é mais fácil explicar relações causais entre qualidades - essência e *propria* - como derivações conceituais que explicar relações causais entre coisas como derivações conceituais. A diferença entre *qualidades* e *coisas* não é, contudo, intransponível, noutras palavras, a realidade das *qualidades* não é absolutamente distinta da realidade das *coisas*, de sorte que se assim fosse, então absolutamente distinta, engendrar-se-ia uma dicotomia irreduzível também entre uma coisa e outra. O recurso para assimilar a transponibilidade entre ambas seria a identidade entre *substantia* e a *totalidade de suas propriedades essenciais*. Tal identidade é posta por Melamed a partir da concepção de Hume de

<sup>158</sup> *Op. cit.*, p. 52: “The ‘properties’ em EIP16D cannot be God’s attributes, because the latter *constitute* God’s essence rather than follow from it. What follows from God’s essence, or what the intellect infers from the definition of God, are only the entities belonging to *Natura naturata* (*i.e.* the modes), which in EIP16D, Spinoza explicitly terms ‘properties’ (*proprietas*). Properties that follow necessarily from the essence of a thing *must* be understood in the technical sense of *propria*. Indeed, modes stand in the same relation to God’s essence as the *propria* of a thing relate to the thing’s essence. They cannot be understood without God’s essence (EID5), and according to EIP16, all modes follow (or can be deduced) from God’s essence. In other words, Spinoza’s modes *are* God’s *propria*.”

<sup>159</sup> Estas seriam: EIApp., EIID4, EIIDaff22E, EIIDaff2E, Cap. 4 do TTP (III, p. 60) e a *Ep.* 60.

<sup>160</sup> *CGLH* (I/303/20): “Uma vez que, entretanto, caem sob intelecto, coligimos aqui que os gêneros dos Nomes ou são coisas, e atributos das coisas, modos & relações, ou acções e ações dos modos & relações” [“Cùm autem quae sub intellectum cadunt, sint vel res, rerumque attributa, modi, & relationes, vel actiones, actionumque modi, & relationes, hinc Nominum genera facillè colligimus”].

<sup>161</sup> Cf.: *Op. cit.*, pp. 30-32.

<sup>162</sup> Estranhamente, Melamed apenas referencia - e não cita (!) - a seguinte passagem de Leibniz: “*Attributum* est praedicatum necessarium quod per se concipitur, seu quod in alia plura resolvi non potest. *Affectio* est praedicatum necessarium resolvibile in attributa, seu *Affectio* est praedicatum demonstrabile de subjecto. *Proprietas* est affectio reciproca, sive affectio continens omnia subjecti attributa, sive ex qua omnia alia praedicata possunt demonstrari. *Essentia* est id omne quod in re per se concipitur, id est aggregatum omnium attributorum. *Accidens* rei est praedicatum contingens” [“*Atributo* é o predicado necessário que por si se concebe, ou o que não pode se resolver-se noutros demais. *Afecção* é o predicado necessário resolvível em atributos, ou *Afecção* é o predicado demonstrável a partir do sujeito. *Propriedade* é afecção recíproca, ou afecção contendo todos os atributos do sujeito, ou através do que todas [as coisas] outras predicadas podem demonstrar-se. *Essência* é isto tudo que na coisa por si se concebe, isto é[,] o agregado de todos os atributos. *Acidente* da coisa é o predicado contingente”] (Leibniz, G. W. “De Summa Rerum” In.: *Sämtliche Schriften*. Band 3. Berlin: Akademie Verlag, 1980, p. 574).

*substantia*<sup>163</sup>, a qual, por sua vez, ampara-se em certas passagens de Descartes<sup>164</sup>, de Leibniz<sup>165</sup> e, também, de Russell<sup>166</sup>. Em linhas gerais, uma *coisa* seria *agrupamentos de qualidades* [*blundles of qualities*]. Mais precisamente, Melamed assimila *coisa e propriedades à teoria dos tropos* [*Trope Theory*]<sup>167</sup>. As modernas teorias dos tropos posicionam os universais como agrupamentos de tropos e indivíduos como co-presentes ou concorrentes. Por exemplo: se dizemos que *a* predica-se de *b* (sendo que *b* é um indivíduo), isto equivale a dizer que *a* é parte co-presente (concorrente em existência) a *b*. Assim, se indivíduos são agrupamentos de qualidades, propriedades tanto universais quanto particulares, a distinção entre coisas e propriedades é flexibilizada, ou mesmo, eliminada. Spinoza, contudo, rejeitaria tais teorias por conceber que objetos ordinários seriam propriedades de Deus e, por aí, cada qual não poderia ser um agrupamento de propriedades. A despeito disso, Melamed argumenta que não há prejuízos para sua assimilação à teoria dos tropos, porque a substância spinozana, enquanto ela é indivisível, seria ela própria um agrupamento de propriedades, o que indica a rejeição, por parte de Spinoza, de uma distinção entre propriedades e coisas. E haveria algo em comum entre as teorias dos tropos e Spinoza no que concerne a rejeição dos *particulares sem mais* [*bare particulars*] e, por isto, algo em comum pela rejeição também de um *substrato sem mais* [*bare-substratum*], pois tal entidade, não podendo ser explicada quanto à essência e à existência, dada a ausência de qualidades, seria impossível para o racionalismo de Spinoza.

Para Melamed, é preciso bem assinalar, os modos, enquanto propriedades, não são universais: tanto porque Spinoza os rejeita explicitamente (cf.: EIIP40S1), enfatizando que há somente particulares, quanto porque, se definidos os universais pela sua *repetição*, por poderem *repetir-se*, ou seja, como sendo propriedades tais que pertencem a mais de um sujeito de inerência, a impossibilidade de que um modo

---

<sup>163</sup> Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. Livro I, Seção 1, Parte 6. São Paulo: Edunesp, 2000, p. 40: “Assim sendo, não temos nenhuma idéia de substância que seja distinta da idéia de uma coleção de qualidades particulares, e tampouco temos em mente qualquer outro significado quando falamos ou quando raciocinamos a seu respeito”.

<sup>164</sup> Trata-se de *Conversação com Burman*: “Omnia attributa, collective sumta, sunt quidem idem cum substantiâ, sed non singula et distributive sumta, et sic majus est producere substantiam quàm attributa, scilicet singula ex attributis, vel nunc unum, nunc aliud, et sic omnia” (AT V : 154 - 155).

<sup>165</sup> Leibniz, G.W. *Discours de Métaphysique*, §8 : “Or puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (*actiones sunt suppositorum*), il serait nécessaire d’expliquer ce que c’est qu’une telle substance. Il est bien vrai que, lorsque plusieurs prédicats s’attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s’attribue à aucun autre, on l’appelle substance individuelle ; mais cela n’est pas assez et une telle explication n’est que nominale. Il faut donc considérer ce que c’est que d’être attribué véritablement à un certain sujet. Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu’une proposition n’est pas identique, c’est-à-dire lorsque le prédicat n’est pas compris expressément dans le sujet, il faut qu’il y soit compris virtuellement, et c’est ce que les philosophes appellent *in-esse*, en disant que le prédicat est dans le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet jugerait aussi que le prédicat lui appartient” (Leibniz, G.W. *Discours de métaphysique*. Paris : Gallimard, 2004, pp. 159-160).

<sup>166</sup> Russell, B. *An inquiry into Meaning and Truth*. London and New York: Routledge, 1995, p. 97: “I wish to suggest that “this is red” is not a subject-predicate proposition, but is of the form “redness is here”; that “red” is a name, not a predicate; and that what would commonly be called a “thing” is nothing but a bundle of coexisting qualities such as redness, hardness, etc”.

<sup>167</sup> *Op. cit.*, pp. 55-56: “Among contemporary trope theories, the bolder (and arguably more interesting) cluster of theories takes both universals and individuals to be constructs of tropes. Universals are bundles of tropes that *exactly resemble* each other; individuals are bundles of *compresent* (or *concurrent*) tropes. Hence to predicate a property  $\phi$  of an individual *a* is nothing but saying that  $\phi$  is part of the compresent cluster of tropes *a*”.



qualquer seja compartilhado entre duas substâncias impede que haja justamente a repetição de propriedades e, por isto, impede que haja universais. Dadas essas condições, afirma Melamed que “(...) se tomamos tropos como sendo entidades que ligam, ou mesmo sabotam, a distinção entre coisas e propriedades (exatamente como a visão de tropos de D.C. Williams), então os modos podem ser identificados com tropos”.<sup>168</sup>

Pois bem, Melamed estabelece que 1) a *substantia* é um *subiectum* (de inerência); 2) os modos são *propriedades* de Deus e, como tal, eles são inerentes a Ele; e 3) os modos finitos seriam os *propria*. A articulação principal que constrói a interpretação de Melamed repousa sobre uma série de argumentos em que, se bem apreendemos sua façanha, podem ser sintetizados numa só sentença:

(...) é muito mais fácil explicar relações causais entre *qualidades* (como essência e *propria*) como derivações conceituais do que considerar relações causais entre *coisas* como derivações conceituais.<sup>169</sup>

Simple assim. No entanto, cumpre apenas algumas observações. Primeiro, que o resultado interpretativo de Melamed é, de fato, efeito de seu pressuposto, pois a articulação lógica, mesmo que *aggiornata* através das concepções hodiernas das teorias dos tropos, não deixa, contudo, de ser um pressuposto analítico da interpretação, conduzindo à redução da natureza das coisas em relações lógicas, transpondo sem mais o exame da natureza das coisas para o exame lógico da relação predicativa entre sujeito e suas propriedades. O pressuposto basilar, não tão novo à luz do sol<sup>170</sup>, é o de que a *substantia* seria *subiectum*. Sua prova mais explícita desta identificação em termos escriturais, a *Ep.* 12, na qual escreve Spinoza sobre a relação entre *causas e inerência* [*causae, cui inhaerent*] é extremamente despreocupada com a sua distancia cronológica com relação à *Ethica*, escritura em que tal formulação é ausente<sup>171</sup>. Além do que, não é pouco disparatada a substituição do modelo implicativo da *Ethica* por um modelo predicativo nos termos clássicos.

#### d) Acosmismo

Exploramos três *nomes próprios*, três glosas, pois, sobre a questão do Todo especificada na relação entre a *substantia* e seus *modi*. Agora, passemos a outra linhagem que vem se desenhando desde há muito. Recordemos que a identificação entre *substantia* e *subiectum* é uma das mais comuns confusões das confusões históricas de interpretações da *Ethica*. Bayle assim concebia a *substantia*, e Leibniz igualmente

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 49: “But, if one takes tropes to be entities that bridge, or even undermine, the distinction between things and properties (just as in D.C. Williams’s view of tropes), then modes can be identified with tropes”.

<sup>169</sup> *Op. cit.*, p. 54: “(...) it is much more easier to explain causal relations between *qualities* (such as essence and *propria*) as conceptual derivations than to consider causal relations between *things* as conceptual derivations”.

<sup>170</sup> Cf.: Bayle, P. “Spinoza” In.: *Dictionnaire Historique et Critique. Cinquième édition de 1740*. Tome Quatrième Q - Z. Genève: Slatkine Reprints, 1995, pp. 259 - 260.

<sup>171</sup> E também, é abusivamente ignorada a distância entre o *TIE* e a *Ethica*, e suas diferenças conceituais não são sequer consideradas.

incide na mesma concepção<sup>172</sup>. É interessante a distância teórica que há entre tal concepção e a crítica de Hegel a Spinoza, justamente a de que a *substantia* não é *subiectum*. Certamente, não se trata de maneira exata da mesma apreensão do termo *subiectum* a que perscruta a crítica hegeliana com relação àquela clássica advinda da matriz aristotélica, derivada da lógica predicativa &c. Isso não deve nos ocupar agora. Convém, isto sim, determo-nos, ainda que brevemente, sobre uma outra compreensão do Todo spinozano e que observa a *substantia* como sendo a única realidade concebível e, conseqüentemente, os seus modos como não constando de nenhuma realidade, por que são *in alio*. A interpretação *acosmista*, então, que nega o *cosmos*, posto como finitude, desemboca na crítica hegeliana em que confere à imutabilidade da substância spinozana um sentido de imobilidade.

Em sua *Lebensgeschichte* (1792/1793), Salomon Maimon escreve:

O sistema *ateísta* de teologia, se assim pode ser chamado, rejeita cabalmente essa ideia de uma *primeira causa* (como, de acordo com o sistema *crítico* ao menos, seria meramente um *uso regulativo* como uma necessária *ideia da razão*). Todos os efeitos são referidos a causas particulares conhecidas e desconhecidas. Nisso, não se pode assumir nem mesmo uma *conexão* entre vários efeitos, mais ainda, a *razão* desta conexão deveria requerer ser buscada para além da própria conexão. O sistema *spinozista*, pelo contrário, supõe uma e mesma substância como causa imediata de todos os vários efeitos, os quais devem ser observados como predicados de um e mesmo sujeito. *Matéria* e *mente* são, segundo Spinoza, uma e mesma substância, ora sobre o primeiro, ora sobre o segundo atributo. Esta única substância é, de acordo com ele, não somente o único ser que pode ser *auto-suficiente*, isto é, independente de qualquer causa externa, mas também o único ser *auto-subsistente*, todos os demais seres sendo somente o seus *modos*, isto é, limitações particulares de seus atributos. Todo efeito particular na natureza é referido por ele, não a sua causa próxima (a qual é meramente um *modo*), mas imediatamente à primeira causa, a qual é a substância comum de todos os seres. Neste sistema a *unidade é real*, mas a *multiplicidade é meramente ideal*. No sistema ateu é o oposto. *Multiplicidade é real*, sendo fundada na *própria natureza das coisas*. Por outro lado, a *unidade*, que é observada na ordem e regularidade da natureza, é meramente um *acidente*, pelo qual nós nos acostumamos a determinar nosso sistema *arbitrário com o propósito do conhecimento*. É inconcebível, por isso, que alguém considere o sistema Spinozista como sendo *ateísta*, dado que os dois sistemas são opostos um com relação ao outro. No último, a existência de *Deus* é negada, mas no primeiro é negada a existência do *mundo*. Por isto, Spinoza deve antes ser chamado de sistema *acosmista*.<sup>173</sup>

Maimon engendra um campo semântico do significante *acosmismo* em plena coextensividade ao “sistema spinozano”<sup>174</sup>. A única *substância*, como único ser autossuficiente e auto-subsistente, é contraposta aos seus *modos* como “limitações particulares” dos atributos e, assim, enquanto a substância é concebida como um *subiectum* passível, pois, de ser predicado, os modos são identificados com *acidentes*. A oposição

<sup>172</sup> Leibniz, em *Aus und zu Spinozas Opera Posthuma*, escreva as seguintes paráfrases das definições de *De Deo* (tomo as que interessam aqui): “[Def. III.] Substantia est *id quod in se est*, seu quod non est in alio velut in subjecto”; “[ad. p. 1] [Def. IV.] Attributum est praedicatum essentiale, seu necessarium”; “[ad. p. 1] [Def. V.] Modus est praedicatum non necessarium, seu mutabile” (Leibniz, G. W. “Aus und zu Spinozas Opera Posthuma” In.: *Sämtlich Schriften und Briefe*. Vierter Band. Berlin: Akademie Verlag, 1999, p. 1706).

<sup>173</sup> Salomon, M. *An autobiography*. London: Alexander Gardner, 1888, pp. 112-114.

<sup>174</sup> A ideia de *acosmismo*, entretanto, possui uma construção já em Bayle: “(...) tout ce monde n'est qu'une espece de songe & une pure illusion, en tan que toute cette multiplicité & diversité de choses qui nous apparoissent, ne font qu'une seule, unique, & mesme chose, que est Dieu mesme; comme tous ces nombres divers que nous avons, de dix, de vingt, de cent, de mille, & ainsi des autres, ne font enfin qu'une mesme unité repetée plusieurs fois.” (Bayle, *op. cit.*, p. 254) Tal construção aparece, em Bayle, sob a érige da associação entre o pensamento de Spinoza e o Oriente. De fato, a acusação de *orientalismo* que Hegel impinge a Spinoza parece ter como fonte também o verbete de Bayle, todavia, tomo a construção de Maimon pela proximidade conjuntural com Hegel, como uma sorte de *ritornello* bastante efetivo.

que confere realidade ou à *multiplicidade* ou à *unidade* - entre, por um lado, o “sistema ateísta” e, por outro, o “sistema spinozista” - reflete-se sintomaticamente na oposição, respectivamente, entre a “natureza das coisas” e a “substância”. Curiosamente, Maimon rejeita a pertinência da *causa primeira* ao sistema ateísta, como se a *multiplicidade da natureza das coisas*, enquanto única realidade, dispensasse esta noção pela sua ausência mesma de unidade. O spinozismo, em contrapartida, enquanto confere realidade somente à única substância, identificada como *causa primeira*, não confere realidade alguma à *natureza das coisas*, à *multiplicidade*, de sorte que, assim como um *acidente* não é necessário, o *múltiplo* também não o é.

A ressonância na escritura de Hegel, em suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, é patente, a despeito da completa adesão de Maimon à *filosofia transcendental*:

Diz-se que o spinozismo é ateísmo; isto é uma consideração certamente correta, pois Spinoza não distingue Deus do mundo, da natureza, pois ele diz que Deus é toda efetividade, mas isto enquanto a ideia de Deus explicita-se de um modo específico, *e.g.*, na existência do espírito humano. Pode-se também dizer que é ateísmo, e isto se diz enquanto ele não distingue Deus do finito, do mundo, da natureza. Já observou-se que a substância spinozista certamente não satisfaz o conceito de Deus, pois este deve-se apreender como espírito. Se se quiser, todavia, chamar de ateísmo só por isto, porque ele não distingue Deus do Mundo, então isto é desajeitado; poder-se-ia antes chamá-lo de acosmismo, porque todas as coisas naturais são apenas modificações. Spinoza assevera que o que se chama de mundo não existe, este é somente uma forma de Deus, nada em e para si; o mundo não têm nenhuma efetividade. Mistura-se sempre a distorcida representação [*Vorstellung*] [aí dentro], como se as coisas individuais fossem a verdadeira efetividade, como estas são na finitude. Também aquela acusação de que Spinoza não distingue Deus do finito é vazia, antes tudo isto é lançado por Spinoza no abismo da única identidade. A finita efetividade (cosmos) não tem nela nenhuma verdade; o que é, isto é somente em Deus. O spinozismo está longe de ser ateísmo no sentido ordinário, mas no sentido em que Deus não se apreende como espírito, assim seu sistema poderia muito bem ser chamado de ateísmo. Todavia, muitos outros também são assim, os próprios teólogos que dizem que Deus é desconhecido, que chamam Deus somente de onipotente, de essência suprema *etc.* pior ateísmo que o de Spinoza, pois mantêm o finito, como ele é, tido como o verdadeiro.<sup>175</sup>

Ambas as posições em jogo são contrários simétricos: enquanto que o ateísmo é a dissolução de Deus na finitude, no mundo, na natureza, o acosmismo é a dissolução de realidade finita em Deus, a única

---

<sup>175</sup> “Man sagt, der Spinozismus ist Atheismus; dies ist in einer Rücksicht allerdings richtig, indem Spinoza Gott von der Welt, von der Natur nicht unterscheidet, indem er sagt, Gott ist alle Wirklichkeit, aber diese, sofern sich die Idee Gottes expliziert auf eine besondere Weise, z. B. in der Existenz des menschlichen Geistes. Man kann also sagen, es ist Atheismus, und man sagt dies, insofern er Gott nicht unterscheidet von dem Endlichen, der Welt, der Natur. Es ist schon bemerkt, daß allerdings die Spinozistische Substanz den Begriff von Gott nicht erfüllt, indem er zu fassen ist als der Geist. Will man den Spinozismus aber Atheismus nennen nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterscheidet, so ist dies ungeschickt; man könnte ihn vielmehr Akosmismus nennen, weil alle natürlichen Dinge nur Modifikation sind. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, gibt es gar nicht, es ist nur eine Form Gottes, nichts an und für sich; die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit. Es mischt sich immer die schiefe Vorstellung [hinein], als ob die einzelnen Dinge wahrhafte Wirklichkeit seien, wie sie in der Endlichkeit sind. Jener Vorwurf also, daß Spinoza Gott vom Endlichen nicht unterscheidet, ist nichtig, sondern alles dieses ist von Spinoza in den Abgrund der Einen Identität geworfen. Die endliche Wirklichkeit (Kosmos) hat nach ihm keine Wahrheit; was ist, das ist allein Gott. Der Spinozismus ist so weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu sein, aber in dem Sinn, daß Gott nicht als Geist gefaßt wird, so würde sein System wohl Atheismus genannt werden können. Aber so sind auch viele andere, selbst Theologen welche sagen, Gott ist der unbekante, die Gott nur das allmächtige, höchste Wesen usf. nennen - ärgere Atheismus als Spinoza denn sie lassen das Endliche, wie es so ist, als das Wahrhafte gelten” (Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986, p. 111-112).

realidade de fato, de sorte que a finitude não haveria realidade em si mesma. Desse ponto, veremos apenas que, numa discussão ulterior, derivará o problema da *passagem do infinito ao finito*, que me parece sumamente relevante. Na *Enzyklopädie*, numa adição à terceira edição, observamos uma reposição do *acosmismo* de Spinoza em detrimento de seu suposto *ateísmo*, mais precisamente, a mútuo-referência entre *acosmismo* e *panteísmo*:

Na história da filosofia encontramos a Substância como o Princípio da filosofia spinozista. Sobre o significado e o valor dessa filosofia, que é tão famosa quanto escandalosa, desde Spinoza deu lugar a um grande mal-entendido e tem tido muita falação aqui e acolá. É principalmente a acusação de ateísmo e, em seguida, a de panteísmo, que costuma levantar-se contra o sistema spinozista, e, por aí, porque Deus foi compreendido por ele como a substância e somente como a substância. O que é preciso pensar dessas alegações resulta primeiramente do lugar que a substância ocupa no Sistema da Ideia lógica. A substância é um passo essencial no processo de desenvolvimento da Ideia, mas ela mesma não é a Ideia absoluta, e sim a Ideia na forma limitada [*beschränkten Form*] da necessidade. Deus é certamente a necessidade ou, como também se pode dizer, a coisa absoluta [*absolute Sache*], mas também junto com a Pessoa absoluta [*absolute Person*], e este é o ponto que Spinoza não alcançou e com relação ao qual se deve admitir que a filosofia spinozista restou aquém do verdadeiro conceito de Deus, que forma o conteúdo da consciência religiosa cristã. (...) Se voltarmos o olhar para trás sobre a propósito da acusação de ateísmo feita à filosofia de Spinoza, a rejeitaríamos como infundada (...). Numa inspeção mais minuciosa, a acusação de ateísmo feita à filosofia de Spinoza reduz-se ao que nela o princípio da diferença ou da finitude não alcança os seus direitos, e, portanto, como segundo ela não há mundo num sentido positivo, este sistema não deve se chamar ateísmo, mas sim, inversamente, acosmismo. Daí resulta também o que se deve pensar da acusação de Panteísmo. Se se entende por panteísmo, como frequentemente é o caso, uma doutrina em que as coisas finitas como tal e o complexo delas como Deus, não se poderia exonerar a filosofia spinozista da acusação de panteísmo, uma vez que, a partir dela, às coisas finitas ou ao mundo em geral não pertence pura e simplesmente nenhuma verdade; contrariamente, esta filosofia é, de fato, panteísta precisamente pelo seu acosmismo. Com isso, a deficiência [*Mangel*] reconhecida a respeito do conteúdo também mostra-se uma deficiência a respeito da forma, e, primeiramente, na medida em que Spinoza põe a Substância no topo de seu sistema e a define como unidade do pensamento e da extensão, sem demonstrar como chega à esta diferença e ao retorno desta à unidade substancial. O ulterior tratamento do conteúdo ocorre, então, no dito método matemático, portanto, primeiramente, são dadas definições e axiomas, aos quais se seguem os teoremas cuja prova consiste simplesmente no retorno, na medida do entendimento, a estes pressupostos não provados. (...) A deficiência do spinozismo consiste precisamente em que a forma não é sabida como imanente à ela e, por isto, vem apenas como forma exterior, subjetiva. A substância, como ela é apreendida imediatamente por Spinoza, sem mediação dialética anterior, é como a potência universal negativa, como se fosse um abismo sombrio e sem forma, que em si devora todo conteúdo determinado, como morada do nada, o que em si tem de positivo, produz por si.<sup>176</sup>

Spinoza seria panteísta pela mesma razão pela qual é acosmista, por não conferir sentido positivo às coisas finitas e porque Deus, por sua vez, é entendido como o complexo destas coisas. A posição de Hegel segundo a qual a *substância*, embora ela seja um passo essencial do desenvolvimento da Ideia, não é a Ideia, é aferida pelo seu limite dado pela noção de *necessidade*. Deter-me-ei somente muito mais adiante nisso (a saber, na distância que põe Hegel entre a Ideia, enquanto substancialidade limitada pela necessidade, e a Ideia absoluta vinda dos auspícios do conteúdo da consciência religiosa cristã e seus impactos na subversão do axioma fundamental do materialismo). Antes, é a razão pela qual se instaura a acusação de acosmismo

<sup>176</sup> Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Erste Teil: *Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. Werke 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986, pp. 295-297.

que nos interessa aqui que já atestamos pela infundada realidade dos finitos, por serem *in alio*, por serem, pois, na substância, enquanto esta é a única realidade. E é na leitura que faz Hegel da *Ethica* que podemos avançar no que lhe permite tal acusação e, então, a compreensão da relação *substantia/modi* como uma relação na qual a única realidade repousa na infinita substância e jamais em seus modos. Nessa passagem que citamos, Hegel equipara a deficiência do conteúdo e da forma com respeito ao “sistema spinozista”: quanto ao conteúdo, a substância não alcança o seu desenvolvimento que leva à Ideia absoluta; quanto à forma, a “exposição” mesma da *Ethica* é posta em jogo, ao “método matemático” que leva à recursividade na demonstração das proposições às definições, axiomas &c., então, que no spinozismo a forma não é posta como imanente a ela mesma, mas se faz exterioridade para consigo, exterioridade que a restringe à medida do entendimento [*Verstand*]. Ainda, tal recursividade é equivalente, para Hegel, à posição elevadíssima da substância que se diferencia no pensamento e na extensão sem, contudo, mostrar tanto como a diferença se faz quanto como a unidade se refaz. Hegel é pontual aí: a substância é apreendida imediatamente, sem mediação dialética anterior. A mais relevante demarcação de Hegel para com Spinoza, é certo, encontra nisso igualmente a sua mais elevada expressão na tese do *devoir-Sujeito da Substância*<sup>177</sup>, o desenvolvimento processual mesmo que leva à Ideia absoluta, na *Ciência da Lógica*, em que a *mediação*, através da *negatividade*, se faz imprescindível para instaurar tal processualidade. Detenhamo-nos no que pauta, na

<sup>177</sup> O *devoir-Sujeito da substância* consiste na tese central, segundo penso, da escritura de pensamento de Hegel, sobretudo, engendrada pela sua demarcação com relação a Spinoza, *i.e.*, a partir da leitura que Hegel faz da *imagem* de Spinoza em sua conjuntura de escrituração: “Mas, em Spinoza, a substância e a sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, *i.e.*, não se mediatiza consigo mesma, de uma rigidez na qual não se acha ainda o conceito de unidade negativa de Si, a subjetividade.” [Aber bey Spinoza hat die Substanz und deren absolute Einheit die Form von unbewegter d. i. nicht sich mit sich selbst vermittelnder Einheit, von einer Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbst, die Subjectivität, sich noch nicht findet.] (Hegel, G. W. F. “Wissenschaft der Logik” In.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 247); “A substância absoluta de Spinoza ainda não é, decerto, o Espírito absoluto, e exige-se de direito que Deus seja determinado como Espírito absoluto.” [Die absolute Substanz Spinoza’s ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefodert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse.] (*Enzyk.*, §50, ed. 1830) (Hegel, G. W. F. “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)” In.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 6. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 89); “Segundo a minha inteligência - é preciso justificá-lo pela apresentação do próprio sistema - tudo depende do fato de captar e de exprimir o verdadeiro, não como *substância*, mas ao tanto que *Sujeito*. (...) A substância vivente é, ademais, o ser que [é] na verdade *sujeito*, ou, o que quer dizer o mesmo, que é na verdade efetiva somente na medida em que ela é o movimento do pôr-se a si mesma, ou a mediação com si mesma do *devoir* outro consigo. Ela é, como sujeito, a pura *negatividade simples*, por aí justamente o desdobramento do simples, ou a duplicação opondo-se, que é novamente a negação desta diversidade indiferente e de sua oposição; é somente esta igualdade *restabelecendo-se* ou a reflexão em si mesmo *no ser-outro* - não uma unidade *originária* como tal, ou *mediata* como tal, que é o verdadeiro. Ele é o *devoir* de si-mesmo, o círculo que pressupõe seu termo como seu fim e o tem por começo, e só é efetivo pela execução e seu termo.” [Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken. (...) Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst - nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittlere als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.] (Hegel, G. W. F. “Phänomenologie des Geistes” In.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 18) Para uma apreciação da leitura que Hegel faz de Spinoza e a imagem de Spinoza na conjuntura de escrituração de Hegel cf.: Morfino, V. *Genealogia di un pregiudizio. L’immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2016.

leitura que Hegel faz da *Ethica*, no fundamento escritural que lhe permite avançar tanto no acosmismo quanto no que sinalizou como equivalente ao conteúdo da filosofia da única substância.

É como lê Hegel a EIDef.4, a definição de *attributum*, o cerne de sua interpretação. Tal definição enuncia: “Por atributo inteliço isto: o que o intelecto percebe da substância, assim como constituinte a sua essência” [*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*]. E tudo reside na pergunta: qual intelecto percebe o que é constituinte a essência da substância? Retomemos as *Vorlesungen*, nelas escreve Hegel:

À substância pertence o atributo [como] o segundo; isto é - 4. [Definição] - isto que o entendimento apreende da substância, como constituinte a sua essência. Todavia, onde a substância transpassa para atributo, não é dito.<sup>178</sup>

A distinção entre os *attributa* no interior da *substantia* resulta num enigma<sup>179</sup>. Um enigma que remete à sua própria definição e que se condensa na precisão do *intellectus* que nela consta. Hegel então interpreta esse *intellectus* como se fosse o “intelecto finito” (*nota bene*: traduzido como *Verstand*):

O entendimento então apreende esses atributos, apreende-os como totalidade. Eles exprimem a mesma essência, Deus, só uma forma, a qual, por assim dizer, o entendimento porta consigo, a qual chega ao entendimento. Ambos são a mesma totalidade ou, como ele diz, a ordem - o sistema - das coisas extensas é a mesma que a ordem das coisas pensantes; isto é um e mesmo sistema.<sup>180</sup>

Os atributos em questão, aqueles dos quais somos constituídos, a *res cogitans* e a *res extensa*, diferem entre si pela operação do intelecto finito, enquanto forma por eles distinguida de uma mesma totalidade,

<sup>178</sup> “Zu der Substanz gehört [als] das zweite das Attribut; das ist - 4. [Definition] - das, was der Verstand von der Substanz erfaßt, als deren Wesen ausmachend. Aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, ist nicht gesagt.” (Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986, p. 106)

<sup>179</sup> Schelling, em sua *Propedêutica da Filosofia* de 1804, já havia constatado esse enigma dos atributos: “Precisamente por isso não pode nem o ideal por um lado nem o real por outro ser em si substância; pois, visto que ambos se opõem absolutamente, teriam de ser postas várias substâncias; existe, portanto, apenas substância una, essência una, uno em-si em um como em outro, no pensamento como na extensão. Este enunciado expresso apenas negativamente - de modo que nele está negada apenas a diferença substancial entre pensar e ser - está perfeitamente demonstrado por meio do conceito universal de substância. Mas com isto a oposição entre pensar e ser é pressuposta como uma oposição já *dada*. Ela é, contudo, expressa *positivamente* quando, no enunciado de Spinoza, pensamento e extensão são ambos atributos igualmente infinitos da substância absoluta, sendo esta, portanto, sua unidade positiva, podendo assim ser questionada aqui certamente a passagem da idéia de substância aos conceitos de pensamento e de extensão. Se eu, naturalmente, primeiro fixo pensamento e extensão, então em ambos a substância simplesmente una tem de ser o mesmo em-si ou essência, mas como é que eu chego, finalmente, a fixar um pensamento e uma extensão? Spinoza fica devendo a resposta, e ela não pode ser dada nem mesmo no sistema do realismo. (...) se há um pensamento e uma extensão, dos quais nenhum produz ou gera o outro, *então* a substância absoluta é necessariamente a mesma essência de ambos, pois apenas por meio dela podem ambos estar intermediados. Mas, precisamente que um pensamento e que uma extensão existam, e *do modo como* ambos existem, esta é a questão não respondida. Visto que o realismo recebe ambos os atributos apenas da experiência, ele não pode responder 1) por que ele atribui precisamente *estes* à substância absoluta, e 2) por que ele não lhe atribui outros e vários atributos.” (Schelling, W. J. *Propedêutica da Filosofia*. Campinas: Vide Editorial, 2018, pp. 113 - 115).

<sup>180</sup> *Idem*, p. 108: “Der Verstand nun faßt diese Attribute auf, faßt sie als Totalitäten. Sie drücken dasselbe Wesen aus, Gott, nur eine Form, die der Verstand sozusagen mit herbeibringt, die dem Verstand zukommt. Beide sind dieselbe Totalität, oder, wie er sagt, die Ordnung - das System - der ausgedehnten Dinge ist dieselbe als die Ordnung der denkenden Dinge; es ist ein und dasselbe System”.

Deus, e, ademais, concedendo que cada forma, cada atributo, em si mesmo porta a totalidade que lhe é respectiva, totalidade *em seu gênero*, a saber, o *ser* (extensão) e o *pensamento*:

Surge, contudo, a questão: de onde provém o intelecto para que possa aplicar as duas formas à substância absoluta? De onde provém as duas formas? Põe-se aqui a unidade do ser (extensão) e do pensar, de sorte que o pensar é totalidade em si e o que é extenso é igualmente a mesma totalidade. Tem-se duas totalidades; em si são a mesma, as diferenças são somente atributos ou determinações do intelecto que sobrevêm. Essa é a ideia geral: os atributos não são nada em si, não exprimem nenhuma diferença em si.<sup>181</sup>

Ora, é notável que a diferença entre os atributos, posta pelo intelecto que percebe a essência da substância, é estabelecida como *determinação*. Hegel, de maneira muito particular, equivale *determinação* e *atributo* e, pela sentença spinozana *determinatio negatio est*, a põe como equivalente de *negação*. Precisemos um pouco mais a apreensão da *determinação* em jogo, sobretudo, porque ela retoma a acusação de *acosmismo*:

Simples é a noção de substância absoluta: somente ela é verdadeira e real, ela é a realidade. É a unidade do pensar e do ser, é isto que contém em si mesmo o conceito de sua existência. Nos defrontamos com duas determinações: o que é universal (isto que é em si e por si) e o que é particular e singular (a individualidade). Não é árduo mostrar que o particular, o singular, é algo de limitado em gênero, que o seu conceito depende de outro, que ele é dependente e que não existe por si mesmo como algo de verdadeiro, que não é de veras real. Com respeito ao que é determinado, Spinoza estabelece que “*omnis determinatio negatio est*”. Assim, existe somente o que não é particular, o que é universal. Somente isso é substancial e, pois, verdadeiramente real. A alma, o espírito, a mente, é algo de limitado, visto que é uma coisa singular. Aquilo pelo que uma coisa é singular é negação. E, portanto, não possui realidade autêntica. Essa é no todo a ideia spinozista.<sup>182</sup>

A realidade, a única admissível na escritura de Spinoza segundo Hegel, é a da substância, substância que é a unidade do ser e do pensar, dos dois atributos enquanto cada qual é em si uma totalidade, dada na totalidade da substância, e que, então, eles são distintos pelo intelecto que percebe a essência da substância. O *universal* não é senão o que é *in se & per se*, a *substantia*, que, como universal, contém em si a sua existência imediata; em contraposição ao que é *particular* - e a alusão implícita aqui não pode ser senão, na

<sup>181</sup> *Idem*, p. 108: “(...) aber es ist hier die Frage: Wo kommt der Verstand her, daß er diese beiden Formen auf die absolute Substanz anwendet, und wo kommen diese beiden Formen her? - Es ist also hier gesetzt die Einheit des Seins (der Ausdehnung) und des Denkens, so daß das Denken die Totalität an sich, und ebenso das Ausgedehnte dieselbe Totalität ist. Wir haben so zwei Totalitäten; an sich sind sie dasselbe, und die Unterschiede sind nur Attribute oder Bestimmungen des Verstandes, des hinzukommt. Dies ist die allgemeine Vorstellung; die Attribute sind eben nichts an sich, keine Unterschiede an sich”.

<sup>182</sup> *Idem*, p. 104: “Das Einfache des Spinozas ist die absolute Substanz, und nur diese ist wahrhaft, ist wirklich, ist die Wirklichkeit. Sie ist die Einheit des Denkens und Seins oder das, dessen Begriff seine Existenz in sich selbst enthält. Wir haben vor uns zwei Bestimmungen, das Allgemeine, das Anundfürsichseiende, und zweitens die Bestimmung des Besonderen, dem Einzelnen, die Individualität. Nun ist von dem Besonderen, dem Einzelnen nicht schwer aufzuzeigen, daß es ein Beschränktes überhaupt ist, daß es abhängig ist, nicht wahrhaft für sich selbst existierend, so nicht wahrhaft wirklich. In Rücksicht des Bestimmten hat Spinoza so den Satz aufgestellt: *omnis determination est negatio*. Also ist nur das Nichtbesondere, das Allgemeine. Nur das ist das Substantielle und also wahrhaft Wirkliche. Die Seele, der Geist, ist ein Beschränktes, als einzelnes Ding, beschränkt. Das, wonach ein einzelnes Ding ist, ist Negation. Also hat es nicht wahrhafte Wirklichkeit. - Dies ist im ganzen die spinozistische Idee”.

escritura da *Ethica*, ao EIP25C<sup>183</sup> - e que é *in alio*, de sorte que, na medida em que sua realidade não pode ser concebida em si, ela só pode retornar ao universal, à substância. Todavia, o particular, diz-nos Hegel, é aquilo que é individual, o singular como individualidade, dado pela limitação em seu gênero em sua dependência do outro no qual é. Se o particular ou a individualidade não são senão concebidos por outro, a realidade em jogo aqui só pode estar no outro, o que implica que a particularidade, em si mesma considerada, não tem nenhuma realidade. Não só a marca do *limite* (em gênero) permite reafirmar isso, como também a *determinação* que é a *negação*, negação que se diz do particular em si, ela o remete a outro, à substância. A determinação, enquanto limite que se diz dos particulares, é o mesmo que negação, remissão ao outro através do qual o particular é. O acosmismo de Spinoza, segundo Hegel e, curiosamente, na trilha de Maimon, consiste precisamente nisto: que o particular, ou o finito, não tem nenhuma realidade em si mesmo<sup>184</sup>. Agora, a equivalência entre *negação* e *determinação* aparenta ser desprezível, sobretudo, afirmada sobre *tudo* [*omnis*]. E, de fato, Spinoza afirma tal sentença na *Ep.* 50:

Quanto a isso, que a figura é negação e não, de fato, algo de positivo, é manifesto que a inteira matéria, indefinidamente considerada, não pode ter nenhuma figura, ela somente obtém a figura nos finitos e o lugar nos corpos determinados. Quem, com efeito, diz que percebe uma figura, não indica que concebe nada a não ser uma coisa determinada e como [*quo pacto*] ela se faz determinada. Logo, essa determinação não pertence à coisa justaposta [*juxta*] pelo seu ser, mas, pelo contrário, pelo seu não-ser. Portanto, porque a figura não é senão determinação, e a determinação é negação, ela não poderá ser, como dizem, senão negação.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> EIP25C: “As coisas particulares não são senão afecções dos atributos de Deus, ou modos, pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de certo & determinado modo. A demonstração patenteia-se através da Proposição 15, & da Definição 5” [“Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex Propositione 15, & Definitione 5”].

<sup>184</sup> Isso clarifica-se na seguinte Nota da *Lehre vom Seyn* da *WL.*: “Esta proposição, que a determinidade é negação, tem por necessária consequência a *unidade da substância spinozista*, ou que só uma substância é. O *pensamento* e o *ser*, ou extensão, as duas determinações que Spinoza tem presente, devem ser por ele postas nesta unidade, pois, como realidades determinadas, são negações, cuja infinitude é a sua unidade. Segundo a definição de Spinoza, que será discutida adiante, a infinitude de algo [*Etwas*] é a sua afirmação. Por isto, aquelas duas determinações ele as compreende como atributos, ou melhor, como tais que tão têm uma subsistência particular, um-ser-em-si-e-para-si [*An-und-für-sich-Seyn*], mas são somente como suspendidas [*aufgehobene*], como momentos. Ou, para melhor dizer, aquelas duas determinações não são para ele nem sequer momentos, porque a substância é o que é em si mesma feita indeterminada, e os atributos, como também os modos, são distinções feitas por um entendimento externo [*Verstand äußerer*]. Da mesma maneira, nem sequer a substancialidade dos indivíduos pode-se sustentar-se perante aquela proposição. O indivíduo é relação com si [*Beziehung auf sich*] pelo que ele põe limites para cada outro. Mas estes limites são, com isto, também limites do indivíduo ele mesmo, relações [*Beziehungen*] suas com outros. O indivíduo não tem o seu ser-aí [*Daseyn*] nele mesmo” [“Vom diesem Satze, daß die Bestimmtheit Negation ist, ist die Einheit der Spinozistischen Substanz oder daß nur Eine Substanz ist, - die nothwendige Consequenz. Denken und Seyn oder Ausdehnung, die zwey Bestimmungen, die Spinoza nemlich vor sich hat, mußte er in dieser Einheit in eins setzen, den als bestimmte Realitäten, sind sie Negationen, deren Unendlichkeit ihre Einheit ist; nach Spinozas Definition, wovon weiter unten, ist die Unendlichkeit von Etwas seine Affirmation. Er begriff sie daher als Attribute, d.h. als solche, die nicht ein besonderes Bestehen, ein An-un-für-sich-Seyn haben, sondern nur als aufgehoben, als Momente sind; oder vielmehr sind sie ihm nicht einmal Momente, den die Substanz ist das in ihr selbst ganz bestimmungslose, und die Attribute sind, wie auch die Modi, Unterscheidungen, die ein äußerer Verstand macht. Das Individuum ist Beziehung auf sich dadurch, daß es allem Andern Grenzen setzt; aber diese Grenzen sind damit auch Grenzen seiner selbst, Beziehungen auf Anderes, es hat sein Daseyn nicht in ihm selbst”] (Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Hauptwerke. Band 3. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2015, p. 101).

<sup>185</sup> *Ep.* L: “Quantum ad hoc, quod figura negatio, non verò aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam, indefinitè consideratam, nullam posse habere figuram; figuramque in finitis, ac deter inatis corporibus locum tantùm obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quàm se rem determinatam, & quo pacto ea sit determinatam, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet: sed e contra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quàm negatio esse” (Trad. pt.: “Epístola L” In.: *Modernos & Contemporâneos*. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 2, n. 4., jul./dez., 2018, p. 270).



Espantosamente, na observação minuciosa da *Ep.* 50, podemos assinalar os seguintes pontos que culminam na referida sentença spinozana: 1) seu contexto trata justamente dos finitos, dos corpos e, pois, da figura deles; 2) neste âmbito, a *negação* se diz pelo que se considera, certo corpo, que não é, certo outro corpo, assim trata-se de afirmar a figura de certo corpo pelo limite que lhe é dado pelo outro; 3) se a *determinação* é pelo que não é o que se considera, pelo outro, ela não pode ser senão *negação* e, mais ainda, enquanto tal, o próprio limite, a determinação, é não-ser, visto que também não vem da coisa considerada em seu ser pela sua justaposição com relação a um outro: o ser dos corpos, destes finitos que se dizem da *res extensa*, é a própria matéria e a matéria não porta em si, em seu ser, o limite, a negação, mas sim ela é, em si considerada, indefinida. Mais ainda, a figura, da qual se diz que é limitada, determinada ou negada, é percebida, então, isto nos remete ao intelecto finito e, em última análise, à imaginação. Daí a sentença de Spinoza *ipsis litteris* enuncia-se: “Portanto, porque a figura não é senão determinação, e a determinação é negação, ela não poderá ser, como dizem, senão negação”. [*Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quàm negatio esse.*]. *Nota bene*, em contraste com a transcrição hegeliana, na qual lemos *omnis determinatio negatio est*, a introjeção de *omnis* põe a equivalência entre *determinatio* e *negatio* na máxima generalidade: “Toda determinação é negação”. Todavia, Spinoza clara e exclusivamente restringe a equivalência apenas para o caso das figuras dos corpos finitos.

Quando Hegel nos diz “Com respeito ao que é determinado, Spinoza estabelece que ‘omnis determinatio negatio est’”, isto implica que existe somente o que não é particular, o que é universal. Somente isso é substancial e, pois, verdadeiramente real. A alma, o espírito, a mente, é algo de limitado, visto que é uma coisa singular. Aquilo pelo que uma coisa é singular é negação, ele reafirma a não-realidade dos particulares, porque *limitados* (*determinados*) e, ao mesmo tempo, ele reafirma a realidade do universal, porém, também põe o intelecto (finito) na particularidade. A *negação* enquanto *determinação* é empenhada pelo intelecto finito na percepção da essência da substância, de sorte que, uma vez que tal intelecto distingue os atributos *res extensa* e *res cogitans*, tal distinção não poderia ser senão pela negação de um atributo pelo outro, a saber, que a *res extensa* não é *res cogitans* e vice-versa. A *determinação* extrapola sobejamente o seu contexto e volta-se para a distinção entre as realidades dos atributos. Mais ainda, o mesmo intelecto que percebe a essência da substância pela determinação ou negação enquanto distingue cada atributo, é ele mesmo um particular, cuja realidade repousa *in alio*, na própria substância. O efeito disso é patente, retomando a questão a propósito de qual intelecto se trata na definição de atributo: o *intellectus finitus*. Porque o intelecto é o intelecto finito, então, não tendo ele mesmo como particular nenhuma realidade em si, ao distinguir os atributos, tal distinção não pode ser considerada uma distinção real em si, na substância, resultando, assim, que não há nenhuma diferença entre os atributos. E é dessa maneira que lê Hegel a EIP7, *a ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas*, como se a unidade substancial se afirmasse enquanto unidade indiferenciada, como um abismo no qual reina a noite sem lua nem estrelas, em que nenhum atributo é em si realmente distinto dos outros. O impacto que vem a somar-se à leitura hegeliana é sobre a própria escritura de Spinoza que, ao expor a sua

filosofia na *Ethica*, não pode senão aprisionar-se do ponto de vista do *intelecto finito* e, assim, da “representação do entendimento”:

Spinoza expõe a sua filosofia com método geométrico, para pôr em saliente evidência matemática e coerência. Ele é, entretanto, apropriado somente nas ciências finitas baseadas no intelecto.<sup>186</sup>

Se, por um lado, a substância, a substancialidade, é um passo essencial, nas palavras de Hegel, ao percurso que culmina na Ideia absoluta, por outro, todavia, a substância não é a Ideia absoluta, visto que *limitada*, e *limitada* pela *necessidade*, “limite” que é o mesmo da “representação do entendimento” dada pela não-realidade da finitude, em que o máximo que se pode afirmar seria a *necessidade*, enquanto momento da Ideia. Tal limite da substância equivale, pois, à universalidade enquanto determinação abstrata, determinação que não é senão a própria *necessidade*. Porque a *substância* não passa portando a realidade aos particulares, ela resta em si, como verdadeira, certo, mas parcialmente verdadeira:

A propósito disso, em linha geral, deve-se observar que o pensar, o espírito, é necessário que ele se ponha do ponto de vista do spinozismo. A ideia spinozana é admitida como verdadeira e fundada. Há uma substância absoluta, que é o verdadeiro. Todavia, isso não é ainda o verdadeiro como inteiro: é necessário que a substância seja pensada também como ativa e vivente em si mesma e com isto se determine como espírito. A substância spinozana é o que é universal e, portanto, é determinação abstrata; pode-se afirmar que é fundamento absoluto do espírito: não como o fundamento absoluto subsistente e permanente, mas antes como a unidade abstrata que o espírito é em si mesmo.<sup>187</sup>

Pensar a substância como “ativa e vivente em si mesma” é o mesmo que determiná-la como *espírito*, e mesmo que ela seja o “fundamento absoluto do espírito”, porque ela não resta senão uma determinação abstrata enquanto universal, não há nenhum movimento nela:

Se nos ativermos à substância, ela não advém a nenhum desenvolvimento, a nenhuma vida, a nenhuma espiritualidade e atividade. Pode-se dizer que no spinozismo tudo termina num abismo, mas nada vem de fora dele. O que é particular, segundo Spinoza, tudo é obtido da representação sem ser justificado; para justificá-lo, se deveria deduzi-lo, tratá-lo pela substância; mas não é este o caso. O que permite a diferenciação do particular e que lhe dá forma é somente modificação da substância absoluta, nada que seja em si mesmo real. A operação que se executa sobre isso é que o que se rejeita pela sua determinação, pela sua particularidade. Eis o que não satisfaz em Spinoza. (...) O aspecto grandioso do ponto de vista da filosofia spinozana é a renúncia a tudo que é determinado e particular, para pôr-se somente em relação com o um: e somente o um aprecia, honra, reconhece. Essa prospectiva é o fundamento de todo ponto de vista baseado no verdadeiro. Mas é algo de

---

<sup>186</sup> “Spinoza hat seine Philosophie auf geometrische Methode vorgetragen, um der mathematischen Evidenz und Konsequenz willen. Diese ist aber nur bei endlichen Verstandeswissenschaften an ihrem Ort” (Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986, p. 105).

<sup>187</sup> “Im allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken, der Geist, sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß. Diese spinozistische Idee ist als wahrhaft, als begründet zuzugeben. Es ist eine Substanz; diese ist das Wahre. Aber das ist noch nicht das ganze Wahre, sondern die Substanz muß auch als in sich tätig und lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die absolute Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist” (*Idem*, pp. 105).

absolutamente rígido e privado de movimento, cuja peculiar atividade é precipitar toda coisa no abismo da substância. É o universal.<sup>188</sup>

Daí, Hegel pontua o que centralmente falta ao spinozismo:

Na substância rígida e privada de movimento, o que falta e falha é o momento da negatividade. A antítese apresenta-se assim: o espírito enquanto por si se distingue do que é material e corpóreo, ele é substancial, é real, *existe*, não é somente privação ou negação. Da mesma maneira *existe* a liberdade, ela não é somente privação. É essa realidade que se contrapõe ao sistema spinozista; esta contraposição, segundo o pensamento formal, é correta; por um lado, a realidade [da antítese entre mal e liberdade] baseia-se no sentimento, mas há um outro aspecto: a ideia em si e por si contém o princípio do movimento, a vida, o princípio da liberdade, e, pois, o princípio da espiritualidade como tal. Isso Spinoza não compreendeu. Por um lado, o sistema spinozano é falho porque não corresponde à realidade; por outro, esta falha deve ser melhor apreendida: a substância spinozana é a ideia somente em abstrato e não em sua vitalidade.<sup>189</sup>

O *espírito*, a *liberdade*, em suma, o que deve intervir na substância a fim de que nela se ponha *movimento*, vem, nas *Vorlesungen*, a partir de um resumo das cartas entre Spinoza e Blyenbergh a propósito do *mal*. O aspecto ao qual se detém Hegel é que a *privação*, assim como o *mal*, ambos se dizem apenas do *intelecto* (finito), enquanto que Deus, em si mesmo, não pode jamais ser dito causa de nenhum *mal*. O exemplo de Spinoza, explorado na citação resumida de Hegel, é o do matricídio de Nero. A vontade de Nero é, certamente, algo de positivo, ao passo que seu vício consistiria apenas na desobediência, ausência de piedade e ingratidão, mas não sendo, contudo, todos estes aspectos essenciais, Deus não pode ser dito causa

---

<sup>188</sup> *Idem*, p. 105: “Wird nun bei dieser Substanz stehen geblieben, so kommt es zu keiner Entwicklung, keinem Leben, keiner Geistigkeit, Tätigkeit. So kann man sagen, es geht beim Spinozismus alles nur in den Abgrund hinein, aber es kommt nichts heraus. Das Besondere des Spinoza wird aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre; sollte es gerechtfertigt sein, so müßte er es deduzieren, ableiten aus seiner Substanz; aber dies ist nicht der Fall. Was das Besondere unterscheidet und bildet, soll nur Modifikation der absoluten Substanz, nichts Wirkliches an ihm selbst sein. Die Operation an ihm ist nur die, es von seiner Bestimmung, Besonderheit zu entkleiden, es in die eine absolute Substanz zurückzuwerfen. Dies ist das Unbefriedigende bei Spinoza. (...) Es ist das großartige der Denkkungsart der Spinozistischen Philosophie, auf alles Bestimmte, Besondere Verzicht zu tun und sich nur zu verhalten zu dem Einen - nur das Eine zu achten und zu ehren und allein anzuerkennen. Diese Ansicht muß die Grundlage aller wahrhaften Ansicht sein. Es ist aber ein durchaus Starres, Bewegungslose. Dies ist das Allgemeine”.

<sup>189</sup> *Idem*, p. 110: “Das Momente des Negativen ist das, was in dieser einen, starren, bewegungslosen Substantialität fehlt und mangelt. Die Art dieses Gegensatzes ist: Der Geist als für sich sich unterscheidend vom Körperlichen ist substantiell, wirklich, ist, ist nicht bloß eine Privation oder Negation. Ebenso die Freiheit ist, sie ist nicht bloß Privation. Diese Wirklichkeit hält man nun dem Spinozistischen System gegenüber; dies ist im formellen Gedanken richtig; diese Wirklichkeit beruht nun einerseits auf dem Gefühl, aber das Weitere ist: Die Idee an und für sich enthält dies, das Prinzip der Bewegung, Lebendigkeit, das Prinzip der Freiheit und daher das Prinzip der Geistigkeit in sich selbst. Das hat Spinoza nicht aufgefaßt. Einerseits ist der Mangel des Spinozistischen Systems, daß es nicht der Wirklichkeit entspricht; andererseits ist der Mangel aber auf höhere Weise zu fassen, und zwar so, daß die Spinozistische Substanz die Idee nur ganz abstrakt, nicht in ihre Lebendigkeit ist”.

de nenhum mal<sup>190</sup>. Numa palavra: o mal, o vício e a privação não são positivos e, assim, apenas se dão com relação ao intelecto humano (finito). Como o intelecto finito, enquanto *modo* da substância, não contém em si nenhuma realidade, não há nenhuma realidade do mal, do vício e da privação. A *liberdade* não possui nenhuma atividade positiva, a *liberdade individual* não tem, pois, nenhuma realidade. A partir disso, objeta Hegel:

Contra a substância spinozana, ergue-se a convicção na liberdade do sujeito, de fato, que eu seja sujeito e espiritualidade individual, segundo Spinoza, é somente modificação, forma transitória. Esse é o aspecto escandaloso do sistema de Spinoza e o que suscita contra ele indignação. O homem possui a consciência da própria liberdade e a consciência que o espírito em si e por si é essencialmente o que é negativo com respeito ao que é material e que somente em antítese àquilo que é material ele é de veras o que é. Isso foi seguido por homens, pela teologia e pelo bom senso. Num primeiro momento, a forma dessa antítese é o que é livre é real; e que o mal existe.<sup>191</sup>

A realidade é dada à negação, realidade que é a mesma dada à liberdade humana seguindo a posição da teologia cristã espelhada: o espírito em si e por si essencialmente sendo negativo é referido à matéria, sua positividade é dada por esta referência que confere à negatividade mesma a sua realidade, então, confere à liberdade e ao mal realidade. Ora, tal *negatividade* tomada como *real*, posta diante da substância, a põe em movimento; com efeito, é a *liberdade*, o *espírito*, enquanto *negatividade*, que permite tornar a substância imóvel e sem vida viva, ativa e movimento. Subjaz, nesse passo, o que assinalamos no início destas considerações sobre o acosmismo:

A substância é um passo essencial no processo de desenvolvimento da Ideia, mas ela mesma não é a Ideia absoluta, e sim a Ideia na forma limitada [*beschränkten Form*] da necessidade. Deus é certamente a necessidade ou, como também se pode dizer, a coisa absoluta [*absolute Sache*], mas também junto com a Pessoa absoluta [*absolute Person*], e este é o ponto que Spinoza não alcançou e com relação ao qual se deve admitir que a filosofia spinozista restou aquém do verdadeiro conceito de Deus, que forma o conteúdo da consciência religiosa cristã.

<sup>190</sup> Eu não poderei me estender nisso, mas apenas introduzo aqui que impactos tem o orientalismo no tocante à política e, especialmente, à *obediência*. A posição da *libertas* enquanto Espírito, em sua franca oposição com relação ao limite da substância pela necessidade, limite que tende a identificar a *obediência* com o Estado e, pois, alienar a “pessoa”; faz-se como o mais forte antídoto ocidental, diria mais, cristão e liberal (em sentido clássico). Em *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel explicita tal limite num interessante jogo de inversão da *causa sui*, inversão que a põe não na Substância, mas no Espírito, o que implica a impossibilidade de alienação da *pessoa*, então impossibilidade da redução da *libertas* à *necessitas*, o que impede a *obediência plena*, como no caso do orientalismo: “Daß das, was der Geist seinem Begriffe nach oder an sich ist, auch im Daseyn und für sich sey, (somit Person, des Eigenthums fähig sey, Sittlichkeit, Religion habe) - diese Idee ist selbst sein Begriff; (als *causa sui*, das ist, als freye Ursache, ist er solches, *cujus natura non potest concipi nisi existens*. Spinoza Eth. P. I. Def. I.). In eben diesem Begriffe, nur durch sich selbst und als unendliche Rückkehr in sich aus der natürlichen Unmittelbarkeit seines Daseyns, das zu seyn, war er ist, liegt die Möglichkeit des Gegensatzes zwischen dem, war er nur an sich und nicht auf für sich ist, (§57) so wie umgekehrt zwischen dem, was er nur für sich, nicht an sich ist (im Willen das Böse); - und hierin di Möglichkeit der Entäußerung der Persönlichkeit und seines substantiellen Seyns - diese Entäußerung geschehe auf eine bewußtlose oder ausdrückliche Weise” (Hegel, G. W. F. “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, § 66 In.: *Gesammelte Werke*. Band 14. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, pp. 70-71).

<sup>191</sup> “Gegen die Spinozistische Substanz empört sic die Vorstellung der Freiheit des Subjekts, denn daß ich als Subjekt, individuelle Geistigkeit da bin usf., ist nach Spinoza alles nur Modifikation, vorübergehende Form. Dies ist das Empörende, was das Spinozistische System in sich hat und was den Unwillen gegen dasselbe hervorbringt. Der Mensch aber hat das Selbstbewußtsein der Freiheit und [das Bewußtsein], daß der Geist an und für sich wesentlich das Negative vom Körperlichen ist und daß er erst im Entgegensetzen gegen das Körperliche das ist, was er wahrhaft ist. An diesem Negativen haben die Menschen, die Theologie und der gesunde Menschensinn, festgehalten. Diese Form des Gegensatzes ist zunächst die, daß das Freie wirklich ist, das Böse existiert” (Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986, pp. 109-110).

Condensa-se naquilo que falta a Spinoza, para que a substância devesse ser Ideia absoluta, a “Pessoa absoluta”. E isso que falta é o mesmo que *limita* a substância, *limite* que equivale à *necessidade* em detrimento da *liberdade*, que é posta como negação enquanto não-real, porque *modus*. E aí podemos avançar no que me parece o ponto mais fundamental da empresa hegeliana e, ademais, que tem a escritura de Spinoza como um dos aspectos mais privilegiados: o “verdadeiro conceito de Deus, que forma o conteúdo da consciência religiosa cristã”. Nesse sentença elogiosa à consciência religiosa cristã, neste elogio correlato da assertiva que põe o “verdadeiro conceito de Deus” subjaz uma importante demarcação, senão a mais relevante demarcação hegeliana com relação à tendência materialista e condensada na ruptura com o axioma fundamental do materialismo, a qual é deveras a tomada de posição que propõe a guinada no ponto central que constitui o dispositivo teórico que capta o *devir*.

É preciso aqui que adentremos, com parcimônia, na escritura hegeliana de maneira mais propositiva, que alcancemos, sem muitos desvios em sua agradável letra, o que constitui para nós o elemento central condensado no elogio à “consciência religiosa cristã” nos termos da filosofia especulativa, endossando seu procedimento de captura do que detrás deste elogio é posto. O axioma materialista enuncia *e nihilo nihil fieri* (ademais, o que se soma a ele através da escritura de Lucrécio, a saber, *diuinitus umquam*<sup>192</sup>). Todavia, Hegel distancia-se desse axioma radicalmente através da constatação positiva da passagem da “metafísica antiga” para a “metafísica cristã”, mais que se distanciar, ele o *perverte*. Vejamos isso mais detidamente.

O *imobilismo* da *substantia* spinozana é assimilado *in toto* ao eleatismo e, neste âmbito, que corresponde à acusação de *acosmismo*, deparamo-nos com o que constitui o cerne mesmo, segundo me parece, do dispositivo escritural de pensamento que permite a Hegel pôr *pensar puro* enquanto *devir* em estrita contraposição à *representação* e, pois, ao *entendimento*:

*Ex nihilo nihil fit* - é uma das proposições dentre as quais se atribuiu grande significado na Metafísica. Nisso vê-se ou somente a tautologia sem conteúdo [*gehaltlose*]: Nada é Nada; ou, se o Devir devesse ter aí um significado efetivo, então antes, enquanto somente Nada devém Nada, não está presente aí nenhum Devir, pois aí o Nada permanece Nada. O Devir implica que o Nada não permanece Nada, mas passa em seu outro. - Quando a metafísica posterior, sobretudo Cristã, rejeitou a proposição, do Nada devém Nada, ela asseverou uma passagem do Nada ao Ser; por mais sintética ou meramente representante [*vorstellend*] que tenha tomado esta proposição, acha-se, contudo, aí contido, na unificação a mais imperfeita, um ponto em que o Ser e o Nada coincidem e desaparece sua diferencialidade [*Unterschiedenheit*]. - A proposição “Do Nada Nada devém, Nada é apenas Nada” tem sua importância própria pela sua oposição ao Devir em geral e, por aí, também à criação do mundo a partir do Nada. Aqueles que afirmam a proposição “Nada é precisamente Nada”, [e] mesmo inflamam-se a seu favor, estão inconscientes [*bewußtlos*] de que, por aí, aderem ao Panteísmo abstrato dos Eleatas, e, de acordo com a coisa [*Sache*], igualmente ao spinozismo. A visão

<sup>192</sup> O *diuinitus umquam* da formulação lucreciana fora elidido em sua recepção histórica, na conjuntura de Hegel, tal fórmula é, ademais, travestida como “princípio da razão suficiente”. Trataremos mais detidamente no axioma fundamental do materialismo quando nos determos sobre a escritura de Lucrécio, aqui cumpre notar que a fórmula completa é *e nihilo nihil fieri diuinitus umquam* [através do nada nada se faz/devém, jamais pelo divino].

filosófica para a qual vale como Princípio: Ser é somente Ser, Nada é somente Nada, merece o nome de Sistema da Identidade; esta abstrata identidade é a essência do Panteísmo.<sup>193</sup>

O elogio à Metafísica Cristã não é senão o mesmo que a posição que permite abalar o *e nihilo nihil fit*, que permite, pois, a posição do *devir*. Essa nota que citamos é posterior a posição da equivalência, pelo pensamento puro, entre Ser e Nada em sua imediatidade e indeterminidade, equivalência em que o passar d'um n'outro captura o *devir*. Essa captura do *devir* como “passar em seu outro” implica que o *devir* é, posto neste prospecto, completamente inviabilizado pelo axioma materialista. Tomá-lo como princípio leva ao colapso do próprio *devir* e recai no panteísmo dos Eleatas, no spinozismo (e ao *Sistema da Identidade*, em aberta alusão a Schelling), ou seja, na substância como privada de movimento em sua identidade abstrata consigo mesmo, incapaz de operar a *passagem* ao outro e, pois, fadada a exercer o retorno a si como num abismo, retorno ao imediato (sem diferenciação alguma). Apenas a Metafísica Cristã, ressalta Hegel, fora capaz de enunciar a contraposição ao axioma materialista através da *creatio e nihilo*<sup>194</sup>, o ato mesmo da criação do mundo pela divindade (do Nada ao Ser), ainda que, cumpre notar, ela não pôde alcançar a especulação pelo que se prendera ao seu enunciado dado na representação, então, sob certa unidade imperfeitíssima, mas o suficiente, ainda assim, para fazer coincidir nesta mesma unidade Ser e Nada para a especulação. Essa é a razão pela qual a falha do spinozismo reside no que a “consciência religiosa cristã” promoveu contra a Metafísica anterior, seu conteúdo enquanto “verdadeiro conceito de Deus”. A interpretação hegeliana da fórmula spinozana *Deus sive Natura*, então, aparece sob esta mesma marca crítica, escamoteada ou implicitamente dada na nota sobre a “Relação do exterior e do interior” [*Verhältniss des Aeussern und Innern*] na *Doutrina da Essência*, agora a substancialidade não é mais considerada, mas a essência no que primeiramente ela se faz “interior”:

Assim também *Deus*, em seu conceito *imediato*, não é espírito; o espírito não é imediato, oposto à mediação, mas antes a essência pondo eternamente sua imediatidade e eternamente retornando em si a partir dela. Imediatamente, por conseguinte, Deus é *somente* Natureza. Ou a natureza é *somente*

<sup>193</sup> “*Ex nihilo nihil fit* - ist einer der Sätze, denen in der Metaphysik große Bedeutung zugeschrieben wurde. Es ist darin entweder nur die gehaltlose Tautologie zu sehen: Nichts ist Nichts; oder wenn das Werden wirklich Bedeutung darin haben sollte, so ist vielmehr, indem nur Nichts aus Nichts wird, in der That kein Werden darin vorhanden, denn Nichts bleibt darin Nichts. Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Seyn übergehe. - Wenn die spätere vornemlich christliche Metaphysik den Satz, aus Nichts werde Nichts, verwarf, so behauptete sie einen Uebergang von Nichts in Seyn; so synthetisch oder bloß vorstellend sie auch diesen Satz nahm, so ist doch auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Seyn und Nichts zusammentreffen, und ihre Unterschiedenheit verschwindet. - Seine eigentliche Wichtigkeit hat der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Nichts ist eben Nichts, durch seinen Gegensatz gegen das Werden überhaupt und damit auch gegen die Erschaffung der Welt aus Nichts. Diejenigen, welche den Satz: Nichts ist eben Nichts, sogar sich dafür ereifernd, behaupten, sind bewußtlos darüber, daß sie damit dem abstracten Pantheismus der Eleaten, der Sache nach auch dem spinozistischen, beipflichten. Die philosophische Ansicht, welcher: Seyn ist nur Seyn, Nichts ist nur Nichts, als Princip gilt, verdient den Namen Identitätssystem; diese abstracte Identität ist das Wesen des Pantheismus” (Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Hauptwerke. Band 3. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2015, pp. 70-71).

<sup>194</sup> “É um antiga sentença: do Nada Nada devém; mas o Nada é só transpassar no Ser, o Ser só transpassar no Nada: esta [sentença] contrapõe-se à primeira, do Nada Nada devém, a antiga sentença do panteísmo, aquela da eternidade da matéria, à matéria pertence o predicado de ser: meramente agarrar o Ser é o princípio eleático, do panteísmo.” [“Es ist ein alter Satz: aus Nichts wird Nichts; aber das Nichts ist nur Uebergehen in Seyn, das Seyn nur Uebergehen in Nichts: Diesem stellt man jenen Satz entgegen, aus Nichts wird Nichts, der alte Satz des Pantheismus, der der Ewigkeit der Materie, der Materie kommt Prädikat des Seyns zu: bloß das Seyn festzuhalten ist das Eleatische Prinzip, das des Pantheismus”] (Hegel, G. W. F. “Hegel’s Vorlesungen über die Logik (nach die Encyclopädie) im Sommer 1831. Nachgeschrieben von F. W. C. Hegel” In.: *Gesammelte Werke* 23,2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 724).

o [Deus] interior, não o [Deus] efetivo como espírito, e, com isto, não o verdadeiro Deus. - Ou Deus é, no pensar, como *primeiro* pensar, somente o ser puro, ou também a essência, o absoluto abstrato; mas não Deus como espírito absoluto, como aquilo que somente é a natureza verdadeira de Deus.<sup>195</sup>

Deus, em seu sentido *imediato*, enquanto *interior* e, pois, *somente Natureza*, não é senão o Deus spinozano, o *Deus sive Natura*, como “absoluto abstrato”, cujo *devir* não se permite e em que não há nenhuma mediação. A essência assim considerada, não pode senão retornar eternamente em si, sem nenhum desenvolvimento, daí que Deus é natureza e *somente* Natureza, sem nenhuma efetividade; Deus permanece em si, mesmo que seja o *primeiro pensar* (como *ser puro*, na substância), e não se dá, por aí, o *espírito absoluto*, mas a *substantia* resta, quanto à essência, no *absoluto abstrato*. Vemos apenas as consequências do acosmismo spinozano na letra de Hegel, a posição do *espírito* é o que permite a *negação* enquanto *negação* (e *negação segunda*), ou seja, a posição da *mediação* que permite o *devir* pela passagem do Nada ao Ser e do Ser ao Nada. E isso se evidencia cabalmente na questão posta por Hegel, o que lhe era sobremaneira incompreensível, não só na posição do *attributum* que lhe portou ao *intellectus finitus* e, assim, ao aprisionamento de Spinoza na *representação* evidenciada, segundo Hegel, pelo próprio *modus geometricus* da escritura da *Ethica*, mas também na apreensão do *modus*, que, conforme vimos, não resulta na realidade da finitude e, então, na realidade da individualidade. Spinoza resta aquém da *negação absoluta*, a “negação negando-se”, e sua concepção de *negação* não deixa jamais de prender-se ao que é enquanto *determinidade*, *i.e.*, enquanto *qualidade*. Por isso Hegel avança contra Spinoza a consideração segundo a qual a substância imanente (universalidade) não procede por um conhecer imanente, visto que a própria unidade entre o *pensar* [*res cogitans*] e a extensão [*res extensa*] não pode se estabelecer numa *separação* capaz de engendrar o *movimento*, pelo que ela, esta unidade, recai sobre si. Resulta que o conhecer, enquanto conhecer que é exterior, não pode ser senão a *reflexão exterior*, que é “ativa”, conseqüentemente, somente como *entendimento exterior*, voltando as determinações sempre ao em si do absoluto. A maneira exterior e imediata - então, como qualidade (visando os atributos entre si, o pensamento e a extensão) - que promove o entendimento nesse caso, leva a determinação a ser apenas mera negação e isto se dá, sobretudo, pelo estatuto do *modus* enquanto põe a determinação do próprio atributo e, como o *modus* é *in alio*, ele sempre retorna à identidade absoluta da *substantia*: numa palavra, o *devir* é impossível na *substantia* spinozana e, assim, não há nenhuma processualidade no prospecto da *negação absoluta* referida às suas determinações:

O terceiro [termo], o modo, ele é em Spinoza afecção da substância, a determinidade determinada, o que é *num outro e por este outro* é apreendido. Os atributos têm apenas a diversidade indeterminada como sua determinação; cada qual *deve* exprimir a totalidade da substância e ser compreendido a partir de si mesmo; mas, na medida em que é o absoluto como determinado, ele contém o ser-outro, e não compreende-se somente *a partir de si mesmo*. É somente no modo, por aí,

<sup>195</sup> “So ist auch Gott in seinem unmittelbaren Begriffe nicht Geist; der Geist ist nicht das Unmittelbare, der Vermittlung entgegengesetzte, sondern vielmehr das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen. Unmittelbar ist daher Gott nur die Natur. Oder die Natur ist nur der innere, nicht als Geist wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott. - Oder Gott ist im Denken, als erstem Denken, nur das reine Seyn, oder auch das Wesen, das abstracte Absolute; nicht aber Gott als absoluter Geist, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes ist” (Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* In.: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Band 3 Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, pp. #367-#368).

que é posta de fato a determinação do atributo. Esse terceiro [termo] permanece, ademais, simples modo, por um lado, ele é imediatamente [um] dado, por outro, sua nulidade não é conhecida como reflexão em si. - A interpretação [*Auslegung*] spinozista do absoluto é, conseqüentemente, integral na medida em que ela começa a partir do absoluto, daí faz seguir o atributo, e termina pelo modo; mas estes três são enumerados somente *um após o outro*, sem seqüência interior do desenvolvimento, e o terceiro [termo] não é a negação *como* negação, não [é] a negação referindo-se negativamente a si [*das dritte ist nicht die Negation als Negation, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation*] pelo que ela seria *nela mesma* o retorno na identidade primeira e esta identidade verdadeira. Falha, por aí, a necessidade do processo do absoluto até a inessencialidade [*die Nothwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit*], assim como a sua resolução em e para si mesmo na identidade; ou falta tanto o devir da identidade quanto de suas determinações.<sup>196 197</sup>

Resta, por fim, pontuar um último aspecto aqui a propósito de uma questão que não é exclusivamente posta na escritura hegeliana, mas que perpassa toda a conjuntura escritural do *idealismo alemão*, a saber, a *passagem do infinito ao finito*. Não me deterei aqui neste ponto senão na medida de suas implicações na escritura hegeliana e, pois, tendo como enfoque sua interpretação de Spinoza e algumas conseqüências na economia teórica de Hegel. É notável que, a despeito da objeção de Hegel à substância spinozana - que ela é imóvel -; objeção que resulta de sua interpretação do *intellectus* da definição de *attributum* da *Ethica* como sendo o *intellectus finitus*; é notável que ainda assim Hegel insista numa apreensão linear e processual dos três termos substância, atributo e modo. Trataremos mais adiante do prospecto do *idealismo alemão* atinente ao problema da *passagem da Infinitude à Finitude*, sobretudo, no contexto em que investigaremos a causalidade dita linear, a transitividade causal em tom sumariamente comparativo com as escrituras de Schelling nas cercanias que precedem a sua *Darstellung* de 1801. Aqui, para proceder de maneira sintética, basta como premissa que observemos que nada escapa ao abismo da substância spinozista, todavia, ainda assim Hegel põe a passagem fundamental a fim do desenvolvimento

<sup>196</sup> “Das dritte, der Modus, ist bey Spinoza, Affection der Substanz, die bestimmte Bestimmtheit, was in einem andern ist, und durch diß andere gefaßt wird. Die Attribute haben eigentlich nur die unbestimmte Verschiedenheit zu ihrer Bestimmung; jedes soll die Totalität der Substanz ausdrücken und aus sich selbst begriffen werden; insofern es aber das Absolute als bestimmt ist, so enthält es das Andersseyn, und ist nicht nur aus sich selbst zu begreifen. In dem Modus ist daher erst eigentlich die Bestimmung des Attributs gesetzt. Diß dritte bleibt ferner blosser Modus, einerseits ist er unmittelbar gegebenes, andererseits wird seine Nichtigkeit nicht als Reflexion in sich erkannt. - Die spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl vollständig, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf des Attribut folgen läßt und mit dem Modus endigt; aber diese drey werden nur nach einander ohne innere Folge der Entwicklung aufgezählt, und das dritte ist nicht die Negation als Negation, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation, wodurch sie an ihr selbst, die Rückkehr in die erste Identität und diese, wahrhafte Identität wäre. Es fehlt daher die Nothwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit, so wie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen” (*Idem.*, pp. #377-#378).

<sup>197</sup> O mesmo ponto aparece em *Lehre vom Seyn*: “Bey Spinoza ist der Modus nach Substanz und Attribut gleichfalls das Dritte: er erklärt ihn für die Affectionen der Substanz, oder für dasjenige, was in einem Andern ist, durch welches es auch begriffen wird. Dieses Dritte ist nach diesem Begriffe nur die Aeusserlichkeit als solche; wie sonst erinnert worden, daß bey Spinoza überhaupt der starren Substantialität die Rückkehr in sich selbst fehlt. Die hier gemachte Bemerkung dehnt sich allgemeiner auf die Systeme des Pantheismus aus, welche der Gedanke etwas ausgebildet hat. Das Seyn, das Eine, die Substanz, das Unendliche, das Wesen ist das Erste; gegen dieses Abstractum kann das Zweyte, alle Bestimmtheit, überhaupt als das nur Endliche, nur Accidentelle, Vergängliche, Ausser- und Unwesentliche u.s.f., ebenso abstract zusammengefaßt werden wie in dem ganz formalen Denken gewöhnlich und zunächst geschieht. Aber es drängt sich zu sehr der Zusammenhang dieses Zweyten mit dem Ersten auf, um es nicht zugleich in einer Einheit mit demselben zu fassen, wie das Attribut bey Spinoza die ganze Substanz ist, aber vom dem Verstand, selbst einer Beschränkung oder Modus, gefaßt; der Modus aber, das Nichtsubstantielle überhaupt, das nur aus einem Andern gefaßt werden kann, macht so das andere Extrem zu der Substanz, das Dritten überhaupt, aus” (Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Hauptwerke. Band 3. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2015, p. 324).



até a Ideia Absoluta, de sorte que é a passagem desta infinitude que é a substância enquanto universalidade limitada pela necessidade ao espírito que entra em cena e, para tanto, tal passagem não poderia ser outra que aquela para a finitude, mesmo que o espírito não se diz da finitude e que a subjetividade hegeliana não incida senão na própria totalidade (na expressão de alguns, trata-se de uma “subjetividade sem sujeito”). E em nenhum outro lugar Hegel deixa mais claro, embora muito descritivamente, como ele se defronta com problema da passagem do Infinito ao Finito do que nas *Vorlesungen* de 1831 sobre a Lógica:

Pode-se fazer a pergunta: como o finito sai na infinitude? A princípio, pode ser surpreendente que se queira explicar como o infinito chega à finitude, pode-se pôr esta questão com direito ao spinozismo, pois tudo entra na substância; mas não se apreende como sai fora dela. Finito no infinito, aí está a resposta: quando temos o infinito, temos primeiramente sozinho, como Deus antes da criação do mundo. Quando temos a infinitude assim sozinha, é o mau infinito, como Deus não é o verdadeiro, quando não se manifesta, ele é criação; o infinito, que nós nos representamos, é o mau infinito, só próprio infinito finito; por aí, já temos o finito, não precisamos ver como o finito sai: poder-se-ia dizer que isto ainda não foi respondido, o que perguntou-se, o movimento do infinito ao finito. O infinito deve ser apreendido então como dividindo-se dentro de si em verdadeiro e mau infinito; é esta última que cai fora de si, exatamente como faz o finito. Vimos antes que devemos apreender o infinito assim, é a mediação e o pôr-se como determinado. Deve-se estar ciente da pressuposição. O ‘como’ é forma vazia da pergunta; esta é a coisa, que o infinito é nele mesmo e que se deve abandonar toda pressuposição. O ser-para-si, a afirmação como negação da negação, já passou através da mediação. O ser-para-si é ser, refere-se a si mesmo, mas através da idealidade do outro: é, pois, o ser-aí que se retoma em si.<sup>198</sup>

É no item  $\gamma$ , no item  $c$ , sobre a *Finitude*, na *Doutrina do Ser* da *W.L.* que aparece a solução especulativa e não apenas descritiva (“para nós”), como o excerto acima mostra-nos, para a passagem, não da infinitude para a finitude, mas, inversamente, da *finitude para a infinitude*. No *finito*, a contradição faz-se entre a *barreira* [*Schranke*] e o *dever-ser* [*Sollen*] como de si em si num perecer da própria finitude, um negativo do negativo, sua determinação. Todavia, o finito não perece meramente, ele advém outro finito e que, por sua vez, perece, ou seja, advém ainda outro finito *ao infinito*. A negação em si mesmo incide no *ser-em-si* numa coincidência com si mesmo, e disto resulta que o *dever-ser* vai além da *barreira* e como esta refere-se sempre ao seu outro que é o próprio *dever-ser*, temos daí o mesmo desdobramento do *ser-em-si* e

<sup>198</sup> “Man macht die Frage, wie das Endliche zur Unendlichkeit herauskommt? es kann zunächst auffallen, dies erklären zu wollen, wie das Unendliche zur Endlichkeit komme, man kann diese Frage an Spinozismus mit Recht thun, denn da geht Alles in Substanz hinein; wie aber das aus Substanz herauskommt, ist nicht gefaßt. Endliches am Unendlichen, da ist die Antwort: wenn wir das Unendliche haben, so haben wir es so zunächst allein, wie wir Gott vor Erschaffung der Welt haben. | Wenn wir das Unendliche so allein haben, so ist das schlechte Unendlichkeit, wie Gott nicht der wahrhafte ist, wenn er sich nicht manifestirt, er ist Schaffen; das Unendliche, das wir uns so vorstellen, ist das schlechte Unendliche, schon selbst das nur endliche Unendliche; wir haben da bereits das Endliche, wir brauchen nicht erst zu sehen, wie das Endliche herauskommt: man könnte sagen, es ist doch noch nicht beantwortet, was gefragt wurde, die Bewegung des Unendlichen zum Endlichen. Das Unendliche muß so gefaßt werden als sich theilend in wahrhafte Unendlichkeit und schlechte Unendlichkeit, es ist dies, heraus zu seyn und das ist das Endliche. Daß wir das Unendliche so fassen müssen, haben wir vorhin gesehen, es ist die Vermittlung und das sich Setzen als bestimmt. Man muß über die Voraussetzung ein Bewußtseyn haben. Das >Wie< ist leere Form von Frage; das ist die Sache, daß das Unendliche dies an ihm selber ist und jede Voraussetzung ist aufzugeben. Fürsichseyn Affirmation als Negation der Negation, durch Vermittlung hindurchgegangen. Für sich seyn ist Seyn, bezieht sich auf sich aber durch Idealität des Andern: ist also das in sich zurückgenommne Daseyn” (Hegel, G. W. F. “Hegel’s Vorlesungen über die Logik (nach die Encyclopädie) im Sommer 1831. Nachgeschrieben von F. W. C. Hegel” In.: *Gesammelte Werke* 23,2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, pp. 737-738).

do *ser-aí* juntando-se numa *identidade com si mesmo*. Ao invés do perecer que resulta n'outro finito e assim *ao infinito*, a *identidade com si mesmo é negação da negação* e, pois, ela é afirmativa, de sorte que a primeira negação se faz o outro finito como determinidade e, seu outro, é o *infinito*. Por isso, na explicação das *Vorlesungen über die Logik* de 1831 Hegel aponta a vanidade da pergunta “*como* o infinito passa ao finito?”, assinalando que não se trata de “*como*”, pois é na mediação dada do *ser finito* que o *infinito* resulta como positivo e, daí, põe-se como conceito simples. O passo crucial vem muito mais adiante na análise entre o *mau infinito* e *verdadeiro infinito*, em que o primeiro constitui a serialidade típica da finitude. E só na medida em que se alcança o *ser-para-si*, como resultado, que o ser infinito, então, refere-se a si mesmo e põe-se na idealidade, na imediatidade pareada ao ser, então, como unidade infinita autoreferindo-se. Se a dependência do *mau infinito* da finitude é a sua marca, o *verdadeiro infinito*, em contrapartida, é *afirmação absoluta* e, neste passo, é somente após tratar da *infinitude do quantum*, na *Grandeza*, que a discussão em torno da infinitude matemática revoca Spinoza. É Spinoza que alavanca a *verdadeira infinitude*, numa ponto da análise hegeliana que já gerou muitas glosas interessantes:

No sentido em que foi mostrado que a assim chamada soma ou expressão finita de uma série infinita, antes como vista como [expressão] infinita, é principalmente o que Spinoza expõe com o conceito de verdadeiro Infinito contra o de mau [Infinito] e explanado com exemplos. Seu conceito ganha mais luz se eu juntar neste desenvolvimento o que ele disse sobre isto. Ele define, primeiramente, o Infinito como a absoluta afirmação da existência de alguma natureza, o finito, pelo contrário, como determinidade, como negação [Verneinung]. A absoluta afirmação de uma existência deve tomar-se como sua relação com si mesma, não sendo através do que é um outro; o finito, contrariamente, é a negação [Verneinung], um cessar como relação por um outro, que parte de fora dele. A absoluta afirmação de uma existência certamente não exaure o conceito de infinitude; isto implica que a infinitude é afirmação, não como imediata, mas sim somente como reestabelecida pela reflexão do outro em si mesmo, ou como negação do negativo [Negation des Negativen]. Todavia, em Spinoza, a substância e a sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, *i.e.*, não se mediatiza com si mesma, de uma rigidez, cujo conceito da Unidade negativa do Si, a subjetividade, ainda não se encontra.<sup>199</sup>

Na medida em que a substância spinozana não pode se estabelecer como “unidade negativa do Si”, que não pode pôr a negatividade na sua unidade absoluta, ela resta, como se referirá Hegel em tantos alhures, como “absoluta indiferença”. Nenhuma diferença é posta nem a imediatidade se dá na identidade da afirmação da infinitude da substância, visto que o que é finito é apenas e tão-somente negação, mas negação

<sup>199</sup> “In dem Sinne, in welchem aufgezeigt worden, daß die sogenannte Summe oder der endliche Ausdruck einer unendlichen Reihe, vielmehr als der unendliche anzusehen ist, ist es vornehmlich, daß Spinoza den Begriff der wahren Unendlichkeit gegen den der schlechten aufstellt und durch Beispiele erläutert. Sein Begriff gewinnt am meisten Licht, indem ich das, was er hierüber sagt, an diese Entwicklung anschließe. Er definiert zunächst das Unendliche als die absolute Affirmation der Existenz irgend einer Natur, das Endliche im Gegentheile als Bestimmtheit, als Verneinung. Die absolute Affirmation einer Existenz ist nemlich als ihre Beziehung auf sich selbst zu nehmen, nicht dadurch zu seyn, daß ein Anderes ist; das Endliche hingegen ist die Verneinung, ein Aufhören als Beziehung auf ein Anderes, das ausser ihm anfängt. Die absolute Affirmation einer Existenz erschöpft nun zwar den Begriff der Unendlichkeit nicht; dieser enthält, daß die Unendlichkeit Affirmation ist, nicht als unmittelbare, sondern nur als wiederhergestellte durch die Reflexion des Andern in sich selbst, oder als Negation des Negativen. Aber bey Spinoza hat die Substanz und deren absolute Einheit die Form von unbewegter d. i. nicht sich mit sich selbst vermittelnder Einheit, von einer Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbst, die Subjectivität, sich noch nicht findet” (Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Hauptwerke. Band 3. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2015, p. 247).

dada por outro que também é finito; daí que a absoluta afirmação de uma existência, a da substância, não se relaciona senão com si mesma. Trata-se, para Hegel, da afirmação da infinitude posta pela “reflexão do outro em si”, como “negação do negativo”, ou seja, como negação do que é pelo outro, em sua determinidade, o finito. Porque não há diferença posta na unidade absoluta da substância, não se dá nela qualquer negatividade e, pois, não se segue que sua unidade com si engendre a unidade negativa do Si que permite a mediação necessária a fim do movimento à subjetividade.

Mesmo sob tais restrições, o exemplo spinozano dos círculos não-concêntricos é trazido por Hegel com o intuito de confrontar a infinitude matemática<sup>200</sup>, dada pela representação, com o verdadeiro infinito; mas não se trata aqui, para Hegel, do verdadeiro infinito, de fato, e isto pela mesma razão que a infinitude da substância recai numa unidade imóvel. A distinção entre a infinitude do ponto de vista da imaginação e do intelecto seriam coexistentes em Spinoza. O exemplo dos círculos não-concêntricos que culmina na crítica hegeliana ao infinito matemático, é tomado como exemplo da própria infinitude enquanto série no âmbito do cálculo infinitesimal, mas, se por um lado, o infinito formado pela série é o infinito imaginário, por outro, o infinito que se dá no exemplo também põe a *infinitude em ato*, certo infinito que é relação para com si mesmo, expresso nos exemplos das frações  $2/7$  e  $1/(1 - a)$  que, diferentemente das séries, nada lhe falta e, ao contrário, ele é efetivamente, ou seja, “acabado e presente”. O ponto é que a distinção na leitura que faz do exemplo dos círculos não leva à dissipar a “absurdidade”, como diz Hegel, de um infinito maior ou menor:

(...) pois o quantum do todo em nada concerne à relação de seus momentos, *a natureza da coisa, i.e.*, a determinação-de-grandezas qualitativa; o que na série infinita *está aí* tanto quanto um quantum finito, no entanto, além disto, ainda um deficiente. - A *imaginação*, em contrapartida, resta no quantum como tal, e não reflete sobre a relação qualitativa que constitui o fundamento da incomensurabilidade aí presente. A incomensurabilidade que se encontra no exemplo de Spinoza inclui em si de maneira geral as funções de linhas curvas, e conduz mais de perto à infinitude que a matemática introduziu a propósito de tais funções, em suma, a propósito das *funções de grandezas variáveis*, e que é o *verdadeiro* infinito *matemático*, quantitativo, que Spinoza também tinha em vista<sup>201</sup>.

<sup>200</sup> De fato, a interpretação de Hegel constitui um erro muito bem assinalado e explanado por Gainza, cf.: Gainza, M. de. *Espinoza: uma filosofia materialista do infinito positivo*. São Paulo: Edusp, 2011, pp. 212 - 215.

<sup>201</sup> “(...) denn diß Quantum des Ganzen, geht das Verhältniß seiner Momente, die Natur der Sache d. h. die qualitative Größenbestimmung, nichts an; das was in der unendlichen Reihe da ist, ist ebenso ein endliches Quantum, aber außerdem noch ein Mengelhaftes. - Die Einbildung dagegen bleibt bey dem Quantum als solchem stehen, und reflectirt nicht auf die qualitative Beziehung, welche den Grund der vorhandenen Incommensurabilität ausmacht. Die Incommensurabilität, welche in dem Beyspiel Spinoza's liegt, schließt überhaupt die Functionen krummer Linien in sich, und führt näher auf das Unendliche, das die Mathematik bey solchen Functionen, überhaupt bey den Functionen veränderlicher Größen eingeführt hat, und welches das wahrhafte mathematische, quantitative Unendliche ist das auch Spinoza sich dachte. Diese Bestimmung soll nun hier näher erörtert werden” (Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Hauptwerke. Band 3. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2015, pp. 248-249).

Não convém entrar no mérito das “funções de grandezas variáveis”<sup>202</sup>, mas salientar que 1) há uma inversão provocada pelo problema da *passagem da Infinitude para a Finitude*, inversão cuja resolução, numa matriz pautada na escritura da *Ethica* como contexto, permite a *passagem da Finitude para a Infinitude*; 2) que tal inversão também põe o primado da qualidade sobre a quantidade, no elemento qualitativo que permite avançar na *negação da negação* enquanto não restrita à “indiferença da substância”: a posição da negatividade é manifesta no tocante à qualidade equivalente à posição da diferença essencial a fim da passagem ao seu outro, outro então posto como positividade, e o primado qualitativo na discussão sobre o infinito, pois mesmo que a deficiência da imaginação consista precisamente nisto, que a “relação qualitativa” não seja apreendida como fundamento da incomensurabilidade no caso do exemplo dos círculos não-concêntricos; a incomensurabilidade, contudo, conduz Spinoza ao verdadeiro infinito, só que ao verdadeiro infinito *matemático*; e, por fim, 3) daí solidifica-se a razão pela qual a *infinitude* enquanto afirmação absoluta restringe-se à reflexão do outro em si, outro que é inessencial e cuja realidade não se dá em si, mas na própria substância, então, que não pode engendrar em si nenhuma diferença, permanecendo em sua unidade imóvel. E, sobretudo, resulta como sumamente importante a interpretação serial da efetivação da substância absolutamente infinita spinozana em suas modificações, cuja expressão condensa-se no próprio problema da *passagem da Infinitude para a Finitude* e cuja série não poderia ser outra que a que se segue da substância aos seus modos infinitos imediatos, depois, infinitos mediatos e, pois, os modos finitos. Atinente à questão desta passagem, reservo-me ao momento desta escritura em que versarei sobre o problema da causalidade em Spinoza e a construção da categoria de *connexio* em sua equivalência com o *clinamen* enquanto *nome da necessidade aleatória*.

No que concerne à *diferença*, é preciso assinalar algo de grande importância e que resulta do impacto da inversão do primado da quantidade sobre a qualidade. Inversão cujo escopo central é desfazer a concepção do *pensar* como síntese do múltiplo, cujo primado da quantidade dá-se explicitamente na *Kritik der reine Vernunft* pautado pela posição do unidade *Ich denke* restringindo totalmente o próprio *pensar* ao *entendimento* e, com efeito, forma do juízo. Tendo em vista contestar a restrição do *pensar* ao *entendimento*, Hegel põe em primeiro lugar a *qualidade* na *Ciência da Lógica*. Daí, a *diferença* não deve senão ser apreendida como *qualitativa*. No que diz respeito a Spinoza, no passo final da *Doutrina do Ser*, a *diferença* em sua apreensão *quantitativa* é assinalada como um dos aspectos problemáticos da substância, e decisivo para reafirmar a sua *indiferença*. Vejamos:

Na medida em que a absoluta indiferença pode parecer ser a determinação fundamental da substância spinozista, assim pode-se ainda observar sobre isto que ela certamente é isto na perspectiva de que em ambas todas as determinações do ser, assim como em geral cada diferenciação concreta ulterior do pensar e da extensão *etc.*, são postas como desaparecidas. Em geral, é indiferente, quando se deve restar na abstração, qual tipo era, no seu ser-aí, o que desapareceu nesse abismo. Todavia, a substância, como indiferença, está ligada, por um lado, à necessidade do

<sup>202</sup> Para tanto, cf.: Nolasco, F. M. *A suspensão qualitativa da quantidade: a crítica de Hegel ao paradigma matemático da ciência moderna*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Discordo, entretanto, da interpretação de Spinoza feita por Nolasco nesta tese.

determinar e à perspectiva desta [necessidade]; ela não deve restar a substância de Spinoza, cuja única determinação é o negativo segundo o qual nela tudo é absorvido. Em Spinoza, a diferença, os atributos, pensar e extensão, em seguida também os modos, os afetos e todas as outras determinações, vêm de maneira totalmente empírica; é o entendimento, ele mesmo um modo, em que cai este diferenciar; os atributos não estão para com a substância e entre eles em nenhuma determinidade outra do que aquela de exprimir substância toda, e seu conteúdo, a ordem das coisas como extensões e como pensamentos é a mesma. Através da determinação da substância como indiferença, no entanto, vem a reflexão sobre a diferença, ela [a diferença] encontra-se agora posta como o que ela é em si em Spinoza, a saber, como [diferença] exterior, e, então, de maneira mais precisa como quantitativa. A indiferença resta, então, imanente a si nela [/na diferença], como a substância, - mas abstracta, só em si; a diferença não lhe é imanente, como quantitativa ela antes é o contrario da imanência, e a indiferença quantitativa antes é o ser-fora-de-si da unidade. A diferença, com isso, também não é qualitativamente apreendida, a substância não é determinada como o que se diferencia a si mesmo, não [é determinada] como sujeito. A próxima consequência no que concerne à categoria da indiferença mesma é que nela a diferença entre determinação quantitativa e qualitativa cai separadamente, assim como resultou no desenvolvimento da indiferença; é a resolução da medida, na qual ambos os momentos eram postos imediatamente como um.<sup>203</sup>

É notável que, para Hegel, a *diferença* reste apenas *quantitativa* para Spinoza, o que leva ao retorno a si da substância e, pois, à sua imobilidade. Convém observarmos que nessa expressiva apreensão da *diferença* como *quantitativa*, em oposição à *diferença* apreendida com *qualitativa* capaz de promover a especulação hegeliana pela posição do *sujeito* e da *negatividade*, como vimos; nesta apreensão não estamos diante de uma mera leitura de Spinoza. A tese segundo a qual no *absoluto* a *diferença* faz-se através da *quantidade* como *forma* (capaz de distinguir o lado objetivo do lado subjetivo) não é spinozana, mas sim de Schelling, de sua *exposição* [*Darstellung*] de 1801, cujo estilo emula o *mos geometricus* da *Ethica*. A posição da identidade absoluta,  $A = A$ , funda a inteligibilidade plena e equivalência plena do lado subjetivo e do lado objetivo, e desta identidade absoluta é assim posta segundo a *forma* (*i.e.*, não quanto à *essência*, ou *em si*) enquanto *sujeito* e *objeto*, *forma* que, por sua vez, é idêntica à  $A = A$ , à identidade absoluta. Isso leva-nos a conceber que é o mesmo  $A$  que se põe, em termos lógicos, seja no sujeito, seja no predicado, e só a *forma* se diz de um e de outro (essencialmente resta a identidade absoluta). A questão é como pode-se produzir aí a

<sup>203</sup> “Insofern die absolute Indifferenz die Grundbestimmung der Spinozistischen Substanz zu seyn scheinen kann, so kann hierüber noch bemerkt werden, daß sie diß allerdings in der Rücksicht ist, daß in beyden alle Bestimmungen des Seyns, wie überhaupt jede weitere concrete Unterscheidung von Denken und Ausdehnung u.s.f. als verschwunden gesetzt werden. Es ist überhaupt gleichgültig, wenn bey der Abstraction stehen geblieben werden soll, wie dasjenige, was in diesem Abgrund untergegangen ist, in seinem Daseyn ausgesehen habe. Aber die Substanz als Indifferenz ist theils mit dem Bedürfnis des Bestimmens und mit der Rücksicht auf dasselbe verbunden; sie soll nicht die Substanz des Spinoza bleiben, deren einzige Bestimmung das Negative ist, daß in ihr alles absorbirt sey. Bey Spinoza kommt der Unterschied, die Attribute, Denken und Ausdehnung, alsdann auch die Modi, die Affecten und alle übrigen Determinationen, ganz empirisch herbey; es ist der Verstand, selbst ein Modus, in welchen diß Unterscheiden fällt; die Attribute stehen zur Substanz und zu einander in keiner weiteren Bestimmtheit, als daß sie die Substanz ganz ausdrücken, und ihr Inhalt, die Ordnung der Dinge als ausgedehnter und als Gedanken dieselbe ist. Durch die Bestimmung der Substanz als Indifferenz kommt aber die Reflexion auf den Unterschied hinzu, er wird nun gesetzt, als das was er bey Spinoza an sich ist, nemlich als äusserlicher, und damit näher als quantitativer. Die Indifferenz bleibt so in ihm wohl sich immanent, wie die Substanz, - aber abstract, nur an sich; der Unterschied ist nicht ihr immanent, als quantitativer ist er vielmehr das Gegenheil der Immanenz, und die quantitative Indifferenz ist vielmehr das Aussersichseyn der Einheit. Der Unterschied ist damit auch nicht qualitativ aufgefaßt, die Substanz nicht als das sich selbst unterscheidende, nicht als Subject bestimmt. Die nächste Folge in Rücksicht auf die Kategorie der Indifferenz selbst ist, daß an ihr der Unterschied von quantitativer und qualitativer Bestimmung auseinander fällt, wie in der Entwicklung der Indifferenz sich ergab; sie ist die Auflösung des Maaßes, in welchem beyde Momente unmittelbar als eins gesetzt waren” (Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Hauptwerke. Band 3. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2015, pp. 380-381).

*diferença*, visto que não se introduz entre o *sujeito* e o *objeto* nenhuma oposição, dada a identidade absoluta. A solução de Schelling é a seguinte, enunciada no §23 de sua *Darstellung*:

*Entre sujeito e objeto não há outra diferença possível que a quantitativa.* Pois 1) nenhuma diferença qualitativa entre ambos é pensável. - *Prova:* A identidade absoluta é, independentemente de A enquanto sujeito e objeto (§6), e ela é igualmente incondicional em ambos. Uma vez que é a mesma identidade igualmente absoluta que é posta enquanto sujeito e objeto, não há diferença qualitativa. Então resta disto: 2) uma vez que nenhuma diferenciação entre ambos é possível a respeito do próprio ser (pois é como sujeito e objeto de maneira igualmente incondicionada e, pois, a mesma também segundo a essência), só resta uma diferença quantitativa, *i.e.*, uma [diferença] tal que ocorre com respeito à Grandeza do Ser, a saber, que um único igualmente idêntico é posto, mas com uma predominância da subjetividade ou da objetividade.<sup>204</sup>

Doravante, a *diferença quantitativa* exprimir-se-á, na *Darstellung*, como  $A=B$ , e cumpre assinalar igualmente que tal diferença não se diz senão do *aparecer* [*Erscheinung*] e que *em si* não há nenhuma diferença (insiste Schelling que a diferença é quanto à forma e não quanto à essência). Trata-se de um desequilíbrio denotado pela “predominância” de um lado ou de outro, subjetivo ou objetivo, operando a diferenciação. Deveras, aqui careceremos de uma discussão pormenorizada, mas mantenhamos no que nos interessa quanto à posição da *diferença* como *quantitativa*. Hegel claramente observou nesse passo de Schelling uma dependência da *filosofia transcendental*, mesmo se todo o prospecto é a promoção do dito lado objetivo, ou seja, a doutrina da natureza. Apenas na *Fenomenologia do Espírito*<sup>205</sup> nos deparamos com um virulento ataque à *Filosofia da Identidade* de Schelling:

Com isso, ele [o formalismo] assevera essa unitalidade e a universalidade abstracta para o absoluto; ele assegura que a insatisfação a seu respeito é uma incapacidade de agarrar-se ao ponto de vista do absoluto e de manter-se firmemente nele. Se antes a possibilidade vazia de representar-se algo de uma outra maneira bastava para refutar uma representação, e [se] esta mesma simples possibilidade, o pensamento universal, tinha igualmente todo o valor positivo do conhecer efetivo, então nos vemos aqui atribuir todo valor à ideia universal nesta forma de inefetividade, e a dissolução do diferenciado e do determinado, ou antes o ato não desenvolvido doravante nem autojustificante nele mesmo de projetar isto mesmo [diferenciado e determinado] no abismo do vazio. Considerar qualquer ser-aí, como é no absoluto, não consiste senão em dizer que, decerto, dizemos agora dele como um algo, no absoluto, o  $A=A$ , contudo, não há nada assim, mas sim aí tudo é Um. Esse saber Um, que no absoluto Tudo é igual, o opo-lo ao conhecer diferenciante e

<sup>204</sup> “§. 23. Zwischen Subject und Object ist keine andere als quantitative Differenz möglich. Denn 1) Es ist keine qualitative Differenz beider denkbar. – Beweis. Die absolute Identität ist, unabhängig von A als Subject und Object (§ 6) und sie ist in beiden gleich unbedingt. Da es nun dieselbe gleich absolute Identität ist, welche als Subject und Object gesetzt ist, so ist keine qualitative Differenz. Es bleibt sonach 2) da keine Unterscheidung beider in Ansehung des Seyns selbst (denn sie ist als S. und O. gleich unbedingt und also auch dem Wesen nach dieselbe) möglich ist, nur eine quantitative Differenz, d. h. eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seyns stattfindet, übrig, so nämlich, daß zwar das Eine und gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität gesetzt werde” (Schelling, F. W. J. “Darstellung meines Systems der Philosophie” In: *Zeitschrift für spekulative Physik herausgegeben von Schelling*. Zweyten Bandes zweytes Heft. Jena/Leipzig 1801, III–XIV, 1–127).

<sup>205</sup> Ainda que a crítica hegeliana a propósito do *formalismo* vinha se desenhando já desde *Das maneiras de tratar cientificamente do direito natural*, escritura que podemos seguramente remarcar como o prelúdio da *especulação* (cf.: Hegel, G. W. F. “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften” In.: *Hauptwerke*, Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, pp. 417-464).

acabado ou buscando e exigindo acabamento - ou dar seu absoluto para a noite onde, como costuma-se dizer, todas as vacas são negras - é a ingenuidade do vazio no conhecer.<sup>206</sup>

Subjaz à problemática, segundo Hegel, a indiferença na qual cai tal apreensão do absoluto, marcada, pois, pela representação, a posição da *diferença* como *quantitativa*. Hegel não apenas desloca a *diferença* para sua apreensão *qualitativa* em sua intervenção da própria natureza do *pensar*, como também ele desloca-se radicalmente da *identidade* para a própria *diferença*, nos termos especulativos da negatividade, fora do aprisionamento da representação. O que deve salientar-se aqui é a profunda confusão entre Spinoza e Schelling: não é fácil aferir quanto o Spinoza de Hegel é, de fato, a leitura que ele faz de Schelling. Leitura, decerto, bastante produtiva, pois é em Schelling que Hegel encontra o arsenal de dispositivos teóricos já postos, mas apenas aprisionados na representação e, assim, no formalismo do qual resultou a *Filosofia da Identidade*<sup>207</sup>. Agora, toda a questão reside na compreensão da *quantidade* dentro do quadro da *filosofia transcendental*, e isto, digamos, a compreensão da quantidade no âmago do pensar enquanto juízo - síntese do múltiplo sob a forma “S é P” - é integralmente estranha à escritura de Spinoza. E Hegel até certo ponto está ciente disso, visto que é Spinoza quem introduz a *quantidade pura*, posta como *imediata* após findar-se o *ser-para-si*; mais ainda, é Spinoza que é invocado na apreensão e confronto com o infinito matemático, como vimos<sup>208</sup>.

<sup>206</sup> “Dabey behauptet er diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, daß die Ungenügsamkeit mit ihr eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm fest zu halten. Wenn sonst die leere Möglichkeit sich etwas auf eine andere Weise vorzustellen hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe blosser Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven Werth des wirklichen Erkennens hatte, so sehen wir hier ebenso der allgemeine Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeschrieben, und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daseyn, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A = A, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Diß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntniß entgegenzusetzen, - oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß” (Hegel, G. W. F. “Phänomenologie des Geistes” In.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 17).

<sup>207</sup> É curioso notar que a crítica hegeliana a Spinoza desdobra-se ao considerar este último, pela particularidade do *intellectus finitus* como *entendimento*, como preso à apresentação “empírica”, sobretudo, pelo estatuto da *negação*. A *negação empírica* é interessantemente tematizada pelo jovem Schelling, nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (escritas em 1795 e publicadas em 1796), de uma maneira que não seria dispensável compará-la com Hegel: “Assim como no absoluto ela [a causalidade] tende à absoluta negação de toda finitude, ela deveria no finito tender à negação empírica - devendo ser produzida progressivamente, no tempo - desta própria finitude. Se isso tivesse - (é assim que ele [Spinoza] deveria necessariamente raciocinar) - se isso tivesse resolvido toda a sua tarefa, então a finitude seria idêntica à infinitude, pois ela teria suprimido as limitações através das quais só estas seria distinta daquelas” [“So wie sie [Die Kausalität] im Absoluten auf absolute Negation aller Endlichkeit gieng, sollte sie im Endlichen auf empirische - in der Zeit, progressiv - hervorzubringende - Negation derselben gehen. Hätte - (so musse er [Spinoza] weiter schlissen) - hätte diese jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, so wäre sie identische mit jener, denn sie hätte die Schranken vernichtet, durch die sie allein von ihr verschieden war”] (Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus” In.: philosophische Schriften. Erster Band. Landshut: Bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler, 1809, p. 163).

<sup>208</sup> Concedendo o primado da *diferença* sobre a *identidade*, o primado da *qualidade* sobre a *quantidade*, a própria apreensão da *diferença* justamente como *qualitativa* (somando-se a recusa do axioma materialista, que permite captar o *devir* pela *negatividade*) e, pois, a impossibilidade da passagem do infinito ao finito, invertida e posta como “passagem” (porque, de fato, não há passagem *stricto sensu*) do finito ao infinito, não penso - embora não possa provar aqui - que a *Ciência da Lógica* seja outra coisa que uma bela e bem elaborada nota de rodapé da *Ethica* de Spinoza, sobretudo, se atendermos à concepção spinozana de que pensar é afirmar e negar, e jamais uma pintura muda.

Deleuze, numa nota de rodapé de *Spinoza et le problème de l'expression*, chega a individuar algo que indica o problema da inversão do primado da quantidade sobre a qualidade, entretanto, jamais a desenvolveu. Ou ao menos não a desenvolveu no que toca ao seu fundamento, apenas a fez interagir a propósito da *Teoria do modo finito*:

A diferença dos seres (essências de modos) é, ao mesmo tempo, intrínseca e puramente quantitativa; pois a quantidade da qual se trata aqui é a quantidade intensiva. Somente uma distinção quantitativa dos seres concilia-se com a identidade qualitativa do absoluto. Todavia, essa distinção quantitativa não é uma aparência, é uma diferença interna, uma diferença de intensidade. Daí que cada ser finito deve ser dito *exprimir o absoluto*, seguindo a quantidade intensiva que constitui sua essência, ou seja, segundo seu nível de potência. A individuação em Spinoza não é nem qualitativa nem extrínseca, ela é quantitativa-intrínseca, intensiva.<sup>209</sup>

É bem localizada a inscrição da *quantidade* em sua referência ao absoluto, mas o tratamento é todo dirigido à finitude, ao “exprimir absoluto” em que consiste a própria finitude, pois é assumido por Deleuze a tese segundo a qual a *identidade* do próprio absoluto não é *quantitativa*, mas sim *qualitativa*. Nisso, Deleuze segue de perto Schelling, visto que a “distinção” entre o subjetivo e o objetivo no absoluto não se dá pela essência, a qual se apresenta *qualitativamente* pela *identidade absoluto*, o  $A=A$ ; antes é pela posição da *diferença*, quanto à forma, que *quantitativamente* opera-se a distinção entre ambos os lados. Deleuze, no entanto, separa-se de Schelling e desloca tal posição da *diferença* como *quantitativa* não na infinitude ela mesma, mas sim na própria finitude em sua expressão *intensiva* da quantidade como princípio de individuação. E logo após, nesta citação, da ocorrência de “seu nível de potência” [*son degré de puissance*], Deleuze escreve a seguinte nota de rodapé: “Encontrar-se-ia em Fichte e em Schelling um problema análogo, da *diferença quantitativa e da forma da quantitabilidade* em suas relações com a *manifestação* do absoluto” [“On trouverait chez Fichte et chez Schelling un problème analogue, de la *différence quantitative et de la forme de quantitabilité* dans leur rapports avec la *manifestation* de l’absolu”], então remetendo-nos à carta de Fichte a Schelling de outubro de 1801. De fato, só e somente análoga, pois a posição da quantidade difere cabalmente do uso que faz dela Deleuze da discussão entre Fichte e Schelling, marcada pelo contexto da *Darstellung* de 1801. A resposta de Fichte delinea o debate, assim escreve ele comentando:

Posso dar a você nossos pontos de diferença em poucas palavras. “O Absoluto” (sobre o qual e cuja determinação eu concordo totalmente com você, também possuo a intuição disto há muito tempo) “existe sob a forma da diferença quantitativa,” mantenho isto em minha Exposição, você diz. Isso é o que você claramente admite; e é precisamente por esta razão que achei seu Sistema errado e descartei a sua Exposição - pois nenhuma dedução e nenhuma discussão pode tornar exato o que não é válido à princípio. É também precisamente o que faz Spinoza e em geral todo Dogmatismo, e este é o  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  deles. O Absoluto não seria o Absoluto se existisse sob alguma forma.

<sup>209</sup> “La différence des êtres (essences de modes) est à la fois intrinsèque et purement quantitative; car la quantité dont il s’agit ici, c’est la quantité intensive. Seule une distinction quantitative des êtres se concilie avec l’identité qualitative de l’absolu. Mais cette distinction quantitative n’est pas une apparence, c’est une différence interne, une différence d’intensité. Si bien que chaque être fini doit être dit *exprimer l’absolu*, suivant la quantité intensive qui en constitue l’essence, c’est-à-dire suivant son degré de puissance. L’individuation chez Spinoza n’est ni qualitative ni extrinsèque, elle est quantitative-intrinsèque, intensive” (Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, p. 180).



Todavia, agora, donde provém a forma - certamente da quantidade, sobre isto concordo com você - sob a qual ela aparece, onde nasce esta forma [*wo diese Form einheimisch sey*], ou ainda, como então o Um devém primeiramente um Infinito, em seguida, uma totalidade do múltiplo: esta é a questão que a especulação levada ao seu termo deve resolver, e que você deve necessariamente desconhecer, uma vez que você já acha esta forma no Absoluto e ao mesmo tempo que [acha] ele.<sup>210</sup>

A razão pela qual Fichte “concorda” com Schelling concerne à posição da *quantidade*, que a *forma* provém da quantidade. Todavia, talvez aqui deparamo-nos com um grande equívoco: não se trata da mesma *quantidade* que está em jogo para um e para outro. Antes, Fichte mantém-se fiel à posição da quantidade no âmago da *filosofia transcendental*, ao passo que a *quantidade*, para Schelling, embora a *forma* venha como *Erscheinung* (visto que a *diferença* não se diz da *essência* do absoluto), ela é elaborada a partir da etiologia na identidade, a saber, da constituição da infinitude a partir de finitos, então, pela totalização dos finitos<sup>211</sup>, visando, sobretudo, a *doutrina da natureza*. Ainda, na carta seguinte, Fichte individua o problema central em jogo e a razão de sua crítica à *Darstellung* de Schelling:

Assim acontece com Spinoza. O Um deve ser Todo, (mais precisamente, o Infinito, pois aqui não há totalidade) e inversamente; o que é então totalmente correto. Todavia, ele não pode nos indicar como o Um devém Todo, e o Todo Um - seu ponto de passagem, de inflexão e de identidade real; ele perde, pois, o Um quando apreende a partir do Todo e o Todo quando capta o Um. É também por essa razão que ele põe ambas as formas fundamentais do Absoluto, o Ser e o Pensamento, justamente sem outra prova, exatamente como você o fez também, enquanto a Doutrina da Ciência não lhe autoriza de nenhuma maneira. - Todavia, parece-me claro em si que o Absoluto só pode ter uma exteriorização absoluta, *i.e.*, uma exteriorização que, em referência à multiplicidade, é absolutamente e somente Uma, simples, eternidade igual a si; é justamente o saber absoluto. No entanto, o próprio absoluto não é um Ser, nem mesmo um saber. Não há nem mesmo identidade ou indiferença de ambos; mas sim ele é precisamente - o Absoluto - e toda segunda palavra só é chinfrim.<sup>212</sup>

<sup>210</sup> “Unsere Differenzpunkte kann ich mit wenigen Worten Ihnen angeben. “Das Absolute” (über welches und dessen Bestimmung ich mit Ihnen völlig einverstanden bin, auch die Anschauung desselben seit langem besitze) “existirt unter der Form der quantitativen Differenz,” behaupte ich in meiner Darstellung, sagen Sie. Dies ist es freilich, was Sie behaupten; und gerade deswegen habe ich Ihr System irrig gefunden und die Darstellung desselben - weil durch seine Folgerung und Erörterung richtig werden kann, was im Princip nicht taugt - bei Seite gelegt. Ebenso thut Spinoza und überhaupt aller Dogmatismus, und dieses ist das *πρώτον ψεύδος* desselben. Das Absolute wäre nicht das Absolute, wenn es unter irgend einer Form existirte. Woher nun aber doch die Form - allerdings der Quantität, auch hierüber bin ich mit Ihnen einverstanden - unter der es erscheint, komme, wo eigentlich diese Form einheimisch sey; oder auch, wie denn das Eine erst zu einem Unendlichen und dann zu einer Totalität des Mannigfaltigen werde, das ist die Frage, welche die bis zu Ende gekommene Especulation zu lösen hat, und welche Sie, da Sie diese Form schon am Absoluten und mit ihm zugleich finden, nothwendig ignoriren müssen” (Fichte, J. G. & Schelling, F. W. J. *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*. Stuttgart/Ausburg: Gotta’scher Verlag, 1856, p. 109).

<sup>211</sup> Provavelmente, uma leitura feita por Schelling da EIP28.

<sup>212</sup> “So ergeht es Spinoza. Das Eine soll Alles, (bestimmter, das Unendliche, denn es giebt für ihn eigentlich seine Totalität) fern und umgekehrt; was denn ganz richtig ist. Aber wie das Eine zu Allem und das All zu Einem werde, - den Uebergang, Wende und realen Identitätspunkt derselben kann er uns nicht angeben, daher hat er das Eine verloren, wenn er in das All greift und das All, wenn er das Eine faßt. Darum stellt er auch die beiden Grundformen des Absoluten, Seyn und Denken, eben ohne weitem Beweis hin, wie Sie eben auch - durch die Wissenschaftslehre keineswegs berechtigt - thun. Aber es scheint mir an sich klart, daß das Absolute nur eine absolute, d. h. in Beziehung auf Mannichfaltigkeit durch aus nur Eine (einfache, sich ewig gleiche) Aeußerung haben kann; und diese ist eben das absolute Wissen. Das Absolute selbst aber ist kein Seyn, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität oder Indifferenz beider: sondern es ist eben - das Absolute, und jedes zweite Wort ist vom Uebel” (Fichte, J. G. & Schelling, F. W. J. *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*. Stuttgart/Ausburg: Gotta’scher Verlag, 1856, p. 124).

Fichte põe em equivalência ambos, Schelling e Spinoza, no que se refere ao Absoluto. A dificuldade instaura-se na posição dos *atributos*, cuja unidade substancial é contrastada com sua apreensão enquanto Todo. A afirmação de que não há totalidade em Spinoza ressona um “defeito” com relação à categoria da *quantidade* segundo Kant, com efeito, a *unidade* resta, confrontada com a *multiplicidade*, inexplicada. Daí que o Todo, tomado como Infinito, deveria inscrever-se no Um, todavia, tal inscrição não sendo explicada, ela caracteriza a posição da única substância e sua relação com os atributos, relação que consistiria na inflexão propriamente. As ditas formas do Absoluto, no caso, os atributos Ser (coisa extensa) e Pensamento (coisa pensante) seriam meramente postas por Spinoza, da mesma maneira que a diferença se faz pela forma na *Filosofia da Identidade*. Fichte insiste na compreensão do Absoluto nem como identidade nem como indiferença, mas apenas como Absoluto. Agora, referido à multiplicidade, o problema consiste na *unidade* do *saber absoluto* enquanto *exteriorização*, a qual, contudo, apenas se mantém em eterna igualdade a si. Aqui está um dos pontos críticos de Hegel esboçado: a substância como retorno a si mesma indiferente em sua imediatidade, assim, desprovido de realidade suas “exteriorizações”, visto que elas, de fato, apenas fazem-se retornar a si. E é Spinoza quem Fichte elege como adversário e, ao mesmo tempo, contexto desse problema, mas nos termos da filosofia transcendental: “(...) eu devo certamente discutir, não vocês [Hegel & Schelling], mas sim simplesmente Spinoza fazendo dele meu oponente; (...)”.<sup>213</sup> Schelling, naturalmente, reage à construção de Spinoza como oponente:

Resta que eu aguardarei a sua nova Exposição. Se você faz de Spinoza seu oponente imaginário nela, então parece-me novamente que não é o reto caminho, este pode também levá-lo a refutar mais do que está contido em Spinoza (pressupondo que não seria menos) e terei a dupla tarefa, tanto distinguir claramente o que pertence a ele e o que pertence a mim, quanto também fazer o necessário d’outra maneira, pois jamais tenho a intenção de permitir que ele seja mal interpretado em meu nome ou que eu o seja pelo seu.<sup>214</sup>

O imbróglgio que divide águas está clarificado: trata-se da posição do Absoluto como fundamento, mas, sobretudo, a dedução do que dele se segue. Aí o estatuto da *diferença* é pensado como subordinado à *identidade*, a posição da *quantidade* vacila ambigualmente na problemática kantiana e, em última análise, a passagem do infinito ao finito aparece como um impasse. Justamente, como vimos, Hegel intervém invertendo praticamente todos os termos, localizando o problema no contexto de discussão sobre Spinoza - *i.e.*, na “relação” substância-atributo -, aí ele lê o *intellectus*, na definição de atributo da *Ethica*, como sendo o *intellectus finitus*; inverte a posição do Absoluto, deslocando da identidade para a diferença e, com isto, prima a qualidade com respeito à quantidade. O lugar que ocupa o *Um* na *Darstellung da Ciência da Lógica*

<sup>213</sup> “(...) ich allerdings erörtern muß, gar nicht Sie [Hegel & Schelling], sondern lediglich Spinoza zu meinem Gegner zu machen; (...)” (*Idem*, p. 126).

<sup>214</sup> “Es bleibt dabei, daß ich Ihre neue Darstellung abwarten werden. Wenn Sie darin den Spinoza zu Ihrem imaginären Gegner machen, so scheint mir daß wiederum nicht der gerade Weg zu seyn, auch kann er Sie dahin führen, mehr zu widerlegen als um Spinoza enthalten ist, (vorausgesetzt, daß es nicht weniger seyn wird) und ich habe dann das doppelte Geschäft, sowohl scharf abzuscheiden, was ihm und was mir gehört, als auch sonst das Nöthige zu thun, indem ich keineswegs zuzugeben gedenke, daß er unter meinem, noch daß ich unter seinem Namen mißdeutet werde” (*Idem*, p. 129).

é crucial e atesta tais deslocamentos operados por Hegel: da finitude à infinitude positiva, o ser é imediatamente *unidade infinita referindo-se a si mesma*. O *ser-para-si* é a grande virada hegeliana, o prenúncio da passagem da qualidade à quantidade.

Não ocorreu e jamais poderia ocorrer nessa conjuntura do idealismo alemão que a posição spinozana poderia ser totalmente outra, a saber, que o absoluto se dá como quantidade, mas *quantidade pura*, sobretudo, porque, em última análise, o *intellectus infinitus* é efeito da substância, como veremos no momento oportuno deste trabalho. E isso basta para afastar o *Um*, a *Unidade* e, *a fortiori*, a *Identidade* (e com ela a *diferença*) pela substância *absolutamente infinita*, em que o primado repousa na própria absoluta *infinitude* e nada mais. Esse era o pacto com Spinoza, pacto que se fazia, na conjuntura do idealismo alemão, sinônimo de abismo diante dos projetos lococêntricos que estavam na berlinda.

∴

Dissemos acima que a leitura hegeliana de Spinoza distancia-se da leitura que os escolásticos desenvolvem pelo que estes últimos apreendem a discussão em torno de categorias lógicas e, sobretudo, dissemos que não se tratava, entre estes três e Hegel, de uma mesma concepção de *sujeito*. De fato, trata-se e não se trata da mesma concepção, pois também disse que os três anglo-saxões metiam-se sob o guarda-sol da lógica e precisei *sob certa apreensão da lógica*. Em Hegel, igualmente a lógica também está em jogo, porém não aquela lógica estática do entendimento que representa separadamente o *sujeito* e o *predicado*, mas a lógica enquanto *dever do pensar puro*. A concepção de *sujeito* hegeliana, neste prospecto, não deixa de ser também a concepção lógica de *sujeito*, como aquilo do qual se predica, entretanto, enquanto o pensamento não se detém na representação, há como que certa movência na estrutura predicativa, ela é posta em *dever*, o *pensar é dever*. A contradição é o dispositivo pelo qual o pensar não se detém na fixidez da representação e põe o *dever* na promessa de sua resolução, mas o *dever* na discursividade própria ao pensamento (certo, sob os limites da *Darstellung* reconhecidos por Hegel, limites dados pelas palavras e língua natural) tenciona num mesmo *sujeito* predicados opostos, do que resulta a contradição como artifício de captura do *dever* como que “em ato”. Ambos os polos são postos em análise sucessiva e recursiva, desdobrados em momentos neste percurso analítico que sempre retoma a contradição num patamar inferior até cessar no retorno à contradição inicial com resultados adquiridos, de sorte que dela resulta um outro, não mais como negativo, e sim como positivo em sua imediatidade. Criticar a substância spinozana pelo que ela não é, a saber, que ela não é *sujeito* (com tudo o que expus até aqui e todas as suas implicações), indica a impossibilidade mesma de capturar-se o *dever*, e também, de maneira mais escamoteada, poderíamos dizer que a crítica não se faz apenas como Hegel a quer, ou seja, pelo deter-se no *entendimento* (pelo *intellectus finitus* que põe a diferença como exterioridade sem realidade entre os atributos da substância, “negação empírica”, pois), mas também, radicalizando este ponto que julgo ser fundamental, a crítica é a subordinação - e não primado - da lógica nos termos clássicos ou mais sofisticados (como a lógica hegeliana). Em muitos momentos desta escritura não deixarei de mostrar isso, embora de maneira espaçada. A “subjetividade” hegeliana, contudo,

não se restringe ao seu mero uso lógico, mas avança na liberdade que lhe é inerente, como “reino do pensar puro” enquanto *espírito*: sua imanência, como ele mesmo asseverou, difere da spinozana, segundo lhe parece, pelo que não é somente com relação ao ser, mas também ao conhecer. Todavia, há certo exagero aí, aquele no qual subjaz um primado *absconditus* das estruturas do pensar em termos da lógica clássica posta em movimento. Isso enseja um belo confronto com a *Teoria da Ideia* spinozana. No entanto, antes de tudo, pressupõe-se, para tanto, uma tese que não é de natureza lógica tornada lógica, a saber, a tese de que *do nada faz-se o ser & do ser faz-se o nada* em sua circulação típica.

Patenteia-se que a única condição para a posição do devir à maneira hegeliana repousa no que deriva do conteúdo da consciência religiosa cristã, insígnia da *liberdade*, como aquisição histórica, sob os auspícios da noção de *pessoa* e em sua ruptura com o axioma materialista *e nihilo nihil fieri*, sobretudo, seu bastante soterrado complemento - e não pouco essencial - dado na formulação lucreciana, *diuinitus umquam*. Esse complemento por si só é capaz de espantar o mosquito da *pessoa* e, com efeito, da *liberdade*, pois escaramuça-se detrás destas noções aquilo que põe o *homo sapiens* como que “fora da natureza das coisas” e lhe concede algo de insustentável, a saber, que se subtraia *in se & per se* da *necessidade natural*; que lhe concede algo um tanto teológico. Ora, mesmo que Hegel tenha depurado tais noções e as afastados de sua concentração antropológica, assim, numa prática filosófica da “subjetividade sem sujeito”, a performance de tais noções resta a mesma *in toto* & para todos os seus efeitos. Importa apenas assinalar que o pôr-se do ponto de vista da especulação parece correlacionar-se com a contraposição ao axioma materialista, entretanto, até que ponto a *idealidade*, em sentido técnico hegeliano, carece desta pressuposição não me parece inquestionável. O mérito da *idealidade* é o de romper com a *representação* (ou *imaginação*, no jargão de Spinoza) e permitir o pensar avançar no que constitui o cerne dele mesmo, assim, não importa por qual representação as proposições filosóficas e seus conteúdos façam-se, sua equivalência e operatividade dão-se a despeito do que a *representação* porta, no pensar movente. Agora, que a *idealidade* só possa então instaurar-se pela posição do devir nas dependências da discursividade e sob dispositivos da lógica e este devir, por sua vez, apenas pela ruptura com o axioma materialista a favor do elemento especulativo vindo da representação cristã da *creatio ex nihilo*, isto não é insuspeito e, ao contrário, suscita grande controvérsia.

Cumpre assinalar, apenas *en passant*, que me parece haver uma bifurcação da *Teoria da Ideia* spinozana: Hegel parece ignorar (propositalmente embebedando-se do que supostamente ignora, então, que se faz o centro invisível de sua escritura de pensamento) a tese spinozana de que a ideia enquanto ideia não é um quadro mudo, mas é afirmação ou negação (“ou” deveras inclusivo). A localização da necessidade como “limite da substancialidade” não é falsa, se tal *necessidade* é compreendida como *teleológica*, agora, se ela é *aleatória*, tal necessidade substancial impõe-se como remédio ao veneno do *sujeito*, o veneno da escritura de pensamento hegeliana em seu núcleo, o *devir-Sujeito da Substância*. Isso evidencia-se no tema da proposição especulativa que visa a semântica, a insustentável contradição que exige a sua resolução em seu sentido, amparo que indica o pensar puro. Não é, contudo, a semântica que interessa a Spinoza, mas a sintaxe, como teremos a oportunidade de bem observar, da natureza das coisas. É certo grande mérito de Hegel também o que o pensar puro enquanto devir opera na correlação, na mútuo-referencialidade em sua

bilateralidade que se irrompe: o devir do ser ao nada, do nada ao ser, o passar d'um noutra, que fere o “quadro mudo” da representação e põe a Razão em seu devido lugar como devir. Todavia, Spinoza não carece da refutação do *e nihilo nihil fieri* para pôr o pensar como devir, ao contrário, tomando posição pela φύσις, pela *natura rerum*, ele alcança não a bilateralidade da mútuo-referencialidade que pressupõe antinomias ou, simplesmente, pares opostos correlatos em seu referir-se um ao outro; ele alcança a *multiferência* enquanto *devires*, como muito doravante observaremos detidamente.

### O que são os atributos?

Visamos, decerto, o Todo spinozano, e vimos, com alguns *nomes próprios* tomados dentre tantos possíveis, glosas interessantes sobre o que vem a ser tal Todo (*summum genus*, sua radical cisão pela distinção entre *Natura naturans* & *Natura naturata*, *subiectum e*, com Hegel, “unidade imóvel”). Devemos abandonar o terreno das opiniões dos interpretes e pôr-nos ao que deveras nos interessa; devemos pôr-nos no exame da escritura da *Ethica* e, para tanto, não concedamos o primeiro plano senão à sua singularidade escritural. Em termos que poderíamos dizer “metodológicos”, a fim de não mais nos engajarmos em discussões tantas com os intérpretes, ponho algumas premissas e passarei pela escritura da *Ethica*. A pergunta é aparentemente banal tendo em vista tantas opiniões consolidadas, mas por elas nem se pode mais ver o que explicita a escritura latina da *Ethica*. Alguns dirão majoritariamente que os atributos são como que *qualidades* e outros outras coisas & tantas. *O que são os atributos?* Hegel não delirou ao se interrogar sobre *qual intellecto* é aquele da definição de *attributum*, pois, de fato, sua resposta não é imediatamente dada na escritura da *Ethica*. Essa questão deve, então, encaminhar-nos para a tese especulativa da *imutabilidade do Todo*.

Vimos, no início desta seção, a equivalência entre *Deus* e *os atributos de Deus* como postos na *imutabilidade*. Na pergunta *o que são os atributos?* devemos ignorar já uma série de interpretações bastante aproximadas<sup>215</sup>, fazer vistas grossas delas e determo-nos tão-só na escritura da *Ethica* interrogando-a em seu específico modo de materialidade, a saber, o da própria *escritura*.

Destarte convém atestarmos os usos aparentemente equívocos do termo *attributum* para, em seguida, analisarmos seu uso dito unívoco em suas ocorrências. O termo *attributum* aparece suposto

<sup>215</sup> Uma linhagem (da qual não tratei diretamente) visa apreender a questão dos atributos pela sobreposição de certa “tradição” como que amparando assertivas interpretativas, e ela já foi o objeto de interpretes sucessivos ao longo do século XX, como Jean Hyppolite (Jalley, E. *Althusser et quelques autres. Notes de cours 1958-1959*. Hyppolite, Badiou, Lacan, Hegel, Marx, Alain, Wallon. Paris: L'Harmattan, 2014, pp. 109-150), Gilles Deleuze (Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968), Marilena Chaui (Chaui, M. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006), Mariana de Gainza (De Gainza, M. *Espinoza. Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: Edusp, 2011, pp. 127-157) *et alii*. Cumpre notar que, aparentemente, a “origem” dessa linha argumentativa que tem como pressuposto também mostrar certa filiação da teoria das distinções de Spinoza com a de Duns Scotus parece ter sido os cursos ministrados por Hyppolite na ENS entre 1958-1959, através dos quais, muito provavelmente, Deleuze participou e cujo resultado desta participação está contido entre os capítulos I, II e III de *Spinoza et le problème de l'expression*. O argumento é igualmente reproduzido por Chaui em *A Nervura do Real*, parte 2, capítulos 3 e 4 (e também a “nota complementar nº8), apenas com a diferença de que a intérprete faz remontar a Aristóteles como a referência primeira da *teoria das distinções* e apresenta sumariamente suas modificações sucessivas ao longo da história da filosofia.

equivocamente em três casos: no EIP17S, no EIApp. e no EIIP40S1. Precisemos, nessas ocorrências, o sentido de *attributum*. O contexto do EIP17S é de refutação da posição dos adversários de Spinoza, precisamente aqueles que confundem o intelecto e vontade divinos com o intelecto e vontade humanos e, assim, acabam por negar a onipotência de Deus:

Em seguida, para também dizer algo aqui sobre o intelecto & a vontade, os quais comumente atribuímos a Deus; se, evidentemente, o intelecto & a vontade pertencem à eterna essência de Deus, sanamente por ambos estes atributos deve-se inteligir outra [coisa] do que vulgarmente costumam os homens. Porque o intelecto & a vontade, que tivessem constituído a essência de Deus, deveriam diferir totalmente de nosso intelecto & vontade, e não podem convir em nenhuma coisa além do nome; não de outra maneira, evidentemente, da que convém entre si o cão, signo celeste, & o cão, animal ladrante. O que demonstrarei assim. Se o intelecto pertence à natureza divina, não poderá, como nosso intelecto, ser posterior (como a muitos apraz) ou por natureza ser simultaneamente às coisas inteligidas, já que Deus é anterior a todas as coisas por causalidade; (*pelo EIP16C*) mas, contrariamente, a verdade & a essência formal das coisas, consequentemente, são assim, pois assim existem objetivamente no intelecto de Deus. Pelo que o intelecto de Deus, enquanto se concebe constituindo a essência de Deus, é, na verdade, causa das coisas, tanto das essências delas quanto das existências delas; o que parece também ter sido observado por aqueles que asseveraram que o intelecto, a vontade & a potência de Deus é um & mesmo. Assim, uma vez que o intelecto de Deus é a única causa das coisas, evidentemente (como mostramos), tanto das essências delas quanto das existências delas, ele deve necessariamente delas diferir tanto pela razão da essência quanto pela razão da existência. Porque o causado difere de sua causa precisamente no que tem da causa.<sup>216</sup>

O contexto prosaico e contestatório deste escólio endossa o jogo de palavras do oponente visado, precisamente aqueles que atribuem a Deus a noção de intelecto tal qual a consideram no caso do intelecto humano. Spinoza joga com o discurso adversário em seu próprio interior, concedendo à lógica argumentativa que apresentam para nela mesma salientar sua falha. O termo *attributum* aqui refere-se tanto ao intelecto quanto à vontade, como se ambos fossem atributos, os quais se atribuiriam a Deus, no caso da versão oponente, como se se tratasse dos mesmos atributos vontade e intelecto que se atribuem aos homens. É manifesto, então, o uso equívoco de *attributum* nesse escólio, assim como também justificado pelo seu contexto. Outro uso equívoco, porém bastante interessante, é no EIApp., através da expressão *praecipua rerum attributa*. O contexto dessa expressão é o da explicação de certos efeitos da imaginação, particularmente a formação de certas noções que desempenham o papel de explicação da natureza das coisas, como bom, mal, belo, feio, ordenado, desordenado ou confuso *etc.* Tais noções engendram-se pelo

<sup>216</sup> EIP17S: “Porrò, ut de intellectu, & voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hìc etiam aliquid dicam; si ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, & voluntas pertinent, aliud sanè per utrumque hoc attributum intelligendum est, quàm quod vulgò solent homines. Nam intellectus, & voluntas, qui Dei essentiam constituerent, à nostro intellectu, & voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ullâ re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quàm inter se conveniunt canis, signum coeleste, & canis, animal latrans. Quod sic demonstrabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus, posterior, (ut plerisque placet,) vel simul naturâ esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate; (*per Coroll. 1. Prop. 16.*) sed contrâ veritas, & formalis rerum essentia ideò talis est, quia talis in Dei intellectu existit objectivè. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est reverâ causa rerum, tam earum essentiae, quàm earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem, & potentiam unum & idem esse asseruerunt. Cùm itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae, quàm earum existentiae, debet ipse necessariò ab iisdem differre, tam ratione essentiae, quàm ratione existentiae. Cùm itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae, quàm earum existentiae, debet ipse necessariò ab iisdem differre, tam ratione essentiae, quàm ratione existentiae. Nam causatum differt à suâ causâ praecisè in eò, quòd à causâ habet”.

desconhecimento tanto do próprio corpo humano quanto dos corpos exteriores, levando à confusão entre imaginação intelecto:

Doravante, também as demais noções nada são além de modos de imaginar, pelos quais a imaginação afeta-se diversamodalmente, e, contudo, são consideradas pelos ignorantes como atributos principais das coisas; porque, como já dissemos, crêem que todas as coisas são feitas para [*propter*] eles, dizem que a natureza de alguma coisa é má ou boa, sã ou podre e corrompida segundo se afetam por ela.

É bastante evidenciado o uso equívoco, ou mesmo imaginário, do termo *attributum*, como designando a atribuição valorativa de certa coisa através de sua afecção em acordo ou desacordo com o corpo humano. Nesse caso, o *praecipuum attributum rerum* assim é designado pela proeminência da afecção ou pela vívida recordação dela, o que claramente carece da primeira pessoa, de certa “egoidade”, a partir da qual se atribui algo a algo. Proximamente a esse último uso, o EIIP40S1 versa sobre os *terminos transcendentais*. Após explicar que, se ultrapassado certo limite do Corpo humano de formar-se imagens, elas, então, se confundem, Spinoza mostra-nos que de tal confusão originam-se os *terminos transcendentais*:

Todavia, quando as imagens confundem-se totalmente [*plane*] no corpo, a mente também imagina-se confusamente todos os corpos sem nenhuma distinção e como que compreende sob um atributo, justamente sob o atributo de ente, de coisa &c.

*Atributo* aqui nada mais seria que o efeito do imaginar-se da mente após ultrapassado certo limite de imagens no Corpo humano, resultando desta confusão, pela sua indistinção, a compreensão de todos os corpos imaginados sob certo atributo, no caso, os *terminos transcendentais ente, coisa, algo &c.* Vemos que tal uso também seria equívoco e, como dissemos, é certo uso imaginário do termo *atributo*. Todos esses usos ditos impróprios têm em comum serem *atribuições* de certa(s) “egoidade(s)”, atribuições que se engendram por mecanismos imaginários, assim como também a própria “egoidade” é engendrada, como veremos em seu devido lugar seria um efeito da imaginação. Daí que todos os casos podem ser assimilados aos atributos do costume dos homens vulgares em acordo com o EIApp., e mesmo no caso dos *terminos transcendentais*, objeto de discussões acirradas entre os filósofos, Spinoza não deixa de os conceber neste aspecto como atribuições dos homens vulgares.

É preciso, agora, que estabeleçamos o uso dito “próprio” e “unívoco” de *atributo* que permeia toda a *Ethica* a fim de bem compreendermos, sobretudo, sua relação com a categoria de *essência* no caso da *substância*. A definição de atributo só à primeira vista é de fácil compreensão, como observamos no problema soerguido por Hegel: “Por atributo inteliço isto que o intelecto percebe da substância assim como constituinte a sua essência” [*Per attributum inteligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens*]. Com efeito, a questão de se saber se o intelecto que percebe é o mesmo que entende, bem como a própria noção de *percepção* [*percipere*]<sup>217</sup>, a sutil construção com o participio presente *constituens* denotando atualidade e mesmo o uso do advérbio *tamquam* serão objeto de discussão adiante.

<sup>217</sup> *Percipio* em oposição a *concipio*, como escreve Spinoza na *explicatio* da EIIDef.3: “Antes digo conceito que percepção, porque o nome “percepção” parece indicar que a Mente padece do objeto. Todavia, conceito parece exprimir ação da Mente” [“Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur”].

Antes faz-se mister que nos detenhamos no campo semântico da categoria de *attributum* precisando as ocorrências verbais que a acompanham no que me referi como sendo seu uso próprio ou, melhor dizendo, suspeitamente unívoco. A suspeita é a de que a demarcação entre o uso equívoco e unívoco de *attributum* seja ela mesma *imprópria*, portanto, que talvez ela seja passível de ser anulada. Ora, isso nos levaria a implicações radicais sobre a escritura da *Ethica*.

#### a) Cada atributo exprime a essência da única substância

Na EIDef.4, o atributo é dito constituinte a essência da substância, no entanto, diversas formulações portam o verbo *exprimere*. Numa das ocorrências, na EIP19dem., pode-se ler a reescrita da própria EIDef.4: “Doravante, por atributos de Deus deve-se entender isto que exprime a essência da substância divina, isto é, isto que pertence à substância (...)” [*Deinde per Dei attributa intelligendum est id quod (per defn. 4) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet (...)*]. Ora, temos a equivalência entre *essentiam substantiae divinae exprimere* e *ad substantiam pertinet*, de sorte que *exprimir a essência da substância* e *pertencer à substância* são observados como o mesmo, entretanto, pode-se dizer que ambos divergem em termos operativos, pela sua distância semântica evidente. Essa obviedade que é a distinção entre *exprimere* e *pertinere*, contudo, desvela-se mais problemática a despeito de sua aparência trivial. Em primeiro lugar, no que concerne ao *pertinere*, notemos que, invocando a EIIDef.2 que versa sobre *ao que pertence à essência de algo, pertencer a algo é o mesmo que pôr ou tolher a existência*. Se essa última definição é válida no âmbito do *De Deo*, devemos concluir que os atributos, sendo o algo que pertence a alguma coisa, *i.e.*, à substância, então, seu pertencer à substância implica que os atributos põem ou tolhem a existência da própria substância. A EIDef.2 precisa-nos que a posição ou tolhimento de alguma coisa (em nosso caso, a substância) ocorre se, e somente se, o algo que lhe pertence é dado ou subtraído, respectivamente. Mais ainda, é a partir disso que é dado ou subtraído que depende, além da existência de alguma coisa, a sua concepção [*conceptus*] (enquanto existente). Todavia, se, de fato, é aceitável sem conturbações que os atributos permitem a concepção da substância, em contrapartida, os atributos não podem ser postos nem tolhidos (o que nos leva também a conceder, hipoteticamente, que a substância não pode deixar de ser concebida). Por isso, a validade da EIIDef.2 neste contexto resulta questionável, mas isto somente se deixarmos de lado o axioma fundamental da *Ethica* que trata da distinção generalíssima, a saber, o EIA1: *Todas (as coisas) que são, ou são em si ou são em outro* [*Omnia quae sunt, vel in se sunt vel in alio sunt*]. E como na EIP7 conclui Spinoza que à natureza das substância pertence o existir, e que “assim ela será causa de si, isto é (pela EIDef.1) a essência dela implica necessariamente a existência, ou à sua natureza pertence o existir” (EIP7dem.), forçosamente, a substância causa de si “não precisa do conceito de outra coisa pelo qual deva se formar” (EIDef.3). Daí que a validade da EIIDef.2 ainda é pertinente, digamos, como caso restrito, o qual versa sobre justamente o caso em que a *essência implica necessariamente a existência*. O feitiço do que é *in se*, com tais características distintivas - o existir necessariamente e o prescindir do conceito de outro para conceber-se, concebendo-se, então, por si mesmo -, deve, assim, ser



dito dos atributos sem mais, ou seja, que eles devem ser *in se*, que existem necessariamente e, sobretudo, que se concebem sem o conceito de outra coisa. É o que a EIP10 explicita: “Cada atributo de uma substância deve conceber-se por si” [*Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet*].

Na demonstração dessa proposição, o ponto crucial é a afirmação, retomando *ipsis litteris* a definição de atributo, de que atributo é o que o intelecto percebe da(/sobre a) substância assim como constituinte a essência dela, ou seja, retornamos ao enigma dos sentidos de *percipere* e de *intellectus* aí envolvidos. Remarcado isso, reservemos lateralmente o enigma para continuarmos no escopo que a distinção generalíssima (EIA1) permitiu-nos como resultado de análise. A equivalência supramencionada entre *essentiam substantiae divinae exprimere* e *ad substantiam pertinet* leva-nos à substituição da segunda fórmula por *substantiae essentiam constituens* em plena confluência com o uso que fizemos da EIIDef.4. No entanto, o equívoco mostra-se no que tenderia ser a solução do que vem a ser, de fato, o atributo, a saber, que os atributos *tamquam substantiae essentiae constituentia* seriam propriamente as *essências da substância*, o que força a identificação entre *essentia esse* e *ad essentiam pertinere*. Seria mais consternante, assumindo tal hipótese interpretativa, se ainda afirmássemos que os atributos fossem como que partes da essência da substância ou mesmo se afirmássemos que a substância constante de infinitos atributos e, pois, que cada atributo seria o mesmo que cada essência da substância, do que resulta que a substância têm infinitas essências. Seria consternante justamente porque, no primeiro caso, teríamos que a soma dos atributos totalizaria a substância, ou seja, que a soma das partes totalizaria o todo; e, no segundo caso, que salvaguarda o primeiro, teríamos que a essência é constituída de essências, ou mesmo teríamos o contrassenso a partir do qual temos que a essência da substância é composta de partes, precisamente também de essências, então que a essência é composta de partes em que cada qual, por ser também essência, não diferiria do todo, ao menos nominalmente, quiza dir-se-á realmente, a saber, se cada essência fosse realmente distinta de outra, pois, como cada atributo é realmente distinto de outro, então ou há equivocidade com o nome *essentia* ou realidades distintas enquanto essências (atributos) seriam a mesma realidade enquanto essência (da substância).

Tudo isso poderia parecer exorbitante e até mesmo hiperbólico, mas consterna porque a escritura da *Ethica* autoriza em alguma medida essas consequências interpretativas, mas onde? Ora, no EIP10S Spinoza escreve-nos claramente que “(...) embora dois atributos concebam-se realmente distintos, isto é, um sem precisar do outro, entretanto, não podemos concluir, por aí, que eles constituam dois entes ou duas substâncias.” [(...) *quamvis duo attributa realiter distincta concipiamur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas substantias constituere*]. O que aí se diz é que os atributos concebem-se como realmente distintos entre si, o que não nos deve espantar, tendo em vista que cada atributo concebe-se por si, e também porque o *conceber-se por si* enseja o mesmo que *distinguir-se realmente*. Na verdade, o paradoxo tensiona-se, dado que se transfere para a teoria da distinções, como se *ser em si* e *conceber-se por si* fosse o mesmo que *se distinguir realmente*. É patente que as substâncias não se distinguem realmente, senão que é precisamente por que cada atributo é uma realidade que certa substância com certos atributos distingue-se de outra certa substância com certos outros atributos, uma vez que se

houvesse substâncias de mesmo atributo, o qual lhas seria comum, a definição de substância como aquilo que *in se est e per se concipi* seria manifestamente contraditória e, pois, invalidada<sup>218</sup>. Em suma, a distinção real resumir-se-ia à distinção de atributos visando a distinção entre substâncias, de sorte que uma substância distinguindo-se de outra pela(s) sua(s) realidade(s), com efeito, seria a realidade que - como é bastante claro - permite a distinção real; então, cada realidade deve ser em si e conceber-se por si.

Ademais, a escritura da *Ethica* parece autorizar a identificação entre *attributum* e *essentia* no enunciado da EIP5: “Na natureza das coisas não podem dar-se duas ou mais substâncias de mesma natureza ou mesmo atributo.” [*In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi*]. A identificação, operada pelo *sive*, faz da *natura* o mesmo que *attributum* e, tal identificação é sugerida em várias passagens da *Ethica*, a começar pela EIDef.1: “Por causa de si inteliço isto cuja essência implica existência, ou isto cuja natureza não pode se conceber senão como existente.” [*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*]. A utilização dessa definição na demonstração da EIP7, que citamos acima, deveras salienta essa identificação: “(...) assim ela será causa de si, isto é (pela EIDef.1) a essência dela implica necessariamente a existência ou à sua natureza pertence o existir” [(...) *erit itaque causa sui, id est (per defin. 1) ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere*]. Ainda pela operação de *sive*, a equivalência entre *natura* e *essentia* é ofuscante “*ipsius essentia involvit necessario existentiam*” ou “*ad eius naturam pertinet existere*”, como se se pudesse substituir, pela força operativa de *sive*, *natura* por *essentia* sem nenhum prejuízo semântico: “à sua essência pertence o existir” [*ad eius essentiam pertinet existere*].

No que toca à consternação da totalização da substância por suas partes, então a totalização da essência da única substância pelas suas essências, seus atributos, na escritura da *Ethica* é-nos explicitado através do uso que faz Spinoza da *teoria dos graus de realidade ou perfeição* na EIP9: “Quanto mais de realidade ou ser cada coisa tem, tanto plurais(/mais) atributos lhe competem.” [*Quo plus realitatis aut esse unaquaque res habet, eo plura attributa ipsi competunt*]. A demonstração dessa proposição remete, pela evidência, diretamente à EIDef.4, a definição de atributo, e enseja o equacionamento da proporção direta entre *attributum* e *realitas aut esse*, supondo, pela demonstração, que a proporção direta vale para *essentia*, como que dizendo “quanto mais atributo, mais ser, mais de realidade e, pois, mais essência”. Curiosamente, essa proposição é estéril, ou seja, não há nenhum uso dela em partes posteriores da *Ethica*, porém a *teoria dos graus de realidade ou perfeição*, ela sim ocorrerá em outros momentos. A interpretação do uso dessa teoria é bastante controversa e difícil, contudo, podemos adiantar algo sobre ela com base já na constatação da esterilidade da EIP9: que o uso desta teoria é rarefato na *Ethica* e, destarte, talvez pela razão de que tradicionalmente tal teoria depende da pressuposição de um infinito em potência e a quantificação medida de seu conteúdo (*quantum*), a qual ascende ou descende gradualmente como que do nada ao todo pela soma acumulativa de seus *quanta* ou do todo ao nada pela subtração de seus *quanta*, respectivamente. Se há alguma diferença nos dois caminhos opostos, ascendência e descendência, é uma questão que não

<sup>218</sup> Certa substância produziria certa outra substância pela comunidade de atributo(s), assim como o efeito deve ter tudo ou algo de comum com a causa, em termos etiológicos (cf.: EIP6).

trataremos agora<sup>219</sup>. Basta-nos constatar que as duas consternações supraditas têm amparo textual na *Ethica* e deixam, assim, de serem meras nugas interpretativas.

Resumamos o problema: pergunta-se se os atributos seriam essências da substância ou se acaso assim como constituintes a essência da substância eles não seriam essências da substância. O atributo, simplificando, é ou não é essência?

Na EIP19dem., como vimos, Spinoza escreve, retomando a EIDef.4, que o atributo é “isto que exprime a essência da substância divina” [*id quod (per defin. 4) divinae substantiae essentiam exprimit (...)*] e podemos dizer que *exprimir a essência da substância* não é o mesmo que *ser a essência da substância*, assim como também não é o mesmo que *constituir a essência da substância* nem *pertencer à substância*. Afinal, o que é *exprimir*? Adotarei o seguinte sentido de *exprimere*, a saber, o de “pressionar de dentro para fora” ou, sinteticamente, “pôr para fora”. É certo que na natureza das coisas, como tudo o que há, é *em Deus*, “dentro” e “fora” são termos mutuamente referidos construtores de uma campo semântico metafórico, no qual exterioridade e interioridade assumem uma operação relativa e não absoluta, do contrário teríamos um contrassenso com a não-exterioridade do Todo. Como justificar o *exprimere* como *pôr-para-fora*? Se retomarmos a distinção generalíssima da *Ethica*, aquela enunciada no EIA1, temos que o *pôr-para-fora* diz-se do que é *in alio*, algo como uma “passagem” do *in se* para o *in alio*. Essa noção provisória de “passagem”, contudo, tem fortuna genealógica na recepção da estrutura de pensamento de Spinoza e fez época na conjuntura do *idealismo alemão* do fim do séc. XVIII e começo do XIX.

Contentemo-nos, por ora, em apenas constatar: o *exprimir* é o *pôr-para-fora* enquanto o que é *in se* passa no que é *in alio*. Por aí, o atributo sendo “isto que exprime a essência da substância divina”, ele pode ser apreendido como *isto que põe-para-fora a essência da substância*. Convém, entretanto, que nos demandemos: para fora onde? Ora, no que é *in alio*, ou melhor, nos modos. Começamos a fisgar a definição de atributo, recordemos, atributo é “isto que o intelecto percebe da(/sobre a) substância assim como constituinte a sua essência”. O *in alio*, que é para onde se põe, como fora, só poderia ser o *intellectus* que percebe. E é, ademais, notável que tal intelecto não concebe, mas sim *percebe* sobre a substância, e a percebe assim como constituinte a essência da substância, ou melhor, como atividade, como *sendo* e já como algo posto para fora ou, nos termos de Spinoza, como o que caiu no intelecto ou inteligibilidade (cf.: EIP16). Todavia, se é constituinte e, pois, atividade, o *posto-para-fora* não pode ser *posto*, particípio passado; ele deve antes ser *pondo*, assim um *pondo-para-fora*, *in alio*, como constituinte a essência da substância. O “constituinte a essência da substância” - com toda a importância do uso do particípio presente *constituens* - nada mais revocaria que a *essência atuante/atuosa* [*essentia actuosa*]. É preciso que nos atentemos: “o *intelecto* percebe assim como constituinte a essência da substância”, o que quer dizer que é *pelo* intelecto que se diz *constituinte a essência*, e, então, mediado pelo intelecto que a essência da substância se faz inteligível como atributo. Portanto, Spinoza não nos diz que o intelecto percebe da substância sua essência como se ela fosse *in se considerata*, do que resultaria impróprio afirmar que o atributo seria o mesmo que essência da

<sup>219</sup> Convém, entretanto, assinalar, para efeito de comparação, o uso da *teoria dos níveis de realidade* feito por Kant na *K.r.V.*, nas “Antecipações da percepção”, através da *quantidade intensiva*.

substância e, mais ainda, que os atributos seriam, no plural, as essências da substância. Expressar a essência da substância, seu pondo-para-fora, não é o mesmo que ser a essência da substância. Salvaguardemos essa posição interpretativa e tratemos das nuances em torno da categoria de atributo.

### b) Cada atributo exprime a essência infinita em seu gênero

Alguns problemas aparecem no decorrer do arrolamento das ocorrências do termo *atributo*. Na EIP16dem., diz-se que cada atributo exprime a/uma (?) essência da substância em seu gênero, o que nos faz repensar o tratamento que acabamos de enunciar a propósito da categoria de *atributo*:

Todavia, uma vez que a natureza divina tem absolutamente infinitos atributos (pela EIDef.6), dos quais também cada um exprime (a/uma) essência infinita em seu gênero, através de sua necessidade, então, devem seguir-se necessariamente infinitas (coisas) de infinitos modos (isto é, todas (as coisas) que podem cair sob o intelecto infinito).<sup>220</sup>

Há uma grande complicação inerente à língua latina que dificulta a tradução de *unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit* e que se dá pela ausência de artigo definido, assim não sabemos se se trata *da essência* ou *de uma essência* e esta dificuldade altera significativamente a interpretação da categoria de *atributo*, pois, no caso de ser *uma essência*, com o artigo indefinido, teríamos que cada atributo exprime “uma essência” e, então, que a cada atributo corresponde uma essência e indicia-se que cada atributo seria uma essência. Em contrapartida, se traduzimos com o artigo definido, cada atributo exprime a essência, ou seja, não há identificação entre atributo e essência, mas sim há expressões da mesma essência. Decerto, no primeiro caso somos levados a conceber que a substância infinita constante de infinitos atributos consta também de infinitas essências e, no segundo caso, que há tão-somente a única essência, a qual é exprimida pluriversalmente por cada atributo. Se a hipótese interpretativa que proponho é consistente, então a correta tradução deve ser com o artigo definido, *exprime a essência*, e podemos justificá-la argumentando que geralmente em língua latina marca-se o que seria o artigo indefinido através do adjetivo *unus, a, um*. No entanto, tal justificativa é fraca, visto que Spinoza deixa essa ambiguidade em diversos momentos da *Ethica*, notavelmente nas primeiras proposições de *De Deo*, nas quais sabemos que o contexto é o da pressuposição da pluralidade de substâncias e que Spinoza enuncia sobre qualquer substância em geral e não sobre certa substância<sup>221</sup>.

<sup>220</sup> “Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per defin. 6), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent.”

<sup>221</sup> Veja-se, por exemplo, já a EIP1: *Substantia prior est natura suis affectionibus*. Como se trata de qualquer substância, talvez fosse recomendável traduzir essa proposição assim: “Uma substância é anterior a suas afecções”; mas também se poderia traduzir como “A substância é anterior a suas afecções”, concedendo que “a substância” seja a substância em geral. Na primeira tradução apenas enfatizamos mais que se trataria de qualquer substância. Nos *Nagelate Schriften*, optou-se pelo artigo definido “de” (m./f.) e não pelo artigo indefinido “een”: “De zelfstandigheit is eerder in natuur, dan haar aandoeningen”. Prefiro traduzir com o artigo definido, considerando que se Spinoza quisesse, ele teria utilizado-se de *unus, a, um*.

Todavia, a questão mais problemática é o *exprimir em seu gênero*, dado que permanece obscuro, num primeiro passo, a própria expressão “in suo genere”. A primeira ocorrência dessa expressão dá-se já na EIDef.2 a propósito das *coisas finitas em seu gênero*:

A coisa diz-se finita em seu gênero, a que pode limitar outra de mesma natureza. Por exemplo, diz-se finito, porque sempre concebemos outro maior. Assim, o pensamento limita outro pensamento. Todavia, corpo não limita-se pelo pensamento nem pensamento por corpo.<sup>222</sup>

A definição identifica *in suo genere* com *eiusdem naturae*, ou seja, *gênero* e *natureza* aparecem como sendo o mesmo, porém, tendo em vista a finitude enquanto marcada pelo limite numa relação de grandeza relativa, maior ou menor coisa de mesma natureza ou mesmo gênero. A generalização da coisa finita em seu gênero opera-se pela concepção hipotética, a qual é capaz de firmar que dado qualquer coisa, sendo possível conceber outra maior, ela então seria finita. Tal operação relativa de grandeza, ademais, generaliza-se pela concepção da maior coisa a partir da coisa considerada numa progressão asseverada pelas condições da *limitação* recíproca ressaltando que o gênero e natureza se dizem exclusivamente, no exemplo, da coisa extensa ou da coisa pensante (duas naturezas distintas). O *in suo genere* aqui, na definição versando apenas sobre as coisas finitas, justamente, *em seu gênero*, implicitamente traz, então, a infinitude, a qual é pressuposta na própria noção de gênero, sem a qual não se poderia sempre conceber outra coisa finita em seu gênero que fosse maior. A capacidade de admissão da concepção relativa do maior só pode dar-se pela pressuposição de que o gênero, na qual se diz a coisa, seja insaturado/insaturável, do contrário haveria um limite, que seria o próprio gênero, para a concepção do maior. Haveria, pois, o maior de todos que seria o próprio gênero em si considerado. Assim, podemos visar a série desta progressão através da projeção que se constrói pelo infinito potencial, que é insaturado. De fato, bem analisando a definição em questão, há um limite, digamos, absoluto, e que é o próprio gênero, mas não enquanto se possa conceber que há uma limitação do que venha a ser maior na concepção, e sim enquanto *natureza* ou *gênero ele mesmo*. O gênero é absolutamente limitado pela sua *natureza* e ilimitado ou insaturável com relação à todos o elementos de seu conjunto, ou seja, todos os corpos finitos de mesma natureza. Essas naturezas ou gêneros, cada qual potencialmente infinito, considerando os exemplos da *cogitatio* e da *extensio*, leva-nos diretamente aos atributos *res extensa* e *res cogitans* e, então, remete-nos novamente ao problema do infinito em seu gênero, justamente à expressão *unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimere*.

No decorrer da *Ethica*, já a partir do enunciado das coisas finitas que se segue desde a EIP16, a fórmula frequente e, pois, característica da finitude é a *certo ac determinato modo*, “por/de certo e determinado modo” ou ainda, como prefiro salientar (provisoriamente), “por/de certo e delimitado modo”. No entanto, na definição em análise, apenas se diz da coisa que ela seja finita em seu gênero por envolver *limite* nos termos da grandeza. A princípio, dizer do pensamento, como no exemplo dado por Spinoza, que ele possa ser concebido sob a grandeza nos causaria certo estranhamento, afinal, como dizer de uma pensamento que ele é maior que outro? Como, pois, graduar as ideias? Essa questão, apenas a enuncio aqui

<sup>222</sup> EIDef.2: “Ea res dicitur in suo genere finita quae alia eiusdem naturae terminari potest. Ex. gr. dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore”.

para, então, tratá-la alhures. De fato, convém apenas nela ainda observar em nota interrogativa: a noção de perfeição também é uma noção referente à grandeza, no que se poderia dizer que a cada ideia corresponde certo grau de perfeição, como que dizendo, ao mesmo tempo e neste sentido, que “uma ideia é maior que outra”. Há, devemos notar, uma diferença nas fórmulas *finitum in suo genere* e *certo ac determinato modo* e que consiste no fato de que *certus* e *determinatus* são adjetivos de *modus*, como que dizendo que é o *certo* e o *delimitado* a partir *do modo* ou *no modo*, ao passo que no *finitum in suo genere*, o limite é dado *pelo gênero* como referência e seu pensar se dá na relação de grandeza entre dois finitos. Suspeitamos que aqui o *finito em seu gênero* seja propriamente imaginário, mas o que nos indica isto não é só a simples finitude, é, isto sim, o *in suo genere*.

Se retornarmos ao problema fundamental do *exprimir em seu gênero*, a suspeita de que *in suo genere* designe uma operação imaginativa leva-nos a dificuldades acentuadas no que diz respeito aos atributos, pondo inclusive em xeque sua realidade. A principal versa sobre a noção de *natura* envolvida mesmo no limite absoluto da noção de gênero, se ela não fosse de certa maneira marcada pela distinção de realidade, a noção de gênero poderia ser aplicada *ad libitum* entre naturezas diversas, o que seria nugas e feriria a própria EIDef.2. No mínimo, se for consistente a hipótese de que o *in suo genere* marca alguma operação imaginativa, ela, entretanto, não poderia em seu correto uso desprezar a diferença real entre naturezas, sobretudo, da natureza de cada atributo, sob o perigo de confundir *res extensa* com *res cogitans* e vice-versa. A hipótese poderia, assim, ser falsa. Todavia, há ainda outro aspecto que parece coadunar-se à ela, a saber, o fato de que o verbo da EIDef.2 esteja na primeira pessoa do plural, no *nós*. *Dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus*, ou seja, “porque nós concebemos sempre outra maior”; e tal *nós* não poderia ser outro que o *nós* da finitude humana. Assim, torna-se cinzenta a zona de discernimento a propósito do *nós*, se se trata do *nós que entende* ou se se trata do *nós que s’imagina*. Salvaguardemos essas notas, pois somente adiante poderemos examinar o que aqui já se põe como controverso na opinião de muitos interpretes de Spinoza, a saber, que a imaginação desempenha um papel importante na própria composição da *Ethica* e, em termos gerais, que ela em alguma medida participa do conhecimento verdadeiro, embora Spinoza saliente-nos que apenas ela é também origem da falsidade. Ser origem da falsidade, contudo, não é o mesmo que ser a falsidade. A imaginação, levemos à sério o EIIP40S2, é um conhecimento também.

Temos como resultado aqui que o *in suo genere*, mesmo na EIDef.2 sobre as coisas finitas em seu gênero, trata de certa infinitude, o que ressona conjuntamente ao problema que enunciamos através da sentença *unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimere*. O limite absoluto do gênero não é a saturação de seu conjunto, afinal sempre podemos conceber um maior, mas sim o de sua natureza. É interessante que logo na EIDef.6Expl. aparece, pela primeira vez, a noção de *infinitum in suo genere*:

Digo que é absolutamente infinito, não, todavia, infinito em seu gênero. Com efeito, tudo o que é somente infinito em seu gênero, podemos negar sobre [de] ele infinitos atributos; todavia, o que é

absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime a essência e não implica nenhuma negação.<sup>223</sup>

Essa explicação da definição de Deus como “(...) o ente absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, dos quais cada um exprime a eterna e infinita essência” [(...) *ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*]. precisa que o infinito que se diz dos atributos é o infinito absoluto e não o infinito em seu gênero. E nessa explicação podemos observar que o que é *infinitum in suo genere* implica a possibilidade de nele negar infinitos atributos e, contrariamente, o que é absolutamente infinito não implica nenhuma negação, mas apenas exprime positivamente a essência. Essa definição é retomada na proposição EIP14 que assevera que na natureza das coisas não há senão a única substância, Deus:

Uma vez que Deus seja o ente absolutamente infinito, sobre o qual nenhum atributo, que exprime a essência da substância, pode ser negado (pela EIDef.6), e que ele necessariamente exista (pela EIP11), se alguma substância se desse além de Deus, ela deveria explicar-se por algum atributo de Deus, e assim existiriam duas substâncias de mesmo atributo, o que (pela EIP5) é absurdo; (...).<sup>224</sup>

O que é *infinitum in suo genere* implica não só a operação de *limitação*, mas também a operação de *negação*. Ambas, de fato, *negação* [*negatio*] e *limitação* [*terminatio*] são o mesmo. O que faz ruído aqui é que, ao mesmo tempo, o que é absolutamente infinito (enquanto substância, constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprimindo a essência da substância e não podendo ser negados) torna-se problemático tendo em vista a sentença “cada qual [dos atributos] exprime a essência infinita em seu gênero” [*unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit*]. Ora, como poderiam os atributos da única substância serem absolutamente infinitos e, ao mesmo tempo, infinitos em seu gênero? Enfim, como pode cada atributo exprimir-se *em seu gênero* e ao mesmo tempo não implicar negação ou limitação? Afirmar que cada atributo não implica negação ou limitação e, ao mesmo tempo, que ele se exprime em seu gênero, ou seja, que há um gênero referente a cada atributo ou que cada atributo seja um gênero, implica manifesta contradição, pois o que se diz aqui é que cada atributo é um gênero e, ao mesmo tempo, que cada atributo não é um gênero. É interessante transpor os termos do problema de maneira que podemos simplificá-lo: com efeito, é a identificação entre *atributo*, *natureza* e *gênero* que é totalmente problemática, ainda mais concedendo que há a possibilidade interpretativa segundo a qual cada atributo corresponderia a uma essência da substância, ou seja, que essência da única substância seria o mesmo que as infinitas essências da substâncias, na medida em que cada atributo seria uma essência e a substância é constituída de infinitos atributos. Numa palavra formular: “essência é essências”. Tal interpretação, nos a vimos acima, é fortificada pelas EIDef.1 (*essentia = natura*), EIP5 (*naturae sive attributi*), EIP7 (*essentia = natura*) e, sobretudo, pela proporção direta enunciada na EIP9 (*quo plus realitatis aut esse, eo plura attributa competere*). Essa última,

<sup>223</sup> EIDef.6Expl.: “Dico absolute infinitum, non autem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit”.

<sup>224</sup> EIP14Dem.: “Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (per defin. 6), isque necessario existat (per prop. 11), si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae eiusdem attributi existerent, quod (per prop. 5) est absurdum; (...)”.

ademais, corrobora significativamente para a apreensão de cada atributo como sendo um gênero, ensejando sua composição por infinito potencial através da teoria dos graus de realidade ou perfeição. Transpondo o problema ainda noutros termos: haveria dois infinitos na *Ethica*, o *absolutamente infinito* e o *infinito em seu gênero*? Como resolver isso que parece ser uma significativa aporia da escritura da *Ethica*?

### c) O atributo explica

Vimos que o atributo exprime a essência da única substância, agora é preciso considerar outro aspecto do atributo, a saber, que ele *explica*. No *De Deo*, apenas na EIP20dem., cujo enunciado versa sobre a unicidade e mesmidade [*unum et idem sunt*] entre a existência e a essência de Deus,<sup>225</sup> temos a relação entre atributo e explicação:

Deus (pela proposição antecedente) e todos os seus atributos são eternos, isto é (pela EIDef.8), cada qual de seus atributos exprime a existência. Logo, os mesmos atributos de Deus, os quais (pela EIDef.4) explicam a essência eterna, explicam simultaneamente a sua existência eterna, isto é, aquilo mesmo, que constitui a essência de Deus, constitui simultaneamente a sua própria existência; e, por isto, estes e a essência dela são um e mesmo.<sup>226</sup>

Devemos notar, tendo em vista o imbróglio da equação “essência é essências”, que Spinoza não escreve *unus, a, um* precedendo *existentia* nem *aeterna essentia* nem *aeterna existentia*. Mais ainda, Spinoza equaciona denotando implicitamente o artigo definido *attributa, quae Dei aeternam essentiam explicant e eius simul aeternam existentiam explicant*, o que facilmente se comprova pelo que segue o *hoc est: quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam*, ou seja, “o que constitui a essência de Deus [e não “uma essência de Deus”], constitui simultaneamente a sua própria existência”<sup>227</sup>, e, sobretudo, pelo pronome definido *ipsius*, que não poderia ser, como é evidente, “a *uma* própria existência”. Ora, de tudo o que foi dito até aqui, torna-se, de uma vez por todas, verossímil que a formulação “essência é essências” seria absurda, mas ainda, contudo, persiste a identificação entre *attributum* e *natura*, e, assim, persiste o problema fundamental de que estamos tratando, pois apenas resolvemos a questão dos artigos definidos e indefinidos no tocante à tradução da escritura latina e, não é pouca coisa, pois tensionamos ainda mais o problema.

Convém, então, notar que “cada atributo exprime a existência” (pelo que, a substância enquanto é em si e se concebe por si, sua essência implica existência ou essência e existência são o mesmo) equaciona-se em termos de equivalência com “os atributos explicam a essência eterna e simultaneamente explicam a existência eterna”. Ainda, o que também se equivale (função de *hoc est*): “constituir a essência de Deus” é o mesmo que “constituir a existência de Deus”, afirmação que nos traz a EIDef.4 (“assim como constituinte a sua [da substância] essência” [*tamquam eiusdem essentiam constituens*]). *Exprimir, explicar e constituir*, no que se diz

<sup>225</sup> EIP20: “A existência de Deus e a sua essência são um e mesmo” [“Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt”].

<sup>226</sup> EIP20Dem.: “Deus (per anteced. prop.) eiusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est (per defin. 8) unumquodque eius attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (per defin. 4) Dei aeternam essentiam explicant, eius simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam; adeoque haec et ipsius essentia unum et idem sunt”.

<sup>227</sup> Toda atenção à construção latina, que não é *illa... quae...*, mas sim *illud... quod*.



dos atributos, parecem ser o mesmo, senão que *exprimir* envolve a ideia de *pôr-para-fora*, *explicar*, a ideia de inteligência sobre o que versa e *constituir* como que pertencer a algo. De fato, o que *constitui a essência da substância*, a *exprime* ou a *põe-para-fora* e, então, a *explica*, ou seja, no-la faz entender, são, em suma, os *atributos*, que são em si, assim como a substância o é. Enquanto “assim como constituinte a essência da substância”, é evidente pela própria EIDef.4, como explicita-nos a EIP10Dem., que “Cada atributo da única substância deve conceber-se por si” [*Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet*]. Tocamos o axioma generalíssimo da *Ethica*, o EIA1, e é porque a *substantia* é em si e por si concebe-se que os atributos também o são. É, então, pela força dessa distinção que cada atributo deve ser concebido por si, que o conceito de cada atributo não implica o conceito de outra coisa nem mesmo o de outro atributo, com efeito, um constituinte da essência da substância não exprime, não explica e não constitui outro constituinte da substância (pois tecnicamente se assim fosse o atributo seria *in alio*), mas sim, ele exprime-se e explica-se enquanto constituinte da essência da substância, enquanto, pois, o que é *in se* e *per se concipi*.

#### d) Infinitos atributos infinitos

Rigorosamente, se o atributo é, pelo EIA1, *in se*, todas as características do que é *in se* devem contemplar o atributo. Convém, contudo, que ressaltemos: a única substância consta de infinitos atributos. Tudo que é *in se*, recordemos ainda mais, existe necessariamente (essência implica necessariamente existência), é eterno e é infinito. Seguindo tais considerações, as quais se aplicam a cada atributo, teríamos, como é evidente, que cada atributo seria necessariamente existente, eterno e infinito. O curto-circuito aqui é patente: a única substância é necessariamente existente, eterna e infinita conjugando-se com infinitos atributos, cada um dos quais é necessariamente existente, eterno e infinito. Explicitemos sinteticamente o que traz problemas: o absolutamente infinito, a única substância, é constituída de absolutamente infinitos em que cada elemento deste absolutamente infinito é também absolutamente infinito, que resulta numa fórmula extremamente consternante, a saber, o absolutamente infinito contém “absolutamente infinitos absolutamente infinitos”. Por que sucede tal curto-circuito? Ademais, demandamo-nos sobre a procedência deste curto-circuito e se acaso ele se sustenta, tendo em vista, como acima enunciamos, que pode haver dois infinitos distintos.

Spinoza está perfeitamente ciente desse curto-circuito, como desvela-nos patentemente o escólio da EIP15. Com efeito, sua preocupação mede-se pela seu cuidado nesse escólio que versa sobre a concepção da infinitude tendo como contexto a pertinência ou não-pertinência da extensão *em Deus*, num fronte de combate a um dos principais pilares de sustentação dos preconceitos antropomórficos que invade a filosofia: a exclusão da materialidade da natureza divina. Não deixemos de enfatizar, porém, que tal escólio nos esclarece a infinitude e, em termos gerais, a *quantidade*, pelo que é notório que a infinitude - a absoluta infinitude, categoria tão fundamental e fundante da *Ethica* - seja nada mais e nada menos que a *quantidade*.

#### e) A realidade dos atributos

É preciso notar que os atributos são construções de pensamento a partir das quais podemos conhecer a natureza das coisas, o atributo é o conhecimento da realidade, ou melhor, de certa realidade. Alquié bem observou em suas *Leçons sur Spinoza* a propósito da teoria cartesiana dos atributos que ela responde também, além das exigências ontológica e atributiva, a exigência da distinção de pensamento, a qual, na estrutura de pensamento de Descartes, permite dissipar a confusão entre o que é da alma do que é do corpo e vice-versa relacionando-os, cada qual, ao seu verdadeiro *subiectum*, a saber, a *substantia cogitans* e a *substantia extensa*. Nesse sentido, a atribuição visa a clareza e distinção das ideias, concedendo que não se trataria mais apenas da *substantia-subiectum*, mas sim do próprio atributo que lhe é essencial, enquanto este lhe é idêntico<sup>228</sup>. Disso resultou a distinção entre substâncias como sendo propriamente a distinção entre seus atributos principais. É certo que Alquié, ao esbarrar no mesmo problema que nos defrontamos, a saber, “como podemos conceber na unidade dos atributos infinitos e, particularmente, dois destes atributos, a extensão, por um lado, e o pensamento, por outro, em que, Descartes bem o mostrou, não podemos formar nenhuma ideia comum (?)”<sup>229</sup>; ele acabou por solucioná-lo ao estabelecer certa transcendência entre a substância e seus atributos. Tal transcendência que se sumariza “em algum resto de divindade” e tenta responder à suposição de que os atributos expressam a unidade da substância, a qual, permanecendo incompreensível para nós pelo que cada qual dos atributos concebe-se por si, assim como a substância, leva Alquié a opinião de que tal unidade nos conduz a um Deus incognoscível.

Ademais, notemos que o problema é persistente porque é deveras difícil, com efeito, já Delbos o posicionava num mesmo tom:

Todavia, como pode estabelecer-se a unidade de atributos heterogêneos, e irredutivelmente heterogêneos, em razão de sua origem substancial? Cada atributo, isoladamente, é o objeto de uma ideia clara e distinta. Por qual ideia clara e distinta pode representar-se o liame dos atributos-substância? Aqui, sem dúvida, descobre-se o limite que se impõe ao esforço feito por Spinoza a fim de igualar à sua afirmação primeira da unidade e da infinitude absolutas do Ser [*Être*] o racionalismo em que ele havia emprestado os elementos e máximas de Descartes, levando-os, para chegar aos seus fins, no sentido de um extremo realismo.<sup>230</sup>

O interessante é a persistência da questão: como se pode ter a unicidade dos infinitos atributos da substância, concedendo que cada qual, tanto a substância como cada atributo, se concebe por si? A observação da exigência da *teoria dos atributos* em Descartes não é de se desprezar, pois, de fato, há certamente uma exigência envolvida na distinção real entre os atributos em Spinoza. A definição de atributo na *Ethica* evidencia que atributo é o que “o intelecto (infinito) percebe da substância”, ou seja, que bem se trata de algo que se diz do pensamento, então, da clareza e distinção. Poder-se-ia supor que, ao se tratar do pensamento, da distinção de ideias, a distinção entre os atributos fosse na medida do efeito da substância. O modo infinito imediato, o intelecto infinito, faria com que cada atributo caia em si como que concebido por si mesmo e, em contraste, o que verdadeiramente é a substância, a *substantia in se considerata*, não traria em si a distinção real

<sup>228</sup> Alquié, F. *Leçons sur Spinoza*. Paris: La Table Ronde, 2003, pp. 83-85.

<sup>229</sup> *Idem.*, p. 97.

<sup>230</sup> Delbos, V. *Le spinozisme*. Paris: Vrin, 2005, p. 51.

entre atributos. Todavia, isso seria um contrassenso por duas razões, cuja primeira seria bastante trivial: como poder-se-ia afirmar a distinção real entre atributos se ela mesma não fosse real (dado que se distinguir realmente é distinguir-se em si e não pela razão)? Tão trivial parecesse tal assertiva, nada mais ela nos desvela que uma franca ingenuidade ao proferi-la. E sobre a *substantia in se considerata*, afirma Spinoza: “Logo, nada extra intellecto dá-se pelo que muitas coisas podem distinguir-se entre si além das substâncias ou, o que é o mesmo (pela EIDef.4) seus atributos e suas afecções.”

#### f) Coisa pensante e coisa extensa são atributos

Spinoza já havia escrito no EIP14C2 que se segue da concepção de Deus como única substância (EIP14), que “a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributo de Deus ou (pelo EIA1) afecções dos atributos de Deus.” [*Sequitur 2. rem extensam et rem cogitantem, vel Dei attributa esse, vel (per axiom. 1) affectiones attributorum Dei.*]. No entanto, Spinoza ainda não nos permite concluir ambos, “ora atributos ora afecções”; a conclusão desta disjuntiva apenas deve ser pensada tendo em vista a assertiva de que só há a única substância na natureza das coisas, a saber, Deus. Nada mais se diz sobre, “se afecções ou se atributos”, ou mesmo, “se afecções e se atributos”. A disjuntiva é ambivalente e suspensiva neste ponto da escritura. Serão, a *res extensa* e a *res cogitans*, atributos, atributos com suas respectivas afecções como que afecções de certa realidade ou natureza, afecções, pois, cada qual *in suo genere*. E, assim, apenas na EII, particularmente nas EIIP1 e EIIP2 teremos definitivamente a demonstração de que a *res cogitans* e a *res extensa* são atributos de Deus. A demonstração da EIIP1 faz-se, curiosamente, através das *res particulares*, recordemos que elas são definidas no EIP25C:

As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou modos, pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de certo e determinado modo. Demonstração patente através da EIP15 e EIDef.5.<sup>231</sup>

Spinoza, então, procede dos pensamentos singulares e, pelo uso que faz na EIIP1Dem. do EIP25C, vemos seguir-se certa equivalência entre *singular* e *particular* na *Ethica*, ressaltando, contudo, que ambos estabelecem-se através da fórmula *certo et determinato modo*, a qual nos leva a considerar que se trata da concepção de *parte* ou *singularidade* enquanto *modos*. Noutras palavras, trata-se de “*parte modal*”, “*parte*”, então, que é inteligida só através do “modo”. Podemos dizer, em suma, que o *singular*, a *singularidade*, é *parte modal*, o que, se revocarmos ainda outra escólio do *De Deo*, o EIP15S, clarificamos ao notar que tal “parte” se concebe intelectualmente, enquanto categoria de *quantidade*, através da infinitude, unicidade e indivisibilidade substancial. A EIIP1Dem., ao identificar os *pensamentos singulares* [*cogitationes singulares*], com os demonstrativos “este e aquele” [*haec et illa*] com os modos que exprimem a natureza de Deus de certo e determinado modo [*modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt*], afere que tais pensamentos singulares são *in alio* e, então, também concebidos por outro, a saber, pela realidade comum

<sup>231</sup> EIP25C: “Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex prop. 15 et defin. 5.”

enquanto pensamento, ou seja, a *cogitatio* como o que é *em si* e *concebe-se por si*, justamente, como atributo de Deus. O mesmo raciocínio demonstrativo é pontuado por Spinoza no caso da *extensio* na EIIP2 e sua demonstração, com efeito, podemos demonstrá-la como se segue: os corpos singulares, ou seja, este e aquele corpo, são modos que exprimem a natureza de Deus de certo e determinado modo (uma vez que são coisas particulares, pelo EIP25C). Logo, compete à Deus um atributo (pela EIDef.5), em que todos os corpos singulares implicam o conceito, pelo qual também se concebem. Portanto, a extensão é um dos infinitos atributos de Deus, o qual exprime a eterna e infinita essência de Deus (cf.: EIPDef.6), ou Deus é uma coisa extensa.

O instigante, contudo, não é que tais demonstrações de que Deus é coisa pensante e coisa extensão venham somente na EII, mas sim o que nos diz o escólio da EIIP1:

Essa proposição também é patente através disso: que podemos conceber o ente pensante infinito. Porque quanto mais o Ente pensante pode pensar, mais de realidade ou de perfeição podemos conceber que ele contém. Logo, o ente, que pode pensar infinitas [coisas] de infinitos modos, é necessariamente infinito em virtude do pensamento. Assim, uma vez que, atendendo só ao pensamento, concebemos o ente infinito, o pensamento é necessariamente (pelas EIDef.4 e EIDef.6) um dentre os infinitos atributos de Deus, como queríamos.<sup>232</sup>

Esse escólio, em tom de caminho demonstrativo alternativo, apela para a *teoria dos graus de realidade* ou *de perfeição* estabelecendo a proporção direta entre o “poder pensar” e a “concepção de realidade ou perfeição” numa mesma coisa, no caso, o Ente. Todavia, o argumento não procede meramente a partir da construção gradativa dos graus de realidade ou perfeição, mas sim põe diretamente o *infinito*, “o ente que pode pensar infinitas [coisas] de infinitos modos”, do que resulta que tal ente é infinito tendo em vista o pensamento enquanto natureza, então, infinito *in suo genere*, que nada mais é que o absolutamente infinito referido a certa realidade, a da *cogitatio*, enquanto atributo, certa expressão da essência divina. Ademais, poderíamos inquietarmo-nos com a expressão “Ente pensante”, dado que o termo “Ente” é reservado somente à única Substância, como o EIP10S atesta. Todavia, o “Ente” diz-se “pensante” pelo que se o concebe através de algum atributo, no caso o pensamento, ou seja, através desta realidade (*esse*) que é a do pensamento, sem, contudo, alterar a essência da substância, então, preservando a necessidade, infinitude e eternidade. Também, de igual sorte, pode-se dizer “Ente extenso”. Isso é-nos confirmado pelo próprio escólio, pela qualificação da seguinte oração relativa: “Logo, o ente, o qual pode pensar infinitas (coisas) de infinitos modos, (...)” [*Ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, (...)*]. Se a interpretação é correta, então, quanto ao uso da *teoria dos graus de realidade*, vemos que o *infinitum in suo genere* é como que a tradução de *Ens, quod...*, no sentido em que é a partir de alguma realidade ou atributo que se pensa a essência da substância, entretanto, sem que haja perdas com relação à sua essência, *i.e.*, o infinito que é essência da substância é o mesmo que o infinito em seu gênero,

<sup>232</sup> EIIP1S: “Patet etiam haec Propositio ex hoc, quòd nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quòd plura ens cogitans potest cogitare, eò plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus; ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessariò virtute cogitandi infinitum. Cùm atque, ad solam cogitationem attendendo, Ens infinitum concipiamus, est necessariò (*per Defin. 4. & 6. p. I.*) Cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus”.

apenas se o pensa através de alguma realidade (*esse*), no caso, trata-se da infinitude do Ente através do pensamento.

Constatamos aqui já dois usos da *teoria dos graus de realidade* ou *de perfeição*, o primeiro, no que se refere aos atributos da substância (EIP9), e, o segundo (este último que consideramos), no que se refere a cada realidade ou atributo, pelo que, em termos de generalidade, facilmente poderíamos construir equivalente escólio também para a EIP2, tendo em vista, em contrapartida, a *extensio*. Em ambos os casos, o argumento por essa teoria oferta-nos uma dimensão inigualável com seu uso tradicional, a saber, o argumento não procede da construção por gradação em soma *a/para o infinito* (*ad infinitum*), mas posiciona a gradação *no infinito* (*in infinitum*). Comumente, bem o sabemos, ambas as construções - *ad infinitum* e *in infinitum* - são traduzidas por “ao infinito”, entretanto, aqui não me parece o caso, assim como nos demais usos de *in infinitum* na *Ethica*. Isso é-nos mais claro se trazermos à tona a construção *in Deo* da EIP15, precisamente, a famigerada *imanência*, que opera como que um corte asseverado pela impossibilidade de *passagem do infinito ao finito*. Essa *passagem* é, atesta a escritura spinozana, manifestamente bloqueada e em nenhuma outra proposição isto torna-se mais evidente que na EIP21 e sua demonstração. Com efeito, enuncia a EIP21: “Todas [as coisas], as quais se seguem através da absoluta natureza de algum atributo de Deus sempre deveram existir infinitas (ou pelo mesmo atributo são eternas e infinitas)” [*Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt*]. Constatemos, de imediato, o tempo verbal de *debeo*, o qual, escrito na terceira pessoa do plural do perfeito do indicativo, *debuerunt*, indica-nos o “tudo que se segue” como que “sempre-já-seguiu-se”, ou seja, todo o efeito é sempre-já causa. Spinoza muitas vezes denota com tal uso do perfeito a eternidade de seu enunciado, forçando-nos a conceber no passado o que se faz também no presente, de sorte que rompe com o par potência e ato. Mais que isso, tal construção, assim como também a vemos no *Praefatio* da EII, meticulosamente põe-nos na perspectiva da eternidade, ela destemporaliza a assertiva enunciada, notando a ênfase do advérbio *semper* modificando *debuerunt*, a qual nos a confirma. Tal suspensão é acompanhada, nessa proposição, da oração subordinada adjetiva qualificando *omnia*. A oração *quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur*, então, permite aferir que *omnia* é a inteireza da causa no efeito, assim, não há restrição no sentido em que poderíamos ler “todas as coisa, aquelas que seguem *é.c.*” como se somente as que se seguem estariam em questão. Pelo contrário, diz-se aí “todas as coisas, que se seguem *é.c.*” portando a inteireza do conteúdo da causa *no* efeito. Típico de Spinoza, a conjugação das duas ideias, a da eternidade e a da efetivação da inteireza da causa, implica a sua concepção de causalidade completamente dissociada de toda e qualquer temporalidade condensada na fórmula *essentia actuosa*, ou seja, na pura atualidade.

Feitas essas considerações, voltemo-nos à sua demonstração, que é delongada e procede pelo absurdo em dois pontos envolvendo a finitude. O primeiro faz uso da noção de limite dada na definição de *res in suo genere finita* (EIDef.2) e, o segundo, também utiliza-se da noção de limite, porém versando sobre o “limite durativo”, *i.e.*, a “duração determinada”. Analisemos, destarte, o primeiro ponto:

Conceba, se pode fazer-se (desde que negue), algo seguir-se em algum atributo de Deus através de sua própria natureza absoluta que seja finito e tenha existência determinada ou duração, por exemplo, a

ideia de Deus no pensamento. Todavia, o pensamento, já que se supõe atributo de Deus, é necessariamente (pela EIP11) infinito pela sua natureza. Contudo, enquanto ele tem a própria ideia de Deus, supõe-se finito. Todavia (pela EIDef.2), não pode se conceber finito a não ser que se determine pelo próprio pensamento; mas não pelo próprio pensamento enquanto constitui a ideia de Deus (com efeito, nesta medida, supõe-se que é finito); logo, pelo pensamento, enquanto não constitui a ideia de Deus, o qual, entretanto (pela EIP11), deve existir necessariamente. O pensamento dá-se, pois, não constituindo a ideia de Deus, e, conseqüentemente, a ideia de Deus não se segue necessariamente através de sua natureza enquanto é pensamento absoluto (com efeito, concebe-se constituindo e não constituindo a ideia de Deus); o que é contrário à hipótese. Pelo que se a ideia de Deus no pensamento ou algo (que é equivalente, tudo aquilo que se escolha, já que a demonstração é universal) em algum atributo de Deus seguir-se através da necessidade da absoluta natureza do próprio atributo, isto deve necessariamente ser infinito; o que era o primeiro [ponto].<sup>233</sup>

Spinoza afirma a “passagem da infinitude na finitude”, pois, considerando que certo atributo de Deus, que é infinito, tenha efetivado-se inteiramente, tal efeito, por hipótese, resultaria na ideia de Deus, ou seja, numa ideia pressuposta finita. Notemos que afirmar em geral a “passagem da infinitude na finitude” é o mesmo, em termos etiológicos, que afirmar algo como uma *causalidade transitiva*, então, por trás da “passagem” ou “transição”, afirmação contrária ao enunciado da EIP21, podemos explicitar do que, de fato, se trata: se a efetivação ou modificação é pensada em termos de causalidade transitiva ou não. Há já aqui na escritura de toda a demonstração (nos dois pontos) a marca pela qual consideramos tal efetividade através da imanência, pelo que temos a repetição de “no pensamento” [*in cogitatione*] e sua generalização ao fim de ambos os pontos da demonstração através de “em algum atributo de Deus” [*in aliquo Dei attributo*]. O argumento segue-se da seguinte maneira: suposto que o inteiro efeito da inteira causa seja finito, pelo EIA1, o qual diz respeito à coisa finita em seu gênero, tal efeito ou tal ideia finita, porque é finita, deve ser limitada por outra coisa de mesmo gênero ou natureza, *i.e.*, do mesmo atributo pensamento. Todavia, nesse caso, não haveria como o inteiro efeito ser finito, dado que, tendo sido inteiramente efetivado como tal, não haveria outro, senão o próprio pensamento enquanto não constitui a ideia de Deus, que pudesse limitá-lo. Assim, o *pensamento absoluto*, o atributo pensamento, para satisfazer o efeito como finito, deverá ter constituído inteiramente a ideia de Deus e, ao mesmo tempo, deverá não ter constituído inteiramente a ideia de Deus para que se tenha o finito, do que resulta o absurdo da suposição, ou seja, o que se segue inteiramente efetiva-se através de algum atributo não pode ser finito, como se supunha.

O segundo ponto, composto também através da noção de limite, versa sobre a duração, como dissemos:

Em seguida, isto que assim se segue através da necessidade da natureza de algum atributo não pode ter existência determinada ou duração. Porque se negar, supõe-se uma coisa, a qual se segue através da

<sup>233</sup> EIP27Dem.: “Concipe, si fieri potest, (siquidem neges) aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absolutân naturâ sequi, quod finitum sit, & determinatam habeat existentiam, sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessariò (per Prop. 11) suâ naturâ infinita. Verùm, quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (per Defin. 2.) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogitationem determinetur. Sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit, eatenus enim finita supponitur esse: Ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit, quae tamen (per Prop. 11.) necessariò existere debet: Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei, ac propterea ex ejus naturâ, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessariò idea Dei. (Concipiatur enim idema Dei constituens, & non constituens.) Quod est contra hypothesin. Quare si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessariò esse infinitum; quod erat primum. (...)”

necessidade da natureza de algum atributo, dar-se em algum atributo de Deus, por exemplo, a ideia de Deus no pensamento, e a suponha que em algum momento não tenha existido ou não está para existir. Uma vez que, entretanto, o pensamento supõe-se atributo de Deus, ele deve existir necessariamente e imutável (pela EIP11 e EIP20C2). Pelo que além [*ultra*] dos limites [*limites*] da duração da ideia de Deus (com efeito, supõe-se que em algum momento não tenha existido ou não está para existir) o pensamento deverá existir sem a ideia de Deus; e, contudo, isto é contrário à hipótese. Com efeito, supõe-se que através de dado pensamento segue-se necessariamente a ideia de Deus. Logo, a ideia de Deus no pensamento, ou algo que se segue necessariamente através da absoluta natureza de algum atributo de Deus, não pode ter duração determinada, mas pelo mesmo atributo é eterno; o que era o segundo [ponto]. Note que isto mesmo deve ser afirmado sobre qualquer coisa, a qual se segue necessariamente através da absoluta natureza de Deus em algum atributo de Deus.<sup>234</sup>

É preciso que nos indaguemos: se a proposição já está perfeitamente demonstrada no primeiro ponto, se este já é o suficiente, por que esta segunda demonstração? Esse segundo ponto versa sobre eternidade, é o aspecto destemporalizado ou eterno do “seguir-se” que é muitíssimo salientado, ao passo que o primeiro ponto apenas centra-se sobre a infinitude. Com efeito, a maneira como compõe-se a contradição afirmando a concepção do aquém e do além dos limites da existência determinada, como que retira toda a necessidade do efeito se ele restringe-se à finitude que pressupõe tais limites. Sob tal hipótese, a da ideia de Deus como existência determinada aquém ou além de seus limites durativos, o pensamento, enquanto efeito, deverá existir sem a ideia de Deus, logo deverá haver outro pensamento, enquanto efeito, o qual não satisfaça as condições da finitude, então, que seja eterno.

Essa demonstração, de fundamental importância na economia escritural da *Ethica*, é o prelúdio da *teoria das modificações* spinozana. Vemos nela a articulação, respectiva ao primeiro e ao segundo ponto, da necessidade e infinitude e da necessidade e eternidade. Assim, a necessidade articula-se com a infinitude para inibir a transição entre infinito e finito e, também, com a eternidade para inibir a transição em termos de temporais, a saber, pela temporalização (qualquer que seja, especialmente a linear), a partir da qual em muitas estruturas de pensamento confunde-se com a causalidade, pela distinção que se faz entre anterior ou causa e posterior e efeito. Portanto, nem causa como infinita e efeito como finito, nem causa como anterior e efeito como posterior: entre o infinito e o finito não há passagem e, pois, a necessidade - o “seguir-se necessariamente” - jamais se efetiva em termos de causalidade transitiva. É notável que o grande elemento articulador repouse, sobretudo, na infinitude e, ademais, que neste passo demonstrativo da EIP21, seja bastante claro que o “seguir-se de algum atributo de Deus” é “seguir-se em sua inteireza”, pelo que podemos, enfim, resolver que o *infinitum in suo genere*, o infinito referido a cada atributo, não é outro infinito, mas o mesmo absolutamente infinito da única substância. Numa palavra: na *Ethica* não há dois tipos de infinitude, mas apenas um, o absolutamente infinito, o qual é concebido *in se* sob duas maneiras, referido à “unicidade” da

<sup>234</sup> EIP27Dem.: “(...) Deinde id, quod ex necessitate naturae alicujus attributi ita sequitur, non potest determinatam habere durationem. Nam, si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicujus attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non existitisse, vel non existitura. Cum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet & necessariò, & immutabilis existere. (*per Prop. 11 & Coroll. 2. Prop. 20.*) Quare ultra limites durationes ideae Dei, (supponitur enim aliquando non existitisse, aut non existitura) cogitatio sine ideâ Dei existere debet; atqui hoc est contra hypothesin; supponitur enim, ex datâ cogitatione necessariò sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid, quod necessariò ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei sequitur, non potest determinatam habere durationem; sed per idem attributum aeternum est, quod erat secundum. Nota, hoc idem esse affirmandum de quâcunque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absolutâ naturâ necessariò sequitur”.

substância ou referido à realidade de cada atributo (ou gênero de cada atributo), sempre ressaltando que o que se segue de cada atributo, segue-se com a mesma absoluta infinitude. Mesmo porque, do contrário, como que “sobraria” potência na efetivação ou atualização da causa e, se assim for, toda a EIP21Dem. seria supérflua, visto que se deveria conceder a transição entre infinito e finito pela perda, pela falta, postulada pela dissimetria de conteúdos entre causa e efeito. Apenas para clarificar ainda mais, poderíamos levar adiante tal dissimetria e é evidente que dela resultaria que a hipótese, *e.g.*, do efeito imediato de algum atributo de Deus resultando em algo finito, nada impediria que a outra parte da causa não efetivada se efetivasse noutro algo finito que o limitasse. Em suma, daí teríamos que reestabelecer a causalidade transitiva nesse âmbito, porque a causa, cada atributo efetivando-se, produzir-se-ia no múltiplo, como se a infinitude absoluta se efetivasse na multiplicidade finita, ou seja, na absoluta infinitude de finitos. Ora, isso também seria estabelecer a multiplicidade linear de causalidades transitivas, como se tivéssemos absolutamente infinitas linhas - um feixe ! - efetivando-se cada qual num finito. E, se assim fosse, teríamos a reversibilidade do procedimento da posição da infinitude, ou seja, poder-se-ia compor a absoluta infinitude pela soma dos finitos, seus efeitos, como uma linha infinita. De fato, assim recairíamos no infinito potencial com todas as suas consequências. Com isso - e aqui está o fundamento da rejeição desse passo hipotético - também retornaríamos patentemente à teleologia (pela convergência da série). Spinoza não concede a isso, ao contrário, ele concebe a imediatidade da modificação e a mediação da modificação através tão-somente da imanência e não, de modo algum, pela transição.

Vemos a razão pela qual não podemos meramente traduzir *in infinitum* como *ad infinitum*, que *no infinito* não é o mesmo que *ao infinito* ou, explicitando o sentido vulgar de *ad infinitum*, *para o/na direção do infinito*, como uma linha prolongando-se. A transitividade entre infinitude e finitude é totalmente bloqueada, pois.

## A essência da substância

### a) O *intellectus*

Retomemos ainda uma vez mais a definição de *attributum*: “Por atributo inteliço isto que o intelecto percebe da substância assim como constituinte a sua essência.” [*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*]. Nela Hegel sinalizou a pergunta: qual *intellectus* percebe? E muito rapidamente identificou esse *intellectus* ao *intellectus finitus* e daí, como as modificações não teriam realidade, mas apenas a substância, operou a circulação que aprisiona Spinoza na *representação*: o *mos geometricus* seria apenas o seu coroamento como *Darstellung* própria ao *entendimento*, ao *intellectus finitus*. Todavia, a despeito das consequências interpretativas de Hegel, não resulta meramente falsa, segundo me parece, a posição do *intellectus* como *intellectus finitus*. Convém, nesse âmbito, ressaltar algo sobre a equivalência entre *intellectus* & *Verstand* [“entendimento”]. Trata-se de que não se pode dizer, em hipótese alguma, que a tradução de *intellectus* seja justa e precisamente *Verstand*, considerando que este difere da *Vernunft* [“Razão”]. Tal tradução, de *intellectus* por *Verstand*, e tais distinções, entre *Verstand* e



*Vernunft*, são abusivas e historicamente determinadas, de sorte que não se pode as afirmar na escritura latina das práticas filosóficas seiscentistas e, muito menos, na escritura da *Ethica*. De fato, as faculdades devidamente analisadas na *Kritik der reinen Vernunft* (a *estética*, o *entendimento* e a *razão*) exerceram tamanha influência na conjuntura escritural que lhe sucedeu que retroagiram como uma lente colorida sobre o que lhe antecedeu. Então, visando operar a crítica *da* razão, Kant deveu distinguir, e muito bem distinguir, *Verstand* de *Vernunft*, mas nada na escrituralidade spinozana autoriza isto. O *intellectus* não difere da *ratio* e, sendo mais preciso, nem sequer a *ratio* parece estabelecer-se algo como uma “faculdade”, separada e separável pelas suas operações com relação ao *intellectus*. Separados tais termos, separam-se, para Hegel, a *representação* do *pensar puro*. No entanto, esse pressuposto historicamente determinado não é senão uma artificialidade sobreposta à *Ethica*, de sua vanidade e seu impropério resulta impropério, desajuste que ofusca aquilo que na escritura se encontra.

Ora, o *intellectus* não indexa representações, mas ele mesmo é o pensar, o pensar puro, que pode muito bem *afirmar* ou [*aut*] *negar*, enquanto *ideia*, algo referido a tal ou qual *imagem* ou a tal ou qual *outra ideia*. Agora, que se trate de certa ideia de alguma certa imagem, é isto que caracterizaria algo como a *representação* no sentido que nasce na escritura de Kant e permanece na escritura de Hegel. Muitíssimas questões assombram esse tópico e muitas delas de difícil articulação<sup>235</sup>, mas no que nos concerne aqui, é a precisão a propósito de *qual intellectus* intelige na definição de *attributum* que deve nos ocupar.

## b) *Extra intellectum*

Destarte, duas possibilidades são postas: ora se trata do *intellectus finitus*, ora do *intellectus infinitus*. Acrescenta-se a isso a expressão cuja ocorrência do termo *intellectus* acentua a dificuldade do que estamos tentando delinear, a saber, a expressão *extra intellectum*. E no que se refere a essa expressão, ela ocorre nas EIP4 e no EIP8S2. Na primeira ocorrência, o contexto da EIP4 é o da *Teoria das distinções*, assim, esta proposição versa sobre como as substâncias em amplíssima generalidade distinguem-se: “Duas ou muitas coisas distintas, ou entre si distinguem-se através da diversidade dos atributos ou através da diversidade de suas afecções.”<sup>236</sup> Em sua demonstração, revoca-se a distinção generalíssima da *Ethica*, aquela que difere as coisas que são em si e as que são em outro (EIA1), e justamente aí introduz a expressão *extra intellectum*:

Todas [as coisas], as quais são, são ou em si, ou em outro, (*pelo EIA1*) isto é, (*pelas EIDef.3 & EIDef.5*) extra intelecto nada se dá além das substâncias e de suas afecções. Logo, nada se dá extra

<sup>235</sup> Comentando a interpretação e posição de Hegel com relação à infinitude e, pois, ao ponto de intersecção com Spinoza explicitado pelo próprio Hegel, Gérard Lebrun, segundo me parece, de maneira ajustada identifica o *Entendimento* com a *Imaginação*: “(...) équivalent du cercle carré, pourvu qu'on renonce au point de vue du quantum fini, et de l'altérité, au réglage de l'Entendement - qui, en l'occurrence, s'identifie à l'“imagination” au sens de Spinoza” (Lebrun, G. “Le cercle des cercles” In.: *L'envers de la dialectique*. Paris: Éditions du Seuil, 2004, p. 299). Todavia, cumpre notar que tal identificação não pode ser apreendida através de efeitos *retroativos*, de sorte que se o *Entendimento* é a *Imaginação* não se parte de Spinoza, mas de Hegel para voltar-se a Spinoza, assim antes se trata de uma *tradição* entre duas conjunturas de produção escritural filosófica distintas.

<sup>236</sup> EIP4: “Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur, ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum”.

intelecto pelo que muitas coisas podem distinguir-se entre si além das substâncias ou, o que é o mesmo (*pelo EIA1*), de seus atributos, e de suas afecções. *C.Q.D.*<sup>237</sup>

Curiosamente, o axioma generalíssimo que distingue entre o que é *in se* & o que é *in alio* desdobra-se como equivalente à sentença “*extra intellectum nihil datur praeter substantias, ejusque affectiones*” [“extra intelecto nada se dá além das substâncias e suas afecções”]. Ora, o que é *in se* são as *substantiae* e o que é *in alio* são as *affectiones*, mas esta precisão dos termos parece pôr a distinção em jogo como alheia à intelecção, como se tal operação de distinção não dependesse de maneira alguma do inteligir para aferir-se, visto que tal distinção faz-se *extra intellectum*, então *fora* ou *extra intelecto*: substâncias e seus afecções distinguem-se, poderíamos dizer, em si consideradas. Note-se que nada se diz a respeito dos *atributos*, o que nos indica que o que os distingue não é algo que se possa afirmar na mesma generalidade que traz a EIA1. O *atributo* aparece logo em seguida, em sua conclusão dedutiva: “Logo, nada se dá extra intelecto pelo que muitas coisas podem distinguir-se entre si além das substâncias ou, o que é o mesmo (*pelo EIA1*), de seus atributos, e de suas afecções”. E, de fato, o termo *atributo* é posto como equivalente pleno de *substância*, como se *substantia* & *attributum* fossem o mesmo, mas com isto não se diz nada sobre a distinção entre os atributos, apenas se diz que as coisas são distintas, como preconiza o enunciado da EIP<sup>4</sup>, e tal distinção opera-se não porque haja algo como um *intelecto* qualquer que seja, mas porque há na coisa em si mesma a distinção entre o que é substância ou atributo e o que é afecções, as quais se referem às primeiras, mas jamais se identificam com elas. A diferença que se impõe aí entre as substâncias e atributos & as afecções não é senão a diferença que marca o *in se* & o *in alio* como, respectivamente, pela concepção [*conceptus*], pelo pensar um ou outro, então, remetendo às definições, primeiramente, de *substantia* (EIDef.3) e de *modus* (EIDef.5), a concepção de cada qual repete a remissão para si mesmo ou para outro. Se a substância concebe-se por si porque é em si, o modo, que é o mesmo que as afecções da substância, concebe-se por outro porque é em outro, a saber, ele é *na substância*, então, para conceber o *modo* deve-se conceber a substância. Na escritura da *Ethica* somente muito doravante tal distinção será plenamente posta como uma distinção etiológica a partir da qual a substância é causa e as afecções ou modos referidos à ela são efeito, o que no nível do conhecer estabelece-se pelo EIA<sup>4</sup>: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, & implica-o”<sup>238</sup>. Daí que podemos conceder que se trata de uma referência de *dependência* a que se diz entre as substâncias e as suas afecções e que tal *dependência* não se diz por alguma “intelecção”, totalmente ao contrário, tal *dependência* diz-se *fora do* ou *extra intelecto* e, no mínimo, podemos daí aferir que não é pelo *pensar* que ela se põe, mas que ela se impõe por si mesma, então, como *independente*.

No EIP<sup>8S2</sup> novamente ocorre a expressão *extra intellectum*. Aí Spinoza versa largamente sobre a confusão entre as substâncias e suas modificações, confusão que deriva da imediata apreensão da natureza das coisas e, sobretudo, na concepção das coisas naturais como substâncias, pois tal imediatidade nada mais

<sup>237</sup> EIP<sup>4</sup>Dem.: “Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sint, (*per Axiom.* 1.) hoc est (*per Defin.* 3. & 5.) extra intellectum nihil datur praeter substantias, ejusque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias, sive quod idem est (*per Axiom.* 4.) earum attributa, earumque affectiones. *Q.E.D.*”

<sup>238</sup> EIA<sup>4</sup>: “Effectus cognitio à cognitione causae dependet, & eandem involvit”.

é que certo sensualismo, o qual, na investigação a propósito de como as coisas produzem-se (na investigação etiológica), as coisas naturais, ou finitas, são postas como primeiras e, subentende-se, elas são postas primeiras porque se impõem imediatamente como o que são *pelos sentidos*, disto tem-se a apreensão da *substantia* como corruptível, assim como as coisas naturais dadas aos sentidos, o que obsta a concepção asseverada na EIP7 de que “à natureza da substância pertence o existir”<sup>239</sup>. A incorreta apreensão da natureza das coisas - a carência da precisão necessária, na investigação das causas e sua ordem, a fim de analisar as coisas que são primeiras e as derivadas dela, ou seja, a própria *correta ordem* na natureza - leva à confusão na apreensão das naturezas e, ainda mais, à confusão entre a natureza divina com a natureza humana. Nesse âmbito, é a própria natureza da substância que é confundida, posta como dada nas coisas naturais em sua imediatidade. Spinoza reafirma as definições de *substantia*, o que é *in se & per se concipitur*, e *modus*, é *in alio & per alio concipitur*, desatando, enfim, tais nós de confusão e, em seguida, tocando num ponto de extrema dificuldade que será retomado na EIIP8 sobre as ideias verdadeiras das modificações não existentes. Aí justamente reaparece a expressão *extra intellectum*:

Por modificações, no entanto, isto: o que é em outro, & cujo conceito delas forma-se pelo conceito da coisa na qual são: pelo que podemos ter ideias verdadeiras das modificações não existentes; já que, embora não existam em ato extra intelecto, a essência delas, contudo, compreende-se em outro, de tal sorte que possam conceber-se por este. De fato, a verdade das substâncias extra intelecto não é senão em si nelas mesmas, porque se concebem por si.<sup>240</sup>

E aqui deparamo-nos com um delineamento semântico nuançado. Na primeira aparição, a expressão que perseguimos reaparece conjuntamente ao “existir em ato”, então: “embora não existam [as ideias verdadeiras das modificações não existentes] extra intelecto, a essência delas, contudo, compreende-se em outro, de tal sorte que possam se conceber por este”. O que seria “existir em ato extra intelecto”? Aqui, notemos, desloca-se para a questão da essência do que não existe em ato, e se a põe *in alio*. Como modificação, sua essência não pode ser senão *em outro* e, como tal essência não se diz de nenhuma existência e, como escreve Spinoza, pode-se concebê-la ainda que não existente e mesmo ter uma ideia verdadeira dela, a expressão *extra intellectum* só pode vincular-se à *existência*. Assim, seria como se *extra intellectum* dissesse respeito ao que se concebe a *essentia*, mas não a *existentia*, e, contrariamente, algo que podemos forjar como *in intellectum* seria aquilo que se concebe não só a *essentia*, mas também a *existentia*, de sorte que se salienta significativamente que *extra intellectum* é uma expressão amalgamada à *existentia* exclusivamente. Mais que isso, restritamente versando sobre as modificações, ao que é *in alio*, a expressão *extra intellectum* denota a “essência sem existência”, então que o “extra” aqui seria o mesmo que “não existente”. Aí que intervém a segunda aparição segundo a qual se enuncia: “De fato, a verdade das substâncias extra intelecto não é senão

<sup>239</sup> EIP7: “Ad naturam substantiae pertinet existere”.

<sup>240</sup> EIP8S2: “(...) Per modificationes autem id, quod in alio est, & quarum conceptus à conceptu rei, in quâ sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ità in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verùm substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. (...)”.

em si nelas mesmas, porque se concebem por si.” O que é *in se* existe necessariamente, sua essência implica necessariamente existência, de sorte que a expressão *extra intellectum* remete ao que é *in se* & *per se concipitur*, ou seja, às *substâncias em si mesmas consideradas*, então, a *existência* que se separa, como dizíamos, não é senão a do que é *in alio*, das modificações. Portanto, o que é *no intelecto* e não *extra intelecto* são as modificações enquanto *existentes* e como na natureza das coisas, já o vimos, só há as substâncias e suas afecções e considerando que as primeiras são *in se* e as segundas *in alio*, a saber, no que é *in se*, nas substâncias, então o *intellectus* que se diz aqui é ele mesmo *in alio*, por isto, assimila a existência ou não existência no que se refere *in alio* exclusivamente. Disso temos que o *intellectus* é alguma afecção ou modo, assim ele mesmo *in alio* e, pois, dependente do que é *in se*, tanto no que se refere à sua essência quanto à sua existência.

A implicação mais imediata dessas considerações é a seguinte: o *intellectus* (qualquer que seja a sua natureza, o que nos resta a precisar, enquanto é modo) afere ou permite a inteligência do que é *in alio*, isto é, das afecções ou modos, quanto à existência, mas a essência remete àquilo do qual depende, as substâncias mesmas. A confusão que aqui pode ser provocada não poderia senão se dar pela distinção que o que é *in se* e o que é *in alio* leva no nível etiológico de sua apreensão, posto sob a forma implicativa, e que, dissipando qualquer confusão, temos, respectivamente, *necessario involvere & involvere*. *Implicar necessariamente* não é senão a impossibilidade de disjunção entre essência e existência, ou seja, trata-se da bi-implicação, do “se, e somente se” o qual exclusivamente se diz do que é *in se*, das substâncias. Contrariamente, *implicar* simplesmente permite a disjunção entre essência e existência, então exclusivamente referindo-se às afecções ou aos modos das substâncias, porque estes sendo *in alio*, dependem do que é *in se* a fim de que se concebam. Noutros termos, na simples *implicação* temos que a essência não implica necessariamente a existência, então, dada certa essência, não é necessário que ela exista; mas que tal essência seja dada, ela o é por aquilo do qual depende, justamente do que é *in se* e, porque o que é *in se* a essência implica necessariamente a existência, a primeira essência em questão existe necessariamente no que é *in se*, nas substâncias. Sua existência somente é dada na afecção substancial, na modificação, que permite tal essência implicar simplesmente a existência. Esse tema (o de que não cai na existência o que *in alio* é o que é dado na essência enquanto concebido no que é *in se*) é um dos pontos centrais e de maior dificuldade, senão a maior dificuldade, da escritura da *Ethica*, e aqui não temos elementos o suficiente para findá-la.

### c) *Intellectus* como residualidade potencial

No que nos concerne aqui, entretanto, é digno de nota que o *intellectus* sobre o qual inquirimos diz-se *in alio*, o que é deveras consternante, pois dele dizer assim é o mesmo que dizer que Deus, ou a substância absolutamente infinita, não tem intelecto enquanto é *em si* e concebido *por si*. Spinoza está tão ciente de que tal tese lhe porá problemas diante das gentes que dedica um escólio inteiramente a este ponto. É no EIP17S que se confrontam duas teses, a que comumente se dá às gentes e que se caracteriza fundamentalmente como derivada do preconceito antropológico, do antropocentrismo, e a que defende Spinoza pondo o

*intellectus* não na causa, na substância, como sendo *in se & per se concipitur*, mas como efeito da substância, como *in alio & per alio concipitur*. Subjaz a essa discussão que difere ambas as posições outra fundamental discussão e que trata precisamente da *possibilidade* em seu íntimo liame com relação ao *intelecto*, então, a questão do que pode e do que não pode, que é amalgamada ao papel que desempenha o intelecto e à posição que ocupa tanto em matéria teológica quanto em matéria etiológica, ou seja, na investigação das causas primeiras das coisas. Ainda, a *possibilidade* é posta como íntima da *liberdade* (tocando o tema da *vontade*) em franca oposição ao que é *necessário* e, pois, *atual*. A pergunta enunciada nesse escólio é se acaso o intelecto e a vontade pertencem a Deus, e Spinoza é evidentemente contrário a tal assimilação, entretanto, joga em disputa com a tese adversária, a de que o intelecto e a vontade pertencem a Deus. A posição adversária é a seguinte: Deus é causa livre porque pode dar-se que o que se siga de sua natureza não se faça, não se produza; e, atribuindo-se intelecto & vontade a Deus, o argumento afunila-se mais ainda, pois tais intelecto e vontade sendo atribuídos em suma perfeição levam a concepção segundo a qual se Deus efetivasse tudo o que entende, Ele exauriria toda a sua potência, assim sendo destruindo-a, tornando a onipotência de Deus, impotência, a suma perfeição, imperfeição; assim, introduzem a vontade, a vontade livre, justamente para impedir tal imperfeição, alegando, para tanto, que Deus criou o que decidiu criar. Spinoza não menciona aqui que o problema basilar reside na concepção da infinitude divina e não meramente na atribuição de intelecto e vontade a Deus, entretanto, para atermo-nos somente à escritura, observemos o manejo de Spinoza da posição adversária. Spinoza concede estrategicamente a atribuição de intelecto e vontade a Deus, mas o faz para evidenciar a inconsistência da posição adversária a partir de suas próprias entranhas:

(...) se, evidentemente, o intelecto & a vontade pertencem à eterna essência de Deus, sanamente por ambos estes atributos deve-se entender outra [coisa] do que vulgarmente costumam os homens. Porque o intelecto & a vontade, que tivessem constituído a essência de Deus, deveriam diferir totalmente de nosso intelecto & vontade, e não podem convir em nenhuma coisa além do nome; não de outra maneira, evidentemente, da que convém entre si o cão, signo celeste, & o cão, animal ladrante. O que demonstrarei assim. Se o intelecto pertence à natureza divina, não poderá, como nosso intelecto, ser posterior (como a muitos apraz) ou por natureza ser simultaneamente às coisas inteligidas, já que Deus é anterior a todas as coisas por causalidade; (*pelo EIP16C*) mas, contrariamente, a verdade & a essência formal das coisas, conseqüentemente, são assim, pois assim existem objetivamente no intelecto de Deus. Pelo que o intelecto de Deus, enquanto se concebe constituindo a essência de Deus, é, na verdade, causa das coisas, tanto das essências delas quanto das existências delas; o que parece também ter sido observado por aqueles que asseveraram que o intelecto, a vontade & a potência de Deus é um & mesmo. Assim, uma vez que o intelecto de Deus é a única causa das coisas, evidentemente (como mostramos), tanto das essências delas quanto das existências delas, ele deve necessariamente delas diferir tanto pela razão da essência quanto pela razão da existência. Porque o causado difere de sua causa precisamente no que tem da causa. Por exemplo: o homem é causa da existência, não, de fato, da essência, de outro homem; esta, com efeito, é [uma] verdade eterna; &, por isto, eles podem convir integralmente segundo a essência; ao existir, entretanto, eles devem diferir; &, por aí, se perecer a existência de um nem por isto perecerá a do outro; mas, se a essência de um pudesse destruir-se, & fazer-se falsa, destruiria-se também a essência do outro. Por aí, a coisa, a qual é causa da essência & da existência de algum efeito, deve diferir de tal efeito, tanto pela razão da essência quanto pela razão da existência. E o intelecto de Deus é causa da essência & da existência de nosso intelecto: logo, o intelecto de Deus, enquanto se concebe constituindo a essência divina, difere do nosso tanto pela razão da essência quanto pela

razão da existência e em nenhuma coisa além do nome com ele pode convir, como queríamos. Acerca da vontade procede-se do mesmo modo, como facilmente qualquer um pode ver.<sup>241</sup>

Intervém em seu argumento dois elementos: a anterioridade etiológica de Deus & a diferença entre causa e efeito nuançada entre essência e existência. Se atribuirmos intelecto e vontade a Deus, então, concedendo que Deus é causa primeira de todas as coisas, tal intelecto deve diferir do nosso por esta anterioridade, dado naturalmente que nosso intelecto ou é posterior ao que se entende ou é simultaneamente ao que entende. Ademais, porque Deus é causa primeira de todas as coisas, ele é causa de nosso intelecto, mas enquanto causa, justamente difere do efeito, diferença que se diz quanto à essência e quanto à existência. O argumento é uma gincana, pois não toca a razão última pela qual não se pode nem sequer atribuir intelecto e vontade a Deus, mas brinca com as posições adversárias aceitando hipoteticamente tal atribuição. De fato, devemos ater-nos ao que aí se encontra e que não é nem um pouco dispensável: a tese segundo a qual não há potência residual em Deus, mas que a hipótese mesma de se Lhe atribuir intelecto permite abrir espaço para tal residualidade, como se a inteligência de toda a sua potência, a potência de Deus, precedesse a sua efetivação. E isto fica claro no que antecede o excerto que citamos:

De fato, eu penso que mostrei clara e suficientemente (*veja a EIP16*) que da suma potência de Deus ou da infinita natureza infinitas [coisas] de infinitos modos, isto é, todas [as coisas], efluíram necessariamente, ou sempre da mesma necessidade se seguiram; do mesmo modo que através da natureza do triângulo pelo eterno & no eterno segue-se que seus três ângulos igualam-se a dois retos. Por aí, a onipotência de Deus foi em ato pelo eterno, & no eterno permanecerá na mesma atualidade. E deste modo a onipotência de Deus - juízo meu, certamente - estatui-se longinquamente mais perfeita.<sup>242</sup>

---

<sup>241</sup> EIP17S: “si ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, & voluntas pertinent, aliud sanè per utrumque hoc attributum intelligendum est, quàm quod vulgò solent homines. Nam intellectus, & voluntas, qui Dei essentiam constituerent, à nostro intellectu, & voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ullâ re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quàm inter se conveniunt canis, signum coeleste, & canis, animal latrans. Quod sic demonstrabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus, posterior, (ut plerisque placet,) vel simul naturâ esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate; (*per Coroll. 1. Prop. 16.*) sed contrà veritas, & formalis rerum essentia ideò talis est, quia talis in Dei intellectu existit objectivè. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est reverâ causa rerum, tam earum essentiae, quàm earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem, & potentiam unum & idem esse asseruerunt. Cùm itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae, quàm earum existentiae, debet ipse necessariò ab iisdem differre, tam ratione essentiae, quàm ratione existentiae. Cùm itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum essentiae, quàm earum existentiae, debet ipse necessariò ab iisdem differre, tam ratione essentiae, quàm ratione existentiae. Nam causatum differt à suâ causâ praecisè in eò, quòd à causâ habet. Ex. gr. homo est causa existentiae, non verò essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas; & ideò secundùm essentiam prorsùs convenire possunt; in existendo autem differre debent; & propterea, si unius existentia pereat, non ideò alterius peribit; sed, si unius essentia destrui posset, & fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae & essentiae, & existentiae alicujus effectûs est causa, à tali effectû differre debet, tam ratione essentiae, quàm ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est & essentiae, & existentiae nostri intellectûs causa: ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, à nostro intellectu, tam ratione essentiae, quàm ratione existentiae differt, nec in ullâ re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facilè unusquisque videre potest”.

<sup>242</sup> EIP17S: “Verùm ego me satis clarè ostendisse puto, (*uid. Prop. 16.*) à summâ Dei potentiâ, sive infinitâ naturâ infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessariò effluxisse, vel semper eâdem necessitate sequi; eodem modo, ac ex naturâ trianguli ab aeterno, & in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei onnipotentia actu ab aeterno fuit, & in aeternum in eâdem actualitate manebit. Et hoc modo Dei onnipotentia longè, meo quidem iudicio, perfectior statuitur”.

A concepção ou atribuição de um intelecto divino é completamente descartada pelo que engendra uma antecipação da efetivação divina, como se Deus pudesse estabelecer uma anterioridade na inteligência que contraria a sua eternidade, daí sua onipotência é incompatível com qualquer intelecto que fosse, o que entende posteriormente às coisas inteligidas e o que entende simultaneamente as coisas inteligidas, visto que simultaneidade e eternidade não são o mesmo e não podem ser nem engendrar qualquer anterioridade no que se refira à efetivação de Deus, por aí, sua onipotência “foi em ato pelo eterno, & no eterno permanecerá na mesma atualidade”. Fica claro aqui que “anterioridade”, “posteridade” e “simultaneidade” nada têm que ver com *eternidade*, muito menos com a *atualidade* dita desta *eternidade*. Em suma, mesmo que atribuíssemos intelecto a Deus, como joga Spinoza com seus adversários, tal intelecto não teria absolutamente nada em comum ao nosso, e tudo se passa como se a própria noção de intelecto se desfizesse nesta atribuição, então, que tal atribuição nada mais seria que vanidade, quinquilharia e disparate. E com isso, o que resulta mais notável, podemos inferir o que se diz pelo entender modulado, não só pela estratégia de combate aos argumentos adversários, mas também pela sua imprescindível dependência adverbial como *entender anteriormente*, *entender posteriormente* & *entender simultaneamente*, o primeiro caso gera a potência residual, o segundo a impotência do próprio entender e o terceiro contradiz a eternidade. Por isso que na expressão *extra intellectus* a remissão dada só pode ser ao *intellectus* enquanto somente é *in alio* e, assim, que a *substantia* (ou Deus) *in se considerata* não pode ser senão *fora do intelecto*, que nela não há intelecto.

#### d) *Intellectus finitus sive Intellectus finitus*

Nossa investigação levou-nos a conceber a expressão *extra intellectum* como o que é *in se consideratus*, assim, o que é extra intelecto é a substância. No entanto, devemos nos demandar a propósito de *qual intelecto* estamos versando e, destarte, põe-se a questão sobre a sua natureza, pois, mesmo que o tenhamos já estabelecido como sendo *in alio*, então, que ele se diz de algum modo, não sabemos se se trata de um *modo infinito* ou de um *modo finito*. Ressaltemos o ponto adquirido até aqui: o *intellectus*, finito ou infinito, diz-se do que é *in alio* e jamais do que é *in se*, jamais se diz da *substantia*. As proposições 30 e 31 operam com a hipótese *intellectus infinitus* ou *intellectus finitus*, a primeira proposição acerca do que tais intelectos compreendem, a segunda assevera que tais intelectos referem-se à *natureza naturada*, e não à *natureza naturante*. Na EIP31 aparece a noção de *attributum*, vejamos: “O intelecto em ato finito ou em ato infinito deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, & nada mais”<sup>243</sup>. A assimilação desse enunciado depende, como é notório, do verbo *comprehendere*, mas já se pode notar que tanto os *attributa* quanto as *affectiones* são postos sob um mesmo ponto, o da *compreensão*, do “aprender junto”, então, que são atributos e afecções apreendidos juntos e nada além destes deve ser compreendido, de sorte que tal compreensão é restritiva. É em sua demonstração que se esclarecem, entretanto, os atributos que não figuram nela:

<sup>243</sup> EIP30: “Intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, & nihil aliud”.

Dem.: A ideia verdadeira deve convir com seu ideado, (*pelo ELA6*) isto é (como por si é notório), isto, que se contém objetivamente no intelecto, deve necessariamente dar-se na natureza: e na natureza (*pelo EIP14C1*) não se dá senão uma substância, justamente Deus; e nenhuma outras afecções, (*pela EIP15*) que as que são em Deus, & as que (*pela mesma Prop.*) sem Deus não são nem podem se conceber; logo, o intelecto em ato finito ou em ato infinito deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, & nada mais. *C.Q.D.*<sup>244</sup>

O artifício de demonstração apela para a *conveniência* entre a *ideia verdadeira* e o *ideado*. O intelecto, finito ou infinito, contém em si objetivamente aquilo ao que se refere univocamente, *i.e.*, aquilo que lhe convém enquanto objeto. Tal referência ou conveniência põe o que objetivamente contém o intelecto, enquanto *ideia verdadeira*, em direta relação com o que há na natureza, com algo *formalmente*. Se na natureza não há senão a substância e suas afecções, a ideia da substância e as ideias das afecções contidas objetivamente no intelecto infinito ou finito implicam que seu ideado *é na natureza*, ou seja, que *formalmente* dão-se a substância e as suas afecções. O que seria, a partir disso, o *comprehendere*? Nada mais que esta correlação que se dá pela conveniência, que afirma algo objetiva e formalmente. A restrição de que nada além da substância e suas afecções pode ser compreendido resulta do *in Deo* revocado pela EIP15 na demonstração, tornando unívoca a conveniência. É tal compreensão, de fato, que permite a conveniência e justamente porque tudo o que há, há *in Deo* e nada há que lhe seja exterior, do que resulta a mão dupla segundo a qual a ideia verdadeira refere-se a certo ser formal sem que, contudo, seja necessário aferir a existência deste ser formal senão por ter-se a ideia verdadeira sem mais, nela está contida a distinção que permite precisar a existência da qual se trata casualmente, se a *existência necessária* daquilo que *é in se*, ou se a *mera existência* daquilo que *é in alio*, da *substantia* ou das *affectiones*, respectivamente.

Por que aparece, então, o termo *atributo* (no plural) no enunciado desta proposição? É fácil observar que, na medida em que os atributos se distinguem entre si *realmente*, a ideia verdadeira, pela conveniência, não só precisa a existência, mas também é capaz de precisar a realidade da qual se trata, visto que o ser formal e o ser objetivo se dizem igualmente de cada atributo. Há apenas uma sutil nuance aqui: se o atributo *res cogitans* é a causa do ser formal das ideias, o ser objetivo de certa ideia não é senão certa outra ideia, ao passo que para o atributo *res extensa*, sendo ele causa formal, por exemplo, do movimento, do repouso e dos corpos, o ser objetivo destes todos é também um ideia respectiva a cada qual. Noutros termos, há uma dissimetria bastante acentuada aqui na distinção entre *esse formale* & *esse objective* no que se refere às realidades distintas que se aplicam, aos atributos que se dizem. Recordemos que a operação de conveniência é, entretanto, de matiz axiomática, o que poderia engendrar alguma objecção em tom de arbitrariedade, mas se atentarmos bem ao assunto, justamente a construção que culmina na EIP15, ou seja, no *in Deo* como o

<sup>244</sup> EIP30Dem.: “Idea vera debet convenire cum suo ideato, (*per Axiom. 6.*) hoc est (ut per se notum) id, quod in intellectu objectivè continetur, debet necessariò in naturâ dari: atqui in naturâ (*per Coroll. 1. Prop. 14*) non nisi una substantia datur, nempe Deus; nec ullae aliae affectiones, (*per Prop. 15.*) quàm quae in Deo sunt, & quae (*per eandem Prop.*) sine Deo nec esse, nec concipi possunt; ergo intellectus actu finitus, aut actu infinitus Dei attributa, Deique affectiones comprehendere debet, & nihil aliud. *Q.E.D.*”



que contém tudo o que há, tal axioma não sofre abalos em sua enunciação, ele jamais poderia ser arbitrário, visto que o *in Deo* põe todas as realidades em pé de igualdade ou isonomia.

Se voltarmos à expressão *extra intellectum*, é notável que a *conveniência* possa afirmar a *ideia* da substância e de suas afecções sem que, contudo, fosse preciso supor a atribuição de *intelecto* à substância, a substância é *in se considerata verdadeiramente*, assim como as *affectiones* são *in alio* verdadeiramente e em nada interfere o fato de que o *intellectus* seja ele mesmo *in alio*. Daí que a EIP31 nos auxiliará a precisar todos os termos em jogo, com efeito, ela enuncia: “O intelecto em ato, seja ele finito, seja infinito, como a vontade, desejo, amor &c. devem referir-se à Natureza naturada; não, de fato, à naturante”<sup>245</sup>. Aqui é claramente posto que o *intellectus* é *in alio* e, etiologicamente, referido apenas à *natureza naturada*. Ora, o efeito entende a causa, mais acuradamente, o *intellectus* enquanto *efeito* da substância é o que entende a própria substância. Todavia, devemos nos guardar de tomar tal construção, a saber, a de que o *intellectus* enquanto efeito seja o que entende a causa, então, que possa ter a ideia verdadeira da substância; devemos nos guardar de tomá-la como se houvesse algo como que inefável na substância, pelo que os efeitos têm da causa, como vimos anteriormente. Para tanto e outros tantos, a demonstração da EIP31 traz-nos um esclarecimento e mesmo uma “definição” implícita de *intellectus*:

Por intelecto, com efeito (*como por si é notório*), não entendemos o pensamento absoluto, mas somente certo modo de pensar, o qual difere dos outros, notadamente do desejo, do amor &c., e, por isto (*pela EIDef.5*) deve conceber-se pelo pensamento absoluto, justamente (*pela EIP15 & EIDef.6*) assim deve conceber-se por algum atributo de Deus, o qual exprime a essência eterna & infinita do pensamento, que sem ele não é nem se concebe; e, por aí (*pelo EIP29S*) deve referir-se à Natureza Naturada não, de fato, à naturante, como também os demais modos de pensar.<sup>246</sup>

A formulação, primeiramente, é negativa: o *intellectus* não é a *cogitatio absoluta*. Todavia, segue afirmativamente: o *intellectus* é *certus tantum modus cogitandi*. Ademais, os exemplos de outros modos de pensar são dados, como o desejo, o amor &c. De fato, a demonstração percute a vinculação do *intellectus* à *absoluta cogitatio*, enquanto esta nada mais é que a *res cogitans*, um dos infinitos atributos da única substância e a partir do qual o próprio *intellectus* deve ser e conceber-se. Nessa medida, se é pela *res cogitans*, que é *in se et per se concipitur*, que se concebe o *intellectus*, quer seja ele finito, quer seja ele infinito, que ele só pode ser *in alio*, então, ele é referido à Natureza Naturada, ao efeito. É um pouco curiosa, entretanto, a formulação negativa, seguida da positiva e exemplificada, pois não se diz de qual modo dos modos do pensamento se trata, se dos *infinitos* ou se dos *finitos*. A hipótese engloba a ambos, contudo, nos exemplos de outros modos de pensamento dados, gera-se uma ambiguidade através da qual “amor”, “desejo” &c. ou

<sup>245</sup> EIP31: “Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut & voluntas, cupiditas, amor &c. ad Naturam naturatam; non verò ad naturantem referri debent”.

<sup>246</sup> EIP31Dem.: “Per intellectum enim (*ut per se notum*) non intelligimus absolutam cogitationem; sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore, &c. differt, adeoque (*per Defin. 5.*) per absolutam cogitationem concipi debet, nempe (*per Prop. 15. & Defin. 6.*) per aliquod Dei attributum, quod aeternam, & infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea (*per Schol. Prop. 29.*) ad Naturam naturam; non verò naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi”.

possam ser exemplos de modos estritamente finitos de pensamento ou possam ser exemplos tanto de modos infinitos de pensamento quanto de modos finitos de pensamento, assim, neste último caso, poder-se-ia conceber “amor infinito”, “desejo infinito”, “vontade infinita” *etc.* Essa ambiguidade é patentemente expressa no enunciado da própria proposição: “Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut & voluntas, cupiditas, amor &c. (...)”. E, de fato, sua própria materialidade escritural é deveras ambígua e até poderíamos julgar que ela esteja mal-escrita sem mais, mas é peremptório que em sua demonstração a mesma ambiguidade se repita, o que atenua que haja um problema na escritura ou que sua ambiguidade dada pela construção sintática seja como que proposital, como se ela devesse produzir tal efeito semântico ambíguo. Estou inclinado a considerar que se trata de uma ambiguidade efetiva e que o passar pelo escrito deve salvaguardar o segundo caso da alternativa, o de que os exemplos (vontade, amor, desejo *etc.*) podem ser tanto de modos infinitos de pensamento quanto de modos finitos de pensamento, pois importa nesta proposição como um todo referir geralmente tais modos quaisquer que sejam e, assim, os *intellectus* quaisquer que sejam (*infinitus sive finitus*) restritivamente somente à Natureza Naturada e asseverar sua dependência do atributo *res cogitans* pelo qual é e concebe-se.

Agora, deve-se insistentemente ressaltar o que até viemos a notar, que deveras o *intellectus* qualquer que seja, infinito ou finito, não é senão dito do efeito e não da causa, mas o pensamento absoluto, este sim, é posto no polo da causa. Disso fica noto que o efeito entende a causa, mas a entende porque dela depende e a partir do que dela depende. Todavia, no que se refere à nossa questão posta *da capo* sobre *qual intellectus* se trata o *intellectus* da definição de *attributum*, não há maneira de se precisar se ele é o finito ou se ele é o infinito à primeira vista. Entretanto, há algo a mais que podemos avançar no esclarecimento que escreve Spinoza a propósito da expressão *intellectus actu* no escólio da EIP31:

A razão, do porquê aqui falo de intelecto em ato, não é porque concedo dar-se algum intelecto em potência; mas, porque desejo evitar toda confusão, não quis falar senão da coisa que é clarissimamente percebida por nós, evidentemente, da própria intelecção, pela qual nada se percebe mais claramente por nós. Nada, com efeito, podemos entender que não conduza ao mais perfeito conhecimento da intelecção.<sup>247</sup>

A hipótese constante no que concerne ao *intellectus* consiste em sua posição como sendo *in actu*, o que parece indicar que tal *intellectus* entende *simultaneamente* os inteligíveis, que ele não se põe jamais como anterioridade. Nós vimos o que implicaria a concepção de um *intellectus* que se apresentasse como potencial. Na verdade, vimos as três modulações - intelecção anterior, posterior e simultânea - e vimos como se desfaz a própria noção de *intellectus* se posto ao nível substancial. No entanto, posto o *intellectus* como referido restritamente à Natureza Naturada, a questão poderia ressurgir. E Spinoza salienta que se trata do que *por nós é clarissimamente percebido* [*de re nobis quàm clarissimè percepta*] [“sobre a coisa que é por nós clarissimamente percebida”], que se trata, pois, da própria *intelecção*. Não é tão imediato assim conjugar

<sup>247</sup> EIP31S: “Ratio, cur híc loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentiâ; sed, quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quàm clarissimè percepta, de ipsâ sicut intellectione, quâ nihil nobis clariùs percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectiois cognitionem non conducatur”.

“clareza” e “atualidade”, mas o que resta mais explicitamente posto é que o *intellectus* trabalhado na escritura aqui é o *finito*, ensejado cabalmente pelo *por nós* [*nobis*]. Essa passagem que lembra e mesmo ressona a estratégia cartesiana que prova a existência do *ego cogito* pela sua remissão à coisa [*res*] pensante (precisamente, à *substantia cogitans*), digo, a tese mesma de que nada há de mais inteligível que a própria intelecção, positiva, negativa ou dubitativa. É possível avançar na tese segundo a qual o *inteligir* é *atualidade*, jamais *potencialidade* sem graves complicações, sobretudo, diferindo-o da *memória* que, na *Pars II* da *Ethica*, será restrita ao imaginar-se e à habitualidade. E invocando os assuntos da *Pars II*, entretanto, algo de irruptivo perturba a “clareza da intelecção”, a saber, a tese de que “não sabemos o que pode nosso corpo”. Visto que a intelecção é o que há de mais claro, como poderia sê-lo se ela depende justamente do corpo? Mesmo que revocada certa imagem sobre a qual a ideia enquanto ideia afirma ou nega, tal afirmar ou negar é *em ato* pela presença mesma da imagem, isto é certo. Daí torna-se bastante sustentável a tese que preconiza a clareza da própria intelecção à despeito das imagens da memória &c. Todavia, para o que nos concerne aqui, é o *intellectus finitus* que é posto no escólio e, assim posto, talvez ele seja capaz de enviesar a interpretação da própria definição de atributo e asseverar que o *intellectus* que percebe ali seja o finito, e não o infinito. Que nos defrontamos aqui com um impasse, isto salta aos olhos.

É certo que tudo repousa no papel do *intellectus infinitus* & do *intellectus finitus*, na diferença que os separa e que, por sua vez, toca o problema das *modificações*, na diferença que se im-põe entre *infinitude* & *finitude*. Aqui, contudo, invoquemos *en passant* o que Spinoza trouxe, na *Ep.* 62, como exemplos dos *modos infinitos imediatos* e *mediatos*, a saber, que, quanto ao Pensamento, seu modo infinito imediato seria o *intelecto absolutamente infinito* [*intellectus absolutè infinitus*] e, quanto à Extensão, seu modo infinito imediato seria *movimento & repouso* [*motus & quies*]. Já no que concerne aos *modos infinitos mediados*, o exemplo é um só, a “face do inteiro Universo” [*facies totius Universi*]. Pontuemos o que a materialidade escritural permite-nos aferir e que consiste na exemplificação do *modo infinito imediato* da *res cogitans* como sendo o *intelecto absolutamente infinito*. Spinoza equipara a tal *intelecto absolutamente infinito* o *movimento & repouso*, dito este da *res extensa*. E isso dá-se igualmente na EIP33, numa construção generalíssima, que versa sobre o *ordo rerum*: “As coisas de nenhum outro modo nem por outra ordem puderam produzir-se por Deus que as produzidas”<sup>248</sup>. Sua demonstração faz o liame estrito e unívoco entre causa e efeito na posição da noção de *ordem*. A EIP16 é trazida aí nesse movimento, mas, detrás dela, é o axioma materialista e *nihilò nihilo fieri*, traduzido na EIA3, que é semanticamente precisado na relação entre Deus, as coisas e a noção de “unidade”:

Dem.: As coisas, com efeito, todas seguiram-se necessariamente através de dada natureza de Deus, (*pela EIP16*) & através da necessidade da natureza de Deus determinaram-se a de certo modo existirem & operarem. (*pela EIP29*). E se as coisas pudessem ser de outra natureza ou se determinarem de outro modo a operar, como se a ordem da natureza fosse outra; logo, Deus também poderia ser outra natureza que é agora; e, conseqüentemente (*pela EIP11*) ela também

<sup>248</sup> EIP33: “Res nullo alio modo, neque alio ordine à Deo produci potuerunt, quàm productae sunt”.

deveria existir, &, conseqüentemente, dois ou muitos Deuses poderiam dar-se, o que (*pela EIP14C*) é absurdo. Por aí, as coisas de nenhum outro modo nem pior outra ordem, &c. *C.Q.D.*<sup>249</sup>

Spinoza procede no âmbito do que *é*, ou seja, o tratamento todo da demonstração dá-se na finitude, o que é salientado pela *determinatio* conjuntamente ao *existere & operari*. “Um” e “outro” é o tema central incidindo sobre a *ordem*, assim “unidade” e “multiplicidade” traduzem-se semântica e respectivamente em “Deus” e “coisas”. “Se Deus é *Um* ou *Múltiplo*”, dada a multiplicidade das coisas que são, dos modos finitos, traça uma correlação com a natureza das coisas, ou seja, com a “unidade” da “multiplicidade”, visto que a natureza de alguma coisa é uma verdade eterna, a sua essência, pois. Noutros termos, o pensamento mobiliza sob exame hipotético a unidade ou multiplicidade de Deus e a unidade ou multiplicidade da natureza de cada uma das múltiplas coisas da natureza numa relação bi-implicativa. E aí tem-se um impacto dessa resolução no que se refere ao *intellectus*, visto que se “unidade ou multiplicidade”, pela natureza eterna e infinita dos modos infinitos, tal “unidade ou multiplicidade” é transferida efetivamente, como efeito enquanto modulação, da causa, da “unidade ou multiplicidade” de Deus.

A resolução da demonstração leva, então, a posição segundo a qual há um liame inexorável entre a unidade ou multiplicidade divina e a natureza de cada coisa em sua multiplicidade, então que se a multiplicidade é afirmada de Deus sem mais, isto implicaria a multiplicidade de ordens na natureza das coisas, assim, que as naturezas de cada uma das coisas resultaria numa instabilidade em todos os níveis analiticamente distintos, o etiológico e o veritativo. Poderíamos dizer que tal instabilidade dá-se em sua inteligibilidade mesma, visto que se apreendemos a coisa pela sua natureza, tornada múltipla a sua natureza pela ordem múltipla, ela seria mutável, então que ela, no que concerne à apreensão do verdadeiro, circularia entre verdadeiro e falso. Ora, vimos esse mesmo procedimento justamente no EIP20C2 que tratava da *imutabilidade dos atributos*:

Segue-se 2. que Deus, ou todos os atributos de Deus são imutáveis. Pois, se se mudassem pela razão da existência, deveriam também (pela prop. preced.) mudar-se pela razão da essência, isto é (como por si deve-se notar), de verdadeira faz-se falsa; o que é absurdo.<sup>250</sup>

A multiplicidade dando-se na natureza de cada coisa é o mesmo que oscilar a razão de sua essência, tornar o imutável mutável, tornar o verdadeiro falso em circulação. Todavia, neste corolário, diz-se dos *attributa*, então, da *realitas* de cada *attributum*, e, em nosso contexto, diz-se da *ordem* que é o liame entre Deus e as coisas, liame etiológico e inteligível que, em última instância, é um liame dado pela *causa sive ratio*

<sup>249</sup> EIP33Dem.: “Res enim omnes ex datâ Dei naturâ necessariò sequutae sunt, (*per Prop.* 16.) & ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum, & operandum (*per Prop.* 29.). Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset; ergo Dei etiam natura alia posset esse, quàm jam est; ac proinde (*per Prop.* 11.) illa etiam deberet existere, & consequenter duo, vel plures possent dari Dii, quod (*per Coroll.* 1. *Prop.* 14.) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo, neque alio ordine, &c. *Q.E.D.*”

<sup>250</sup> EIP20C2: “Sequitur 2. Deum, sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam, si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (*per prop. praeced.*) ratione essentiae mutari, hoc est (ut per se notum) ex veris falsa fieri; quod est absurdum”.

em que *causa & ratio* são plenamente coextensivas, o que é patente pelos axiomas 3 e 4 de *De Deo*, os quais tornam causalidade e inteligibilidade o mesmo, e tal mesmo nada mais é que a *necessidade multiversal*<sup>251</sup>.

Se a multiplicidade afirmada de Deus instabiliza a natureza das coisas, contrariamente, ela é o mesmo que afirmar a existência de mais de um Deus, então, ela afirmaria que há Deuses na natureza das coisas. O interessante não é que posicionar Deuses seja meramente um absurdo na economia escritural da *Ethica*, em que já se asseverou a existência da única substância, do único Deus, mas sim que a multiplicidade traduzida nos Deuses é a multiplicidade das *ordens*, a desestabilização mesma da *ordem* enquanto *regularidade* dada pela *necessidade multiversal*. Afirmar os Deuses, as *ordens*, é afirmar um conflito na *regularidade* das *leis da natureza* e dizer que a *necessidade* e a *causação* são interferidas por outras *necessidades* e *causações*. Suspendamos esse ponto de crucial importância, mas o mantemos na memória firmemente.

Retomando o EIP17S, o que a vontade e a inteligência reservar-nos-iam se concebidos *em potência*? O paralelo entre *vontade (livre) & intelecto* é patente aí, o *agir possível* e o *inteligir possível* é a instauração de uma anterioridade que põe a posteridade como possível não atualizado. O *intellectus potentialis* é a noção que afirma da inteligência a possibilidade do que não é, pelo não sendo, e, por aí, instaurando a diferença de uma disjunção intransponível e assinalada pelo paradoxo da potência divina que se exauriria ao criar as coisas todas e que só pode, a fim de preservar a sua perfeição, ser compensado pela vontade livre, que desempenha o papel de residualidade suficiente para preservar tal perfeição. O amálgama entre *intelecto em potência e liberdade de vontade* é o de uma compensação artificial oriunda do nível antropológico projetado sobre a natureza divina. Sabemos que Spinoza dissolveu tal articulação entre *intelecto e vontade*, como vimos, mas que ele dará a causa de tal articulação em sua *Teoria da imaginação*. Compete aqui, sobre precisamente isso, o que enuncia o EIP32C como o que se segue com leveza da demonstração desta mesma proposição, que “Deus não se opera através da liberdade de vontade”<sup>252</sup>. Tolhida a *liberdade de vontade*, e tolhido o que a fundamenta em sua articulação com o *intelecto*, portanto, é tolhido o *intelecto em potência*. Não só ele é tolhido *in toto*, como também ele, o *intellectus*, é posto no polo do efeito, então, enquanto modificação, no que é *in alio*.

E se a *liberdade* não é jamais a *de vontade*, a *vontade* ressignifica-se na linha semântica dos efeitos da EIDef.7, segundo a qual a *coisa livre* é dita aquela que *existe somente através da necessidade de sua natureza, & determina-se a si mesma a agir*<sup>253</sup>. *Liberdade e Necessidade* são o mesmo, certo. No entanto, e a *vontade*? De fato, a expressão “liberdade de vontade”, sofrendo desse remanejamento semântico, pôr-se-á como *necessária*,

<sup>251</sup> Claramente podemos notar que a *disjunção* entre a causalidade e a inteligibilidade é uma *di-fere-nça* na qual incide, como que preenchendo-a em sua distância tomada, a imaginação. Tal *disjunção* é posta no nível antropológico (pelo menos no tratamento dado na EII, embora se poderia dizer que se dá, em sua generalidade, no ponto de vista da finitude, abarcando *todos os finitos* em gradações variadas: *omnia animata sunt*). Então, o desarranjo dado pela *disjunção* é rearranjado imaginariamente, e tal *rearranjo* será posto, como veremos, pela noção de *unidade*, como *imagem da φύσις, da natura rerum*.

<sup>252</sup> EIP32C1: “Hinc sequitur I°. Deum non operari ex libertate uoluntatis”.

<sup>253</sup> EIDef.7: “Ea res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur (...)”.

ela seria “determinar-se por outro a agir” pela exclusiva “necessidade da natureza de outro”. Por aí, é sobre isso que versa o Corolário 2 da EIP32:

Segue-se II° que a vontade, & o intelecto têm-se para a natureza de Deus assim como o movimento & repouso; & absolutamente como todas [as coisas] naturais, as quais (*pela EIP29*) devem determinar-se de certo modo a existir & a operar por Deus. Porque a vontade, como todas as demais [coisas], precisa da causa, pela qual se determinará de certo modo a existir & operar. E, embora através de dada vontade, ou intelecto, sigam-se infinitas [coisas]; todavia, não se pode dizer por aí que Deus age mais através liberdade de vontade do que por estas [coisas], as quais se seguem através do movimento & do repouso (infinitas [coisas], com efeito, através disto também se seguem), pode-se dizer que age através da liberdade de movimento & de repouso. Pelo que a vontade não pertence mais à natureza de Deus do que as demais [coisas] naturais; mas tem-se a si própria do mesmo modo que o movimento & o repouso & todas as demais [coisas], as quais mostramos que se seguem através da necessidade da natureza divina, & por ela determinam-se de certo modo a existir & a operar.<sup>254</sup>

Ora, reencontramos os *exempla* de modificações infinitas imediatas da *Ep. 62 ipsis litteris* neste corolário posicionando a remissão do que é *in alio* ao que é *in se*. Então, vontade, assim como o intelecto, são postos no que é *in alio*, então, que estes são causados por outro. A equivalência correlata [*ita... ut...*], em confluência com o que se exemplifica na *Ep. 62* a propósito dos modos imediatos infinitos, é explicitada aqui: “a vontade, & o intelecto assim têm-se para a natureza de Deus como o movimento & repouso” [*voluntatem, & intellectum ad Dei naturam ità sese habere, ut motus, & quies*] e a vontade e o intelecto assim têm-se “absolutamente como todas [as coisas] naturais, as quais (*pela EIP29*) devem determinar-se de certo modo a existir & a operar por Deus” [*& absolutè, ut omnia naturalia, quae (per Prop. 29.) à Deo ad existendum, & operandum certo modo determinari debent*]. Ademais, o que nos deve chamar atenção, segundo me parece, é a passagem que se dá entre Deus, enquanto *causa de tudo o que há*, e os modos finitos, *o que de certo e determinado modo existe e opera*; passagem que é, contudo, mediada pela *vontade & intelecto* pareados, então, com o *movimento & repouso*. E aqui o curto-circuito é manifesto: a construção segundo a qual Deus age “através da liberdade de movimento & repouso” subsume a liberdade à necessidade da φύσις (*sive natura rerum*).

### *A Ideia da essência & da essência de todas [as coisas]*

Apenas na *Pars II* da *Ethica* virá à tona - *i.e.*, será explicitamente enunciado - que o *pensamento* (e também a *extensão*) são atributos de Deus. Os *pensamentos singulares* ou, como escreveu-se na EIP1Dem., sob *indicação*, “este, & aquele pensamento” [*Singulares cogitationes, sive haec, & illa cogitatio*], são expressões

<sup>254</sup> EIP32C2: “Sequitur II°. voluntatem, & intellectum ad Dei naturam ità sese habere, ut motus, & quies; & absolutè, ut omnia naturalia, quae (*per Prop. 29.*) à Deo ad existendum, & operandum certo modo determinari debent. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causâ indiget, à quâ ad existendum, & operandum certo modo determinetur. Et, quamvis ex datâ voluntate, sive intellectu infinita sequantur; non tamen propterea Deus magis dici postet ex libertate voluntatis agere, quàm propter ea, quae ex motu, & quiete sequantur, (infinita enim ex hic etiam sequuntur) dici potest ex libertate motus, & quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quàm reliqua naturalia; sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus, & quies, & omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi, & ab eadem ad existendum, & operandum certo modo determinari”.

de certo & determinado modo de Deus. Que a “singularidade” seja assimilada à *indicação*, sobretudo, especificamente enunciados com os pronomes demonstrativos [*haec, & illa*], isto desloca-nos à condição da finitude humana, confere, como bem veremos, uma face imaginativa na finitude, pela qual se *determina* o pensamento, ou ainda, pela qual o pensamento *se determina* e se é capturado pela indicação. E nessa mesma demonstração, Spinoza põe a conclusão sentenciando que o *pensamento*, enquanto atributo de Deus, ele exprime a essência eterna & infinita de Deus: “Portanto, o Pensamento é um dentre os infinitos atributos de Deus, o qual exprime a essência eterna & infinita de Deus” [*Est igitur Cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam, & infinitam essentiam exprimit*]. É a *essência* e não *uma essência* de Deus que o atributo pensamento exprime. A outra demonstração que se segue a esta e escreve-se no escólio nada mais faz que se pôr da *finitude* a fim de concluir, pela *teoria dos níveis de realidade*, o “Ente infinito pensante” [*ens cogitans infinitum*], Ente que “pode pensar infinitas [coisas] de infinitos modos” [*infinita infinitis modis cogitare potest*], então, que pelo pensamento tal Ente seja infinito e que tal pensamento seja “um dentre os infinitos atributos” [*Cogitatio unum ex infinitis Dei attributis*]. Tanto da existência de pensamentos singulares, como modos finitos exprimindo de certo e determinado a natureza de Deus, quanto pela medida da realidade ou perfeição graduada à infinitude levando a concepção do ente infinito pensante, alcançamos a atribuição do pensar a Deus.

Agora, atribuir o pensamento a Deus não é suficiente para instaurar a inteligibilidade, embora seja condição para a inteligibilidade da natureza das coisas. Daí que Spinoza versa sobre a *ideia de Deus* [*Ideia Dei*] na EIIP4: “A ideia de Deus, através da qual se seguem infinitas [coisas] de infinitos modos, só pode ser única.”<sup>255</sup> O que é notável aí é novamente a ocorrência, na demonstração dessa Proposição, do *intellectus infinitus*:

O intelecto infinito nada compreende além dos atributos de Deus e suas afecções. (pela EIP30) E Deus é único. (Pelo EIP14C1) Logo, a ideia de Deus, através da qual infinitas [coisas] seguem-se de infinitos modos, só pode ser única.<sup>256</sup>

A operação do *intellectus infinitus* como aquela do “tomar junto” (ou seja, que “compreende” [*comprehendere*]) os atributos e as afecções (ou modos todos) de Deus conjuga-se com a *unicidade* de Deus, *unicidade* que é a deste próprio *intellectus infinitus*, assim, resultando na subentendida escritura da *ideia infinita*, a *ideia mesma de Deus*, que é a *infinitude* sob *unicidade ideal*. A dissimetria é patente numa mera comparação com o atributo *res extensa*, a modificação infinita imediata aparenta não se instaurar através da *unicidade*, mas da disjunção *movimento & repouso*. Todavia, essa dissimetria parece-me apenas aparente visto que *movimento & repouso* são não só mutuamente referidos em sua construção semântica, sendo “um do outro do um”, mas também que - e isto somente se evidenciará em *De natura Corporum* na EII - movimento e repouso pôr-se-ão como certa distinção de motilidade relativa, assim, somente na relação entre corpos diz-se que algum corpo se move ou se aquieta. Em contrapartida, o *repouso absoluto*, assim

<sup>255</sup> EIIP4: “Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest”.

<sup>256</sup> EIIP4Dem.: “Intellectus infinitus nihil, praeter Dei attributa, ejusque affectiones, comprehendit. (per Prop. 30. p. 1) Atqui Deus est unicus. (per Coroll. 1. Prop. 14. p. 1) Ergo idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest. Q.E.D.”

expresso negativamente enquanto “ausência plena de movimento”, não tem lugar na economia teórica exposta já em *De Deo*, e isto pela eterna atualidade da única substância absolutamente infinita, a qual nos leva a concebê-la como sempre-já em movimento(s). Inquieta a conjugação entre *unicidade* e *multiplicidade*, ainda mais na formulação “a ideia de Deus, através da qual infinitas [coisas] se seguem de infinitos modos, só pode ser única” [*idea Dei, ex quâ infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest*]. Nela o neutro plural *infinita*, traduzido aqui por “infinitas coisas” pela maneira comumente aceita para neutros plurais latinos, contudo, pode, pelo seu contexto e considerando impróprio que coisas se sigam de ideias, ser traduzido por *infinitas ideias*, assim teríamos “a ideia de Deus, através da qual infinitas ideias se seguem de infinitos modos, só pode ser única”. Da única ideia de Deus seguem-se infinitas ideias de infinitos modos. No entanto, a abrangência do *intellectus infinitus* é, com(o) efeito, os atributos de Deus e suas afecções, compreendo aí a *res extensa*. Agora, o que se perpetua numa dificuldade insistente é o jogo entre a *unicidade* e a *multiplicidade*. A *Ideia de Deus*, esta única Ideia de Deus que é o intelecto infinito, é integralmente *in alio*, como vimos. Não se pode conceder que *pensamento absoluto* produza ideias em si considerado, mas também o que se permite aferir daí é que a noção mesma de *unidade* ou *unicidade* também não poderia ser assimilada ao que é *in se*, à substância. Spinoza, de fato, escreve *unica substantia*, mas ressalva a impropriedade de dizê-la “única”. Algo parece coadunar ao que estamos levantando no problema geral *o que são os atributos?* perpassando pela dificuldade de aferir-se de qual intelecto se trata na definição mesma de atributo, sobretudo, no que observamos com respeito à noção de *ordo*. Nela vimos a tensão entre *unidade* & *multiplicidade* pôr-se no tocante à *ordem* enquanto o que *regula* a *necessidade multiversal*, os delineamentos dessa construção em andamento ainda permanecem em plena perplexidade até aqui.

O que se passa quanto à *unidade* ou *unicidade* (carecemos ainda de precisão entre as duas expressões, mas ressalto que *univocidade* me parece termo muitíssimo impróprio, pelo que aí é a *voz* que é *única*) estremece o pensamento quando avançamos ainda mais e notamos que cada atributo enquanto distingue-se realmente de outro, (im)põe-se como que por certa *unidade* ou *unicidade*, o que se assevera no nível causal propriamente dito. É do que a EIIP6 trata ao enunciar o seguinte: “Os modos de cada atributo têm Deus por causa, enquanto considera-se somente sob o atributo de que são modos; & não enquanto sob qualquer [outro]”<sup>257</sup>. “Enquanto considera-se somente sob o atributo de que são modos” [*quatenus tantum sub illo attributo*] é uma sentença restritiva, com efeito, ela restringe-se apenas considerando-se como tal, ou seja, como sob o atributo de que são modos, temos que “os modos de cada atributo têm Deus por causa”. E essa “consideração” remete-nos novamente ao intelecto. O desdobramento da *idealidade* é muito saliente aqui, visto que mesmo no caso da *res extensa*, observando que, como se faz na demonstração dessa mesma Proposição, “os modos de cada qual dos atributos implicam o conceito de seu atributo; não, todavia, de outro” [*uniuscujusque attributi modi conceptum sui attributi*], dado que cada atributo concebe-se por si sem outro [*Unumquodque enim attributum per se absque alio concipitur*]; a concepção não se diz da idealidade do atributo *res cogitans*, mas também da *res extensa*, pois só a idealidade permite o conceber, como é

<sup>257</sup> EIIP6: “Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt; & non, quatenus sub ullo consideratur, pro causâ habent”.



notório. Nem isso que torna plenamente correspondente a realidade de cada atributo e a concepção pelo liame causal faz-se tão consternante quanto o que, por fim, o corolário dessa mesma Proposição traz-nos. Citemo-lo *in toto*:

Disso se segue que o ser formal das coisas, as quais não são modos de pensamento, não se seguem, por isto, através da natureza divina porque conheceu as coisas anteriormente; mas as coisas ideadas seguem-se juntas & concluem-se do mesmo modo e mesma necessidade através de seus atributos, como mostramos que as ideias seguem-se juntas através do atributo do Pensamento.<sup>258</sup>

De uma vez por todas, o *intellectus infinitus actu* ou *finitus actu* resolve-se pela eternidade posta implicitamente em jogo aqui. Não há antecipação da inteligibilidade do ser formal das coisas, que é posto pelo atributo *res extensa*. A *consecução* aqui, o *consequor*, muito bem prefixa não a mera simultaneidade do seguir-se das ideias e das coisas ideadas, mas sua eternidade. A “unicidade” afirma-se aqui pela *necessidade* e, não obstante, pelo *mesmo modo*. Ora, o girar-se em falso repousa com toda força na *unidade/unicidade & multiplicidade*, dado que o que observamos sobremaneira é o deslocamento deste par em muitas zonas escriturais, a unicidade do atributo, a multiplicidade de seus modos, a unicidade da substância, a multiplicidade de seus atributos, a unicidade dos modos imediatos infinitos, aqui tida pelo *intellectus infintus* enquanto *ideia de Deus* e a multiplicidade das ideias que dele se seguem *&c.* *Mesma necessidade & mesmo modo* dados num *multiplicidade duplicada*: a de atributos distintos realmente e de tantas existências con-seguidas em seus seres formais, de ideias e de coisas. Ao que me parece tudo converge, e mesmo nalguma posição sobre o *intellectus* da definição de *attributum* em como se dá *unidade/unicidade & multiplicidade* na escritura de pensamento de Spinoza e tal questão está muito longe de ser de fácil apreensão, conquanto elementos tantos já juntamos aqui, sobretudo, para o caminho que traçarei doravante que será percorrido pela noção de *ordem*.

### A *Ordem* da natureza das coisas

Ora, mantivemos na memória firmemente que nos deparamos com a relação entre *imutabilidade & mutabilidade* transposta na relação *unidade* (ou *unicidade*) *& multiplicidade*. Se Deus é múltiplo, dão-se deuses e a verdade da natureza de cada coisa converter-se-ia em falsidade. Vimos, ademais, que se trata, na hipótese da afirmação da *multiplicidade* a propósito de Deus, de perturbar a *ordem* na *natureza das coisas*, então, que afirmar a *multiplicidade* de Deus é o mesmo que afirmar a *multiplicidade*, não das coisas, com efeito, elas já são múltiplas quanto à existência e mesmo quanto à essência, tanto pela razão da essência quanto pela razão da existência, mas sim da *ordem* das coisas. Isso altera tudo, pois não se diz que Deus é Um ou Múltiplo, mas que a ordem é Uma ou Múltipla. Na posição do Todo, em seu estabelecimento semântico que tanto visamos aqui como nosso escopo, a pergunta pela *unidade* (ou *unicidade*) ou

<sup>258</sup> EIIP6C: “Hinc sequitur, quòd esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideò ex divinâ naturâ, quia res priùs cognosvit; sed eodem modo, eâdemque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur, & concluduntur, ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus”.

*multiplicidade* no que se refere a Deus, conjuga a *absoluta infinitude*, a *necessidade multiversal* sob o aspecto da *ordem* e a *unidade essencial & multiplicidade existencial* das coisas. A fim de que nos metamos numa via de posicionamento sobre a difícil relação entre *unidade* (ou *unicidade*) & *multiplicidade*, é preciso que nos demandemos a respeito destas noções no que concerne à noção de *quantidade*. E nisso, os passos subsequentes deverão versar sobre o que propriamente a *quantidade* tem a nos oferecer, ademais, em sua mútuo-referência à *qualidade*. Nesse percurso terei de propor, sem exame prévio de sua constitutividade, certas derivações da *Teoria da Imaginação*, eis da *máquina (s')imaginante* e, antes disto, é preciso que bem estabeleçamos aquilo que assevera a noção de *imanência* em Spinoza no tocante ao próprio Todo, *i.e.*, a sentença que na escritura de *De Deo* culmina na EIP15 em sua afirmação da equivalência entre Todo e Deus.

### Tudo é *in Deo*

É notável que Spinoza parta da generalidade hipotética segundo a qual, na natureza das coisas, possa haver mais de uma substância. Todavia, tal partida é rapidamente dissipada nas primeiras proposições de *De Deo*, o que implica uma importante reformulação das distinções entre as substâncias e, ademais, incidindo sobre as distinções entre os atributos das substâncias. No que se refere à escritura propriamente dita, claramente podemos assinalar que sua temporalidade conjuga o gesto da leitura no passar pelo escrito e, ao mesmo tempo, o ar atemporal posto nas ideias dadas aí, então, que Spinoza produz na escritura do *De Deo* a destemporalização necessária a fim de conceber a categoria de Deus em seus desdobramentos fundamentais à ética. Podemos assinalar que, em termos também gerais, o percurso escritural tem a EIP16 o seu ponto de virada que desloca o discurso do tratamento do que é *in se* ao que é *in alio*, de fato, da *causa* para o *efeito*.

A afirmação da única substância é resultado que se condensa na EIP15, antes disto, entretanto, demonstrou-se a anterioridade da substância para com suas afecções (EIP1), a comunidade de substâncias dada pelos atributos (EIP2) e esta mesma comunidade como liame causal (EIP3), a distinção entre as coisas, dentre elas a distinção entre as substâncias mesmas através, justamente, do que não lhes é comum, então, qualquer atributo que não seja comum entre duas ou mais substâncias (EIP4 & EIP5), a impossibilidade de qualquer substância produzir outra (EIP6), a implicação necessária entre natureza e existência no que se refere às substâncias (EIP7), a infinitude necessária das substâncias (EIP8), a *teoria dos níveis de realidade* em proporção direta aos atributos de alguma substância (EIP9), a posição do atributo como *in se* & concebido *per se* (EIP10), a equivalência entre Deus e a substância constante de infinitos atributos (EIP11), a indivisibilidade da substância por algum atributo (EIP12) e por si mesma (EIP13) e, enfim, que só há a única substância na natureza das coisas e que ela é o mesmo que Deus e nenhuma outra pode ser e se conceber (EIP14).

A afirmação da *unidade ou unicidade* da substância conjuntamente à *multiplicidade* de suas afecções, seus modos, opera a construção da noção de Todo na escritura da *Ethica*, o Todo é a própria substância única. Algo aí, todavia, é inquietante (ou infamiliar, se se quiser): mesmo que se diga que da série

de proposições que resumamos resulte a *unidade* ou *unicidade* da substância, ela não pode ser senão um resultado *negativo*, ou seja, sua construção categorial acaba por firmar-se porque dispensa a pluralidade de substâncias na natureza das coisas como desnecessária para a economia teórica *in constructo*. Tudo se passa como se a hipótese generalíssima, a de que na natureza das coisas haveria plurais substâncias, fosse refutada e não meramente, como muitos pensam, pelas alterações na teoria das distinções, mas pela concepção de sua absoluta infinitude, a qual pela equivalência entre a substância absolutamente infinita e o Todo não houvesse senão a única substância porque absolutamente infinita. A tese subjacente a esse processo é a da *não-exterioridade do Todo*, que se posiciona pela articulação da absoluta infinitude, mas que prescindiu da incomunicabilidade de atributos entre substâncias diversas. Isso tudo, segundo penso, dá-se bastante condensadamente na EIP14, que enuncia: “Além de Deus nenhuma substância se dá, nem pode se conceber” [*Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*]. Detenhamo-nos em sua Demonstração e, em seguida, em seu primeiro Corolário:

Uma vez que Deus é o ente absolutamente infinito, sobre o qual nenhum atributo, que exprime a essência da substância, pode negar-se, (*pela EIDef.6*) e ele existe necessariamente (*Pela EIP11*), se alguma substância além de Deus se desse, ela deveria explicar-se por algum atributo de Deus, e assim duas substâncias de mesmo atributos existiriam, o que (*pela EIP5*) é absurdo; e, por isto, nenhuma substância pode dar-se extra Deus, &, conseqüentemente, não pode se conceber. Porque se pudesse se conceber, deveria necessariamente conceber-se, como existente; e isto (*pela primeira parte desta Demonstração*) é absurdo. Logo, extra Deus nenhuma substância se dá nem pode se conceber. *Q.E.D.*<sup>259</sup>

C.: Segue-se clarissimamente disto 1º que Deus é único, isto é (*pela EIDef.6*), na natureza das coisas não se dá senão uma substância, e que ela é absolutamente infinita, como no Escólio da Prop. 10 já acenamos.<sup>260</sup>

É o liame entre o enunciado da proposição, sua demonstração e, sobretudo, seu corolário que põe a *unicidade* de Deus dada pela passagem da impossibilidade de haver outra substância na natureza das coisas, assim, não é senão pelo que não pode haver que se diz de Deus que Ele é *único*. Entretanto, a *unicidade* de Deus, a que somos levados pela impossibilidade de haver outra substância, é positivamente posta pela *absoluta infinitude*, daí que *unicidade* e *absoluta infinitude* devem ser postas como equivalentes. Tal equivalência é, contudo, uma contradição manifesta: como pode o que é *Um* ser o mesmo que *absolutamente infinito*? Noutras palavras, deparamo-nos novamente com a articulação entre *unidade/unicidade & multiplicidade*, a *absoluta infinitude*, ademais, é posta aqui como *multiplicidade* e esta é o mesmo que *unicidade*. O *Um* é *Múltiplo*. Devemos atender ao detalhe: a posição mesma da *absoluta infinitude* conjugada com a *unidade/unicidade* de Deus também diz-se da impossibilidade de conceber-se

<sup>259</sup> EIP14: “Cùm Deus sit ens absolutè infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest, (*per Defin. 6.*) isque necessariò existat. (*per Prop. 11.*) Si aliqua [*sic: ementadur* LANCIOTE: “existat (*per Prop. 11.*), si aliqua”] substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae ejusdem attributi existerent, quod (*per Prop. 5.*) est absurdum; adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, & consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessariò concipi, ut existens; atqui hoc (*per primam partem hujus Demonstr.*) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. *Q.E.D.*”

<sup>260</sup> EIP14C1: “Hinc clarissimè sequitur 1º. Deum esse unicum, hoc est (*per Defin. 6.*) in rerum naturâ non, nisi unam substantiam, dari, eamque absonullutè [*sic: “absolutè” ementadur*] infinitam esse, ut in *Schol Prop. 10.* jam innuimus”.

outra substância que não Deus: *nada se dá extra Deus*. Ora, isso é o mesmo que dizer que não há *multiplicação* da *unidade* ou, claramente, que não há Deuses na natureza das coisas. Isso acirra o enigma sobremaneira, visto que a *multiplicidade* em jogo aqui é bloqueada pela impossibilidade da multiplicação da unidade da qual é afirmada ser o mesmo. Deus é único, Deus é *múltiplo* sem deixar de ser *único*. Tudo se passa, pois, como se da *unidade/unicidade* de Deus não se derivasse nenhuma multiplicidade sem implicar a condenação da própria *unidade/unicidade*.

Afirmar a *unicidade/unidade* e *multiplicidade* choca a remissão mútua dos termos: o *único* se afirma negativamente com relação ao *múltiplo*, ao passo que, ao mesmo tempo, o *múltiplo* é a negação ele mesmo do *único*. A questão, é certo, desloca-se para o viés semântico da referência mútua destes termos, a contradição posta não se revolve em sua formulação tão-simples que aqui paira diante de nós. A *unidade/unicidade* de Deus conjugada com a *multiplicidade*, precisando esta última como *absoluta infinitude*, põe outra tese de incomensurável relevância e que soluciona em parte a contradição em jogo, a saber, a própria *não-exterioridade do Todo*. A substância ou Deus em sua *unidade/unicidade* traduzem-se na natureza das coisas, no múltiplo ele mesmo, enquanto Todo em si mesmo considerado, e afirmar a sua *absoluta infinitude* é igualmente impedir toda e qualquer *limitação*, o que é manifesto na demonstração que vimos: “Uma vez que Deus é o ente absolutamente infinito, sobre o qual nenhum atributo, que exprime a essência da substância, pode negar-se (...)”. A *negação* é o mesmo que *limitação*. Afirmar o Ente Absolutamente Infinito é o mesmo que não negar, concedendo que o *atributo* aqui é aquilo pelo qual se poderia operar alguma negação, mas, por exprimir a essência da substância, não poderia infligir a sua existência necessária, o que seria o caso se negasse, pois negar aquilo cuja essência implica necessariamente a existência é, como já tivemos a ocasião de observar, tornar o verdadeiro falso e tornar o existência inexistente. A *não-exterioridade do Todo* consiste justamente no *ilimitado*, na *infinitude* que não permite nenhuma negação, do que se deve aferir a absoluta positividade da substância. E por aí, no corolário, enuncia-se que “na natureza das coisas não se dá senão *uma* substância” [*in rerum naturâ non, nisi unam substantiam, dari*], mas esta *unidade* que é a da substância é o mesmo que a sua *não-exterioridade absoluta* e, por isto, igualmente a sua *não interioridade*. A *exterioridade* mutuamente referida à *interioridade* indica certa operação imaginativa, assinalada na própria linguagem, na própria escritura, e o que temos aqui é a ruptura com a circulação que faz *exterioridade* e *interioridade* mutuamente se referirem e, assim, constituírem o seu campo semântico. A positividade absoluta da substância neutraliza a circulação no nível generalíssimo, ela bloqueia o engendramento de antinomias e, por isto, de contradições. Não se pode *contra-dizer* sob o preço de engendrar a *negação* envolvida na circulação dos termos pareados em referência mútua. E, se isso procede, o que se passa, então, com a questão da *unidade/unicidade* & *multiplicidade*, que postas assim como “idênticas” acabam por proceder a circulação?

Se a *não-exterioridade do Todo* dá-se pelo que não se afirma ao negar a *interioridade da Substância*, a saber, que não se afirma a *não-exterioridade* pela negação da *interioridade*, então, que o *exterior* não se diz pelo que é *interior* e vice-versa, concedendo por aí a sua neutralização plena; então, assim como poderíamos escapar pelo artifício que nos fez escapar desta circulação através do recurso à imaginação, também

poderíamos escapar da circulação do par *unidade/unicidade & multiplicidade*? Spinoza, escreve, no mais alto ponto dramático da *Ethica*, a EIP15: “Tudo que é, em Deus é, & nada sem Deus é nem pode se conceber” [*Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi*]. O *in Deo* plenamente coincide com *quicquid*, com o “o que é”, com a facticidade do que é abrangendo o Todo integralmente sob os auspícios da eternidade que Dele se diz, assim, desta maneira abrangendo o é. Essa proposição, parece-me que é o núcleo do ataque de Spinoza contra o *idealismo* sob a linhagem teológica que carece da separação *troppo umana* da *exterioridade & interioridade* em sua circulação mutuamente referida, a dita contraposição entre *transcendência & imanência* (em que esta última será tratada detidamente alhures). Todavia, o notável é que tal contraposição é ela mesma desmobilizada, desmontada enquanto *contraposição*, *a fortiori*, na solução da posição irrelata do *in*, em seu bloqueio quanto ao referir-se ao *ex* ou ao *trans* que dispõe *exterioridade & interioridade* em incessante circulação. Noutros termos e de maneira ainda precária, suspeita-se que esta técnica enunciativa denuncia ou ao menos indica que o *idealismo* não é o *outro* do *materialismo* e vice-versa. E esta impossibilidade de *contraposição*, nós já a víamos vindo e vindo, desde a distinção generalíssima entre o que é *in se* & o que é *in alio*. E aqui alça e alcança o seu máximo esplendor na posição plenamente positiva do *in Deo*. Que se trate igualmente de um complexo jogo em palimpsesto, procedendo por remissões tantas, a sentença da EIP15, perturba o *Gedankenmaterial*<sup>261</sup> constitutivo, como *exempla* dos palimpsestos, do prospecto teológico (e, como sempre, *político*) que não engendra o seu Outro, mas se “polissemiza”, ou seja, que se semeia como pólen em dispersão não pelo que se refere ao seu outro, e sim no *in*, então, na “*inmanência*” [*in + maneo*] da própria discursividade. Vejamo-lo presta, porquanto cirurgicamente.

Destarte, a famigerada epígrafe do *TTP*, a sentença joanina:

Por isto conhecemos que em Deus permanecemos, e Deus permanece em nós, pois para nós deu seu Espírito.<sup>262 263</sup>

Seguindo-se pela sentença de Paulo de Tarso em sua *Epístola aos Apóstolos*:

Por ele, com efeito, vivemos, & nos movemos & somos, & assim como alguns dos antigos poetas disseram. Pois dele somos também progênie.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> Cf.: Engels F. “Engels an Conrad Schmidt 27. Oktober 1890.” In.: MEW, Band 37. Berlin: Dietz Verlag, 1967.

<sup>262</sup> João, *Ep.I*, 4 : 13: “Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis”.

<sup>263</sup> Deve-se notar que não é tarefa fácil ter ciência da edição que teria se utilizado Spinoza e, provavelmente, teriam sido mais de uma. Estou inclinado, entretanto, a asseverar que Spinoza trabalhou sobre a *Vulgata*, não só pelas citações utilizadas, mas também, condizente com seu procedimento, pela imensa difusão dela. O estudioso e tradutor do *TTP*, Diogo Pires Aurélio escreve que ele teria se utilizado “(...) para o Novo Testamento, [de] uma outra versão que não a Vulgata, provavelmente a de Xantes Pagnini (...)” (Spinoza, B. *Tratado Teológico-Político Trad., intro. e notas de Diogo Pires Aurélio*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. CXIX – CXX). Ora, a afirmação de Pires Aurélio parece-me injustificada, sobretudo, basta para contradizê-lo o simples fato de que, na tradução de Xantes ou Santes Pagnini, a *Ep.I*, cap. IV, 13 de João difere da versão que serve de epígrafe do *TTP*: “Per hoc cognoscimus in eo nos habitare, & ipsum in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.” (*Biblia Veteris ac Novi Testamenti. Ed. Sante Pagnini. Epist. Iohan. I, Cap. IV, 13. Baliseae, 1564, p. 173.*).

<sup>264</sup> *Act. Apost.*, 17 : 28: “Per ipsum enim vivimus, & movemur, & sumus, sicut & quidam uestrarum poetarum dixerunt, Nam huius progenies etiam sumus”.

E a questão inquietante destes palimpsestos incide sobre a incógnita remissão de Paulo de Tarso a *alguns dos antigos poetas* [*quidam uestrarum poetarum*], e a tática salta aos olhos: a remissão aos antigos autoriza a posição pela sua anterioridade mesma, ou melhor, ela inscreve na anterioridade a força da assertiva num duplo jogo, o admissível no âmago do cristianismo em exercício de sabotagem e o franquear perigosamente a sua própria subversão aparentemente neutralizada pelos incógnitos poetas antigos, afinal quem seriam estes? Nada se pode saber de imediato, apenas a sua autoridade incógnita faz-se presente. E justamente, nesta anterioridade sem *nomes próprios*, o que não se pode referir fortalece *autoritariamente* que se perverta ao bel-prazer o sentido da sentença como um todo. Todavia, conjugando ambas as sentenças, o palimpsesto pode ainda continuar naquilo que a ausência de *nomes próprios* permite enquanto ausência mesma. Assim, podemos saturá-la, porque em sua versátil aceitação, pela sua atestada tática no que é incógnito do qual retira toda a sua força de autoridade, podemos inscrever *algum nome próprio* suficiente para reconduzir seu sentido numa concatenação que sinaliza a subversão do *in Deo* como tradução da escritura de Spinoza de ambas estas sentenças conjugadas, melhor ainda, copuladas. Com efeito, dentre alguns, *um nome próprio* basta: Virgílio. É nas *Bucólicas* onde se materializa a letra:

Por Júpiter, Musas, o princípio; Todas [as coisas] plenas são Júpiter [*Ab jove principium, Musae; Jovis omnia plena*].<sup>265</sup>

Virgílio ressalta com o termo *principio* a *causa prima*, mas, ao mesmo tempo, identifica plenamente “tudo o que há” com Júpiter, do que, nesta identidade, resulta a equivalência entre o Todo e Júpiter, então, que o “Todo é Júpiter” e “Júpiter é o Todo”. Essa sobrescrituração perpassa, pelo *nome próprio* de Virgílio, desfazendo a vacuidade de Paulo de Tarso, e nisto em nada espanta a subversão da sentença paulina que, conjugada com a sentença da epístola joanina, opera-se o palimpsesto formidável que a tradução de Spinoza tão-só faz-se pela raiz travestida impactante na discursividade da prática filosófica: o *in Deo*, adensa com destreza, inclusive no território político, aquilo que, de fato, não se permite referir a *um outro*. A distinção fundamental que partilha o *in se* e o *in alio* são subsumidas no *in* sem *ex* nem *trans*, com efeito, nada há fora do Todo que o limite, que lhe imponha qualquer negação que seja e, por aí, “nada há que lhe seja exterior” reverte-se na impossibilidade de seu correlato, a interioridade. *Todo aquele que é, em Deus é* [*Quicquid est, in Deo est (...)*], mas também *nada sem Deus* [*nihil sine Deo*], acrescenta Spinoza, *é nem pode conceber-se* [*esse, neque concipi*]. E a demonstração desta EIP15 retoma o enunciado da anterior, da EIP14: os modos e a substância operam em integral coextensividade, respectivamente, sua substituição semântica pelo *in alio* e *in*

<sup>265</sup> P. Vergili Maronis. Bucolica, Ecloga II, 60 In.: *Opera*. Recognovit Brevique adnotatione critica instruxit Fredericus Arturus Hirtzel. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1963. Na magnífica versão de Odorico Mendes, tal verso consta traduzido como se segue: “Musas, primeiro Jove: ele enche tudo.” (Virgílio. *Bucólicas*. Tradução e Notas de Odorico Mendes. Campinas/Cotia: Editora da Unicamp/Ateliê Editorial, 2008, p. 69). Prefiro a seguinte transcrição: “O princípio, Musas, Jov’ é; Jov’ é pleno Todo.”, onde se mantém, o quiasma que remete “o princípio” a “pleno Todo” operado pela mesmidade “Jov’ é”.

se, o que é explicitamente posto na revocação do EIA1<sup>266</sup>. A inserção no *in alio*, dos *modi*, impingindo, pois, o *in* de *in alio*, no *in* do *in se* finda a assertiva de que “eles [os modos] são na só natureza divina, & por ela só podem conceber-se” [(...) *hi in solâ divinâ naturâ esse, & per ipsam solam concipi possunt*]. *In alio* não é *outro*, não há peremptoriamente *alteridade* dela, da *única*, a *substância*. Ora, suspeita-se da *unicidade/unicidade* no mais alto grau, algo se passa com ela.

No EIP15C2 Spinoza ainda mete-se noutra polémica acirrada: a concepção da *res extensa* como atributo divino. A matéria é posta em pé de igualdade, isonomia plena, com a *res cogitans* e é assim posta *in Deo*. A construção dada até aqui não permite senão essa passagem natural do corolário e, todavia, acaba por perturbar a ordem cósmico-política: assimilar a matéria, a *res extensa* ou a *substantia extensa* a Deus como *em si*, como atributo seu, é uma linha de demarcação produtora de efeitos na vida vivida, prática, ordenada, civilizada, ocidental, judaico-cristã e mesmo oriental. Poder-se-ia dizer que a “divinização da matéria” fosse a heresia engendrante d’um impropério de suma gravidade, tomada sua apreensão marcada pela imperfeição, historicamente lhe tributando a “origem, fonte & razão” do mal dentre os viventes, uma vez que criada pelo infinito, podendo ser finita e, em todo caso, sendo corruptível, corrompendo e corrupta. No entanto, todos esses deméritos desviantemente divinizados aparecem só-rindo, daí sua força & “a matéria ri do homem inteiro num brilho poético-sensual”<sup>267</sup>. É por aí que se explicita a polémica tocando questões igualmente perigosas e densas da prática filosófica. O Escólio desta Proposição 15 estarta pela refutação da adversa tese segundo a qual a matéria, a *res extensa*, jamais poderia ser atribuída a Deus, então, questão que esbarra de maneira pungente na relação infinitude-finitude. A *quantidade* é visada aqui, e posta aqui à luz no tear de ideias suficientemente radicais, promove, enfim, o que penso ser uma das mais, senão a mais significativa e impactante tese da escritura da *Ethica*: a que chamarei de *quantidade pura*<sup>268</sup>.

A polémica invade uma série de preconceitos da prática filosófica, de seu *idealismo* vulgar e espontâneo por excelência, e desconstrói cada qual que vem porquanto simultaneamente vai empurrando a fundamental demarcação *materialista* do *primado da quantidade sobre a qualidade*. A fim de bem extraí-la, faz-se mister que exploremos detidamente o escólio em jogo e que nos metamos a perseguir seus efeitos. Antes é a insistência da circulação *unicidade/unicidade & multiplicidade* que exerce o papel de tensor na escritura, mantenhamo-nos nela e memoremos-la *en deuxième degré*.

<sup>266</sup> EIP15Dem.: “(...) E além das substâncias & modos nada se dá (pelo EIPA1). (...)” [(...) Atqui praeter substantias, & modos nil datur (*per Axiom.* 1.). (...)]. E é bastante curioso que ainda se escreve aqui sob a hipótese de altíssima generalidade, então, “substâncias” [*substantiae*].

<sup>267</sup> Marx, K.; Engels, F. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 147.

<sup>268</sup> Toméi, em franca e furtiva sabotagem, a expressão “quantidade pura” de Hegel. Ela aparece como resultado do *ser-para-si* na *Ciência da Lógica*, ela é, com efeito, o *ser-para-si suspenso* [“Die Quantität ist das aufgehobene Fürsichseyen; (...)”]. Na *Anmerkung I*, Hegel explicitamente cita o EIP15S - particularmente a distinção entre a concepção da quantidade pela imaginação e pela intelecto - como ponto central da *reine Quantität*: “Spinoza tem o conceito de quantidade pura, para quem este era especialmente importante, contra a mera representação, (...)” [“Den Begriff der reinen Quantität gegen die bloße Vorstellung hat Spinoza, dem es vorzüglich auf denselben ankam, (...)”] (Hegel, G. W. F. “Wissenschaft der Logik” In.: *Hauptwerke*, Band 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p.178). Para nós, a *quantidade pura* aparecerá como sinônimo de *multiplicidade pura*.

## Quantidade s'imaginada e inteligida

A contraposição à atribuição da *res extensa* a Deus, escreve Spinoza tomando a perspectiva de seus adversários, desdobra-se na concepção do *que é o corpo*, então, entendido como “qualquer quantidade, comprimento, largura e profundidade por alguma certa figura limitada”. Atribuir *corporeidade* a Deus resulta no manifesto contrassenso que a descrição do que vem a ser o corpo provoca diante do ente absolutamente infinito. É patente que o contrassenso faz-se pela tensão entre as caracterizações corpóreas dadas pela finitude, por um lado, e a absoluta infinitude de Deus, por outro. No entanto, dada a corporeidade, a matéria, dizem os adversários que ela não poderia senão ter sido criada por Deus, mas, salienta Spinoza, o mistério que acompanha tal criação, a saber, que se desconhece a potência através da qual Deus pudesse criar a matéria. Diante dessas assertivas, como que é naturalmente horripilante a atribuição da *res extensa* a Deus e enunciada pelo EIP14C2. Spinoza, contudo, centraliza a polêmica e a condensa num só problema: não é a natureza divina que engendra tantos contrassensos, mas a própria concepção de matéria, então, corpo que se faz perturbador:

*Primeiramente*, que a substância corpórea, enquanto substância, consta, como opinam, de partes; &, por isto, negam que ela possa ser infinita &, consequentemente que possa pertencer a Deus.<sup>269</sup>

Não só se trata do que entendem os adversários sobre *o que é o corpo*, mas do que entendem, antes de tudo, por *substância corpórea* em geral. Mais ainda, é a própria noção de *substantia* que é desentendida. Em termos gerais, conceber a *substantia* constando de partes é impropério manifesto contra a própria noção de *substantia*. Se a *substantia* é composta de partes, afirma-se dela que pode ser dividida. Aí que a *quantidade* entra em jogo, no exame que faz Spinoza pela suposição da divisão em duas partes da substância, ao hipotetizar que, dada sua divisão, suas partes ora seriam infinitas ora finitas. Todavia, se a divisão leva às duas possibilidades de concepção das partes, finitas ou infinitas, a composição ou recomposição destas mesmas duas partes na inteireza da substância elucida a absurdidade: se as ditas partes fossem finitas, o infinito se comporia de duas partes finitas e, contrariamente, se as partes fossem infinitas, sua recomposição resultaria que o infinito delas composto seria duas vezes infinito. Esse exemplo não é de maneira nenhuma trivial, com efeito, ele toca o difícilíssimo problema da infinitude, e o toca em cheio.

A infinitude posta aqui enquanto problema ressona uma discussão, d'antes e adiante, que não se findou ainda. Circunscrevamos dois *nomes próprios* exemplares que nos permitam situar a posição dada por Spinoza nesse escólio em atual exame. Galileu Galilei como que abre uma suspeita, para dizermos apenas um eufemismo, com relação a infinitos distintos, e, embora jamais chegue a diferenci-los, a construção que ilustra indica uma possibilidade de distinção. Com efeito, no *Dialogo Primo* dos *Discorsi e Dimonstrazioni matematiche intorno à due nuove scienze* (1638), Galilei assevera o que configuraria uma manifesta

<sup>269</sup> EIP15S: “Primò, quòd substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; & ideò eandem infinitam posse esse, & consequenter, ad Deum pertinere posse, negant”.



contradição acerca dos números inteiros positivos: considerando que alguns números são quadrados (“quadrados perfeitos”, dir-se-á dos quadrados de um inteiro qualquer), ao passo que outros não, e também considerando que todos os números (quadrados e não-quadrados) devem ser mais numerosos que somente os quadrados. Todavia, para cada número corresponde um quadrado, o que nos leva a conceber que não há mais números quadrados e não quadrados que números quadrados<sup>270</sup>. A construção de Galilei é operada através do que hoje dizemos ser uma função bijetora, ou seja, uma função simultaneamente injetora e sobrejetora. Injetora porque os elementos do domínio, ou “conjunto inicial”, têm imagens distintas no contradomínio, no “conjunto de chegada”, assim 2 corresponde a 4, 3 corresponde a 9 &c. E ela é também sobrejetora porque para todo elemento do domínio, ou “conjunto inicial”, deve existir um elemento no contradomínio, no “conjunto de chegada”. De fato, pouco importa isso. O que interessa deveras é a conclusão a que a operação de Galilei leva, a saber, que as ideias de *menor*, *maior* & *igual* não se aplicam senão aos conjuntos finitos (jamais aos infinitos)<sup>271</sup>. O que se passa aqui é o seguinte. O conjunto dos números quadrados, correspondendo unívoca e ordenadamente a cada elemento do conjunto dos números inteiros positivos, leva a que, pela contagem aí dada, ambos os conjuntos possuem o mesmo tamanho. Todavia, o conjunto dos números quadrados em jogo é parte do conjunto de todos os números inteiros. A posição é pela afirmação da infinitude como infinitude sem mais, sem nenhuma distinção assimilável entre infinitos, pois.

Tornemos a Spinoza. O segundo exemplo associado ao da divisão da substância em partes, finitas ou infinitas, dá-se pela construção entre duas linhas AB & AC cuja distância dada entre BC tende a aumentar ao passo que as linhas AB & AC prolongam-se ao infinito. Spinoza escreve-nos que a distância BC de *determinada* devém *indeterminável*. Trata-se mais uma vez de um exemplo que versa sobre a *quantidade infinita*. Todavia, nessa passagem do *determinado* ao *indeterminável*, o que está em jogo tampouco é a *quantidade infinita*, mas outra coisa, a saber, a *teoria da medida* implícita. No exemplo da divisão da substância em duas partes finitas ou duas infinitas, do qual resultou absurdidade nas duas hipóteses, os absurdos não se deram pela *quantidade*, seja ela infinita ou finita, mas pela *medida* da quantidade:

---

<sup>270</sup> Galilei, G. “Dialogo Primo” In.: *Discorsi e Dimonstrazioni matematiche intorno à due nuove scienze*. In Leida: Appresso gli Elsevirii, 1638. p. 33: “Salv. Mà se io domanderò, quante siano le radici, non si può negare, che elle non siano, quante tutti i numeri, poiche non vi è numero alcuno che non sia radice di qualche quadrato: E stante questo converrà dire, che i numeri quadrati siano quanti tutti i numeri, poiche tanti sono quante le lor radici, e radici son tutti i numeri; e pur da principio dicemmo tutti i numeri esser assai più, che tutti i quadrati, essendo la maggior parte non quadrati; e pur tuttavia diminuendo, quanto à maggior numeri si trapassa; perche sino à cento vi sono dieci quadrati, che è quanto à dire, la decima parte esser quadrati: in dieci mila solo la centesima parte son quadrati: in un millione solo la millesima, e pur nel numero infinito, se concepir lo potessimo, bisognerebbe dire tanti essere i quadrati, quanti tutti i numeri insieme”.

<sup>271</sup> *Idem. Ibidem*: “Salv. Io non veggo che ad altra decisione se possa venire, che à dire infiniti essere tutti i numeri, infiniti i quadrati, infinite le loro radici; nè la moltitudine de’ quadrati esser minore di quella di tutti i numeri, nè questa maggior di quella; & in ultima conclusione gli attributi di eguale, maggiore, e minore non haver luogo ne gl’infiniti, mà solo nelle quantità terminate”.

*Certamente*, se a quantidade infinita mensurar-se por partes iguais de pés, deverá constar de infinitas tais partes, assim como se se mensurasse por partes iguais de polegadas; e, por aí, um número infinito será doze vezes maior que o outro infinito.<sup>272</sup>

Não são, todavia, os labirintos da *quantidade infinita* que trazem as complicações inerentes à posição da *substância extensa* como atributo de Deus, mas antes a própria *mensuração*, a *medida* enquanto aquilo que depende da *unidade* para dividir regularmente qualquer quantidade que seja. Por isso acusa Spinoza que as objeções - além daquela que permite a concepção da divisibilidade da *substância extensa* e que, por isto, leva a atribuição de uma imperfeição à natureza divina - centram-se tão-somente na suposição da substância corpórea como composta de partes, mas não meramente isto, também aquilo que é pressuposto da divisão, a *unidade* requerida para a mensuração que opera o dividir. Isso ressalta que a propósito da infinitude, assim como Galilei, não se diz maior, menor ou igual. Daí que, em contrapartida, outro *nome próprio* impõe-se à maneira de um fulcro sobre o qual se desenvolverá, segundo me parece, uma verdadeira revolução teórica empenhada por Spinoza. Georg Cantor, quem nos propôs a *Teoria dos conjuntos*, versou não pouco sobre a escritura de Spinoza, da *Ethica* e de suas epístolas (particularmente a epístola sobre o infinito)<sup>273</sup>. Com efeito, em seu famigerado *Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten* (1872-1884), pretende a resolução de um falso problema derivado da problemática recepção de Spinoza desde o *idealismo alemão*, mas nem por isto desinteressante, a saber, o problema da *passagem do Infinito ao Finito*, escreve:

Uma dificuldade particular no sistema de Spinoza é a relação dos modos finitos para com os modos infinitos; ela permanece aí não esclarecida, por que e sob quais circunstâncias o próprio Finito pode afirmar-se defronte ao Infinito ou o Infinito defronte ao Infinito mais forte em sua autoestancia [*Selbständigkeit*]. Parece-me que o exemplo já assinalado no §4 indica com seu mero simbolismo a via pela qual se pode talvez chegar a solução para esta questão. Se  $w$  é o primeiro número da segunda classe numérica, então tem-se que  $1 + w = \omega$ , enquanto que  $w + 1 = (\omega + 1)$ , em que  $(\omega + 1)$  é um número inteiramente diferente de  $\omega$ . Advém, então, a *posição* do Finito para com o Infinito, como se pode ver claramente aqui isto tudo; se o primeiro ocorre, vai ao Infinito e nele esvanece, mas *admitindo-se* que ele toma o lugar *atrás* do Infinito, então ele permanece conservado e combina-se com ele para formar um novo Infinito, porque modificado.<sup>274</sup>

<sup>272</sup> EIP15S: “Porrò, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut &, si partibus mensuretur digitos aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies major alio infinito”.

<sup>273</sup> Cf.: Cantor, G. *Nachlaß* (Apud Tapp, C; Bussotti, P. “The influence of Spinoza’s concept of infinity on Cantor’s set theory” In.: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009) 25-35). Ref. arquivo: [SUB Göttingen: Cod. Ms. G. Cantor 27]

<sup>274</sup> Cantor, G. “Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten” In.: *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*. Berlin/Heidelberg: Springer Verlag, 1932, p. 177: “Ein besonders schwieriger Punkt in dem Systeme des Spinoza ist das Verhältnis der endlichen Modi zu den unendlichen Modis; es bleibt dort unaufgeklärt, wieso und unter welchen Umständen sich das Endliche gegenüber dem Unendlichen oder das Unendliche gegenüber dem noch stärker Unendlichen in seiner Selbständigkeit behaupten könne. Das im §4 bereits berührte Beispiel scheint mir in seiner schlichten Symbolik den Weg zu bezeichnen, auf welchem man der Lösung dieser Frage vielleicht näher kommen kann. Ist  $w$  die erste Zahl der zweiten Zahlenklasse, so hat man  $1 + w = \omega$ , dagegen  $w + 1 = (\omega + 1)$ , wo  $(\omega + 1)$  eine von  $w$  durchaus verschiedene Zahl ist. Auf die *Stellung* des Endlichen zum Unendlichen kommt also, wie man hier deutlich sieht, alles an; tritt das erstere vor, so geht es in dem Unendlichen auf und verschwindet darin; *bescheidet* es sich aber und nimmt seinen Platz *hinter* dem Unendlichen, so bleibt es erhalten und verbindet sich mit jenem zu einem neuen, weil modifizierten Unendlichen”.

A contagem do conjunto dos números naturais (o conjunto  $\omega$ ) leva à certa infinitude, de fato; mas o problema aqui, mesmo que é noto que escape à precisão a respeito da escritura de Spinoza<sup>275</sup> e, como sinalizamos, derive, enquanto problema, de uma falsa apreensão da relação entre os a substância infinita, modos infinitos e modos finitos, então concebida como certa passagem serial (da qual trataremos adiante). Importa é que o que sinaliza a passagem não é a infinitude nem tão pouco qualquer distinção que a imponha, mas sim a posição dos ordinais, ou seja, é, segundo Cantor, a *ordem* que permite a subsunção da infinitude como modificando a ponto de conceder a diferença. De um lado, certa ordem ( $1 + \omega = \omega$ ) resulta na mesmidade do infinito, de outro, certa outra ordem resulta na diferença incidida no mesmo ( $\omega + 1 = (\omega + 1)$ ). Ora, se a ordem é o que transtorna, não seria jamais a “unidade” em jogo, a “unidade” mesma do conjunto. Disso, que é - resalto - um falso problema da recepção da escritura da *Ethica*, todavia, podemos extrair um importante encaminhamento sobre o par *unidade/unicidade & multiplicidade*, justamente que a noção de *unidade/unicidade* pode (*per hypothesin*) ser substituída pela noção de *ordem* (e *ordenação*) e, como isto, pode provocar um radical efeito na escritura da *Ethica*. Ainda, o que é tocante a ambos, Galilei e Cantor, não é a questão da *quantidade* e, mais precisamente, da *quantidade infinita*, como se mostra para nós, mas o que Spinoza indica claramente no EIP15S, a *medida*.

A crítica de Spinoza à *medida* aprofunda-se e alastra-se igualmente para a seara da geometria:

Assim, também outros, depois que fingem que a linha compõe-se de pontos, sabem achar muitos argumentos, pelos quais mostram que a linha não pode se dividir ao infinito. E, incontestavelmente, não é menos absurdo pôr [*ponere*] que a substância corpórea componha-se de corpos ou partes que os corpos comporem-se de superfícies, as superfícies de linhas e as linhas, por fim, de pontos.<sup>276</sup>

E não se trata de uma analogia qualquer. Totalmente ao contrário disso, o que temos aqui é um fundamento comum tanto a respeito da divisão da substância em partes quanto a respeito da divisão da linha em pontos. E o ponto faz-se a “unidade” da divisão, assim como certa grandeza sobreposta à parte, ou mesmo, a parte sendo posta como “unidade” de medida, que permite a divisão. No caso da específica questão sobre a substância corpórea, a discussão prolonga-se no problema do *vácuo*. Do ponto de vista físico, a afirmação da existência do *vácuo* na natureza das coisas é o que possibilita uma divisão entre as próprias coisas, então levando a certa concepção de *distinção real* entre tais coisas. A objeção incide sobre a dependência absoluta entre as partes de certo todo, a própria matéria, pois se hipoteticamente for aniquilada certa parte da matéria, porque todas as partes estão implicadas essencialmente na matéria, assim, porque todas são matéria, toda a matéria seria aniquilada. Daí que linhas anteriores a essas considerações

<sup>275</sup> Cavallès opina nessa direção e, segundo me parece, de maneira correta: “L'exaltation du mémoire lui-même, ce désordre de considérations mathématiques pêle-mêle avec les références philosophiques les plus confuses - la règle d'addition des ordinaux  $\omega + 1 > \omega$  est présentée comme solution au problème spinoziste du rapport entre modes infinis et modes finis - aussi bien que les excuses réitérées dans l'article et dans la lettre, montrent assez que la rupture avec les mathématiques habituelles est profondément sentie” (Cavallès, J. “Théorie abstraite des ensembles” In.: *Oeuvres complètes de Philosophie des sciences*. Paris: Hermann, 1994, p. 85).

<sup>276</sup> EIP15S: “Sic etiam alii, postquam fingunt, lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant, lineam non posse in infinitum dividi. Et profectò, non minùs absurdum est ponere, quòd substantia corporea ex corporibus, sive partibus componantur, quàm quòd corpus ex superficiebus”.

Spinoza traça o risco da divisão da matéria e, neste aspecto pouco posterior concernente ao *vácuo*, em paralelo à arbitrária circulação entre verdade e falsidade:

Se, pois, eles próprios querem, entretanto, concluir através desse absurdo que a substância extensa deve ser finita, nada outro fazem, por hércules (!), que se alguém conclui através disso, porque fingiu o círculo ter as propriedades do quadrado, que o círculo não tem limite, através donde todas as linhas levadas à circunferência são iguais.<sup>277</sup>

A definição de certa coisa nada mais versa que sobre a sua essência e, como nesse exemplo do círculo, a sua essência seria contrariada por alguma propriedade afirmada como derivada dela, o que, entretanto, não é condizente com sua própria definição ou essência, do que resulta a manifesta contradição, como ilustra Spinoza, de “um círculo com propriedades do quadrado”. A estabilidade é derivada da correta apreensão da essência e da correta dedução de suas propriedades, propriedades que não derivam senão da essência definida. E nisso nada se diz quanto à *unidade/unicidade & multiplicidade*, como é patente. A essência, ao que tudo indica, em sua operação de estabilização íntima de sua concepção veritativa, parece permanecer neste mesma operação a partir não de sua *unidade/multiplicidade*, mas de sua correta *ordenação*. Todavia, no exemplo hipotético do *vácuo* como o que permitiria distinguir *realmente* as partes da substância corpórea, o que resulta absurdo pela razão da essência, como observamos agora, deparamo-nos com uma assertiva a propósito desta distinção mesma, de uma precisão sobre como as coisas, em sua máxima generalidade, distinguem-se *realmente*. A suspeição depara-se aqui com força no que toca à *essência* enquanto *unidade/unicidade* e também no que toca à *multiplicidade* de *essências* dada pela unidade de seu múltiplo, que é a *essência mesma*. Já essa formulação acentua certo contrassenso, pois a multiplicação das essências, tendo a própria essência como sua unidade a partir da qual se multiplica, deve levar a conceber que a essência seja ela mesma certa unidade. Todavia, se trataria disso? Spinoza explicita o que seria a *distinção real* neste ponto do escólio:

Sensatamente, das coisas que são realmente distintas entre si, uma pode ser sem a outra e permanecer em seu estado [*status*]. Portanto, uma vez que não se dá vácuo na natureza (sobre isso, disse alhures), mas todas as partes assim devem concorrer a fim de que não se dê vácuo, segue-se também disto que elas não podem se distinguir realmente, isto é, a substância corpórea não pode se dividir, enquanto é substância.<sup>278</sup>

Assim, se duas ou mais coisas *distinguem-se realmente, uma pode ser sem a outra e permanecer em seu estado*. Não é o caso da *matéria*, e o *vácuo, a fortiori*, é integralmente afastado enquanto hipótese. No lugar da concepção da divisibilidade da matéria Spinoza introduz refutando a tese de que a matéria sofre de divisão real, esta permitida pela vacuidade entre suas partes de sorte que tais partes se distingam realmente, a noção de *concorrência*. Essa noção estabelece-se aqui em contraposição e mesmo negativamente com

<sup>277</sup> EIP15S: “Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt, substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud herclè faciunt, quàm si quis ex eo, quòd finxit circulum quadrati proprietates habere, concludit, circulum non habere extremum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales”.

<sup>278</sup> EIP15S: “Sanè rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alià esse, & in suo statu manere potest. Cùm igitur vacuum in naturâ non detur, (de quo aliàs) sed omnes partes ità concurrere debent, ne detur vacuum; sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi”.

relação à vacuidade, ela substitui o vácuo, pois onde aparenta haver divisão em partes, divisão que aparenta, com efeito, dar-se justamente pelo *vácuo* entre as partes, o que temos, de fato, é a *concorrência*. No entanto, a *concorrência*, na medida em que substitui a *partição* entendida pelo vácuo como operador, ela deve cumprir certo papel, um papel que não poderia ser outro que o de distinção também, como elemento comum que permite a substituição em jogo. Em última análise, tal substituição em que se impõe integralmente a *concorrência*, e que igualmente substituí a distinção real, também afasta a noção de *unidade* imprescindível para a partição (ou divisão) e para certa apreensão daí derivada de *multiplicidade* (a *multiplicidade* dependente da *unidade*). Se é correta essa última assertiva, a *concorrência*, no tratamento da *res extensa* (concedendo que ela não se diz senão do âmago da *res extensa*), não só indicia certa *multiplicidade* não derivada da *unidade* (então, concebida pelo princípio da contagem da unidade e sua multiplicação) como também põe-se positivamente em detrimento de qualquer divisão, ou seja, no lugar de conceber-se que a *res extensa* divide-se, temos que ela apenas positivamente *concorre* e que distinguir a *res extensa* em si considerada não poderia ser senão positivamente pela *concorrência*, cujo efeito engendra certa coisa e não outra (para dizer “coisa” de maneira genérica, sem com isto levá-la a sua apreensão como “unidade” nos termos que estamos tratando e contra os quais Spinoza encaminha sua escritura no escólio em questão).

Não é a *quantidade em si*, como vimos, mas a *medida* que introduz tais problemas. E Spinoza desloca e centra a questão no âmbito de sua antropologia filosófica através da seguinte interrogação: “por que somos por natureza assim propensos a dividir a quantidade?”<sup>279</sup> Esse deslocamento individua a causa da *divisão* e, pois, da *mensuração* em “nossa propensão”, mais precisamente, é na dificuldade de se saber distinguir entre a *imaginação* & o *intelecto* que repousa todo o equívoco do qual resulta a concepção da divisibilidade da *res extensa*, porque se se sabe distinguir cada qual, enfim, não se afunda nestes devaneios. Assim, se o nó do problema não reside na *quantidade em si*, ele bem reside em certa concepção da *quantidade*, ela mesma concebida através de dois modos:

A isso respondo que a quantidade concebe-se por nós de dois modos, a saber [*scilicet*], abstratamente ou superficialmente, como [/à proporção que] justamente a imaginamos, ou como substância, o que só se faz pelo intelecto. Se, então, atendermos à quantidade como [/à proporção que] é na imaginação, o que se faz frequentemente e mais facilmente por nós, a acharemos finita, divisível e forjada de partes; se, todavia, atendermos à ela como [/à proporção que] é no intelecto e a concebermos enquanto é substância, o que se faz muito dificilmente, então, como já demonstramos o suficiente, a acharemos infinita, única e indivisível. O que será manifesto o suficiente para todos os que souberem distinguir entre imaginação e intelecto; sobretudo, se se atender também a isso: que a matéria é ubiquamente a mesma e as partes nela não se distinguem senão enquanto concebemos a matéria afetada diversamodalmente, por aí suas partes distinguem-se somente modalmente e não, todavia, realmente<sup>280</sup>.

<sup>279</sup> EIP15S: “Todavia, se alguém agora perguntasse: por que seríamos assim propensos a dividir a quantidade?” [“Si quis tamen jam quaerat, cur nos ex naturâ ita propensi simus ad dividendam quantitatem?”].

<sup>280</sup> EIP15S: “Ei respondeo, quòd quantitate duobus modis à nobis concipitur, abstractè scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quòd à solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe, & faciliùs à nobis fit, reperietur finita, divisibilis, & ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, & eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillimè fit, tem, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica, & indivisibilis reperietur. Quòd omnibus, qui inter imaginationem, & intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit: Praecipuè si ad hoc etiam attendatur, quòd materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimodè affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantùm distinguuntur, non autem realiter”.

A *quantidade* é, portanto, concebida seja pela imaginação seja pelo intelecto. No primeiro caso, achamo-la, em seu conteúdo como *res extensa*, como *finita*, *divisível* e *forjada de partes*; no segundo, concebemos a própria *res extensa* enquanto substância, a saber, como *infinita*, *indivisível* e *única*. Deve-se notar a todo custo que é traçada uma série de oposições em correspondência: *finito/infinito*, *divisível/indivisível* e, por fim, *forjada de partes/única*. É interessante observar, sobretudo, o par *forjada de partes/única*, mas não porque ambos mutuamente se referem, como se seus campos semânticos se constituíssem na negação entre si para estabelecer seus sentidos cada qual, mas sim porque justamente a concepção pelo modo do intelecto, ou seja, pela substância, não possui *in ea ipsa* nenhuma correlação assimilável (como ocorre no caso do *concurrere*). A *infinitude*, *indivisibilidade* & eis, *unicidade* (tomemos a *unicidade* em oposição-positiva à *unidade*) não se dizem pela negação de seu oposto, a *finitude*, a *divisibilidade* & *ser forjado de partes*, assim como o *intelecto* não se diz como negação da *imaginação*. De mesma maneira que o *intelecto* não se diz constitutivamente em oposição à *imaginação*, & *vice-versa*, a *oposição*, enquanto alguma relação, não pode senão ter sua efetividade na própria *imaginação*. E isso esclarece-se pela própria série correlata, em que se a *infinitude* não é o outro da *finitude*, a *indivisibilidade* não é também o outro da *divisibilidade* e a *unicidade* não é o outro do *ser forjado de partes*, em contrapartida, pelo último caso, evidencia-se que o que se *opõe* à *ser forjado de partes* seja, de fato, não a *unicidade*, mas a *unidade* a qual é nomeada *todo*. É, decerto, não pouco difícil observar o *oposto* da série imaginativa no caso da *infinitude* e da *divisibilidade*, mas pelo que nos é dado na oposição imaginativa *todo/parte*, temos um fio condutor e que nada mais seria que a dependência semântica da própria correlação imaginativa. Assim, o *infinito* que se diz imaginativamente não poderia ser outro que aquele cuja soma das partes o totaliza, tanto quanto o outro da divisibilidade é a completude do *todo* compostos das *partes*. Em suma, a *unidade* aqui é engendrante da *multiplicidade* e vice-versa, numa circulação típica. E o equívoco da confusão entre os dois modos de concepção da quantidade - ou melhor, o equívoco que sobrepõe e confere o primado ao modo de concepção da imaginação - consistiria no mesmo equívoco entre a distinção real e modal, pois é a *unidade* em sua mútuo referência à *multiplicidade* que compõe a circulação *abstrata ou superficialmente* da apreensão da *res extensa*, então, envenenando o real das coisas, a distinção real, porque a fixando como *unidade* o suficiente a fim de operar a *separação* ou *divisão* na natureza das coisas. *Unidade e realidade* não tem conciliação na escritura da *Ethica*, sob pena de apenas apreender-se a natureza das coisas *imaginativamente*.

A questão toda escorre para a fundamental noção de *quantidade*, mas como, se fora alertado que não se trata de sua concepção o equívoco tanto que impede a atribuição da *res extensa* a Deus quanto justifica isto pela sua concepção já acusada por Spinoza como imaginativa? Justamente, Spinoza deu-nos a causa pela qual somos propensos a cair nos devaneios que nos impedem de atribuir a *matéria* a Deus, e ela notadamente repousa no nível da antropológica. No entanto, antes de fazermos uma cirúrgica incursão aí, examinemos o exemplo da água:

Por exemplo: concebemos que a água, enquanto é água, divide-se e suas partes separam-se por entre si, mas não enquanto é substância corpórea; com efeito, nesta medida, não se separa nem se divide. Certamente, a água, enquanto água, gera-se e corrompe-se; mas, enquanto substância, não se gera nem se corrompe.<sup>281</sup>

A “água enquanto é água” só parece opor-se à “água enquanto substância corpórea”, no entanto, não se trata de uma oposição, mas de uma modulação da concepção: de um lado, a “água enquanto é água” já pela sua própria *qualificação* não é senão a sua apreensão imaginária e, neste sentido, sua relação de oposição, ou melhor, suas reações de oposições, dão-se com referimento a outras *qualificações*, e.g., a “água enquanto é água” opõe-se à “pedra enquanto é pedra” &c; doutro lado, a água concebida substancialmente não se opõe a nada, ou seja, não se refere para se opor, e isto pela mesma razão que dissemos a pouco. No excerto anterior do escólio, Spinoza salientou que “a matéria é ubiquamente a mesma e as partes nela não se distinguem senão enquanto concebemos a matéria afetada diversamodalmente, por aí suas partes distinguem-se somente modalmente e não, todavia, realmente” [*quòd materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimodè affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantùm distinguuntur, non autem realiter*]. Ora, o que quer dizer isso? A dita *ubiquidade* da matéria apenas faz salientar a sua plena coextensividade com o Todo absoluto, com Deus, de sorte que, da mesma maneira que o *in Deo* não se diz *in* referido ao *ex* nem *trans*, ou seja, que não há limites e, pois, que não há exterioridade do Todo (e, *a fortiori*, que não há interioridade); à matéria, enquanto atributo de Deus, são reservadas todas estas constatações. Ainda, a distinção é repostada nos termos não mais reais, mas sim modais, com efeito, a *quantidade* em jogo bem se distingue - não em partes, não abstrata ou superficialmente - mas *modalmente*, pela *diversamodalidade* (substantivação do adv. *diversimodè*) enquanto efetivação da *concorrência*. Todavia, reconsiderando o exemplo da água, temos que a água enquanto água não só se divide e separam-se suas partes por entre si como também ela gera-se e corrompe-se. Como poderia se dizer da água a geração e corrupção se a *res extensa* não se gera nem se corrompe? Tal geração e corrupção não pode ser dita senão pela *diversamodalidade* e, então, pela sua apreensão *modal*, então, pela concepção da *quantidade* não imaginativa, a *quantidade pura*. Se a *unidade* não pode ser mais posta neste nível de modo de concepção pelo intelecto, todavia, a noção de *ordem* é-lhe sem imbróglios bastante suscetível. Assim, as *ordenações* da *quantidade pura*, entendidas aqui pela *concorrência* desta própria *quantidade*, não são senão as suas *diversas-modalidades*. Isso leva-nos a tratar a noção de *modus* agora como *categoria* da *quantidade pura*, a qual não se aprisiona na *nominalidade* ou *qualificação* como algo em si e por si dado, como no caso da água, pois se tomamos a *diversamodalidade* que consiste no que chamamos de água pela qualidade *ser água* tombamos facilmente em sua concepção imaginativa e não conceberemos jamais a sua natureza enquanto substância. O nome “água” opera como se fosse certa *unidade* a partir da qual se *multiplica*. Com isso aqui não se diz que à imaginação não é reservado nenhum papel no conhecer, contudo, preludia-se certa hibridez entre os gêneros de conhecimento servindo a certos aspectos do próprio conhecer. No entanto, deixemos de lado isso que será assunto muito posterior. Aqui o que vemos é, no

<sup>281</sup> EIP15S: “Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus, ejusque partes ab invicem separari; at non, quatenus substantia est corporea. Porrò aqua, quatenus aqua, generatur, & corrumpitur; at, quatenus substantia, nec generatur, nec corrumpitur”.

mesmo esteio do que já salientamos, a não oposição entre *qualidade* & *quantidade*, então, que a *quantidade* não é o outro da *qualidade*, mas que, quando o é, tomba-se na circulação imaginativa. Ora, de fato, a *qualidade* entendida pela *nomeação*, mas cujo aspecto fundante já se nos desvela, a saber, a própria *unidade*, enquanto esta também é certa nominalidade; a *qualidade* é posta como subordinada exclusivamente ao nível imaginativo de apreensão da natureza das coisas. E cumpre notar, se voltarmos ao que consiste propriamente a “água” pelo intelecto, *i.e.*, pela *quantidade pura* e, pois, pelo *modo*, a ordem modificada “água” é sempre a mesma, então, que desfeita esta ordem modificada, deixa-se a *forma* “água”, mas isto não nos leva a dizer que a corrupção da “água” seria uma separação em partes da “água” senão imaginariamente. O que temos, por fim, é apenas a modificação da *forma*, modificação de certa *ordem* que nada mais é que sua *concorrência*, jamais implicando separação, divisão nem distinção real, pois sua realidade, enquanto *res extensa*, enquanto *quantidade pura* permanece sempre a mesma substancialmente.

Assim finda Spinoza a sua refutação dos argumentos adversários nesse escólio da EIP15, e curiosamente ainda escreve seguinte, já antecipando o enunciado da EIP16: “Todas [as coisas], digo, são em Deus e todas [as coisas], as quais se fazem, fazem-se só pelas leis da infinita natureza de Deus e seguem-se através da necessidade de sua essência”. Ora, a *ordem* de que falamos e depositamos tanta confiança interpretativa parece coadunar-se ou traçar-se como coextensiva à noção de *leis da infinita natureza de Deus* e, decerto, a tudo que dela se segue. Ainda mais, nesse escopo, é notável o que já analisamos parcialmente no que se refere à questão da *ordem* dita da hipótese da *multiplicidade* das *ordens* resultante na hipótese absurda de *Deuses*. Ora, se não é a *ordem* que é *unidade*, há algo nela que a torna *única* no sentido em que tal *unicidade* não se opõe à *multiplicidade* e, pois, sugere-nos uma *multiplicidade sem unidade*. Talvez seja até mesmo impróprio dizer *unicidade*, mas como Spinoza nos escreve frequentemente o adjetivo *unicus*, *a, um* aí, a preservaremos até onde for possível, mas veremos isto logo adiante. E nisso observamos que a formulação *unidade/unicidade* & *multiplicidade* desdobra-se, enfim, na *unidade* & *multiplicidade* e *unicidade* & *multiplicidade*, cujo “&” em jogo não tem mais o mesmo sentido, pois ao que tudo indica no primeiro caso temos a circulação e, no segundo, não a temos de jeito nenhum (!).

Essas questões todas soerguidas devem, contudo, ainda precisarem-se com mais atenção. Sobretudo, conseguimos notar que a noção de *essência* parece comportar-se na escritura do *De Deo* como que dissociada da noção de *unidade* e, se assim for, ela está imbricada na noção de *ordem*, então, nos termos não-correlatos e positivamente dados fora do modo imaginativo. Ainda, isso deve interferir na própria estrutura definicional, de sorte que o desmembramento *unidade* & *multiplicidade* e *unicidade* & *multiplicidade* deve, sem muitas querelas, impactar sobremaneira a maneira de *definir*. E por aí, dado o deslocamento de Spinoza na escritura do EIP15S pela antropologia, faz-se mister que antecipemos alguns elementos das operações imaginativas, do contrário, o percurso que estamos seguindo restará xoxo. Antes de passarmos por tais pontos, contudo, promoverei um excursão pela sobreescrituração de Deleuze sobre a junção um tanto estranha que compõe a expressão “parte modal”, meu intuito é também o de fortalecer o que venho dizendo até aqui e promover um pouco mais a *quantidade pura*.



### Excursus. Deleuze e a “parte modal”

A interpretação de Deleuze da escritura de pensamento de Spinoza dá-se, nas tantas vezes que a *Ethica* apresenta dificuldades acentuadas, através da sobreposição do *Korte Verhandeling*. Já a concepção dos atributos da substância como “qualidades” e sua construção argumentativa através do problema dos *nomes divinos* e, daí, recorrendo à escritura de Johannes Duns Scotus atesta tal sobreposição. Há uma ambiguidade ou, simplesmente, uma dificuldade patente na materialidade da letra no que se refere ao termo *pars* na *Ethica*, precisamente no que diz respeito aos *modos finitos*. Tal ambiguidade ou dificuldade faz oscilar o termo *pars* entre imaginação e modalização, e a expressão “parte modal”, utilizada por Deleuze, acaba por soterrar tal oscilação. Mais ainda, em nenhum momento de *Spinoza et le problème de l'expression* Deleuze justifica a cunhagem da “parte modal”. Tudo debuta com o fato de que em nenhures - na *Ethica* - nos deparamos com algo como a expressão *pars modalis*. A expressão, embora interessante pedagogicamente e, por aí, de alguma utilidade (questionável, decerto), todavia, resvala num contrassenso, pois sua possibilidade escritural não é jamais elaborada, assumindo-se tão-só como *evidente*.

Se se trata de uma *evidência*, basta um exame atento da escritura da *Ethica* a fim de que nos seja possível aferir a *ausência* na qual a “parte modal” faz-se *presença*, cuja tática aqui não será outra que o próprio jogo de remissões a que somos submetidos pela própria escritura. Spinoza escreve, na Demonstração do Lema 3 após a EIIP13, o seguinte: “Corpos (pela Def. 1 desta Parte) são coisas singulares (...)” [*Corpora (per defin. 1 huius) res singulares sunt (...)*]; a remissão é à EIIDef.1, a definição de *corpo*: “Por corpo entelijo o modo que exprime de certo & determinado modo a essência de Deus, enquanto se considera como coisa extensa. Veja o EIP25C.” [*Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo & determinato modo exprimit. Vide P.1 prop. 25 coroll.*]. Ora, é notável a vacuidade que se faz entre *corpus* e *res singularis* nessa remissão: nada se diz sobre a *res singularis*, mas, pela remissão, podemos coligi-la ao corpo e, por metonímia, traçar a sua equivalência com *modo* e, com efeito, admitir que esta seria a *expressão de certo & determinado modo* da essência de Deus, restrita, no caso, à consideração da *coisa extensa*. A remissão continua, entretanto. Vejamos o EIP25C: “Coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou modos, pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de certo e determinado modo. A demonstração patenteia-se através da EIP15 e EIDef.5.” [*Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex prop. 15 et defin. 5.*]. Deparamo-nos com uma complicação. Agora, não diz-se que as *res singularis* são o mesmo que *res particularis* (!), visto que ambas equivalem por serem *de certo e determinado modo expressas*. A série é, então, construída: *res singulares* são *modos expressos de certo e determinado modo* que, por sua vez, são *res particulares*, do que resulta a *pars modalis* (!), juntando *res particularis* com a caracterização constante de *modus*. A remissão ulterior, referente à EIP15 e à EIDef.5, faz-nos tombar sobre o problema da divisibilidade da *substantia* e da *res extensa*, em particular, mas, em sua generalidade contextual, ela versa sobre a atribuição de corporeidade a Deus. De fato, na EIP15 Spinoza é bastante assertivo, sobretudo, em seu escólio: a *res extensa* não se divide, ela não é divisível. E nesse escopo,

finda por distinguir duas maneiras de se dividir e, em última instância, de conceber-se a *quantidade*: pela imaginação e pelo intelecto. Vejamos breve e novamente a passagem na qual Spinoza distingue ambas as concepções:

A isto respondo que a quantidade concebe-se de dois modos por nós, a saber, abstratamente ou superficialmente, justamente na medida em que [à proporção em que] a imaginamos, ou como substância, o que é somente pelo intelecto. Se, consequentemente, atendermos à quantidade na medida da imaginação, o que se faz frequente e mais facilmente por nós, ela achar-se-á finita, divisível & exteriormente confeccionada por partes; se, entretanto, atendermos à ela na medida em que é no intelecto, & a concebermos, enquanto é substância, o que se faz dificilmente, então, como já demonstramos, ela achar-se-á infinita, única & indivisível. O que, para todos aqueles que terão sabido distinguir entre imaginação & intelecto, será bastante manifesto, principalmente se atendermos também a isto: que a matéria é ubiquamente a mesma, e as partes não se distinguem nela senão enquanto concebemos que a matéria é afetada diversamodalmente, pelo que suas partes distinguem-se somente modalmente, não, todavia, realmente.<sup>282</sup>

É notável que a noção de *pars* diz-se da imaginação, pela qual se concebe que a matéria é divisível e finita, então, constituída de partes. No entanto, há uma grande sutileza nas linhas finais do excerto: “que a matéria é ubiquamente a mesma, e as partes não se distinguem nela senão enquanto concebemos que a matéria é afetada diversamodalmente, pelo que suas partes distinguem-se somente modalmente, não, todavia, realmente”. E tal sutileza consiste na afirmação da mesmidade e ubiquidade da matéria, ou seja, concebida *realmente* pelo intelecto, e, sob tal condição, a afirmação de que suas partes distinguem-se só *modalmente*, cuja condição de tal distinção é que a matéria seja afetada *diversamodalmente*. Daí pode-se dizer das *partes* que elas são o mesmo que o *afetar-se diversamodalmente da matéria*, mais precisamente, como efeito do afetar-se diversamodalmente. Nesse sentido, a expressão *pars modalis* justificar-se-ia sem mais, sob tais condições dadas, a saber, que seja atendida a verdadeira natureza da matéria e que se a conceba pela sua modalização, do que surge do efeito de modalização, como resultado, o nomear “parte”, “parte do modo”, então, “parte modal”. Ao mesmo tempo, o contrassenso é bastante evidenciado também: o termo *parte* restringe-se ao âmbito da imaginação e sua semântica ordinária pressupõe a divisibilidade da matéria. No mínimo, deve-se admitir que nos defrontamos com uma dificuldade escritural da *Ethica*, o uso do termo *parte* com reservas e condicionado para além do ordinário, ao chamar-se de *parte o modo*.

Se tornarmos ao ponto do uso da expressão “parte modal” tal como o faz Deleuze, é fato que ele tem ciência das condições postas; todavia, parece-me que, salientando a dificuldade escritural, o uso difundido de “parte modal” acaba por suturar uma demarcação de grande monta e cuja vacuidade das remissões apenas indicia. Em minúcia, o termo “parte” vem da qualidade para a quantidade ao passo que o

<sup>282</sup> EIP15S: “(...) Ei respondeo, quòd quantitas duobus modis à nobis concipitur, abstractè scilicet, sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quòd à solo intellectu sit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione, quod saepe, & faciliùs à nobis fit, reperietur finita, divisibilis, & extra partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, & eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillimè fit, tum, ut jam demonstravimus, infinita, unica, & indivisibilis reperietur. Quòd omnibus, qui inter imaginationem, & intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit: Praecipuè si ad hoc etiam attendatur, quòd materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimodè affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantùm distinguuntur, non autem realiter. (...)”.

termo “modo” parte da quantidade e nela se mantém, o quanto pode, afastante a qualidade. Quando se diz “parte modal” corre-se o risco tomar a quantidade através da qualidade no escopo da imaginação. Todavia, aquilo que se capta pelo intelecto não é a quantidade através da qualidade, mas a quantidade em si considerada, *i.e.*, aquilo que chamamos de *quantidade pura*. Se assim for, dizer *modus* no âmbito da finitude, denotado pela sentença *certo ac/et determinatio modo* já é o pensar a quantidade, só que isenta da qualidade, então, é pensar quantidade pura nos finitos. De fato, mesmo o termo *determinatus, a, um* parece-me inscrever-se no âmbito imaginativo, daí que, em consonância com o que aferimos, a saber, que a *parte* se diz do *modo* porque antes é *modo* e o *modo* diz-se da *parte* sob as condições da atenção do intelecto; daí, na formulação da sentença *certo ac determinatio modo* poderia versar-se como *de/por certo e, então, determinado modo*. A *determinatio* sendo posterior à modalização e pertencente à imaginação e o *certus, a, um* denotando aquilo que efetiva o *modus*, a própria causalidade, somente concebia pelo intelecto. É porque é *certo*, pela necessidade na natureza das coisas, que temos tal *modus*, que podemos determiná-lo com o uso correto da imaginação, na correta ordem afeita a inteligir.

Decerto, é imediata a tese consequente a esse passo: há *promiscuidade* entre conhecimento de primeiro gênero e de segundo gênero, entre imaginação e intelecção. E a reversão da qual resulta a tese do *primado da quantidade (pura) sobre a qualidade* avança assumindo a promiscuidade sem contravenções assinaláveis. A vacuidade mostrada permite notar a imensa dificuldade de sustentar-se justamente o *primado da quantidade (pura) sobre a qualidade*, pois é impropriedade da linguagem e, por tabela, da escritura, a sua inscrição *in toto* no dito primeiro gênero de conhecimento, assim, tanto a linguagem quanto a escritura são imaginárias. A hipótese de reversão que instaura o primado da quantidade em detrimento da qualidade não só nos faria apreender a *essentia substantiae* como *quantidade pura*, mas abriria todo o vocabulário impuro referente à ela, daí que, *e.g.*, o *modus* seja expressão *eo ipso* quantitativa (pura), não carecendo do termo *pars* para que se faça compreensível. Dizer *parte modal* obstrui tal construção e denota a hibridez ou promiscuidade dos gêneros de conhecimento de uma maneira que tende fortemente ao equívoco. “Parte” não se dirá do “modo”, antes, ao dizermos simplesmente *modus* e precisarmos, como a escritura da *Ethica* o atesta sobejamente, que ele seja *infinitus* ou *finitus*, já dizemos tudo o que é necessário. Assim, o modo finito é a integração de muitos outros modos finitos, e tal mecanismo de integração não é a adição, como sugere o termo ordinário “parte”, mas a própria modalização e por aí algum modo finito é modos finitos, modalizações entre si finitas, o que é patente pela advérbio *diversemodè*. Por fim, se tomarmos os atributos da substância como qualidades, como o faz Deleuze, ser-nos-á totalmente impossível adentrarmos na apreensão de sua essência como *quantidade pura* e seríamos francamente impedidos de aferir tal compreensão do modo que aqui intentamos. O tema da promiscuidade e hibridez entre os gêneros é basilar, mas não é tempo de tratarmos dele.

**Da *unidade*, quanto à essência & quanto à definição**

Suspeitamos que a noção de *essência* não implica a noção de *unidade*. Daí dizer da *essência* que ela é *uma* igualmente deve deveras disparatar. No EIP8S2, em que Spinoza polemiza combatendo a hipótese de substâncias criadas, hipótese contrária à concatenação das proposições construídas até então na escritura da *Ethica*, e segundo as quais, como escreve neste mesmo escólio, tem-se a propósito da “substância” em geral que “a existência, assim como a sua essência, é [uma] verdade eterna” [*existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem*]; neste escólio, reencontramos a sentença que contém o adjetivo *unicus*, *a*, *um* no que concerne à *substantia*: “E disto podemos concluir de outro modo que não se dá senão única, de mesma natureza (...)”<sup>283</sup>. A discussão que se segue, notadamente, versa sobre a *Teoria da Definição* e sua relação com a *multiplicidade da existência*:

Todavia, para fazer isso com ordem, deve-se notar que I. a definição verdadeira de cada coisa nada implica nem exprime além da natureza da coisa definida. Através disso segue-se II. justamente que nenhuma definição implica nem exprime algum certo número de indivíduos, já que nada outro exprime que a natureza da coisa definida. P. ex.: a definição de triângulo nada outro exprime que a simples natureza do triângulo; mas não algum certo número de triângulos. III. Deve-se notar que se dá necessariamente alguma certa causa da existência de cada coisa, pela qual existe. IV. Finalmente, deve-se notar que essa causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve conter-se na própria natureza, & na definição da coisa existente, (*a saber, porque o existir pertence à natureza dela*) ou deve dar-se fora dela própria. Posto isso, segue-se que se na natureza algum certo número de indivíduos existir, deve necessariamente dar-se a causa porque estes indivíduos & porque não mais nem menos existem. Se, p. ex., na natureza das coisas 20 homens existissem (*os quais, para maior perspicuidade da causa, suponho existirem simultaneamente, e não existirem outros antes na natureza*); não será suficiente (*evidentemente, para render a razão porque 20 homens existem*) mostrar a causa da natureza humana em gênero, mas será necessário, além disto, mostrar a causa porque não mais nem menos que 20. existem; já que (*pela Nota III.*) deve dar-se necessariamente a causa de cada qual porque existe. No entanto, essa causa (*pela Nota II. & III.*) não pode se conter na própria natureza humana, já que a verdadeira definição de homem não implica o número de vigésimo; e, por isto (*pela Nota IV.*), a causa, porque estes vinte homens existem, &, conseqüentemente, porque cada qual existe, deve necessariamente dar-se fora de cada qual, &, por aí, deve-se absolutamente concluir que tudo isto, de cuja natureza plurais indivíduos podem existir, deve necessariamente, para existirem, ter causa externa. Agora, porque à substância (*pelo que já se mostrou neste Escólio*) pertence o existir, a definição dela deve implicar a existência necessária, &, conseqüentemente, através só de sua definição deve concluir-se a existência dela própria. No entanto, através de sua definição (*como já através da Nota II & III mostramos*) não pode se seguir a existência de plurais substâncias, logo através dela segue-se necessariamente que existe somente a única de mesma natureza, como se propunha.<sup>284</sup>

<sup>283</sup> EIP8S2: “Atque hinc alio modo concludere possumus, non dari, nisi unicum, ejusdem naturae, quod hic ostendere, operae pretium esse duxi”.

<sup>284</sup> EIP8S2: “(...) Ut autem hoc ordine faciam, notandum est, I. veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur hoc II. nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae. Ex. gr. definitio trianguli [*sic*] nihil aliud exprimit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum. III. Notandum, dari necessariò uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. IV. Denique notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsâ naturâ, & definitione rei existentis, (*nimirum quòd ad ipsius naturam pertinet existere*) vel debere extra ipsam dari. His positis sequitur, quòd, si in naturâ certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessariò dari causa, cur illa individua, & cur non plura, nec pauciora existunt. Si ex. gr. in rerum naturâ 20. homines existant (*quos, majoris perspicuitatis causâ, suppono simul existere, nec alios antea in naturâ existitisse*) non satis erit, (*ut scilicet rationem reddamus, cur 20. homines existant*) causam naturae humanae in genere ostendere, sed insuper necesse erit, causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam 20. existant; quandoquidem (*per III. Notam*) uniuscujusque debet necessariò dari causa, cur existat. At haec causa (*per Notam II. & III.*) non potest in ipsâ naturâ humanâ contineri, quandoquidem vera hominis definitio numerum vicinarium non involvit; adeòque (*per Notam IV.*) causa, cur hi viginti homines existunt, & consequenter cur unusquisque existit, debet necessariò extra unumquemque dari, & propterea absolutè concludendum, omne id, cujus naturae plura individua existere possunt, debere necessariò, ut existant, causam externam habere. Jam quoniam ad substantiae (*per jam ostensa in hoc Schol.*) pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, & consequenter ex solâ ejus definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (*ut jam ex Notâ II & III. ostendimus*) non potest sequi plurium substantiarum existentia, sequitur ergo ex eâ necessariò, unicum tantùm ejusdem naturae existere, ut proponebatur”.

As quatro notas peremptoriamente fazem-nos ver em que medida a definição se faz e o que nela deve-se conter, dado que ela *implica* ou *exprime* a natureza da coisa definida. A restrição é posta na nota I pelo que a definição exclusivamente versa sobre a natureza da coisa definida, e nada mais. Nesse passo, na nota II, é-nos bem explicitado que a definição jamais implica ou exprime o número de existentes, então, que a essência ou natureza de algo definido não leva à *multiplicidade existencial* dos indivíduos desta mesma natureza. A *multiplicidade existencial* se não é dada pela definição de certa coisa, ela é, contudo, dada pela causa que põe a existência. Daí que a causa se distingue pela própria natureza, ora pela própria natureza da coisa é dada a causa pela qual existe esta mesma coisa, ora por algo fora desta natureza e que, atuando como causa, dá existência a certo indivíduo definido por esta mesma natureza. Essa distinção espelha com clareza a distinção entre *implicar* & *implicar necessariamente*, assim, aquilo que a essência implica *meramente* existência demanda, para pôr a existência mesma, algo outro que atua como causa para que tal coisa exista, de sorte que tal remissão ao que é extra ou fora desta coisa mesma tece-se nos liames causais que efetivam a existência em ato de tal ou tal indivíduo e não de indivíduos em geral. Em contrapartida, aquilo cuja essência *implica necessariamente a existência* não pode senão conter na própria essência a existência necessária em ato, *i.e.*, tal coisa não pode senão existir. Por aí, tal distinção é a mesma que entre aquilo que é *in se*, a substância, e aquilo que é *in alio*, os modos e, com precisão, referindo-se nesta escritura aos indivíduos, o contraste é entre a substância e os modos finitos. Se nos demandarmos a propósito da *multiplicidade existencial*, se acaso ela pressupõe a *unidade* enquanto esta é referida à essência da qual se tem a implicação que leva à existência, seja ela necessária, seja ela dada por alguma certa causa fora da coisa definida, contudo, teremos de nos deslocar para aferir se a *essência mesma* em ambos os casos *sub iudice* poderia ser concebida como *unidade*. Ora, é numa densa sentença deste escólio que podemos resolver tal ponto, escreve Spinoza: “tudo isto, de cuja natureza plurais indivíduos podem existir, deve necessariamente, para existirem, ter causa externa.” [(...) & *propterea absolutè concludendum, omne id, cujus naturae plura individua existere possunt, debere necessariò, ut existant, causam externam habere.*]. Positivamente, versa-se sobre tudo aquilo que a natureza permite a *multiplicidade*, então, natureza da qual se possa conceber indivíduos; mas, negativamente, diz-se sobre aquilo cuja natureza não permite a *multiplicidade*. A enunciação é restritiva nisso: com efeito, há essências das quais se pode conceber a multiplicidade individual, quer cada qual destes indivíduos exista ou não, pois, em todo caso, tal essência permite a *multiplicidade*. Contrariamente, há essências (em sua generalidade, tomemos no plural, denotando as substâncias) em que delas não se pode ou mesmo não se deriva em hipótese alguma a multiplicidade, notadamente, aquelas cuja essência mesma implica necessariamente a existência.

Diz-se aqui, nessa sentença algo de grande envergadura no que toca a *unidade* & *multiplicidade*, a saber, que só se dão plurais indivíduos sob certas condições, aquelas em que se tem alguma certa causa porque tal ou tal indivíduo de mesma essência existe por algo que lhe seja “externo”, então, que na inspeção de sua causa nada se acha que ponha a sua existência. Isso leva-nos a compreender que aquilo cuja causa pela qual existe seja “interna”, ou melhor, dada a inspeção de sua essência, nada implica pluralidade existencial,

assim, que não se diz jamais que haja aí *multiplicidade*. Ora, se não se dá *multiplicidade* nesse caso, também não se poderia conceber jamais a *unidade*. *Unidade & multiplicidade* não se dizem *tout court* daquilo cuja essência *implica necessariamente* a existência, ou seja, das substâncias. Já aquilo cuja essência não implica necessariamente ou implica *meramente* a existência, aí sim teríamos certa *multiplicidade*, de fato, a *multiplicidade existencial* enquanto *pluralidade de indivíduos*. Entretanto, tal *multiplicidade* remete àquilo que seria a causa pela qual cada existente é existente na natureza das coisas, podendo, de igual sorte, remeter não a uma causa, mas a muitas, do que se tem que a *multiplicidade existencial* dada pela essência *pode levar à multiplicidade causal* que efetiva tal ou tal indivíduo na natureza das coisas. Agora, todavia, isso não nos concerne. O que nos concerne deveras seria a seguinte questão, dado que eliminamos a *unidade & multiplicidade* totalmente das substâncias: a definição de algo *in genere* seria a “unidade” a partir da qual se *multiplica* a existência? Ter-se que a essência que não implica necessariamente a existência leva-nos à multiplicidade dos indivíduos vinculados à esta essência não nos fornece suficientemente a resposta aqui: se a essência, neste caso, comporta-se como *genus* e tal *genus* concebe-se como se fosse certa *unidade* só pode solucionar-se no âmbito investigativo sobre as finitudes e mesmo na *Teoria da Individuação* spinozana. Para aqui não se morrer na praia, adianto que isso se resolve pela noção de *forma*, a qual, na *Teoria da Individuação* escrita no *De natura corporum* da EII, é concebida como aquilo que se mantém porque “comunicando alguma certa relação [/proporção] [*ratio*]”, o que nos enfatiza a apreensão da modalização finita sob os auspícios da *quantidade pura* e, por isto mesmo, dispensando a correlação que põe a *unidade* como o outro da *multiplicidade*, e vice-versa. Aqui, o que desse escólio podemos com muita força extrair, é justamente que não importa qual essência ou natureza se tenha, ela jamais contém o *número*, o que já bastaria para fundamentar o que adiantei, visto que o *genus* não poderia se comportar como *unidade*, do contrário, da dedução essencial resultaria, mesmo que efetivadas as existências de indivíduos por causa(s) externa(s), a contagem numérica e, pois, isto seria o mesmo que afirmar o que justamente refuta Spinoza, a saber, que a essência contém o número.

Disso resulta, na mais alta generalidade, que jamais *unidade & multiplicidade* se dizem da *natureza* ou *essência* de qualquer coisa que seja (aquela cuja essência implica necessariamente a existência ou aquela cuja essência implica meramente a existência). E como relevantíssima consequência temos que o adjetivo *unicus, a, um* sempre referido à substância, então, na formulação *única substância* nada tem que ver com a *unidade*, a *unidade* correlata à *multiplicidade*, e que podemos já caracterizar como *enumerável* ou que implica o *enumerar*. Dizer “*uma* essência” é um contrassenso e mesmo dizer “*uma* existência” também o é, visto que jamais a essência se tem como unidade a partir da qual se multiplica os *um's*. A “unicidade” da Substância, portanto, pode ser dita sem, com isto, compreender com este termo “unicidade” senão o mesmo que escreve Spinoza com o adjetivo *unicus, a, um* e, conseqüentemente, que tal *unicidade* nada tem que ver com a *unidade*. E não é que Spinoza não tenha já esclarecido isso, pois, de fato, ele o fez quando sentenciou que se diz de Deus que ele é *um* apenas *impropriamente*. Para bem conduzirmos o interrogar se acaso tal *unicidade* se correlaciona com alguma *multiplicidade*, então, uma *multiplicidade sem unidade*, exporei a *impropriedade* de se dizer *um* Deus.

### Deus é impropriamente *Um*

A essência não implica a *multiplicidade existencial*, e isto fora muito bem salientado no EIP8S2: “se na natureza algum certo número de indivíduos existir, deve necessariamente dar-se a causa porque estes indivíduos & porque não mais nem menos existem” [*si in naturâ certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessariò dari causa, cur illa individua, & cur non plura, nec pauciora existunt*]. Tal *multiplicidade* é correlata da *unidade* e a noção de *numerus* apenas torna bastante evidenciado isto. No entanto, também a *multiplicidade*, como vimos, diz-se sem sua correlação com a *unidade*, a *unicidade* impõe-se neste sentido. Daí que a *essência* distinguiu-se pelo que *necessariamente implica* & pelo que *meramente implica* nos termos da efetivação da existência. Essa última carece, em termos gerais, de alguma causa externa para que exista certo indivíduo e, neste caso, a *multiplicidade* remete a tal exterioridade relativa ao indivíduo que vem a existir &c., mas no que concerne àquilo cuja essência implica necessariamente a existência, ou seja, no caso da substância ou Deus, temos a tal da *unicidade*, nome dado quando Spinoza escreve *unica substantia*, então, referindo-se ao adjetivo *unicus*, *a*, *um* que não traz nenhuma *unidade*. Por aí, e de maneira geral, a *essentia* jamais pode ser dita *uma*, mas o sentido de ser *única*, isto faz-se mister que precisemos.

Na *Ep. L* (1674), endereçada a Jelles, Spinoza retoma a questão do *número* e da *unidade* a propósito de Deus, mas seu tratamento prévio porta generalidade suficiente para configurar uma explicação que se expande para todos os casos em que nos deparamos com o *número* e a *unidade*. De fato, a *unidade* é o fundamento do *número* e ao dizermos da *unidade*, como seu pressuposto, o *número* segue-se facilmente. Observemos a escritura da epístola:

Doravante, no que se atém à demonstração que estabeleço no *Apêndice aos Princípios de Descartes demonstrados geometricamente*, justamente que não se pode dizer que Deus é um ou único senão muitíssimo impropriamente; respondo que somente se diz uma ou única coisa a respeito da existência e não, de fato, a respeito da essência: com efeito, não concebemos as coisas sob números senão depois que foram reunidas [*redactae*] num gênero comum. Quem, por exemplo, tem na mão um sestércio e um imperial não pensará no número dois, a não ser que possa chamar este sestércio e imperial de um e mesmo nome, justamente de “números” ou de “moedas”: então, porque se tem dois “numos” ou “moedas” pode afirmar; uma vez que não somente o sestércio; mas também o imperial assinala pelo nome de numo ou moeda. Disso é claramente patente que nenhuma coisa se nomeia uma ou única a não ser depois que outra coisa foi concebida, a qual (como se disse) com ela convém. Uma vez que, de fato, a existência do próprio Deus é essência, e de sua essência não podemos formar

ideia universal, é certo que aquele que nomeia Deus um, ou único, não tem nenhuma ideia verdadeira de Deus ou fala Dele impropriamente.<sup>285</sup>

A *unicidade*, conjuntamente à *unidade*, ambas são postas como efeito de uma mesma operação aqui. A tese de que não se pode dizer de Deus que Ele é *um* ou *único* estabelece-se pela análise da *nomeação*, a qual nada mais seria que a atribuição à algum *gênero comum* em que duas ou mais coisas são referidas, sob o critério de alguma *conveniência*, ou seja, sob algum aspecto que reúna tais coisas sob ao menos algum mesmo “elemento” que nelas se afere. Esse “elemento” é *assinado* ou, apreendendo o significante escrito por Spinoza, ele é “posto sob algum signo” [*insignire*] que, no caso, é o *nome* equivalendo ao *gênero comum*. Por aí, *unidade* e *unicidade* são o mesmo e ambas resultam nesta mesma operação de “posição sob algum signo” como *gênero* a partir da qual a *contagem* estabelece-se, então, o *gênero comum* e a *unidade* ou *unicidade* são o mesmo, melhor dizendo, a *unidade* ou *unicidade* aqui são o *gênero comum* e é a partir deste gênero que dizemos ou contamos que temos um, dois, três &c. “elementos” deste mesmo gênero. A premissa geral, tal como já a vimos no EIP8S2, é a de que o dizer-se *um* ou *único* restringe-se apenas à existência, não podendo jamais ser dito da essência. A *nomeação* ou *nominalidade* é o mesmo que a *qualificação* enquanto atribuição das coisas a certo elemento constitutivo da *unidade* ou *unicidade* reunida sob um mesmo, assim, é certa qualidade ou nome que empenha previamente a contagem ou reunião sob si. *Nome*, *gênero* e *qualidade* são integralmente equivalentes, estes nada mais são que *noções universais*.

Para dizer-se que temos a *unidade* ou *unicidade*, deve-se prover três elementos. Destarte, devem ser dados dois elementos, duas coisas, e a partir delas se pode estabelecer algo que lhes seja conveniente; em seguida, dada a conveniência, ela é *nomeada* e retroativamente exerce o papel de *unidade* ou *unicidade* que permite subsumir as duas coisas, reunindo-as e permitindo, nesta reunião, a sua contagem. É fácil observar que a instauração de algo ao qual duas coisas convém é o mesmo princípio que constrói algum conjunto qualificado pela própria conveniência entre duas coisas. É como se a *nomeação* do que se encontra entre duas coisas como aquilo que as faz convir construísse a *unidade* necessária para que elas se reunissem num agrupamento cujo nome deste mesmo agrupamento fosse o da *unidade* mesma. No exemplo escrito por Spinoza isso clarifica-se sobejamente. Com efeito, temos um sestércio e um imperial, enquanto sestércio e imperial ambos são apenas o que são: um sestércio e um imperial. No entanto, entre si ambos convém nisto: que são moedas. Se convém enquanto moedas, eles pertencem a certo gênero de coisas, o gênero “moeda” e tal gênero os reúne só porque convém nele. Na medida em que reunidos, a *unidade* a partir da qual os contamos não é outra que o próprio gênero “moeda”, *unidade* em que dizemos diante de um sestércio e um

<sup>285</sup> *Ep. L* (O.P.: 557-558): “Porrò, quod demonstrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartesii Principia demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valdè impropriè, unum, vel unicum dici posse; respondeo, rem solummodò existentiae, non verò essentiae respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui, verbià gratià, sestertium, & imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, & imperialem uno, eodemque, nempe numerorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modò sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clarè patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum est) cum eà convenit. Quoniam verò Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentiã universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel impropriè de eò loqui”.



imperial que temos duas unidades do gênero dado pela conveniência entre ambos e, por aí, podemos contá-los como dois, como duas unidades da unidade moeda. Agora, tratemos de complexificar o exemplo. Um sestércio e um imperial podem convir em não importa qual outra coisa, coisa que será o terceiro elemento pelo qual podemos reuni-los num conjunto sob a *unidade* provida por este mesmo conjunto, por exemplo, se ambos sejam feitos de cobre e que sejam (suponha-se) cúbicos, podemos agrupá-los sob o gênero “cubos de cobre” e dizermos que enquanto tal eles sejam dois cubos de cobre.

Disso podemos extrair a operação em jogo em termos gerais: dadas duas coisas existentes, acha-se algo que entre elas convém, o que convém é a *unidade*; tal *unidade* retroage e estabelece-se como *gênero*, um conjunto, que as reúne e que permite contá-las a partir da *unidade*. Ora, encontramos aqui o que vem a ser o *número*: ele nada mais seria que a posição da *unidade*, dada pela *conveniência* entre duas ou mais coisas existentes, que se faz *gênero* a partir do qual, então, *genericamente* se reúnem e se contam os elementos que lhe referem. A coincidência entre o *gênero* e a *unidade* dada pela *conveniência* é o cerne da operação, sobretudo, dada pela *nomeação* da *conveniência*, nome que é o mesmo tanto do *gênero* quanto da *unidade*. Quanto observamos Spinoza severamente censurar, no EIP15S, a *Teoria da Medida*, era exatamente essa circulação entre *unidade*, *gênero* e *conveniência* que subjazia ali. No caso exemplificado do EIP15S, não era, de fato, a *quantidade infinita* que fazia ruído, mas a *unidade* de mensuração da *quantidade infinita* tomada como a *infinitude* ela mesma. Por isto, Spinoza curto-circuitou a mensuração pela eleição de outra *unidade*, pés e polegadas, incidindo sob a mesma quantidade, e deste exemplo resultou implicitamente uma paradoxal conclusão para seus adversários, a saber, que a *infinitude* não pode se constituir como *gênero*, então, que não pode ser mensurada por nenhuma *unidade* e, por aí, não se pode aferir que haja duas infinitudes, a dada pela unidade “pé” e a dada pela unidade “polegada”, porque, em última análise, dizer da infinitude que ela possa ser mensurada seria contrariar o próprio conceito de infinitude como aquilo que não tem fim, que não tem *limites* sob os quais se possa afirmar qualquer contagem que seja. A *quantidade infinita* não pode, em suma, ser apreendida por nenhuma *qualidade* que fosse, o que é o mesmo que dizer que a *quantidade* não se reduz à *qualidade* e, pois, que há um primado da *quantidade* sobre a *qualidade*.

Se voltarmos aos excertos tanto de Galilei quanto de Cantor, fica claro a razão pela qual Spinoza distancia-se de ambos cabalmente, pois ambos circulam sobre o *número* e dependem da contagem (com tudo o que ela pressupõe, como vimos) para suas conclusões. Todavia, Galileu aproxima-se muito mais de Spinoza ao restringir as operações comparativas matemáticas como ser maior, menor ou igual, aos finitos, visto que a própria contagem, *a fortiori*, faz-se pela pressuposição numérica, pela instauração de certo gênero e certo gênero que é o próprio *número*. Note-se que com Cantor esse ponto, decerto, torna-se mais sofisticado com a introdução da noção de *ordem*, mas na distinção que se dá entre conjuntos, *e.g.*, dos naturais, dos inteiros *etc.*, tais conjuntos são distinguidos qualitativamente, pela qualidade numérica em jogo, visto que o conjunto dos números naturais distingue-se do conjunto dos números inteiros pelo alargamento da noção de número, neste último conjunto, com a inclusão dos números negativos e do zero. E mesmo assim, ambos os conjuntos assumem a mesma infinitude pela equivalência de suas contagens, assim como em Galilei vimos que a cada número ou elemento do conjunto dos números naturais

corresponde a um e somente um elemento do conjunto dos quadrados referidos a cada um dos números naturais, de sorte que o que se passa, *ipsis litteris*, é a contagem dos números quadrados a partir dos números naturais, do que resulta a sua equivalência de grandeza. Temos aqui, como resultado dessa análise, a concepção de infinitude de Spinoza, mais ainda, a sua caracterização da *absoluta infinitude* como integralmente alheia ao enquadramento numérico, como sua impossível inscrição, ou “redução a qualquer signo que seja”, na nominalidade ou, em última instância, na *qualidade*. Numa palavra, a *absoluta infinitude* inibe a *qualificação da quantidade*, e, por isto, a denominamos de *quantidade pura*, para distingui-la da *quantidade* que se qualifica, como a *numérica*, cuja *unidade* ou *nome* nada mais é que o próprio *número*.

Deus como substância absolutamente infinita é único, mas *impropriamente* único. A *unicidade*, como vimos, acaba por ser, da mesma maneira que a *unidade*, um *impropério* da linguagem, a sua inescapável peripécia, sem a qual nenhum discurso seria possível. Todavia, não é previamente como condição de possibilidade que aferimos isso, mas sim porque há discurso que seu pressuposto aparece como inescapável peripécia da *nomeação*. E aí estamos defronte a um dos pontos nevrálgicos de toda a prática filosófica, nele deparamo-nos com aquilo que constitutivamente permite a apresentação da discursividade e os impactos desta no conhecimento da natureza das coisas. A linguagem é o fruto proibido do jardim do Éden, mas tal jardim é a anterioridade do impossível, então, mito que preenche com o sentido esta impossibilidade mesma<sup>286</sup>. A escritura de Spinoza não cessará de ter como demarcação a denúncia do mito que tergiversa tal impossibilidade, *e.g.*, na dedução do bem e do mal dos afetos, que nada mais são que articulações da quantidade. E tudo muda se mantivermos em mente essa impossibilidade, com efeito, é porque ela é *atuante* que há circulação e que tal circulação é deveras efetiva vida vivida. O *materialismo* tem essa impossibilidade como condição de sua enunciação discursiva, dela não pode prescindir para enunciar, seja na voz, seja na escrita. Se prescindirmos disso, é como se puséssemos um escafandro repleto de água e tudo víssemos a partir desta condição, turvamente, permitindo-nos enlaçar-nos dos delírios dos nomes, de linguagem, pois, como o fazem muitos de tendência idealista. E mesmo a materialidade da escritura volatiliza-se e passamos a ler como se se tratasse da escritura como *medium* transparente, *i.e.*, como se não houve *medium* entre o *ler* e o *escrito* e o papel, os gestos em traçados das letras e tudo o mais não se antepusessem diante da ideia que fazemos do que lemos. Disso, contudo, trataremos mais adiante, aqui convém voltarmos ao dizer de Deus que Ele seja impropriamente *um* ou *único*, mas já tendo como resultado que quando Spinoza escreve *única*

<sup>286</sup> A saga da *qualidade*, segundo penso, é repetição do mito do Éden (o mito de como os humanos receberam as palavras, os nomes e, em suma, a linguagem, é notável em muitas, senão em todas as culturas cujos mitos pude tomar ciência). Na primorosa tradução de Haroldo de Campos, criados Adão e Eva, como sabemos, O-Nome-Deus (brilhante tradução de Haroldo para “Deus”, que nos permite inteligir claramente do que se trata o mito) lhes proíbe o fruto da árvore do conhecimento. No entanto, como todos sabemos, a serpente acaba por convencer Eva: “Pois § sabe Deus §§ que § no dia § em que dele comerdes §§ se abrirão § vossos olhos §§ E sereis § como deuses §§ sabedores § do bem e do mal”. A “aprazível árvore que dá conhecimento”, ingerido seu fruto por ambos, Adão e Eva, fá-los aperceberem-se nus, e, por isto, escondem-se em vergonha quando O-Nome-Deus torna para vê-los. Ele, O-Nome-Deus, chama Adão, que responde: “E disse o homem §§ eu ouvi tua voz § no jardim §§§ E tremi § porque estava nu § e me escondi”. A indagação subsequente de O-Nome-Deus é estarrecedora: “Ele disse §§§ quem § te falou § que estavas nu? §§§” (Campos, H. de. *Éden. Um tríptico Bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004, pp. 55-56). A nudez posta como ausência e repostada como presença pelo *nome*, temos a circulação (!).

*substância*, este adjetivo *única* é certamente impróprio, o que nos relança já com mais sustança na concepção da *quantidade pura* como *multiplicidade sem unidade nem unicidade*.

A *Ep. L* remete-nos em sua letra aos *CM*, e convém darmos uma olhada nesta escritura para aplainarmos melhor as coisas e não deixarmos nada de lado sobre o que ora versamos. Essa remissão é certamente à Parte I, precisamente ao Capítulo VI. Vejamos:

Assim, comecemos pelo primeiro, evidentemente, pelo *Um*. Dizem que esse termo significa algo real extra intelecto: de fato, não sabem explicar o que isto adiciona ao ente, o que mostra suficientemente que eles confundem os entes de razão com os entes reais; por aí fazem, para tornarem confuso isto que integem claramente. Todavia, nós dizemos que *Unidade* de nenhum modo se distingue da própria coisa, ou nada adiciona ao ente, mas que é somente modo de pensar, pelo qual separamos a coisa de outras, as quais com ela são símiles, ou de algum modo com ela convêm. Opõe-se à unidade a *multidão* [/multiplicidade], a qual sanamente também nada adiciona às coisas e não é algo além de modo de pensar, da maneira que integimos clara & distintamente. E não vejo o que acerca da coisa clara resta dizer de mais amplo; mas somente deve-se notar aqui que Deus, enquanto o separamos dos outros entes, pode dizer-se um; de fato, enquanto concebemos que não pode haver muitos de mesma natureza, chamamos de único. No entanto, de fato, se quisermos examinar mais acuradamente a coisa, podemos fortuitamente mostrar que não se chama Deus senão impropriamente de um & único, mas a coisa nem é para tanto, ou antes de momento nenhum para aqueles que com as coisas, não, de fato, com os nomes, estão preocupados.<sup>287</sup>

O *um* opõe-se ao *múltiplo* [*multidão*], a *unidade* opõe-se à *multiplicidade*, certo. Se o *um* não se diz da coisa mesma, *i.e.*, *extra intelecto*, isto leva-nos a conceber que seu correlato, o *múltiplo*, igualmente não se diga, assim, que não é *extra intelecto*. Recordemos que, a propósito da investigação (não findada ainda) sobre a noção de *intellectus* e a expressão *extra intellectus* na *Ethica*, vimos que esta última refere-se àquilo que é *in se consideratus*, a saber, à *substantia in se considerata*, ela tal como ela é em si mesma. Asseverar que o *um* e, com efeito, o *múltiplo* não são *extra intellectus* é asseverar que a *unidade* & *multiplicidade* aqui se dizem do intelecto, e não da coisa mesma, então, como atribuição do que nela não é senão pela nossa mente (ou, precisamente, pela nossa *imaginação*). Daí que Spinoza escreve que a atribuição da *unidade* à coisa mesma *in se considerata* é estabelecer uma confusão entre *entia rationis* & *entia realis*, pois a coisa mesma, sendo *ens realis*, não pode ser concebida como dá-se nos termos dos *entia rationis*, noutras palavras, se a *unidade* & *multiplicidade* são *entia rationis*, afirmá-la das coisas mesmas seria o mesmo que dizer que os *entia rationes* são o mesmo que os *entia realis*. Eis a confusão. No entanto, isso levar-nos-ia a dizer que não há *unidade* na coisa mesma? A escritura é de grande sutileza aqui, Spinoza diz-nos o seguinte sobre isso: “Todavia, nós dizemos que *Unidade* de nenhum modo se distingue da própria coisa, ou nada adiciona ao ente, mas que é somente modo de pensar, pelo qual separamos a coisa de outras, as quais com ela são símiles,

<sup>287</sup> *C.M.* I, 8: “Incipiamus itaque à primo, scilicet *Uno*. Hunc terminum dicunt significare aliquid reale extra intellectum: verum, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare, quod satis ostendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clarè intellingunt, confusum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* à re ipsâ nullo modo distingui, vel enti nihil addere, sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsâ aliquo modo conveniunt. Unitati verò opponitur *multitudo*, quae sanè rebus etiam nihil addit, nec aliquid praeter modum cogitandi est, quemadmodum clarè, & distinctè intelligimus. Nec video, quid circa rem claram ampliùs dicendum restat; sed tantum hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturae plures esse non posse, unicum vocari. At verò si rem accuratiùs examinare vellemus, possemus forte ostendere Deum non nisi impropriè unum, & unicum vocari, sed res non est tanti, imò nullius momenti iis, qui de rebus, non verò de nominibus sunt solliciti”.

ou de algum modo com ela convêm” [*Nos autem dicimus Unitatem à re ipsâ nullo modo distingui, vel enti nihil addere, sed tantùm modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsâ aliquo modo conveniunt*]. A primeira sentença é consternante, visto que este *nós*, que inclui o escritor e põe a posição de Spinoza, parece contrastar com o que se advogou, a saber, que atribuir *unidade* à coisa mesma implica confundir os *entia rationis* com os *entia realis*. Dizer que “de nenhum modo distingue-se a *Unidade* da própria coisa” é posto como equivalente de “nada adicionar ao ente” e isto tudo é identificado com “modo de pensar” e, enquanto “modo de pensar”, permite que separemos alguma coisa de outras pela semelhança ou pela conveniência. Deixemos esses últimos aspectos da separação de lado e voltemo-nos à escritura dos *C.M.* a fim de salientar o que consterna através da elucidação do que vem a ser *ens*, *ens rationis*, *ens realis* e *modus cogitandi*.

Toda a elucidação dá-se na Parte I, Capítulo 1 dos *C.M.*, onde escreve-se o que entende Spinoza por *Ente* [*Ens*]: “Isto tudo que, quando se percebe clara & distintamente, achamos que existe necessariamente, ou, ao menos, achamos que pode existir.” [*Id omne, quod, cum clarè & distinctè percipitur, necessariò existere, vel ad miniùm posse existere reperimus*] A “entidade” é obtida pela afirmação seja da *existência necessária* seja da *possibilidade de existência*, assim, é porque *existe necessariamente* ou *pode existir* que temos o *Ente*. Em seguida, após escrever-nos que o *ente* dito *fictício* exclui a percepção clara & distinta, Spinoza passa ao *ente de razão* que “nada é além de modo de pensar, o qual serve para *reter*, *explicar* e *imaginar* mais facilmente as coisas inteligidas”. A *retenção*, a *explicação* e a *imaginação* são aspectos apelativos de operações mnemônicas, desvelando importante desenvoltura heurística aqui (e ainda restaria indagar se acaso tais operações teriam lugar na *Ethica*, o que veremos muito mais adiante). A *retenção* tanto permite-nos revocar à mente certas coisas, mantendo-as presentes para nós, quanto permite-nos igualmente agarrar, na memória, novas coisas pela familiaridade com outras já retidas, seja pelo nome, seja pela conveniência desta nova coisa com outra(s) coisa(s) já retida(s)<sup>288</sup>. E é notável que aqui Spinoza denuncie certa precariedade entre os filósofos derivada dessa operação: “Daí, de modo semelhante, os Filósofos reduziram todas as coisas naturais a certas classes, às quais recorrem quando algo novo lhes ocorre, a que chamam de *gênero*, *espécie* &c.”<sup>289</sup> Ora, justamente a *retenção* seria uma *redução* que permite, pela semelhança, o agrupamento artificial, diríamos, das coisas naturais. A partir do que se é retido, temos a operação de *explicação*, enquanto também modo de pensar, como já dito, que visa a *determinar* coisas pela *comparação* entre elas. E Spinoza faz-nos ver alguns dentre tais modos de pensar:

<sup>288</sup> *C.M.* I, 1: “Quod autem dentur quidem modi cogitandi, qui inserviunt ad res firmiùs, atque faciliùs *retinendas*, & ad ipsas, quando volumus, in mentem revocandas, aut menti praesentes sistendas, satis constat iis, qui notissima illa regula Memoriae utuntur: quâ nempe ad rem novissimam *retinendam*, & memoriae imprimendam ad aliam nobis familiarem recurritur, quae vel nomine tenus vel re ipsâ cum hac conveniat”.

<sup>289</sup> *C.M.* I, 1: “Hunc similiter in modum Philosophi res omnes naturales ad certas classes reducerunt, ad quas recurrunt, ubi aliqui novi ipsis occurrit, quas vocant *genus*, *species* &c.”

Os modos de pensar, pelos quais efetivamos isso, chamam-se *tempo, número, medida*, & há ainda alguns outros. Desses, todavia, o tempo serve para explicar a duração, o número para explicar a quantidade discreta, a medida para explicar a quantidade contínua.<sup>290</sup>

No entanto, não se para por aí. Spinoza escreve: “Por fim, uma vez que acostumados de todas [as coisas], as quais inteligimos, também pintar algumas imagens em nossa fantasia, faz-se que *nos imaginemos* positivamente não-entes à maneira dos entes” [*Denique, cum assueti simus omnium, quae intelligimus, etiam imagines aliquas in nostrâ phantasiâ depingere, fit, ut non-entia positivè, instar entium, imaginemur*]<sup>291</sup>. Daí resulta que os modos de pensar como entes, como exemplifica Spinoza, os modos de pensar para negar, como o são a “cegueira, extremos ou fim, término, tenebras &c.” [(...) *caecitas, extremitas sive finis, terminus, tenebrae &c.* (...)]. Ora, isso resulta do próprio *imaginar-se*, a saber, do “sentir os vestígios, os quais se acham no cérebro pelo movimento dos espíritos, os quais se excitam pelos objetos nos sentidos, [e] tal sensação não pode ser senão afirmação confusa.” [(...) *imaginari verò cum nihil aliud sit, quàm ea, quae in cerebro reperiuntur à motu spirituum, qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, talis sensatio non, nisi confusa affirmatio, esse potest*]<sup>292</sup>. Naturalmente, a problemática de Spinoza no *CM* não franqueia certos limites da escritura de pensamento de Descartes, mas aqui o posicionar da *imaginação* é inequívoco quanto às suas operações; com efeito, vemos a *substantivação do negar*, ou melhor, a *imaginação* toma um modo de pensar, no caso, o *negar* e a faz devir *negação*, algo sobre o qual se pode discorrer como se fosse um ente, mas, como tal ente é posto pelo negar, então, pelo que *não é*, trata-se antes de um *não-Ente*. O *não-Ente* devém substantivo, o *negar* devém *negação*.

Torna-se patente - ainda que insipiente, visto a ulterior *Teoria da imaginação* escrita na *Ethica* - que o *imaginar-se* opera conversões no nível linguageiro, como no caso aqui da conversão dos verbos em substantivos mediados pela positividade da *negação*. Mais detidamente, e.g., o “término” pressupõe algum outro através do qual se diz que se termina, mas tal outro pressuposto não-é aquilo que se considera e, enquanto tal, ele é *negar* o algo para afirmar por esta mesma *negação* o outro pressuposto. Daí que, ao substantivar o verbo *negar* tomando como *negação*, o outro pressuposto que é referido dá sustância ao *negativo*, assim a *negação* positiva a relação que permite conferir a algo considerado o seu *término*, e o *término* mesmo devém algo sobre o qual se possa discorrer, como um *ente*. Todavia, como tal *ente* é posto pelo *negativo*, ele não poderia ser senão o *não-ente* como algo sobre o qual se discorre. E o mesmo se dá com os demais exemplos, a “cegueira”, as “tenebras” &c.: a operação do *imaginar-se* possui a sua generalidade. E basta-nos observar que a *negação*, assim como a *afirmação*, são modos de pensar para aferir sua natureza *relativa* e não *substantiva*, como se se tratasse de algo existente em ato. Contrariamente, o *pensar* aqui é *modo*, e modo, ao que tudo nos faz culminar, é *relação*.

<sup>290</sup> *CM* I, 1: “Modi cogitandi, quibus id effcimus, vocantur *tempus, numerus, mensura*, & siquae adhuc alia sunt. Horum autem tempus inservit durationi explicandae, numerus quantitati discretæ, mensura quantitati continuæ”.

<sup>291</sup> *Idem*.

<sup>292</sup> *Idem*.

Por isso, escreve-nos Spinoza, “esses modos de pensar não são ideias das coisas, e de nenhum modo podem revocar-se às ideias; pelo que também não têm nenhum ideado, que necessariamente existe, ou pode existir.” [(...) *hos modos cogitandi non esse ideas rerum, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessariò existit, aut existere potest*]<sup>293</sup>. Ora, o *ideado* aqui é como que projetado ou introjetado na existência, necessária ou possível, como se fosse um ente; ele é posto como ente pela operação que acabamos de versar. E o fato do *imaginar-se* consiste justamente na conversão do modo de pensar à ideia de coisa. A denuncia, em última análise, converge nos abusos da linguagem, mesmo da *nomeação*, daí a circunscrição da causa pela qual isto se dá:

No entanto, a causa, em face da qual estes modos de pensar têm-se por ideias das coisas, é porque das ideias dos entes reais tão imediatamente provêm-se & originam-se que com estas facilmente se confundem por aqueles que não atendem muito acuradamente: por aí, eles próprios também impuseram os nomes, assim como a existência para significar os entes extra nossa mente, que chamaram Entes, ou antes Não-entes, os Entes de razão.<sup>294</sup>

Ora, a imediaticidade da proveniência & origem das ideias das coisas reais é o que facilita a confusão entre entes reais & entes de razão: os nomes e a existência são dados às coisas *extra nostra mente*. No entanto, tais nomes e existências conferidas não são as ideias das coisas mesmas extra mente; nome & existência aqui substantivam os modos do pensar dados na mente, modulações da mente sobre as ideias das coisas, as quais são tomadas como coisas propriamente. Conferir nome e existência aos modos de pensar, substantivá-los e, pois, torná-los Entes resulta na distinção que põe estes tais entes enquanto Entes de Razão, Entes que, enquanto não sendo as coisas mesmas, mas confusão dos modos do pensar e das ideias das coisas, não podem ser senão Não-entes. E disso conclui Spinoza em tom radicalmente crítico:

E facilmente há que ver disso quão inepta é aquela divisão, pela qual se divide o ente em ente real & ente de razão: dividem, com efeito, o ente em ente & não-ente, ou ente & modo de pensar: Entretanto, não me admira que Filósofos verbais, ou gramaticais incidam em erros similares: as coisas, com efeito, julgam através dos nomes, não, todavia, os nomes através das coisas.<sup>295</sup>

E aqui faz-se mister toda atenção: Spinoza não apenas mostra que é inepta a distinção entre *ente real* & *ente de razão* e, correlativamente, entre *ente* & *não-ente*, como também afasta a distinção entre *ente* & *modo de pensar*. Todas essas divisões são, pois, ineptas; e a razão pela qual elas resultam como tal, ineptas, é que se julga as coisas pelos seus nomes e não o contrário, os nomes pelas coisas. Tais filósofos que assim procedem, interpela Spinoza, são os verbais ou gramaticais, então, presos ao linguageiro, e que não se atêm

<sup>293</sup> C.M. I, 1.

<sup>294</sup> C.M. I, 1: “Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediatè proficiscuntur, & oriuntur, ut facillimè cum ipsis ab iis, qui non accuratissimè attendunt, confundantur: unde etiam nomina ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia, quae Entia, sive potius Non-entia Entia rationis vocaverunt”.

<sup>295</sup> C.M. I, 1: “Hincque facilè videre est, quàm inepta sit illa divisio, quâ dividitur ens in ens reale, & ens rationis: dividunt enim ens in ens, & non-ens, aut ens, & modum cogitandi: Attamen non miror Philosophos verbales, sive grammaticales in similes errores incidere: res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus”.

agudamente à natureza das coisas, freando-se em seus pensamentos pelo anteparo nominal, verbal ou gramatical, como se se tratasse da natureza das coisas mesmas. Ora, até então tudo aparentava que a distinção posta como correta por Spinoza fosse a entre *ente & modos de pensar* e, espantosamente, mesmo esta distinção parece ser de igual ensacada. É que são duas confusões em jogo aqui: a primeira versa sobre a razão pela qual os modos de pensar são tomadas como ideias das coisas, mas que, de fato, tais modos não têm nenhum ideado, de existência necessária ou possível, e isto é devido à imediatidade da proveniência & origem das ideias das coisas reais; e, o segundo, incide sobre a própria divisão em série correlata e conversível, cada par por cada par (*ente real & ente de razão, ente & não-ente* e *ente & modo de pensar*), e, neste caso, trata-se do efeito da nomeação e da gaiola linguageira, da verbalidade ou nominalidade, que toma as ideias das coisas como se fossem nomes ou vozes em referência inequívoca com seus respectivos ideados, as coisas mesmas. E isso clarifica-se na escrita subsequente a supracitada:

E não se fala menos ineptamente quem diz que o ente de razão não é mero nada. Porque se isto, que com estes nomes significa-se, investiga-se extra intellecto, achara-se-á que é mero nada; se, todavia, entende os próprios modos de pensar, os entes reais são verdadeiros. Porque quando pergunto o que é a espécie, nada de outro indago que a natureza deste modo de pensar, a qual, certamente, é ente, & distingue-se de outro modo de pensar; de fato, estes modos de pensar não podem se chamar de ideias, nem podem se dizer verdadeiros ou falso, assim como também o amor não pode chamar-se verdadeiro ou falso, mas bom ou mal.<sup>296</sup>

Do que concluí, passadas algumas linhas:

Através de todas [as coisas] supraditas, aparece que entre o ente real & os ideados do ente de razão nenhuma conveniência se dá: Daí, também é facilmente que se vê que, séculos, devemos nos acautelar na investigação das coisas, para não confundirmos os entes reais com os entes de razão: com efeito, [uma coisa] é inquirir na natureza das coisas, outra nos modos, pelos quais as coisas percebem-se por nós. Essas [coisas], de fato, se se confundem, não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza; mas antes, de fato, o que é o máximo, será na causa pelo que incidiremos em magnos erros, assim como acontece até agora com muitos.<sup>297</sup>

Ora, Spinoza declina a concepção da divisão do ente em *ente real & ente de razão*. E, de fato, mesmo a distinção que daí se poderia derivar, através da qual se demanda o que constituiria a distinção entre o *ente de razão* e o *ente fictício*, Spinoza ressalta que o primeiro ente não é senão modo de pensar e que difere do segundo pelo que não se dá pela conexão entre termos pela vontade, sem nenhuma condução da razão, ou

<sup>296</sup> C.M., I, 1: “Nec minus ineptè loquitur, qui ait ens rationis non esse merum nihil. Nam si id, quod istis nominibus significatur, extra intellectum quaerit, merum nihil esse reperiet: si autem ipsos modos cogitandi intelligit, vera entia realia sunt. Nam cùm rogo, quid sit species, nihil aliud quaero, quàm naturam istius modi cogitandi, qui reverà est ens, & ab alio modo cogitandi distinguitur; verùm, hi modi cogitandi ideae vocari non possunt, neque veri aut falsi possunt dici, sicut etiam amor non potest verus aut falsus vocari, sed bonus aut malus”.

<sup>297</sup> C.M., I, 1: “Ex omnibus supradictis inter ens reale, & entis rationis ideata nullam dari convenientiam apparet: Unde etiam facilè videre est, quàm sedulò sit cavendum investigatione rerum, ne entia realia, cum entibus rationis confundamus: Aliud enim est inquirere in rerum naturam, aliud in modos, quibus res a nobis percipiuntur. Haec verò si confundantur, neque modos percipiendi, neque naturam ipsam intelligere poterimus; imò verò, quod maximum est, in causâ erit, quòd in magnos errores incidemus, quemadmodum multis hucusque contigit”.

seja, o ente de razão nem depende da vontade nem consta de termos conectados entre si<sup>298</sup>. No lugar dessa divisão, tratada como inepta, o *Ens* dividir-se-á em *ente que por sua natureza existe necessariamente* e em *ente cuja essência não implica a existência senão possível* [*quod ens dividendum sit in ens, quod sua naturâ necessariò existit, sive cujus essentia involvit existentiam, & in ens, cujus essentia non involvit existentiam, nisi possibilem*]<sup>299</sup>. O quanto a noção enunciada de *ente* cuja *existência é possível* desaparecerá no quadro da *Ethica*, dando lugar, então, a outra noção de *possibilidade* dentro do escopo da equivalência plena entre *essentia* e *potentia*, veremos. O que devemos antes ressaltar, além da recusa da distinção entre ente de real e de razão e de sua substituição por outra divisão, é o que resulta da primeira distinção, como vimos, em sua derivação de operações imaginárias na qual certos filósofos encetam sem mais e circulam, para dizê-lo com nossos termos, na gaiola do languageiro. Todavia, quem são tais filósofos, segundo o jovem Spinoza dos *C.M.*? Já aqui explicita Spinoza invocando dois *nomes próprios* dentre os filósofos que incorrem na circulação languageira: Platão e Aristóteles, *nomes próprios* cujas escrituras e a linhagem escritural delas derivada incide nas confusões dadas pela incorreta divisão do ente:

Assim, quando disse Platão que o homem é animal bípede sem plumas, não errou mais que aqueles que disseram que o homem é animal racional; porque Platão não conheceu menos que o homem é racional que os demais conheceram; de fato, ele revocou o homem a certa classe, quando para querer pensar sobre o homem, devendo recorrer àquela classe, da qual podia facilmente recordar, incidia imediatamente no pensamento de homem: Mesmo Aristóteles errou gravissimamente, se opinava que por aquela definição tinha explicado adequadamente a essência humana: Se acaso, de fato, Platão fizera bem, somente se poderia questionar-se: mas estas [coisas] não são deste lugar.<sup>300</sup>

O erro consiste, tanto o de Platão, quanto o gravíssimo de Aristóteles, justamente no que denuncia Spinoza cabalmente, a redução a supostos entes de razão (concebidos, podemos dizer, como reais ou não) que, de fato, não passam de modos de pensar, mas que postos como entes permitem apenas revocar à memória, então, exercer operações imaginativas, que têm as suas vantagens, desde que sabidas como tais, como imaginárias, mas que não levam ao conhecimento da natureza das coisas. Aqui é notável que, desde a escritura do jovem Spinoza, as opiniões de Wolfson, Melamed e mesmo a de Curley são completamente absurdas, justamente, pelo seu lastro viciado por estas operações imaginativas que Spinoza denuncia. Tais opiniões, numa palavra, não deixam de ser o que são: circulações na gaiola do languageiro, intérpretes verbais ou gramaticais da materialidade da escritura, ou seja, desconhecendo, em última análise, a própria escritura como materialidade. Na *Ethica*, essa divisão do *ens* que aqui vemos substituir a divisão entre *ente*

<sup>298</sup> *C.M.* I, 1: “*Ens fictum enim nihil aliud esse diximus, quàm duos terminos connexos ex solâ merâ voluntate sine ullo ductu rationis (...). Ens verò rationis, nec a solâ voluntate dependet, nec ullis terminis inter se connexis constat, ut ex definitione sastic fit manifestum*”.

<sup>299</sup> *C.M.* I, 1.

<sup>300</sup> *C.M.* I, 1: “*Sic Plato cùm dixit, hominem esse animal bipes sine plumis, non magis erravit, quàm qui dixerunt hominem esse animal rationale; nam Plato non minùs cognovit hominem esse animal rationale, quàm caeteri cognoscunt; verùm ille hominem revocavit ad certam classem, ut quando vellet de homine cogitare, ad illam classem recurrendo, cujus facilè recordari potuerat, statim in cogitationem hominis incideret: Imò Aristoteles gravissimè erravit, si putavit se illâ definitione humanam essentiam adaequatè explicuisse: An vero Plato benè fecerit, tantùm quaeri posset: sed haec non sunt hujus loci*”.



*real, ente de razão e mesmo ente fictício*, a saber, a divisão entre *aquilo cuja essência não implica existência senão possível*, já o vimos explicitamente, dará lugar à *existência necessária* e à *mera existência*, ao que *implica necessariamente* e ao que *meramente implica*, assim, à *substantia* e aos *modi*, como já o põe explicitamente nos *C.M.* Mais que pôr a divisão assim, Spinoza escreve salientando que tal divisão não é entre *substantia & accidens*<sup>301</sup> (!).

Por aí, a *unidade & multiplicidade*, como escrito em *C.M. I*, 8 supracitado, não são senão “entes de razão”, ou seja, *modos de pensar* que nada acrescentam ao *ens*, nada se “adiciona” ao *ens*. A *unidade* não se distingue de nenhum modo da própria coisa ou nada adiciona ao ente; e justamente, ela não se distingue da própria coisa não porque a coisa ela mesma (*i.e.* “extra intellectum”) seja *Uma*, mas porque a *Unidade* dá-se no pensá-la, assim, como *modo de pensar* e nada mais, a fim de *separá-la* de outras demais coisas, pela sua similitude ou por alguma conveniência com estas demais. E, como o *modo de pensar* não é *ens*, a apreensão de qualquer coisa que seja sob a *unidade* não é algo da coisa mesma, mas somente, insisto, posta enquanto modo de pensá-la e nada mais. A *unidade & multiplicidade* são, portanto, *modos de pensar* e sua associação, ou melhor, seu colapso com as operações imaginativas dá-se pela confusão entre a *unidade* e *multiplicidade* com a *ideia* da coisa considerada, como se fossem tais modos *ideias* destas coisas mesmas. Numa palavra, a partir de tudo o que analisamos, a ideia de Deus não contém a noção de *unidade* nem de *multiplicidade*, mas a *unidade* dita de Deus é uma *impropriedade* estabelecida pelo modo de pensar que é a *unidade* (ou *multiplicidade*).

### A unidade como efeito da maquinação imaginante

O jovem Spinoza dos *Cogitata Metaphysica* demarcou-se dos percalços languageiros, da *nomeação*, e sua circulante atividade vinculada à imaginação. Sua recusa é posta, entretanto, negativamente; e não há, com efeito, nenhuma causa elaborada pela qual a *unidade & multiplicidade* e mesmo a *unicidade* sejam impróprias. Mais que isso, a demanda dada deve poder dar conta das impropriedades languageiras constitutivamente. O indício de sua constitutividade é enunciado no âmbito da imaginação e, embora aqui não seja o momento para detidamente investigarmos a imaginação, contudo, devemos por ela operar um desvio o suficiente a fim de responder nossa questão fundamental e todas as questões levantadas até aqui; dar um passo o suficiente, então, para aferir de uma vez por todas a presença da imaginação na escritura de *De Deo*, na construção da dita *imanência*, pois é somente através deste passo, que se segue, que estaremos na medida de avançarmos na posição da tese da *imutabilidade do Todo* de sorte a pô-la e ajustá-la na pergunta pela linha geral que “opõe” materialismo e idealismo, em sua equivalência com a escritura lucreciana.

<sup>301</sup> *C.M. I*, 1: “(...) quod expressè dicimus ens dividi in Substantiam, & Modum; non verò in Substantiam, & Accidens: nam Accidens nihil est praeter modum cogitandi; utpote solummodo respectum denotat” [“(...) que expressamente dizemos que o ente divide-se em Substância & Modo; não, de fato, em Substância & Acidente: pois o Acidente nada é além de modo de pensar; visto que somente denota o respeito”. “Respeito” [*Respectus*] aqui como o “olhar retroativo posto em consideração”, como operação imaginativa da maneira como vimos, apelante à memória (*retenção, explicação e imaginar* propriamente).

O *primado da quantidade sobre a qualidade* apareceu como nodal na escritura, a mencionada *quantidade pura* fora enunciada em tom solene, mas sem maiores explicações. Apenas negativamente ela mostrou-se, pois interferiu a imaginação assim como “qualificando” a quantidade, “contínua” ou “discreta”, engendrando uma correlação de oposição em mútuo-referência deveras circulante. Aqui, entretanto, é preciso apelar à razão pela qual a circulação faz-se na discursividade e dá-se-a-ver na escritura, e está *sub iudice* o próprio languageiro em tom de generalidade, a *nomeação*, em particular, ocupa a centralidade, pois a adjetivação da *quantidade*, e.g., não constitui, como veremos, mero detalhe caprichoso. E, embora a análise da imaginação suficiente para tal propósito não seja exaustiva como aquela quando chegar seu momento, ela deve *ea ipsa* dar conta do recado e permitir-nos resolver os tantos imbróglis que nos metemos, assim, seu papel será igualmente de demarcação. Em sua generalidade, a *nomeação*, o languageiro *in toto*, é *imagem*.

### *S'imaginar* além dos limites das imagens

Momento escritural paradigmático da *Pars II* da *Ethica*, o primeiro Escólio da Proposição 40 acaba por, prosaicamente, dedicar-se a uma explicação sobre os *termos transcendentais* e também das *noções universais*. Vejamos mais detidamente a sua escritura e, por aí, revoquemo-la quase na íntegra:

(...) No entanto, para não omitir algo destas [coisas], que seja necessário a saber, adicionarei brevemente as causas através das quais os termos ditos *Transcendentais* tiveram sua origem, como Ente, Coisas, algo. Esses termos originam-se através disso: que, evidentemente, o Corpo humano, uma vez que é limitado, somente é capaz de simultaneamente formar em si distintamente certo número de imagens (*Expliquei o que é imagem no EIIP17S*), o qual se se excede, estas imagens começam a se confundir, & se este número de imagens, das quais o Corpo é capaz, para simultaneamente formá-las distintamente em si, sobejamente excede-se, todas entre si se confundirão totalmente. Uma vez que isto assim se tenha, patenteia-se através das EIIP17C & EIIP18, que a Mente humana poderá distintamente imaginar-se simultaneamente tantos corpos quantas imagens podem formar-se em seu próprio corpo. Mas, quando as imagens no corpo confundem-se totalmente, a Mente também imaginar-se-á confusamente todos os corpos sem nenhuma distinção, & como se sob um atributo compreenderá, justamente sob o atributo de Ente, de Coisa &c. Isso também pode deduzir-se através disto: que as imagens não vigem sempre igualmente, & através doutras causas análogas a estas, as quais aqui não é preciso explicar; pois basta para nosso escopo, o qual colimamos, considerar somente uma. Pois tudo volta aqui, que estes termos significam ideias confusas em sumo grau. Através de causas similares, originaram-se aquelas noções, as quais chamam de *Universais*, como Homem, Cavalo, Cão, &c. Evidentemente, porque no Corpo humano tantas imagens - p. ex., simultaneamente formam-se de homens - superam a força de imaginar, contudo, não completamente; mas ao tanto que, entretanto, superarem as parvas diferenças dos singulares, (evidentemente, de cada qual a cor, a magnitude &c.) e a Mente não pode se imaginar o número determinado deles, & somente nisto, no que todas [as coisas], enquanto o corpo afeta-se dos mesmos, convêm, [ela] imaginar-se-á distintamente; pois por aquele o corpo, evidentemente, foi afetado maximamente por cada singular; e exprime por este nome *homem*, e este se predica de infinitos singulares. Porque não pode se imaginar, como dissemos, o número determinado de singulares. Todavia, deve-se notar que essas noções não se formam por todos do mesmo modo; mas em cada um varia à proporção que a coisa, pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado, mais facilmente a Mente imagina-se, ou recorda-se. P. ex.: quem mais frequentemente com admiração contemplou-se a estatura do homem sob o nome *homem* entende o animal de estatura ereta; quem, de fato, outro acostumou-se a contemplar, formará outra imagem comum de homem, justamente, que o homem é animal risonho, animal bípede, sem plumas, anima racional; & assim, quanto aos demais, cada um formará imagens universais das coisas

proporcionalmente à disposição de seu corpo. Pelo que não é de se admirar que entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tantas controvérsias originaram-se.<sup>302</sup>

Devemos sumamente ter cuidado no exame desse escólio pela sua extrema densidade que conjuga o problema dos termos *transcendentais* e o das noções *universais* através de explicações complementares. Procedamos com minuciosa acuidade analítica, destarte, precisando cada qual dos problemas, a saber, *como se dão os termos transcendentais? & como se dão as noções universais?*. Previamente, apenas evoquemos o que vem a ser a imagem, entretanto, contentando-nos por enquanto com a referência explicitada por Spinoza neste escólio, o EIIP17S. Nele escreve Spinoza:

Doravante, para retermos as palavras à usança, as afecções do Corpo humano, cujas ideias representam, assim como presentes para nós, os Corpos externos, chamaremos de imagens das coisas, ainda que não se refiram às figuras das coisas. E quando a Mente contempla-se os corpos por esta razão [/relação], diremos que ela s'imagina.<sup>303</sup>

As *imagens* são as afecções dos Corpos externos *no* Corpo humano. Spinoza escreve “à usança” [*ut verba usitata*], pois, de fato, trata-se de apenas uma sinonímia de *afecção*, mas com uma diferença: as *imagens* são *afecções* no *em si* do Corpo, no caso, do Corpo humano. Diz-se *afecções* quando apreendemos a relação entre corpos, então, entre o Corpo humano e demais Corpos externos, e diz-se *imagens* estas mesmas afecções, porquanto as apreendemos do ponto de vista do Corpo humano tão-somente. A oração relativa *quarum ideae Corpora externa, velut nobis praesentia repraesentant* explica o substantivo *affectiones*, com efeito, *das quais [quarum]*, “delas, das afecções”, *ideias representam Corpos externos assim como presentes para*

<sup>302</sup> EIIP40S1: “Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini, *Transcendentales* dicti, suam duxerunt originem, ut Ens, Res, aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quòd scilicet humanum Corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (*Quid imago sit explicui in Schol. Prop. 17. hujus*) in se distinctè simul formandi, qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, & si hic imaginum numerus, quarum Corpus est capax, ut eas in se simul distinctè formet, longè excedatur, omnes inter se planè confundentur. Cùm hoc ità se habeat, patet ex Coroll. Prop. 17. & Prop. 18. hujus, quòd Mens humana tot corpora distinctè simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At, ubi imagines in corpore planè confunduntur, Mens etiam omnia corpora confusè sine ullà distinctione imaginabitur, & quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Rei, &c. Potest hoc etiam ex eo deduci, quòd imagines non semper aequè vigeant, & ex aliis causis his analogis, quas híc explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quòd hi termini ideas significant summo gradu confusas. Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas *Universales* vocant, ut Homo, Equus, Canis, &c. Videlicet, quia in Corpore humano tot imagines, ex gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi, non quidem penitus; sed eò usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias, (videlicet uniuscujusque colorem, magnitudinem, &c.) eorumque determinatum numerum Mens imaginari nequeat, & id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distinctè imaginetur; nam ab eo corpus, maximè scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit; atque hoc nomine *hominis* exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit. Sed notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari; sed apud unumquemque variare pro ratione rei, à quâ corpus affectum saepius fuit, quamque faciliùs Mens imaginatur, vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplari sunt sub nomine *hominis* intelliget animal erectae staturae; qui verò aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, homine esse animal risibile, animal bipes, sine plumis, animal rationale; & sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, quòd inter Philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae”.

<sup>303</sup> EIIP17S: “Porrò, ut verba usitata retineamus, Corporis humani affectiones, quarum ideae Corpora externa, velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cùm Mens hâc ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus”.

*nós*. A operação de certa ideia de certa imagem é a de sua *afirmação*, a qual *re-presenta* a sua presença, a presença da *imagem*. No *em si* do Corpo humano, as afecções, cada qual engendra certa ideia que é a sua, e que presentifica a *imagem* de cada afetante. É interessante que o termo *imagem* nos faz apreender a afecção através do sentido da visão, todavia, a noção de *imagem* excede a visualidade e compreende - se a tomarmos pelo que ela é, a saber, outro nome da *afecção*, diferindo desta pelo que é *em si*, no Corpo humano - tudo aquilo que se diz dos sentidos, então, a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato (tal concepção de *imagem*, segundo me parece, é de um *barroquismo* patente). Convém insistir na diferença de natureza entre a *imagem* e sua *ideia*, aquela que a afirma a imagem em sua presença, operação que inclui repetição, a *re-presentação*. Num passo final do EIIP48S, escreve Spinoza: “Com efeito, por ideias não inteliço imagens, tais quais no fundo do olho, &, se lhe agrada, no meio do cérebro se formam, mas conceitos do Pensamento” [*Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, &, si placet, in medio cerebro formantur, sed Cogitationis conceptus intelliço*]. Ora, essa linha demarca as imagens das ideias, o pensamento da extensão e somos incitados pela vacuidade de sua construção negativa a assumir que as imagens são o que se forma no fundo do olho & no meio do cérebro. “No fundo do olho”, tal expressão leva-nos a apreender a *imagem* em sua estrita vinculação com a visualidade, ao sentido da visão, ao passo que, “no meio do cérebro”, somos tentados a atenuar que se trate da *imagem* como visualidade. Seria deveras oportuno que nos indagássemos se acaso a *imagem* sintetizasse na visualidade todas os sentidos e que tal operação fosse típica do Corpo humano, assim, *e.g.*, o cheiro que sentimos n’algum momento, portanto, certa afecção de algum corpo externo em nosso Corpo, fosse ele, no *em si* de nosso Corpo *imagem* nos termos de sua redução à visualidade. Em todo caso, isso não nos convém agora. Importa é que tal *imagem* não se confunde com a sua *ideia*, justamente a ideia que a afirma enquanto presente. Além do que, interessa-nos aqui a *nominalidade*, então, os aspecto que, no exemplo do cheiro, afirma a sua *imagem* pela *verbovocovisualidade*, portanto, que afirma tal *imagem* que permite, *e.g.*, apreender tal cheiro como “cheiro de alecrim”, expressão que se condensa na imagem da escrita, no grafema, na sonoridade fonética e na revocação da forma do alecrim. Veja-se como o “cheiro do alecrim” revoca-nos para sua identificação, a identificação do sentido do olfato e tantos *modos de materialidade* conjuntamente.

Constatemos a estrita correlação entre *imagem* & *ideia*, enquanto esta *re-presenta* aquela, então, torna a *imagem* presente, como que existente em ato aquilo que lhe é afetante, algum corpo externo. Tais *ideias das imagens* representam a presença, ou seja, afirmam a presença, e não só pelo que algum ou alguns corpos externos estejam aí afetantes em ato, mas também pela *revocação* da afecção alguma vez já ocorrida, então, ao revocá-la, toma-a como novamente presente, a *re-presenta* assim como em ato. E tal revocação não atenua a força de tudo o que vem junto com a imagem, de sorte que não é por que ela não seja a atualidade de certa afecção que não possua tudo o que a atualidade traz da afecção. Decerto, há gradação de intensidade na revocação da imagem, sua vivacidade pode ser aumentada ou diminuída, mas enquanto presença, mesmo *re-presença*, a imagem em questão vem *atualmente* e, assim, produz todos os efeitos da atualidade.

O mistério nessa definição nominal de *imagens das coisas*, entretanto, reside na sentença “ainda que não se refiram às figuras das coisas” [*tametsi rerum figuras non referunt*], afinal, por que escreve Spinoza tal consideração? Seria aqui e agora insipiente dissipar tal mistério integralmente. Pressupõe-se aí a captura do que vem a ser a *figura*, enquanto categoria bastante específica da escritura da *Ethica*, e, ademais, outra categoria correlata, a *forma*. De fato, é imprescindível a elucidação da *figura* e da *forma* para a inteligência do EIIP40S1, mas não podendo a executar, deter-me-ei tão-só na enunciação de sua natureza, de ambas, “processual” (*devoir*) e restrita à *individualidade*, então, que ambas se dizem do *individuum*; e provocarei exclusivamente a seguinte diferença entre a *forma* e a *figura*: enquanto à primeira reserva-se maior estabilidade, à segunda temos menor estabilidade no que diz respeito à mudança (*transformação & transfiguração*). Ressalto, ademais, que ambas são categorias gerais do *devoir*, mas graduadas distintamente, resultado de certa demarcação-limite e, assim, qualitativamente distinguidas pela nominalidade, de certa diferença incidente no *individuum*. Nesse âmbito, adianto que tal diferença, nela inclui-se, minimamente, o entre o mais estável e o menos estável, respectivamente, as “magnas diferenças” e as “parvas diferenças” de certo indivíduo, então, gradação que conjuga a facilidade ou dificuldade da mudança em termos relativos ao indivíduo que se considera (ou a certo conjunto de indivíduos). Daí que, dessas breves e insuficientes considerações, ao menos podemos asseverar isto quanto à sentença misteriosa: “ainda que não se refiram às figuras das coisas” converte-se “ainda que não se refiram às parvas diferenças, ao que é mais suscetível de mudanças”<sup>304</sup>, ou seja, isto seria o mesmo que dizer “ainda que a imagem se refira tão-só à forma de alguma coisa e não à sua figura”. Grosseira que fosse, a imagem é afecção de alguma coisa externa, em algum momento constitutivo, o de certa atualidade, mas que possui na revocação o mesmo efeito de atualidade, de re-presentar a presença que a ideia da imagem afirma e, assim, de afirmar que o que afeta é em ato, mesmo que não esteja aí afetante.

A *ideia da imagem* faz-se num duplo jogo, pois: “assim como elas representam a presença para nós” [*velut nobis praesentia repraesentant*], encontra no *re-* a repetição. Trata-se da repetição da presença, presença que é a da afecção de algum corpo externo com relação ao Corpo humano; mas não meramente a repetição da afecção, e sim a repetição do *como* presentifica-se. É a repetição de *o que & como* da ideia da afecção do Corpo Externo relativo ao Corpo Humano. Aí é notável ainda uma vez mais o *barroquismo*: o caso da “identidade” da imagem é apenas um dos casos da revocação (ou mesmo da apresentação quando o corpo externo é afetante em ato), da re-presentation da presença, o *o que*, “ainda que não se refira à figura da coisa revocada”, precisa-se numa gama extrema e variegada do *como*. Por exemplo, se revocamos a imagem de certa coisa que nos afetou na infância (supondo que podemos fazê-lo à bel-prazer deste exercício), seu sombrear vem como forma sem figura, esta preenchida por tantíssimas com-posições gradativas e relações entramadas tantas, que jamais seria certo dizer que revocamos o idêntico do que em ato, na infância, nos afetou. Todavia, disso trataremos no momento oportuno, basta aferirmos que a identidade é apenas um dos

<sup>304</sup> Seguindo *De natura corporum*, escrito na EII, podemos acrescentar a diferença entre a mudança de figura da mudança de forma, concedendo que a mudança de figura não implica mudança de forma e a mudança de forma implica mudança do indivíduo como um todo, podendo levá-lo à sua decomposição, à morte (no caso dos animados).

casos da revocação das imagens, somente um dos casos, pois, da re-presentação da presença pela afirmação de sua ideia.

No EIIP40S1, os *termos transcendentais* têm suas causas (ou origem, visto que se trata de mostrar a sua construção efetiva) na cinética das afecções entre o Corpo Humano e os Corpos externos considerando o *limite* do primeiro. O Corpo Humano diz-se limitado<sup>305</sup>, naturalmente, enquanto modo finito; então, a sua finitude sendo seu limite, ela passa de sua forma às suas operações. Em sua generalidade, a limitação da forma do indivíduo, do Corpo Humano, coincide com a limitação de sua capacidade. Aí escreve Spinoza a sua premissa: o Corpo Humano, porque limitado, é capaz de simultaneamente formar em si distintamente certo número de imagens. Excedido esse limite tem-se a confusão das imagens. O limite da capacidade do Corpo Humano é o mesmo que o limite da operação, operação esta que consiste no formar em si simultaneamente imagens. E esse limite tomba no número simultaneamente dado de Corpos externos afetantes (ou de imagens revocadas). É porque o limite é *em si*, no Corpo Humano, que ele devém *para si*, o limite de certo número de imagens. Spinoza remete-nos à EIIP18 cujo escólio versa sobre o que é a *Memória*. Nela retoma-se a operação da *imaginação*, enunciada no EIIP17S como se segue: “E quando a Mente contempla-se os corpos por esta proporção [/relação] [*ratio*], diremos que ela s’imagina” [*Et cùm Mens hâc ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus*]. Que relação seria esta? Ora, precisamente a da afirmação da presença, a re-presentação da imagem no *o que* & no *como* existente em ato, mas dimensionada não entre imagem e ideia, mas entre ideia de imagem e ideia de imagem. Trata-se da operação da imaginação, portanto, do *s’imaginar* enquanto *ideia que afirma a imagem* em sua relação com outras ideias de mesma natureza (ideias afirmativas de imagens), através do que dois ou mais corpos afetantes simultaneamente o Corpo Humano leva à Mente a associá-los imediatamente, então que as imagens destes corpos afetantes são concatenadas e mutuamente referidas entre si pelas suas ideias, de sorte que uma leva à(s) outra(s) e a(s) outra(s) leva(m) à uma. Trata-se da recordação do elo entre tais imagens, marcado no Corpo humano pelos vestígios dos corpos externos. Então, os vestígios no Corpo humano o dispõe, e esta disposição nada mais seria que o elo entre as imagens. A explicação aqui, sobretudo no que diz respeito aos *vestígios*, é integralmente corporal, mas dela prescindiremos no momento. Interessa-nos que esta disposição resultante das afecções dos corpos externos no Corpo humano não se restringe apenas ao elo simultâneo entre as imagens, mas também *ao modo* (como enfatizamos, ao *como* da re-presentação da presença pela afirmação da ideia) em que tais corpos externos afetaram, assim, salientado ainda mais a gradação barroquista que ensejamos há pouco. E o *modo* nutre a apreensão “acontecimental” ou “devir” das imagens associadas simultaneamente.

No escólio que versa sobre *o que é a Memória*, o escólio da EIIP18, Spinoza exemplifica a concatenação de ideias das imagens e a incidência de um pensamento noutra através da *maçã* e do *fruto*. Sendo a *memória* alguma concatenação de ideias de imagens, imagens que nada mais são que afecções do

---

<sup>305</sup> De fato, o *limite* diz-se em dois sentidos na escritura da *Ethica*, o que apreciaremos apenas no mais tardar desta escritura: o limite da forma & o limite da figura. Aqui, com efeito, trata-se do limite generalíssimo que incide sobre a individualidade-corpo, o limite, pois, da *forma* apenas.

Corpo humano, portanto que implicam a natureza entre os corpos no jogo de afecções; não é senão pelo *contato*, pela própria afecção de duas ou mais coisas, que se concatenam as ideias das imagens. A voz *maçã* (então, o conjunto articulado dos fonemas *ma-çã*) nada tem de semelhante com a voz *fruto* (com o conjunto articulado dos fonemas *fruto*, ou seja, /'fu.tũ/, ou, em latim, *fructus*, /'fru:k.tus/), todavia, não por isto *maçã* e *fruto* deixam de associarem-se. A incidência do pensamento, ou da ideia da imagem *maçã*, no pensamento de *fruto*, na ideia da imagem *fruto*, condensa uma série de considerações. Primeiramente, que temos *modos de materialidade* distintos associados. A memória fonética, dada no sentido da audição, é associada à imagem, dada no sentido da visão num duplo jogo: o da voz e escuta da voz *maçã* com a palavra escrita *maçã*, depois, da voz e escuta *maçã* & palavra escrita *maçã* com a voz *fruto* e a escrita *fruto*, que por sua vez, também associou a voz *fruto* com a escrita *fruto*. Essas associações indicam-nos que a *imagem*, na escritura da *Ethica*, diz-se, em sua generalidade, de *modos de materialidade* distintos (o que aferimos como um aspecto sobejamente *barroquista*). Ora, a incidência de um pensamento noutra não se faz senão pela afecção conjunta entre a *maçã* corpo externo afetante o Corpo humano, mas carregada de sua voz e escrita, com a ideia da imagem de *fruto*.

Desdobremos o exemplo. Certo Corpo humano é afetado pelo indivíduo, corpo externo, que é uma maçã. Porque desde algum momento de sua infância até o momento que se afetou pela maçã, este Corpo humano habitou-se a associar o indivíduo-maçã à voz-maçã e, com efeito, tendo sido letrado, a associar a voz-maçã à escrita-maçã. Imediatamente, do momento em que o indivíduo-maçã existente em ato afeta esse Corpo humano, concatena-se a ideia da imagem do indivíduo-maçã à ideia imagem da voz-maçã e da ideia da imagem da escrita-maçã. Todavia, como se forma a noção de *maçã* em geral? De igual sorte, toda uma série de indivíduos que satisfazem certas características são postos na noção geral de *fruto*, noção que inclui a noção geral de *maçã*. E a mesma questão repete-se também nesse caso. Tais noções são, escreve Spinoza no EIIP40S1, *noções universais*, e neste mesmo escólio traz a explicação da gênese destas noções.

A constituição das *noções universais* é a mesma que a dos *termos transcendentais*, contudo, com uma diferença de proporção, uma diferença quantitativa posta na proporção do ultrapassar do limite do Corpo humano de formar-se certo número de imagens. A tese geral é esta: “a Mente humana poderá distintamente imaginar-se simultaneamente tantos corpos quantas imagens podem formar-se em seu próprio corpo” [*Mens humana tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari*]. Frisando que o s’imaginar não é o mesmo que imagem, mas sim a concatenação de ideias de imagens, assim, notemos com precisão que há a condensação ou redução das ideias das imagens de cada corpo externo afetante o Corpo humano numa só ideia, na ideia da imagem da confusão de numerosas imagens que ultrapassam o limite do próprio Corpo humano de formar-se imagens em si. No caso dos *termos transcendentais*, a numerosidade de imagens ultrapassa *sobejamente* o limite do Corpo humano. Resulta desse ultrapassar excessivo a formação de certa imagem resultado da confusão *total* das imagens simultaneamente formadas no corpo, o que toma numa *indistinção* em sentido pleno. Tal *imagem* resultante faz-se, enquanto *imagem*, como uma “unidade nominal”, como *Ente*, *Coisa*, *Algo* &c. Já no caso das *noções universais*, como “cavalo”, “homem”, “cão”, “maçã” &c., elas são engendradas pelo mesmo ultrapassar do

limite do Corpo humano de formar-se simultaneamente a numerosidade de imagens. Todavia, com a seguinte diferença: ultrapassado o limite, no Corpo humano, de formar-se simultaneamente tantas imagens, supera-se a *força de imaginar* e, acrescenta Spinoza, *não completamente*: “(...) não completamente, mas ao tanto até que, entretanto, superem as parvas diferenças dos singulares” [(...) *non quidem penitus, sed eò usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias*]. É *na justa medida* da superação das parvas diferenças dos singulares, superação que é dada pelo limite do Corpo humano, e não mais nem menos, que se constituem as *noções universais*, ao passo que, como vimos, os *termos transcendentais* tem como condição constitutiva a sobeja ou excessiva superação do limite do Corpo humano. Superadas as parvas diferenças, o Corpo não forma em si senão uma confusão de imagens e sua respectiva Mente não pode s’imaginar o número determinado destas mesmas diferenças, ou seja, ela não pode se formar ideias das imagens destas diferenças, como se elas se apagassem, contudo, sem apagar aquilo em que tais imagens convêm associadas entre si. Tal associação tem por fator constitutivo o mesmo que afeta, o corpo afeta-se dos mesmos, mesmos que diferem entre si pelas suas singularidades. Captura-se dentre os mesmos o que resulta apenas o mero mesmo. Aqui é a conveniência entre as imagens que é posta simultaneamente no s’imaginar *uma ideia de imagem* da Mente humana: afetado certo Corpo humano por *esta maçã*, depois por *aquela maçã* e *aquela outra maçã &c.*, quantos indivíduos-maçãs forem, perde-se as diferenças entre as imagens de cada uma destas maçãs, mas se preserva o que em sua generalidade eles convêm entre si, o mesmo: a *maçã* em sua universalidade. Os *noções universais* nada mais são que os *nomes* do que convêm tantas imagens de indivíduos, daí que entre tantas essas maçãs que afetaram o Corpo humano, convindo em sua generalidade em algo tantas tais imagens destas, tal conveniência nomeia-se “maçã” (mas bem poderia ser “X&#?”, outros grafemas conjuntos, outros fonemas conjuntos &c.). E ao s’imaginar “maçã”, então, ao ter-se a ideia da imagem “maçã”, ao ter-se este *nome*, a Mente bem pode aferir a existência atual de algum indivíduo-maçã, mas perde nesta mesma imagem que forma de “maçã” *este* ou *aquele* indivíduo-maçã, perde-se o que singulariza cada qual destes indivíduos na universalidade do *nomear* “maçã”.

A apreensão da causa ou origem (dentre outras possíveis) para os *termos transcendentais* e as *noções universais*, reverbera um palimpsesto espantoso com *La Logique ou L’art de penser* de Arnauld & Nicole. O *criterium* distintivo, numa relação quantitativa, do ultrapassar o limite do corpo de s’imaginar aparece translúcido na passagem seguinte:

Posso, pois, propriamente m’imaginar uma figura de 1000 ângulos, visto que a imagem que gostaria pintar dela em minha imaginação representar-me-ia toda outra figura de um grande número de ângulos, antes que aquela de 1000 ângulos; e, no entanto, posso concebê-la muito-claramente e muito-distintamente, visto que posso demonstrar todas as propriedades dela, como, que todos seus ângulos conjuntos são iguais a 1996 ângulos retos; e, por conseguinte, uma coisa é s’imaginar, e outra coisa é conceber.<sup>306</sup>

<sup>306</sup> “Je ne puis donc proprement m’imaginer une figure de 1000 angles, puisque l’image que j’en voudrais peindre dans mon imagination me représenterait toute autre figure d’un grand nombre d’angles, aussitôt que celle de 1000 angles; et néanmoins je puis le concevoir très-clairement et très-distinctement, puisque j’en puis démontrer toutes les propriétés, comme, que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996 angles droits; et, par conséquent, c’est autre chose de s’imaginer, et autre chose de concevoir” (Arnauld, A. & Nicole, P. *La logique ou L’art de penser*. Paris: Gallimard, 1992, p. 34).



S'imaginar<sup>307</sup> e conceber diferem claramente, o critério resulta, em certa medida, o mesmo que o da escritura de Spinoza, digamos, o experimento é, de fato, o mesmo: tenta-se imaginar aquilo que ultrapassa o limite de formar-se na Mente certo número de coisas, e falha-se tombando em confusão. Todavia, algo incide aí que difere cabalmente a apreensão spinozana do problema, aproveitado o experimento com o s'imaginar: trata-se, como vimos, do corpo &, o que só vislumbraremos outrora nesta escritura, a rejeição da noção de *faculdade* [*facultas*] como interioridade irreduzível<sup>308</sup>. Tal rejeição é bastante explícita na elucidação da noção de *uoluntas* no EIIP48S. De fato, nesse escólio escreve Spinoza que “na mente não se dá nenhuma faculdade absoluta de entender, de desejar, de amar &c.” [*in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi &c.*], mais ainda, a noção de *facultas* é integralmente posta em equivalência com a *noção universal*: “estas facultades são noções universais, as quais dos singulares, pelos quais as mesmas formamos, não se distinguem (...)” [(...) *has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur* (...)]. Entretanto, cumpre notar que o critério experimental conserva-se e o palimpsesto esclarece-nos deveras.

Partir-se da *maçã, nome*, ou *noção universal* é apreender os tantos indivíduos-maçãs singulares entre si pela sua conveniência, de sorte que se os subsume ao *nome*, e do *nome* refere-se ao indivíduo. Qualquer que seja o *nome*, a *noção universal*, como no exemplo escrito por Spinoza, o do *homem* (cf.: EIIP40S1), partindo-se dele, deste *nome* predicam-se infinitos singulares [*de infinitis singularibus praedicat*]. Ora, deparamo-nos com a denúncia dos auspícios ambiciosos daqueles que confundem “as coisas da lógica com a lógica das coisas”, parafraseando Marx em palimpsesto com os *CM* de Spinoza. Suspendamos isso, entretanto, e deixemos como constatação. Antes, devemos ressaltar que o costume distingue a formação das

<sup>307</sup> O verbo *imaginar*, sempre na passiva na escritura da *Ethica* e jamais na ativa, *imagino*, fora sempre traduzido por mim como *imaginar-se* e a razão disto encontra precedente na escritura de *La logique ou l'art de penser*, note-se o verbo *s'imaginer*, *m'imaginer* em língua gálica. Há, ademais, razões teóricas para sustentar essa tradução, as quais só se farão notas quando a imaginação for objeto privilegiado de inquirição.

<sup>308</sup> Jean Cavaillès, em seu excepcional *Sur la Logique et la théorie de la Science*, em tocante tática spinozística, empenha-se na crítica mais severa jamais feita às filosofias do sujeito. Aí, acusa a paridade exemplar, mimética, nos termos de identidade plena, entre a escritura dos *Cursos de Lógica* de Kant e a escritura *La logique ou l'art de penser* de Arnauld e Nicole: “Cependant le début du *Cours* rappelle fâcheusement celui d'Arnauld”. Após evidenciar-nos a equivalência escritura entre ambas as escrituras, afere: “(...) la science est le produit de certaines facultés, l'entendement et la raison; la Logique ne peut être définie que postérieurement à position de ces facultés, bien qu'elle prétende l's diriger.” E continua: “Sans doute, une définition abstraite sera donné de ces facultés: l'entendement, source des règles, est “le pouvoir de jugement”, et tous les jugements sont les fonctions de l'unité de notre représentation, tandis qu'une fonction doit être entendue comme “l'unité de l'action d'ordonner différents représentations sous une représentation commune”. Mais il reste qu'interviennent ici fondamentalement les notions d'action, de pouvoir, qui n'ont de sens que par référence à une conscience concrète, sans parler des notions d'ordre et d'unité qui, loin de définir le logique, lui sont postérieures.” (Cavaillès, J. “Sur la Logique et la Théorie de la Science” In.: *Oeuvres Complètes de Philosophie des Sciences*. Paris: Hermann, 1994, pp. 483-484). O que denuncia Cavaillès é justamente a dependência da lógica, como posterior, da “unidade da consciência concreta” (em referência não mencionada ao §16 da *K.r.V.*), como pressuposta com suas facultades e regras pré-estabelecidas. Não há, em Spinoza, uma “unidade” pressuposta, mas sim como efeito das afecções entre os corpos externos e os corpos humanos, portanto, posterior às relações entre as coisas em termos etiológicos, daí é fácil observar a razão pela qual, muito doravante, Louis Althusser estabeleceu que o discurso da ciência seria um discurso sem sujeito, e.g., “o todo é maior que as partes”, então, em perfeita equivalência com as ditas *noções comuns*, o conhecimento de segundo gênero em Spinoza. A prática spinozana da filosofia é a prática, com o pecado do anacronismo, de uma filosofia do conceito, mas, cumpre ressaltar, segundo os ditos de Jean-Toussaint Desanti, “Oui, le concept saisi comme moment productif de la pensée ou, comme il dit souvent ou parfois, comme idée de l'idée.” (Desanti, J.-T.; Goémé, C. “Sur Jean Cavaillès” In.: *Desanti, Jean-Toussaint. À l'écoute de Jean-Toussaint Desanti [Enregistrement sonore] : l'anthologie sonore : enregistrements / archives choisies et présentées par Christine Goémé*. Vincennes : Frémeaux & associés, [DL 2009]. - 3 disques compacts).

*noções universais*. A cada um tais noções não se formam do mesmo modo, de maneira tal que a cada um temos certa variação - certamente, dentro dos limites explicativos do ultrapassar os limites do Corpo humano - relativa à frequência, a assiduidade da afecção que certo corpo externo fincou no corpo humano; assim, tanto mais a Mente s'imagina ou recorda-se quanto mais afetou-se por certo(s) corpo(s) externo(s). O exemplo dado não é gratuito:

P. ex.: quem mais frequentemente com admiração contemplou-se a estatura do homem sob o nome *homem* entende o animal de estatura ereta; quem, de fato, outro acostumou-se a contemplar, formará outra imagem comum do homem, justamente, que o homem é animal risonho, animal bípede, sem plumas, animal racional; & assim, quanto aos demais, cada um formará imagens universais das coisas proporcionalmente à disposição de seu corpo. Pelo que não é de se admirar que entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tantas controvérsias originaram-se.

Mira-se a prática filosófica, as incontáveis querelas entre *nomes*, porque, de fato, desconhecida a causa ou origem das *noções universais*, nubivagamente volita-se entre as palavras, no cerco nominal que bloca a inteligência da natureza das coisas. Entrelinhas no exemplo, emergem dois *nomes próprios*, modelos por excelência do afundar-se no enlace circulante da nominalidade vã: Platão (“animal bípede, sem plumas”) & Aristóteles (“animal racional”). Spinoza traça mestra-linha de demarcação: o corpo e sua disposição, então, a cinética de afecções, frequência e associação de imagens. Dela, com efeito, o idealismo é assumido em sua circulação imaginante, preso na flotação de nomes, perdidamente despedido da corporeidade e, por isto, impossibilitado de adentrar na causa ou origem dos *nomes* que discutem inflamadamente.

Podemos aferir que Spinoza nos dá nesse EIIP40S1 a própria constituição da *nominalidade*, mas há algo consternante que devemos enfrentar neste ponto: a *unidade do nome*. O *número*, ademais, é invocado na escritura desse escólio, ele vem *ipsis litteris* posto ali na *contagem* das imagens a fim de conjugar tal *contagem* com o ultrapassar do limite da forma do indivíduo, do limite do Corpo humano. O *nome* é *unidade* da qual se predicam singulares, cada qual *um*; mas esta *unidade* é o efeito da *número* de imagens que ultrapassa o limite da Mente humana de distintamente formar-se simultaneamente imagens, pelas afecções dos corpos externos. Ora, o pressuposto da causa ou origem tanto das *noções universais* quanto dos *termos transcendentais* nada mais seria que a *unidade* de cada imagem, visto que, para aferir que o limite é ultrapassado, é preciso computar as imagens múltiplas. Resulta daí que a *unidade do nome* posta tem como pressuposto a *unidade* de cada imagem e que a conversão das *unidades* destas na *unidade do nome* dá-se pela *contagem*. O paradoxo é que a *unidade* pressupõe a *unidade*, mas e o *número*, como *outro nome* da *unidade* ou mero *nome*, ele teria a *contagem* como operação fundamental da conversão das imagens em nomes?

Estamos em grado de aprimorar o que já dissemos a propósito da constituição do *número* no problema que enfrentamos sobre a *contagem*. Escrevi pouco acima que a operação aí dá-se pela conveniência de duas ou mais coisas existentes. Agora, é preciso conceder que tais coisas, na medida em que afetam o Corpo humano, elas engendram imagens afirmadas ou *re-presentadas* como *presentes* por *ideias* respectivas a cada uma delas. A conveniência não é dada pelas coisas existentes em ato, mas sim pela *imagens* destas

coisas, assim tal conveniência instaura a *unidade* e, como já mostrei, tal *unidade* retroage e estabelece-se como *unidade da imagem*. Tal *unidade* é o que *conta* indivíduos, pois é ela mesma o que se instaura como *gênero*. Spinoza chamou tal *unidade* de “imagem comum” [*communis imago*] ou “imagem universal” (cf.: EIIP40S1), imagens estas que são formadas das coisas afetantes proporcionalmente à disposição do corpo de cada um. No caso das *noções universais*, a imagem de cada indivíduo, corpo externo, afetante não só ultrapassa o limite do Corpo humano o suficiente para retroagir a *unidade* e predicar tais indivíduos desta mesma *unidade*, mas também é preciso acrescentar como critério que tais *imagens* são graduadas por algum *quantum* de conveniências. Um exemplo basta para solidificar tal critério. Tomemos o tucano A e o tucano B, ambos possuem muita conveniência em suas imagens, de sorte que tais indivíduos são nomeados “tucano”, e temos dois indivíduos desta *unidade*, dois tucanos. E se tivermos indivíduos com muito menos conveniências? Tomemos um tucano e uma arara. Daí podemos nomeá-los “ave” e diremos que temos duas aves *etc.* É-me claro que a esse critério podem somar-se outros tantos e este assunto tornar-se-ia deveras complexo, *e.g.*, tome-se o caso da poesia, das relações de *contiguidade* e *analogia* e tantas outras, pois, por vezes, nomeia-se por alguma conveniência que não é aquela que diz respeito ao *quantum*. Importa aqui o seguinte: cada imagem das formadas simultaneamente no Corpo humano são *uma* imagem, então, sob efeito da simultaneidade, elas justaporiam-se na seguinte série: 1, 1, 1, ... até o limite ultrapassado; mas, justamente, por que são cada qual *uma*, todas são *um*. Eis o ponto central: a conversão de *uns* em *um* pela simultaneidade. A despeito do significant *numerus* na escritura do escólio, parece-me, que a centralidade repousa na proporção enunciada, sem que o *número* interfira enquanto pressuposto da *contagem* e, sobretudo, da sucessão suficiente a fim do ultrapassar do limite. Certamente, o limite é ultrapassado, e disto resulta o *nome*, mas não o é pela *contagem*, e sim pela *copular simultaneamente*, pois o efeito que permite a conversão não é da unidade pressuposta de cada imagem justaposta, mas a hibridização das imagens em sua justaposição, então, é a perda da distinção dada pelo *quantum* de imagens conjuntas tendo em vista a capacidade do Corpo humano de formá-las em si e, assim, da Mente humana s’imaginá-las. A simultaneidade aqui *ilude* desmanchando a *unidade* separada de cada imagem hibridizando-a ou indistinguindo-a *na medida* da capacidade operativa cujo limite é dado pelo Corpo humano. Como cada corpo externo não pode ser dito *um*, senão postos sob alguma *unidade* prévia que nela fosse subsumido, mas somente *certo singular existente em ato* (o que nada tem que ver com a *unidade*), a *unidade* de cada imagem é o efeito (e não a causa) da formação simultânea na Mente nas cercanias do limite ultrapassado, portanto, a *unidade* e o *número* que contam as imagens, cada qual como *uma*, é o efeito retroativo da indistinção como resultado da confusão das imagens conjuntas. É estreitamente amalgamado o liame entre *imaginação*, *exterioridade* e *contagem*, o que aparenta a pressuposição da *unidade* de cada imagem como princípio de *contagem* visando o efeito da conversão das *unidades* na *unidade nominal*; mas na ordem efetiva das coisas, parte-se das singularidades dos indivíduos existentes em ato, corpos externos afetantes o Corpo humano, e não da imagem formada e sua ideia na Mente, o que implica que a *unidade* conferida a cada imagem é posta, e não pressuposta para aferir a causa ou origem das *noções universais* e dos *termos transcendentais*.

Poder-se-ia objetar que no caso da recordação, as imagens são revocadas como *unidades* justapostas, mas isto é olvidar que tais imagens, cada qual, não poderiam ser imagens se não fossem antes corpos externos afetantes em ato o Corpo humano n'algum momento, então, indivíduos cada qual em sua singularidade. Assim, a *unidade* dessas imagens revocadas não é dada em sua revocação, mas em seu momento enquanto afecção do corpo externo ao qual se refere existente em ato. O problema da *nomeação* não é de maneira nenhuma algo trivial: se portarmos o específico problema do *nome próprio*, teríamos a proximidade da inequivocidade de sua imagem. Pode-se - e tenho ciência do quanto talvez contrarie a dogmática sobre a escritura da *Ethica* - formar na Mente humana ideias de *imagens claras e distintas* sem que, com isto, tenhamos destas ideias adequação (assunto muito avançado para o momento, sem dúvida). E para apenas indicar o que acabo de escrever, invoco o EVP6S, no qual encontramos a seguinte construção: “Quanto mais esse conhecimento, visto que as coisas são necessárias, versa-se acerca das coisas singulares, as que nos imaginamos mais distintas & mais vividamente, tanto mais esta potência da Mente sobre os afetos é maior, o que a própria experiência testifica” [*Quò haec cognitio, quòd scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctiùs, & magis vividè imaginamur, versatur, eò haec Mentis in affectùs potentia major est, quòd ipsa etiam experientia testatur*]. E, para nós, pouco importa o conhecimento das coisas singulares como necessárias agora; importa, isto sim, que escreve literalmente Spinoza que imaginamos as coisas singulares - mesmo que necessárias - “mais distintas & mais vividamente”. A imagem, pois, é passível de distinção<sup>309</sup>. A *força de imaginar* [*vis imaginandi*] reside nisto: que as imagens vigem da indistinção à distinção, variando esta gama.

### Imagem, palavra e coisa

Retomemos um excerto do primeiro escólio da EIIP40 (ainda referindo-nos aos *termos transcendentais*):

Isso pode deduzir-se através disto também: por que as imagens não vigem sempre igualmente, & através de outras causas análogas destas, as quais aqui não é preciso explicar. Pois tudo volta aqui, que estes termos significam ideias confusas em sumo grau.<sup>310</sup>

Trata-se de uma constatação: os “termos transcendentais” *significam* ideias confusas em sumo grau. Todavia, o que é significar? No contexto em que escreve Spinoza a propósito da equivalência plena entre *intellectus* & *voluntas*, no Corolário da EIIP49, então, que a *volição* [*volitio*] é tão-só *modo de pensar*, ou

<sup>309</sup> É certo que aqui não precisei o que vem a ser a *imagem*; mas posso adiantar que ela condensa *todos os modos de materialidade*, mas não só o que os concretistas quiseram dizer com o termo joyceano *verbivocovisual*. Antes, subjaz na cinética relacional do múltiplo afetante o Corpo humano o elemento comum a todos os modos de materialidade, e que não poderia ser senão o *tato*, ou melhor, o *con-tato*. Assim, os ditos “objetos dos sentidos”, como alhures escrito por Spinoza na *Ethica*, reduzem-se na categoria de *imagem*. O olfato, o paladar, a audição, a visão e o tato são compreendidos todos na categoria de *imagem*, e nisto temos um aspecto de confluência fundamental com Lucrecio, a saber, todos os sentidos são, em última análise, *tato* ou *con-tato*, e este é o fundamento pelo qual, também para Spinoza, todos eles são *imagem*.

<sup>310</sup> EIIP40S1: “(...) Potest hoc etiam ex eo deduci, quòd imagines non semper aequè vigeant, & ex aliis causis his analogis, quas híc explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantùm sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quòd hi termini ideas significant summo gradu confusas. (...)”.

seja, *ideia*, que afirma e nega; o escólio que acompanha esta proposição avança sobre a preocupação da confusão entre *ideia*, “conceito da Mente”, *imagens*, “das coisas que imaginamos”, e as *palavras* [*verba*], “pelas quais significamos as coisa”. É aí que podemos observar o uso estrito de *significo* vinculado apenas à *palavra* [*verbum*]. Ainda, as confusões preocupantes, embora demarquem o que se refere à *res extensa* do que se refere à *res cogitans* como antídoto, respectivamente, *imagem & palavra* de *ideia*, desdobra nesta diferenciação pareando *ideia & imagem*, de um lado, e *ideia & palavra*, de outro. Essa dupla demarcação dada no pareamento parece levar-nos a diferir a *imagem* da *palavra* e *vice-versa*. No entanto, tal diferença, como é patente pela conveniência de ambas pelo que se dizem da *res extensa*, não poderia ser outra que uma diferença de tipo modal. Quando Spinoza nos exemplifica que a confusão entre *ideia* ou com a afirmação que ela implica & *palavra*, o impacto, dentro do quadro geral do problema da *vontade*, é o “querer contra o que se sente”: “Doravante, os que confundem palavras com ideia, ou com a própria afirmação que a ideia implica, opinam que podem querer contra o que sentem; quando algo só com palavras afirmam ou negam contra isto, contra o que sentem” [*Deinde, qui verba confundunt cum ideâ, vel cum ipsâ affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant, aut negant*]. Afirmar ou negar com palavras não é, de maneira nenhuma, o mesmo que a ideia enquanto afirmação ou negação. O afirmar ou negar com palavras na medida desta diferença com o afirmar ou negar da ideia, então, na medida da diferença entre palavra e ideia, leva a uma disjunção ilusória entre *querer & sentir*. Tal disjunção é retomada por Spinoza no EIIP2S em tom beligerante contra aqueles que professam que os decretos da Mente sejam livres. Concluindo que

“(…) este decreto da Mente, que se crê que seja livre, não se distingue da própria imaginação ou memória, nem outro é além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, implica necessariamente (*veja EIIP49*). E, por isso, esses decretos da Mente originam-se pela mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato. Portanto, os que crêem que falam ou se calam ou agem de qualquer maneira através do livre decreto da Mente, sonham com olhos abertos.”<sup>311</sup>

A mesma liberdade assumida com respeito aos decretos da Mente é a que afirma ou nega somente com as palavras, e tal afirmação e negação não é que sejam “livres”, muito pelo contrário, elas são efeitos da imaginação ou memória, portanto, efeitos de afecções cujas imagens no *em si* do Corpo são afirmadas pelas suas ideias.

Que a palavra seja operação do corpo, é claro isto. No entanto, que ela signifique através da voz, do som articulado, isto desloca a questão para a palavra-imagem e a voz-imagem conjugadas, talvez, numa ideia que afirme ambas ao mesmo tempo. Pode-se avançar na concepção barroca de Spinoza neste ponto e, com isto, tratar a *imagem* como uma categoria que abarca todos os modos de materialidade que constam dos sentidos do corpo sem se deter no detalhamento de cada qual e nem por isto resultando em perdas explicativas. Muito pelo contrário: ganha-se avultosa precisão com esta concepção de *imagem*. Quanto às operações, a modalidade da *imagem* importa, como no exemplo das confusões que produzem efeitos

<sup>311</sup> EIIP2S: “(…) hoc Mentis decretum, quod liberum esse creditur ab ipsâ imaginatione, quam idea, quatenus idea est, necessariò involvit (*vide Pr. 49. p. 2*). Atque adeò haec Mentis decreta eâdem necessitate in Mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero Mentis decreto loqui, vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant”.

diversos, pois a confusão entre palavra e ideia leva à ilusão da disjunção entre *querer & sentir* e a confusão entre *imagem* e *ideia* leva ao “livre arbítrio da vontade” forjante ficções, sob a hipótese de que as ideias das coisas das quais não podemos formar nenhuma imagem semelhante não seriam ideias. Apenas desse último caso, em franca repetição da metáfora, Spinoza acusa que se trata as ideias tais como pinturas mudas num quadro, ou seja, desconhece-se que a ideia implica afirmação ou negação. E quando Spinoza escreve, referindo aos *transcendentais* no EIIP40S1, que “estes termos significam ideias confusas em sumo grau” [*quòd hi termini ideas significant summo gradu confusas*] como ponto ao qual convergem num denominador comum do ultrapassar sobejamente o limite do Corpo humano de formar-se imagens das coisas, ele talvez desloque-se da *imagem* em sua mutez para a *palavra*, com efeito, o *significar*, em acordo com o EIIP49S. E a *palavra* nada mais é que *nome*, assim, a *verbocovisualidade* que a concepção barroquista da *imagem* abarca. Isso esclarece-se na *Gramática Hebraica*, no capítulo V, *De Nomine*:

Ademais, agora explicarei o que entendo por Nome. Por nome entendo [uma/a] voz, pela qual significamos ou indicamos algo que cai sob o intelecto. Ademais, quando [as coisas] caem sob o intelecto, sejam coisas e atributos, modos e relações das coisas, ou ações e modos e relações de ações, doravante coligimos facilmente os gêneros de nomes.<sup>312</sup>

O *nome* é *voz*, e é através da *voz* que significamos ou indicamos algo que cai sob o intelecto, ou seja, alguma ideia de imagem que se afirma, ou, o que dá no mesmo neste ponto, *re-presenta* a *presença*. Já o *significar* aqui basta para que tomemos o *s’imaginar* operando na *fala*, na emissão vocálica de uma *verbocovisualidade*, mas não estrita, pois sucede que, embora a voz seja sempre *imagem*, ela, contudo, não necessariamente é *imagem* da *escritura*. No entanto, é certo que a *escritura* seja imagem e a verbocovisualidade em sua plenitude. A expressão “algo que cai sob o intelecto”, referido ao modo finito que é o humano, diz respeito da *percepção*, da *afecção* de algo seja de algum existente em ato seja da revocação pela memória.

Não nos deteremos mais nisso aqui, é preciso volvermos ao ponto central que permeia toda a discussão em jogo nesta escritura e que ora se faz pela noção de *unidade*. Alcançamos algo como certa equivalência entre a *nominalidade* e a *unidade* ou, em termos generalíssimos, entre *imagem* e *unidade*. E mesmo que *imagens*, como no caso da gênese das *noções universais*, confundam-se ao ultrapassarem o limite do Corpo humano, desta confusão notavelmente resulta outra *unidade*, a *unidade* de alguma *noção universal*. E o mesmo vale para os *termos transcendentais*, com a diferença de proporcionalidade do ultrapassar sobejamente o limite do Corpo humano.

### Nome & Unidade

Mostramos como montou-se o paradoxo expresso pela equação *essência = essências*, e como deveras isto é paradoxal (!), sob a hipótese de que haveria equivalência entre *attributum & essentia*. A noção de

---

<sup>312</sup> CGLH, V (O.P. : 17): “Quid autem per Nomen intelligam, jam explicabo. Per nomen intelligo vocem, quâ aliquid, quod sub intellectum cadit, significamus, vel indicamus. Cùm autem quae sub intellectum cadunt, sint vel res, rerumque attributa, modi, & relationes, vel actiones, actionumque modi, & relationes, hinc Nominum genera facilè colligimus”.

*ordem* igualmente impôs-se num tom interrogante importante, a saber, a tensão entre *unidade* & *multiplicidade* no tocante ao *ordo* enquanto o que “regula” a *necessidade multiversal*, tensão esta que dissolve-se na apreensão da *unidade* como tipicamente oriunda do *s’imaginar*, então, que a *multiplicidade* mutuamente referida à *unidade* seria circulante. Entretanto, suscitou-se que haveria certa *multiplicidade sem unidade*, a tal da *quantidade pura*. Nesse âmbito, se a noção de *essentia* não implica a noção de *unidade*, como vimos no exame, inclusive, da *Teoria da Definição*, então seria ela, sob hipótese, derivada da *multiplicidade sem unidade*, ou seja, da *multiplicidade pura*? Ora, não há como se conceber *unidade* sem que ela se faça *número* ou mesmo, como vimos, *nome*. Se a *essentia*, de fato, não envolve *unidade*, apreendê-la torna-se tarefa exabundantemente dificultosa, pois aí teríamos a *nominalidade* sempre reincidindo onde não a queremos, onde ela preenche a vacuidade da impossibilidade de fugir à circulação da máquina s’imaginante característica do humano enquanto modo finito.

E, todavia, não é que Spinoza jamais definira escrituralmente algo como *o que vem a ser a essentia*; com efeito, ele como que o faz na EIIDef.2 e a questão toda revira sobre a enigmática razão pela qual jamais tal concepção de *essentia* fora posta como a *essentia* permeante o *De Deo*. É precisamente isso que faremos agora, re-tornar esse aspecto da *Pars II* sobre a *Pars I* da *Ethica*. Escreve, nessa definição, Spinoza:

À essência de alguma coisa digo que pertence isto por que dado a coisa necessariamente põe-se, & por que tolhido a coisa necessariamente tolhe-se; ou isto, por que sem a coisa & vice-versa, sem o que na coisa, não é nem pode se conceber.<sup>313</sup>

Não se pode fingir que a construção latina não traga dificuldades interessantes. Empeça aqui alguns aspectos sobremaneira salientes no que toca à semântica. O primeiro é que Spinoza não escreve sobre *o que é a essência*, mas sim sobre *o que pertence à essência*. Produz-se nisso uma interessante tensão que se sintetiza na seguinte demanda: poder-se-ia cambiar *o que é a essência* por *o que pertence à essência*? Tratar-se-ia de uma vacuidade proposital ou pressuposição assumida pelo jargão de época? Mais ainda, tratar-se-ia de uma substituição drástica, a saber, a interrogação *o que é?* convertida, pois, no interrogar *o que pertence a?* Certo *isto* pertence à essência de *alguma coisa* e, se este *isto* dá-se, a *coisa* põe-se. O *isto* é condição de existência da coisa e, como tal e reciprocamente, tolhido o *isto*, a coisa tolhe-se. A existência e inexistência da coisa dependem, portanto, do *isto*. Entretanto, não só d’*isto* depende a coisa. Spinoza escreve algo mais aí: “ou isto, por que sem a coisa & vice-versa, sem o que na coisa, não é nem pode se conceber.” O mesmo *isto* não é nem se concebe sem a coisa & a coisa, sem o *isto*, o *o que* nela é, igualmente não é nem pode se conceber. Nessa segunda formulação, é notável o liame entre o *isto* e a *coisa*, o qual pode ser dado na coextensividade entre ambos. De fato, o *isto* e a *coisa* também podem não ser o *mesmo*, com efeito, *aquilo que faz com que a coisa necessariamente ponha-se* (ou *exista*) pode não ser a *coisa mesma*, mas *outro*. Todavia, *pertence à essência d’alguma coisa* o *isto* que a faz se pôr ou existir, concedendo quer seja quer não seja ela mesma que se ponha. O liame, então, pode ser dito *essencial* no que se refere à *pertencer*, visto que a formulação da posição e do tolhimento do *isto* leva à posição e tolhimento da *coisa*.

<sup>313</sup> EIIDef.2: “Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessariò ponitur, & quo sublato res necessariò tollitur; vel id, sine quo res, & vice versà quod sine re nec esse, nec concipi potest”.

A distinção fundamental da *Ethica* é aquela que difere *o que é in se* d' *o que é in alio*, e aqui notemo-la quanto à essência. Se a coisa é *in se*, o *isto* lhe pertence pondo-a necessariamente como existente, daí o *isto* e a *coisa* resultam no mesmo. Em contrapartida, se a coisa é *in alio*, o *isto* lhe pertence igualmente pondo-a necessariamente como existente, mas disto não resulta que o *isto* e a *coisa* sejam o mesmo, pois o *isto* vem do alhures, doutro que também é *in alio*. Claramente, o que é *in alio* só pode ser no outro que é *in se*. O alhures do *in alio* é o *in se* em que o *isto* e a *coisa* são o mesmo, a disjunção da mesmidade só ocorre pelo que o que é *in alio* carece do outro que não a si mesmo para que seja. E não é a apreensão da *essência* enquanto *essência* que impinge diferença aqui, mas o estatuto d' *o que é* e como *é*, se *in se* ou *in alio*. A *essência* é a mesma, enquanto categoria, quer se diga d'um, quer se diga d'outro. A validade da EIIDef.2 permanece íntegra. A demanda, então, reformula-se: o *outro* como o *isto* que põe necessariamente a existência de alguma coisa, incluí-se na coisa mesma? Aparentar trivialidade não é, contudo, sê-lo. O *pertencer* diz-se como sinônimo de *incluir-se* aqui, como que *se incluir* na essência de alguma coisa algum *isto* que não poderia ser outro que aquele que a põe *existente*. A *substantia* é *in se* e os *modi* são *in alio*, e o *isto* que põe a existência da coisa que é *in alio*, dos *modi*, só pode ser a própria *substantia*, como o que é *in se*. No entanto, como a *substantia* é *in se*, o *isto* que a põe existente necessariamente só pode ser ela mesma (*causa sui*), nesta hipótese em que o *isto* coextensiona-se com a *coisa*, não há como tolher o *isto* nem a *coisa*, ou seja, não se pode conceber a *substantia* como inexistente. Agora, também não se pode, concedendo que o *isto* que põe a existência do que é *in alio*, os *modi*, seja a própria *substantia*, jamais se poderia dizer que ela se tolheria, visto que ela existe necessariamente e jamais pode deixar de existir. Disso resulta o paradoxo seguinte: como poderia o *isto* que põe a coisa que é *in alio* a existir necessariamente (porque vem do que é *in se*, da substância, que existe necessariamente) ser tolhido e, então, tolher a existência desta coisa? Mais ainda, a substância enquanto *isto* que pertence à essência do que é *in alio* implicaria que o ser da substância pertenceria ao ser dos *modos*, precisemos, *finitos*?

Ora, o tom generalíssimo dessa definição fora extrapolado por nós ao delinear a diferença entre o que é *in se* e o que é *in alio*, mas não sem propósito, pois o que se denuncia aqui é a carência desta definição. Primeiro, como dissemos, porque não se pode facilmente afirmar que *o que é essência* seja o mesmo que *o que pertence à essência*; em segundo lugar, indaga-se pela extensão do *pertencer à essência* entre os dois níveis, o do que é *in se* e o do que é *in alio*; se acaso, a definição de *essência* aqui se diz indistintamente entre ambos sem impropérios. E, em terceiro lugar, demanda-se, afinal, o que é *essência*, pois tudo depende disto a fim de findar-se as infirmações performáticas cadentes sobre a sua definição. Destarte, a recorrência dessa definição de *pertencer à essência* dá-se na EIIP10 & Dem. & S, vejamo-los:

À essência do homem não pertence o ser da substância, ou a substância não constitui a forma do homem.

Dem.: O ser, com efeito, da substância implica necessária existência. (*Pela EIP7*) Se, portanto, à essência do homem pertence o ser da substância, por dada a substância, dar-se-á necessariamente o homem, (pela EIIDef.2) &, conseqüentemente, o homem necessariamente existiria, o que (pelo EIIA1) é absurdo. Logo *é.c. C.Q.D.*

S: Demonstra-se também esta Proposição através da Proposição 5 da Parte I, justamente, que duas substâncias de mesma natureza não se dariam. Uma vez que, entretanto, podem existir homens; logo, isto, o que constitui a forma do homem, não é o ser da substância. É patente além dessa



Proposição através das demais propriedades da substância, evidentemente, que a substância é, por sua natureza, infinita, imutável, indivisível &c. como facilmente cada um pode ver.

Se o ser da substância pertencesse à essência do homem, este existiria necessariamente, uma vez que é da substância o existir necessariamente. O que é noto. No escólio, acrescenta-se, revocando a EIP5, que duas ou mais substância não podem se dar na natureza das coisas, e, pela facticidade, dão-se dois ou mais homens na natureza das coisas, logo o ser da substância não pertence à essência do homem. Disso dissolvemos a provocação performática acima exposta: o ser da substância não pertence à essência de qualquer modo finito e a razão disto repousa na *multiplicidade* existencial implicada na essência do modo finito, *e.g.*, o ser da substância não pertence à essência do vírus da COVID-19, visto que há, na natureza das coisas, multiplicidade existente de 2019-nCoV. Sugere-se demonstrações alternativas à da multiplicidade existencial escrita no final do escólio, a saber, que se pode tomar qualquer propriedade da substância e aferir se acaso ela esteja presente na essência humana. Aí também pode-se observar que a *essentia* é apreendida por tais propriedades que, conjuntamente, *constituem a forma de alguma coisa*, e indicia que a *essentia* de alguma coisa é dada não só por algum *isto*, mas pelo conjunto de “propriedades” o suficiente para tornar a essência em análise inequívoca, *i.e.*, exclusiva. Interessa-nos aqui salvaguardar outro aspecto, de suma importância, porém. No enunciado da EIIP10 temos uma equivalência entre *pertencer à essência de e constituir a forma de*, o que põe claramente uma equivalência entre *essentia & forma* e, por hipótese, enseja que *essentia é forma* e vice-versa, então, dizer *essentia* ou *forma* resultaria no mesmo.

A construção que se enuncia ao final do escólio parece indicar que as propriedades da substância seriam a infinitude, a imutabilidade, a indivisibilidade &c. No entanto, ao que parece um constraste com isso, no *Appendix* do *De Deo*, escreve Spinoza o seguinte:

Disso [tudo], expliquei a natureza de Deus e suas propriedades, como: que existe necessariamente, que é único, que é & age só através de sua natureza; que é e de que modo é causa livre de todas as coisas, que todas [as coisas] são em Deus, & dele dependem, assim que sem ele não são nem podem se conceber; &, enfim, que todas [as coisas] terão sido determinadas por Deus, não, todavia, através da liberdade de vontade ou absoluto beneplácito, mas através da absoluta natureza ou da infinita potência de Deus.<sup>314</sup>

A natureza de Deus seria 1) que existe necessariamente; 2) que é único; 3) que é & age só através de sua natureza; e 4) que é & de que modo é causa livre de todas as coisas; ao passo que seriam suas propriedades: 5) que todas [as coisas] são em Deus & dele dependem, assim que sem ele não são nem podem se conceber; e 6) que todas [as coisas] terão sido determinadas por Deus através da absoluta natureza ou da infinita potência de Deus. Ora, faz ruído a comparação com o EIP10S, pois é difícil diferir entre a natureza de Deus e suas propriedades. É certo que uma linha poderia ser, mais ou menos posta aí, a saber, que conjugando ambos os escritos, teríamos que (1) existe necessariamente equivaleria à imutável e,

<sup>314</sup> EIApp.: “His Dei naturam, ejusque proprietates explicui, ut, quòd necessariò existit; quòd sit unicus; quòd ex solà suae naturae sit, & agat; quòd sit omnium rerum causa libera; & quomodò; quòd omnia in Deo sit, & ab ipso ità pendent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint; & denique quòd omnia à Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito, sed ex absolutâ Dei naturâ, sive infinitâ potentiâ”.

não só, aí equivalendo também as (3) e (4), pois (3) ser & agir através de sua natureza e (4) ser e de que modo ser causa livre de todas [as coisas] são o mesmo que existir necessariamente; que (2) ser único equivaleria à indivisibilidade, mas também que equivaleria à infinitude. Agora, mesmo traçando essa linha de demarcação frágil sobre os dois escritos em contraste, não nos convencemos de que seja clara a diferença entre natureza e propriedades de Deus, ainda mais notando que no EIP10S diz-se enunciar propriedades quando, de fato, enuncia-se a natureza de Deus. Contudo, indica-se algo: as propriedades, pelos itens (5) e (6) dizem-se do que seria os efeitos da substância, os efeitos de Deus. Então, seriam propriedades de Deus que todas [as coisas] Dele dependam, sejam por Ele e concebam-se por Ele, assim como, pela Sua absoluta natureza ou infinita potência, terão sido predeterminadas<sup>315</sup>. É certo que, na EIP16Dem., Spinoza escreve-nos “que através da definição dada de alguma coisa o intelecto conclui muitas propriedades” [(...) *quòd ex datâ cujuscunque rei definitione plures proprietatis intellectus concludit* (...)] e, continua, “as quais, certamente, através dela (isto é, da própria essência da coisa) necessariamente seguem-se, & tanto muitas quanto mais de realidade a definição da coisa exprime, isto é, tanto mais de realidade a essência da coisa definida implica.” [(...) *quae reverâ ex eâdem (hoc est, ipsâ rei essentiâ) necessario sequuntur, & eò plures, quò plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quò plus realitatis rei definitae essentia involvit*]. Daí que tais propriedades que se seguem da essência de alguma coisa, que é o mesmo que sua definição, identificada como “a natureza divina”, leva a que dela se sigam necessariamente “infinitas [coisas] de infinitos modos” [(...) *infinita infinitis modis* (...)]<sup>316</sup>. E dessa EIP16Dem. não me parece senão que se reafirma como sendo, de fato, propriedades (5) (“que todas [as coisas] são em Deus & dele dependem, assim que sem ele não são nem podem se conceber”) e (6) (“que todas [as coisas] terão sido predeterminadas por Deus através da absoluta natureza ou da infinita potência de Deus”).

Dentre as revocações da EIIDef.2, a demonstração da EIIP49 elucida-nos algo a propósito da *essência*. Seu contexto é o de equivalência entre volição e ideia na Mente humana e o exemplo dado por Spinoza pauta-se, como frequentemente é o caso, na relação entre a afirmação “três ângulos são iguais à dois retos” e a “ideia de triângulo”, uma relação que é necessária, visto que esta afirmação implica a ideia de triângulo, então, que sem a ideia de triângulo tal afirmação não pode ser concebida. Aí, em termos gerais,

<sup>315</sup> O uso do futuro anterior nessa construção latina é digno de nota. Conjugado com *praedeterminatus*, *a um* produz-se um choque no efeito semântico de temporalidade ao passar pelo escrito, assim a anterioridade denotada pelo “pré” choca-se com o futuro referido para afirmar a sua anterioridade, a anterioridade do futuro incide sobre o “pré”. Isso nos leva à dissolver a noção vulgar de *predeterminação*, visto que se *predeterminar* afirma algo antes da determinação, portanto, ensejando algum teleologia, ao ser posto no passado ou anterioridade de um futuro que ainda não é, resulta no colapso do aspecto teleológico posto em sua noção vulgar. Daí que todas [as coisas] não são predeterminadas por Deus, mas “terão sido” (forço a língua lusa para transpor o tempo verbal nela inexistente, o futuro anterior, sem o qual não se pode, de fato, apreender o sentido do que está escrito aqui), ou seja, quando forem, então, quando existirem em ato, aí sim, sob esta condição de existirem em ato, vige a plena determinação de Deus, e jamais antes. Essa construção, numa palavra, é uma patente sofisticação hipotética que assume a necessidade absoluta para o que quer que seja e venha a ser. A anterioridade aqui em jogo, em última análise, é tão-somente etiológica e, como tal, condiciona o que virá a ser mesmo que não seja ainda.

<sup>316</sup> Já fizemos notar, analisando anteriormente essa proposição, que é a essência da substância que se exprime em cada atributo como se cada qual fosse um gênero & não (!) que cada atributo exprime uma essência, como se cada qual fosse uma essência da substância. E mostramos isso pela construção latina: “Uma vez que, entretanto, a natureza divina tenha absolutamente infinitos atributos (pela EIDef.6), dos quais também cada qual exprime a infinita essência em seu gênero (...)” [“*Cùm autem natura divina infinita absolutè attributa habeat (per Defin. 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit* (...)”].

escreve-nos Spinoza que afirmar essa implicação “é o mesmo, com efeito, se eu dissesse que A devesse implicar o conceito B, e que A sem B não pudesse se conceber” [*Idem enim est, si dicam, quòd A conceptum B debeat involvere, ac quòd A sine B non possit concipi*]. É do fato de que a afirmação “três ângulos são iguais à dois retos” não pode ser sem a “ideia de triângulo” que Spinoza finda por revocar a EIIDef.2: “Por aí & vice-versa essa ideia de triângulo sem essa afirmação não é nem pode se conceber, e, por isto (*pela EIIDef.2*), esta afirmação pertence à essência de triângulo, e não é outro além dela própria” [*Quare & vice versâ haec trianguli idea, sine hâc affirmatione nec esse, nec concipi potest, adeoque (per Defin. 2. hujus) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est*]. A coisa não é sem o isto, mas também o isto não é sem a coisa. O liame de pertinência que põe a coisa através do isto impinge que o isto implique ele também a coisa e não somente que a coisa dependa do isto para pôr-se ou tolher-se, na ausência d’isto. No entanto, nesse exemplo, a afirmação “três ângulos são iguais à dois retos” parece antes uma propriedade da “ideia de triângulo”, daí que, por analogia, podemos aferir que as propriedades da substância não poderiam ser outro que os seus efeitos, em termos etiológicos, ou seja, tudo que há na natureza das coisas. Contudo, se isso procede assim, faz-se mister conceder que da mesma maneira que “três ângulos são iguais à dois retos” implica a “ideia de triângulo” e a “ideia de triângulo” implica “três ângulos são iguais à dois retos”, no caso da substância, ela implica tudo o que há assim como tudo o que há implica a substância. Ora, isso é o mesmo que dizer que a substância, enquanto é causa de si mesma, não pode senão se efetivar, ou seja, que ela não pode senão jamais deixar de produzir efeitos, mesmo que tal efeito ainda não seja. Agora, como isso se dá?

Na diferença que invocamos entre o que é *in se* & o que é *in alio*, e do que acabamos de escrever, poderíamos aferir que o *in se* implica o *in alio* & vice-versa? No sentido etiológico isso é manifesto, visto que o *in se* produz o que é *in alio* e o produz necessariamente enquanto a substância é causa de si, mas o que é *in alio* também implica o *in se*, dada a dependência do *in se* para que seja. Daí que o *in se* pertence ao que é *in alio*, ou seja, que o *in alio* não possa ser sem o *in se*. Que o *in alio* pertença ao *in se*, ele o pertence, mas isto significa que o *in se* não possa ser nem se conceber sem o *in alio*, o que resulta num extremado paradoxo. E isso somente é aparentemente paradoxal se não enfatizarmos que a substância jamais deixa de produzir efeitos enquanto é causa de si mesma. Pôr em pé de isonomia no que refere ao liame essencial o *in se* & o *in alio* consterna, todavia.

A questão toda revira-se ao redor de *como* se poderia afirmar que o *in alio* pertence ao *in se*. Se há algo como uma distinção entre a definição de alguma coisa e as suas propriedades, tal como ensejou a escritura da EIP16 & Dem., tal distinção põe a dissimetria no que aferimos ser o próprio critério de dependência vinculado à *pertinência* no liame essencial, o que resta a precisar com mais acurácia. Elementos de exame encontram-se na escritura da EIP24, em seu corolário, que segue do enunciado segundo o qual “A essência das coisas produzidas por Deus não implica existência” [*Rerum à Deo productarum essentia non involvit existentiam*]:

Disto se segue que Deus não somente é causa para as coisas começarem a existir; mas também para terem perseverado ao existirem, ou (como usa-se em termo Escolástico) que Deus é causa do ser das coisas. Porque, quer as coisas existam, quer não existam, toda vez que atendemos à essência delas, acharemos que ela não implica existência nem duração; e, por isto, a essência delas não pode ser

causa de sua existência nem de sua duração, mas somente Deus, cujo existir pertence à natureza só (pelo EIP14C).<sup>317</sup>

O critério repousa, pois, na inspeção da essência de alguma coisa, se acaso tal essência implica existência & duração, ou seja, se acaso a essência é causa da existência ou duração. E justamente, como também vimos na *Teoria da Definição* do EIP8S2, o exame da causa, se *in se* ou *in alio*, dá-se na análise da essência, se à ela pertence a causa pela qual existe ou não, se tal causa encontra-se em outro. Trata-se de analisar, então, se dada essência implica necessariamente a existência ou não. E se nos demandarmos *o que é a essência da substância?*, pela nossa escrituração até agora, jamais poderíamos responder os *atributos*. Com efeito, o drama desenrolaria-se na paradoxal sentença *essência = essências*. Assim, o que é a essência da substância?

Uma das sentenças mais interessantes da escritura de *De Deo* sobre esse ponto, sem dúvida, é aquela da demonstração da EIP23, na qual enuncia Spinoza (reproduzo *in toto* a fim de não obscurecer o contexto para o leitor):

O modo, com efeito, é em outro, pelo que deve se conceber, (pela EIDef.5) isto é (pela EIP15), somente é em Deus, & pode conceber-se somente por Deus. Se, portanto, o modo concebe-se que existe necessariamente, & que é infinito, ambos devem concluir-se ou perceber-se deste por algum atributo de Deus, enquanto concebe-se que o mesmo exprime a infinitude & necessidade da existência ou (pela EIDef.6, e sendo o mesmo) eternidade, isto é, (pela EIDef.6 & EIP19) enquanto considera-se absolutamente. O modo, portanto, que existe necessariamente & infinito deveu seguir-se através da absoluta natureza de algum atributo de Deus; e isto ou imediatamente (sobre isto EIP21) ou mediante alguma modificação, a qual se segue através da absoluta natureza dele, isto é, (pela proposição precedente) que existe necessariamente & infinita.<sup>318</sup>

A sentença que interessa é a que equivale *infinitude, necessidade & eternidade*. O contexto dá-se no que toca aos modos, segundo o enunciado da EIP23: “Todo modo, o qual existe necessariamente & infinito, deveu seguir-se ou através da natureza absoluta de algum atributo de Deus ou através de algum atributo modificado por [uma] modificação, a qual existe necessariamente & infinita.” [*Omnis modus, qui & necessariò, & infinitus existit, necessariò sequi debuit, vel ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae & necessariò, & infinita existit.*]. No seguinte excerto da demonstração supracitado, escreve Spinoza uma importantíssima equivalência: “(...) enquanto se concebe que o mesmo exprime a infinitude & necessidade da existência ou (pela EIDef.6, e sendo o mesmo) eternidade, isto é, (pela EIDef.6 & EIP19) enquanto considera-se absolutamente.” [*quatenus idem*

<sup>317</sup> EIP24C: “Hinc sequitur, Deum non tantùm esse causam, ut res incipient existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam, nec durationem, involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa, sed tantùm Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere (per Coroll. 1. Prop. 14.)”.

<sup>318</sup> “Modus enim in alio est, per quod concipi debet, (per Defin. 5.) hoc est (per Prop. 15.) in solo Deo est, & per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessariò existere, & infinitus esse, utrumque hoc debet necessariò concludi, sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem, & necessitatem existentiae, sive (per Defin. 6. & idem est) aeternitatem exprimere, hoc est, (per Defin. 6. & Prop. 19.) quatenus absolutè consideratur. Modus ergo, qui & necessariò, & infinitus existit, ex absolutâ naturâ alicujus Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediatè, (de quo Prop. 21.) vel mediante aliquâ modificatione, quae ex ejus absolutâ naturâ sequitur, hoc est, (per Prop. praeced.) quae & necessariò, & infinita existit”.

*concipitur infinitatem, & necessitatem existentiae, sive (per Defin. 6. & idem est) aeternitatem exprimere, hoc est, (per Defin. 6. & Prop. 19.) quatenus absolutè consideratur.*] Ai, *infinitude & necessidade da existência ou eternidade [infinitatem, & necessitatem existentiae, sive (...) aeternitatem]* são interessantemente o mesmo<sup>319</sup>. *Sive* introduz uma equivalência entre *aeternitas* & a cópula *infinitas & necessitas existentiae*, de sorte que dizer *infinitude & necessidade da existência* é o mesmo que dizer *eternidade*, expressos, pois, por algum atributo. Tal equivalência permite-nos avançar na hipótese de que a essência da substância seja concebida como *infinitude, existir necessariamente & eternidade*. No entanto, há nuances que devem aí ser pormenorizadas.

Na EIIDef.2 escrevera Spinoza “pertencer à essência” e não “o que é a essência”. A “pertinência”, que suspeitamos com caráter de “inclusão”, encontra fórmulas sucessivas na *Ethica*. No passo que nos concerne, traçarei um caminho no *De Deo*. A primeira ocorrência que nos concerne se dá no EIP24C: “(...) mas somente Deus, cujo existir pertence à só natureza.” [(...) *sed tantum Deum, ad cuius solam naturam pertinet existere*]. Nada espantoso, o *existir* pertencer a Deus, ou seja, à essência da substância. Todavia, na EIP29Dem., aparece outro aspecto da *pertinência*: “Todavia, à natureza da substância (como já demonstrei através da EIP7) pertence a eternidade.” [*Atqui ad naturam substantiae (ut jam ex Prop. 7 demonstravi) pertinet aeternitas*]. Aqui é a *aeternitas* que pertence à natureza da substância e a remissão à EIP7, que enuncia “À natureza da substância pertence o existir” [*Ad naturam substantiae pertinet existere*], fortalece a equivalência entre *existere necessariò* e *aeternitas* num liame de *pertinência* com relação à *essentia substantiae*. Sua demonstração revoca a *causa sui* e lança a seguinte fórmula: “sua própria essência implica necessariamente existência, ou à sua natureza pertence o existir” [*ipsius essentia involvit necessariò existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere*]. Ora, o que é *in se*, é *causa sui*, que nada outro seria senão que sua “essência implica necessariamente existência”, mas é notável que o *sive* ponha em equivalência com esta última sentença a relação de *pertinência*: *causa sui* é o mesmo que *essência implicar necessariamente existência* que, por sua vez, é o mesmo que dizer que *à sua natureza pertence o existir*. Na proposição subsequente, a EIP8, que versa genericamente sobre a necessária infinitude de toda substância, encontramos em seu escólio outra notável fórmula: “(...) o infinito [é] a absoluta afirmação da existência de alguma

<sup>319</sup> Há uma ambiguidade sintática em que não podemos com certeza aferir se o genitivo *existentiae* refere-se apenas à *necessitatem* ou também à *infinitatem*. Pela praxe da sintaxe da *Ethica*, a oração “(...) *infinitatem, & necessitatem existentiae, sive (...) aeternitatem exprimere* (...)”, pondo “*necessitatem*” entre vírgulas utiliza-se da cópula aditiva marcada pelo sinal tironiano, “&”, parece tender a estabelecer o genitivo como referido tanto à *infinitatem* quanto à *necessitatem*. Na recém edição crítica (2020) latina feita por Fokke Akkerman e Piet Steenbakkers (*Oeuvres IV*: 134) a ambiguidade acentua-se com relação à *OP*, visto que emendam a oração suprimindo o aspecto estilístico da sintaxe da *OP*: “(...) *infinitatem et necessitatem existentiae sive (...) aeternitatem*”. Nessa solução, a leitura imediata permite a versão referindo o genitivo apenas à *necessitatem*, então: “(...) *infinitude e necessidade da existência ou (...) eternidade* (...)”, de sorte que a estrutura seria dada como “[*(A e B(x)) ou (C)*]/*x = existentiae*” e não “[*(A(x) e B(x)) ou (C)*]/*x = existentiae*”. De fato, dizer *infinitude da existência* é desconfortável, para dizer o mínimo, para um leitor da *Ethica*, mas não resulta num impropério, visto que a *substantia infinita* existe necessariamente como tal, *i.e.*, *infinita*, como se a *infinitude existência* fosse natural, de acordo com a EIP8, “*Toda substância é necessariamente infinita*” [*Omnis substantia est necessariò infinita*], e sua Demonstração, “*A substância de um atributo não existe senão única* (...), & o existir pertence à natureza dela própria (...)” [*Substantia unius attributi non, nisi unica, existit (...), & ad ipsius naturam pertinet existere* (...)]. Note-se, entretanto, que é corrente a construção que conjuga *infinitude* e a *existência* com o verbo *existere*, no infinitivo, seguido pelo advérbio *necessariò* modificando-o: “*existir necessariamente*”. Nessa escritura, opto por eliminar a ambiguidade e assumo *existentiae* como referido tão-somente à *necessitas*.

natureza (...)” [(...) *sit (...) infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae (...)*]. A equivalência agora é entre a *absoluta afirmação da existência de alguma natureza & infinitude*, o que se ajunta à nossa composição de equivalências. Observamos, sob a hipótese acima, que a *indivisibilidade* se diria da *essência da substância*, como de sua *natureza de substância* e não como sua propriedade. No escólio da EIP13 encerramos, de uma vez por todas, o ponto nevrálgico das equivalências em curso, nele, com efeito, escreve Spinoza: “Que a substância seja indivisível, intelige-se mais simplesmente através disto: que a natureza da substância não pode se conceber senão infinita (...)” [*Quòd substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc sole intelligitur, quòd natura substantiae non potest concipi, nisi infinita (...)*]. Dizer da substância que ela é *indivisível* não é senão dela dizer que é *infinita*, *infinitude* e *indivisibilidade*, pois, resultam no mesmo. E nesta medida estamos em grado de tornamo-nos à fórmula inicial *infinitatem, & necessitatem existentiae, sive (...) aeternitatem* da EIP23Dem., pois claramente vimos que se sustenta a equivalência entre *infinitude*, *existir necessariamente* & *eternidade* e tais termos são postos como sendo a *essência da substância*.

Jamais Spinoza, então, escrevera que a *infinitude pertence à essência da substância*, mas sim que a *infinitude é a essência da substância*, mas por que distinguir o que pertence à essência do que é a essência? *Existir necessariamente*, *eternidade* pertencem à essência da substância, e a substância é *absolutamente infinita*, a *infinitude absoluta não pertence*, ela é. Isso, mesmo que, de fato, haja equivalência entre os três termos em questão; isto permite-nos pôr em revelo algo como certa centralidade da *absoluta infinitude*, algo a partir do qual se pode traduzir tal *absoluta infinitude* no *existir necessariamente* e na *eternidade*. Soerguer a *absoluta infinitude* dessa maneira, a saber, conferindo-lhe um privilégio; faz saltar a centralidade da *quantidade pura* e, sobretudo, afirmar inequivocamente que a *essência da substância não é senão a quantidade pura* ela mesma, a qual se pode dizer, como sendo o mesmo, *existir necessariamente* e *eternidade*. É particularmente notó o que escrevo se retomamos o EIP8S, pois nele observamos que “a absoluta afirmação da existência”, sendo o mesmo que “existir necessariamente” e patenteando que o “existir necessariamente pertence à natureza da substância”, ela afirma da natureza da substância que ela existe necessariamente sendo o mesmo que dizer dela que é infinita. Não me parece que a essência da substância seja outra que a *absoluta infinitude* ou *eternidade* ou *existir necessariamente*, termos que nada mais são além de traduções do mesmo. Daí que, no caso da substância, o *pertencer* resulta no mesmo que dizer o que é no liame essencial: ou seja, a substância não pode se conceber nem ser sem o *existir necessariamente*, a *eternidade* e a *absoluta infinitude*. Agora, que os atributos constituam a essência da substância, isto deve ser apreendido diversamente, pois, constituir a essência - empenhemos de uma vez por todas a diferença - é a partir da essência, então, porque a essência da substância é absoluta infinitude, existir necessariamente e eternidade que se con-estatuem os atributos, melhor dizendo, se co-posicionam, junto à sua essência e porque ela é, os infinitos atributos.

Remonta-se, se voltarmos ainda uma vez mais à demonstração EIP23, à algum *atributo* (ou seja, cada atributo, dos infinitos atributos da substância) a fim de “concluir-se ou perceber-se” o modo infinito & necessariamente existente, pela que tal atributo exprime a *infinitude*, & *necessidade da existência*, ou *eternidade*, e Spinoza escreve que tal expressão seria o mesmo (“*hoc est*”) que “considerar-se absolutamente”,

ou seja, considerar a remissão ao atributo é conceber a modificação do ponto de vista do que é *in se*, do ponto de vista, pois, da substância. Note-se que, ademais, Spinoza utiliza-se dos verbos *perceber-se ou concluir-se* [*concludi, sive percipi*] e, mais ainda, que tais verbos são modificados pelo advérbio *necessariamente* [*necessariò*]: “Logo, se o modo concebe-se necessariamente existir & ser infinito, ambos devem necessariamente concluir-se ou perceber-se deste por algum atributo de Deus (...)” [*Si ergo modus concipitur necessariò existere, & infinitus esse, utrumque hoc debet necessariò concludi, sive percipi per aliquod Dei attributum (...)*]. A equivalência entre *concluderi & perciperi* (ambos, ressalta-se, na passiva) porta-nos algo, enfim, uma solução interpretativa para os *attributa*, já que temos por resultado que estes *não são* a essência da substância. Na EIP16Dem., retomemos, escreve-se que:

(...) através de dada definição de alguma coisa o intelecto conclui muitas propriedades, as quais através dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem-se necessariamente, & tanto mais, quanto mais de realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais de realidade a essência da coisa definida implica. Uma vez que, contudo, a natureza divina tem absolutamente infinitos atributos (*pela EIDef.6*), dos quais cada [atributo] também exprime a infinita essência em seu gênero, logo através da necessidade dela infinitas [coisas] de infinitos modos (isto é, todas [as coisas], as quais podem cair sob o intelecto infinito) devem seguir-se necessariamente.<sup>320</sup>

O primeiro aspecto a notar-se é que *propriedades*, de fato, equivale a *modos*, daí a fórmula desta equivalência posta, por sua vez, igualmente em equivalência com “infinidades de infinitos modos” [*infinita infinitis modis*]. Enquanto tal, tratam-se dos efeitos da substância. Ressaltemos que a *essentia substantiae* explicita-se como *infinita essentia*, e desta *infinita essentia* devem seguir-se *infinita infinitis modi*, ou seja, da *quantidade* segue-se a *quantidade*. O segundo aspecto que convém salientar é que a *definição da coisa* leva à proporção direta entre *realidade & propriedades*, no caso, o *quantum* de realidade da coisa definida é diretamente proporcional ao *quantum* de propriedades. O terceiro e último aspecto oriunda da sentença “(...) a natureza divina tem absolutamente infinitos atributos (...), dos quais cada [atributo] também exprime a infinita essência em seu gênero” [(...) *natura divina infinita absolutè attributa habeat (...), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in sup genere exprimit (...)*], na qual claramente observamos, primeiramente, que o *quantum* de atributos da substância (ou natureza divina) é absolutamente infinito, e que, secundamente, cada atributo exprime a infinita essência da substância, e o exprime *em seu gênero*. Daí o atributo aparece como gênero. O atributo também é o mesmo que realidade, mas não é propriedade, concebido como é, ou seja, *in se*. Voltando-nos a “da *quantidade* segue-se *quantidade*”, vemos que a “multiplicidade de atributos/realidades/gêneros exprime a infinita essência”. Como pode-se dizer que *attributum* é *genus*, visto que já explicitamos que o *genus* é integralmente imaginário? Mais ainda, por que o *attributum* pode conceber-se como *genus*? Destarte poderíamos asseverar: porque há absolutamente infinitos atributos, a sua multiplicidade é o que permite conceber cada qual como *genus*, e que tal

<sup>320</sup> EIP16Dem.: “(...) ex datâ cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae reverâ ex eâdem (hoc est, ipsâ rei essentiâ) necessariò sequuntur, & eò plures, quò plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quò plus realitatis rei definitiae essentia involvit. Cùm autem natura divina infinita absolutè attributa habeat (*per Defn. 6*), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in sup genere exprimit, ex ejusdem ergò necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessariò sequi debent”.

multiplicidade seria também existencial, uma vez que o atributo concebe-se *per se*. Enquanto o *attributo* é o mesmo que *realitas*, faz-se manifesto isto, pois a *realidade* da substância está implicada no *existir necessariamente* e em sua *absoluta infinitude*.

Duas nuances consternam. A primeira é o uso que faz Spinoza da *Teoria dos níveis de realidade* na EIP9, a qual enuncia “Quanto mais de realidade, ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos à ela competem” [*Quò plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eò plura attributa ipsi competunt*]. A Demonstração dessa Proposição apenas remete à EIDef.4, à definição de atributo. A consternação dá-se porque a proporção direta aí enunciada pressupõe a *contagem* da realidade, *ser* ou *atributo* da coisa, *contagem* que pressupõe a *unidade*, como já vimos sobejamente. Ademais, o dispositivo da *Teoria dos níveis de realidade* pressupõe uma construção, quando visa a infinitude, de gradação sucessiva típica da construção da infinitude potencial, o que é notavelmente incompatível com a infinitude em ato da substância. A outra nuance deriva diretamente dessa última: a equivalência do *attributum* com o *genus* põe-nos na *nominalidade* sem piedade e instaura o paradoxo de uma vez por todas e com muita força: a absoluta infinitude da substância engendra, de alguma maneira, a multiplicidade existencial de atributos (seres ou realidades), mas uma multiplicidade existencial mútuo-referida à unidade, justamente à unidade do *genus*, e isto nos lança na imaginação.

Compliquemos ainda mais o paradoxo. Uma distinção discursiva aparece reiteradas vezes no *De Deo*, mas que só alcança alguma explicitação no EIP10S. Trata-se da distinção que põe, de um lado, como vimos, a equivalência entre *attributum* e *esse* e, por outro lado, a equivalência entre *substantia* e *ens*. Vejamos mais de perto:

Através disto aparece que, embora dois atributos concebam-se realmente distintos, isto é, um sem precisar do outro, não podemos, todavia, daí concluir que eles constituam dois entes ou duas substâncias diversas; isto, com efeito, é o mesmo sobre a natureza da substância, que se conceba cada qual de seus atributos por si; uma vez que os atributos, os quais ela tem, simultaneamente sempre foram nela própria e um não pôde produzir-se por outro; mas cada qual exprime a realidade ou o ser da substância. Logo, de longe afasta-se do absurdo atribuir plurais atributos a uma substância; nada há de mais claro na natureza que cada ente deva conceber-se sob algum atributo, & quanto mais de realidade ou ser tenha, tanto mais plurais atributos, os quais exprimem a necessidade ou eternidade & infinitude; &, conseqüentemente, nada há de mais claro que o ente absolutamente infinito deva necessariamente ser definido como (*como ensinamos na EIDef.6*) o ente que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime a eterna & infinita certa essência. Se alguém, entretanto, perguntar agora através de que signo poderemos discernir a diversidade das substâncias, leia as seguintes Proposições, as quais mostram que na natureza das coisas não existe senão a única substância, e ela é absolutamente infinita, por aí buscar-se-á este signo frustradamente.<sup>321</sup>

<sup>321</sup> EIP10S: “Ex his apparet, quòd, quamvis duo attributa realiter distincta concipiuntur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere; id idem est de naturâ substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsâ semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit. Longè ergo abest, ut absurdum sit, unì substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in naturâ clarius, quàm quòd unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, &, quò plus realitatis, aut esse habeat, eò plura attributa, quae & necessitatem, sive aeternitatem, & infinitatem exprimunt, habeat; & consequenter nihil etiam clarius, quàm quòd ens absolutè infinitum necessariò sit definiendum (*ut Defin. 6. tradidimus*) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam certam essentiam exprimit. Si quis autem jam quaerit, ex quo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes Propositiones, quae ostendunt in rerum naturâ non, nisi unicam substantiam, existere, eamque absolutè infinitam esse, quapropter id signum frustrâ quaeretur.”



O “ex his apparet” refere-se, naturalmente, ao enunciado da EIP10, o qual afirma que “Cada atributo da única substância deve conceber-se por si”. E nesse escólio, Spinoza assevera que o conceber-se por si de cada atributo não nos leva a tratá-los como se fossem “dois entes ou duas substâncias”. Cada atributo concebe-se por si através de um critério negativo, a saber, que um não produz o outro. Na medida em que cada atributo exprime o *esse* ou a *realitas* da *substantia*, cada qual exprime a essência do *Ens*, essência que é a necessidade (ou o existir necessariamente), a eternidade e a infinitude. Brevemente, temos o *Ens* e os *esse* do *Ens*. Pela concatenação das Proposições da *Ethica*, a afirmação da *única substância* dá-se, sobretudo, pelo dispositivo de inquirição a propósito do *esse*, então, do *atributo*, pois se a comunidade leva à relação etiológica, de sorte que se certo *esse* é comum entre dois *Entia*, então, faz-se mister que um seja relato ao outro, relação que é precisada como a da produção causal<sup>322</sup>. Se é o caso que haja tal comunidade, torna-se manifesta a contradição com a definição de substância, visto que ela deixa de conceber-se por si e passa a ser concebida por outro, justamente, pelo outro que também consta de mesmo *esse*. A consequência, além da afirmação da única substância na natureza das coisas, também impacta a dissociação entre *esse* e *substantia*. E é nisso que insiste Spinoza nesse escólio e precisa-nos asseverando que não há impedimentos na concepção de certo *ens* constando de infinitos *esse*, desde que, pela restrição posta, nenhum destes *esse* seja comum com outro *Ens*. O argumento é deveras lapidar: a ausência de impedimentos na concepção de infinitos *esse* referidos a algum *Ens* torna dispensável, como princípio explicativo, a concepção de outro *Ens* a fim de dar conta da natureza das coisas. Mais ainda, uma vez que tal concepção se instaura, a categoria operativa da *distinção real*, tal como em Descartes, continua a distinguir substâncias e continua a distingui-las pelos atributos ou seres. Os atributos distinguem-se realmente entre si sem, contudo, levar-nos a conceber duas substâncias ou entes. Essa economia teórica que concentra toda a envergadura do *De Deo*, entretanto, conjugada com a análise empreendida com relação aos *termos transcendentais*, enseja-nos que tal distinção entre *Ens* e *esse* seria *in toto* imaginária. Se procedente a conjugação em jogo, não só o *Ens* se diria da imaginação, mas o *esse*, enquanto atributo, equivalente ao *genus*, dela ele também se diria.

*Ens* e *esse* dir-se-iam da imaginação, pois. Posição de grande envergadura, de fato, mas nem por isto impassível de justeza. O atributo diz-se *realitas sive esse* da substância, mas também, pela sua definição, diz-se a partir do efeito da substância, ou seja, da inteligibilidade do *intellectus*, ainda que o atributo se conceba *per se*, ele, entretanto, é concebido porque *percebido* pelo *intellectus*. Em si considerada ou verdadeiramente considerada, a substância é apenas & tão-somente *absoluta infinitude* e, por isto, contém infinitas realidades *indistintamente*: a multiplicidade sem unidade, a *multiplicidade pura*, é a verdadeira substância. As realidades ou seres da substância são “uma só & mesma”, a realidade da substância ou o *esse substantiae*; mas não como “uma”, tendo a *unidade* como pressuposto, & sim como “quantidade pura”, então, impassível de *nominalidade* e, pois, de *contagem*. Essa é a verdadeira substância.

<sup>322</sup> É porque o *idealismo* sempre considerou a substância como “unidade” que tombou em tantas absurdidades, como, *e.g.*, em Hegel, para quem os atributos determinam-se, ou seja, negam-se entre si.

Tais assertivas radicalizam sinteticamente a posição aqui em jogo. Faz-se mister a todo custo precisá-las. Destarte, a substância *em si considerada* carece de explanação mais detida e demanda certa exegese, em particular, de sua ocorrência na Demonstração EIP5, onde se dá como sinônimo de *verdadeiramente considerada*. O enunciado a ser demonstrado propõe-nos que “Na natura das coisas não podem se dar duas ou muitas substâncias de mesma natureza, ou atributo” [*In rerum naturâ non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi*]. Duas hipóteses de distinção entre as substâncias são lançadas em sua Demonstração:

Se se dessem muitas distintas, deveriam entre si distinguir-se ou pela diversidade dos atributos ou através da diversidade das afecções (pela Proposição Preced.). Se somente através da diversidade dos atributos, logo se concederá que não se dá senão uma de mesmo atributo. Todavia, se através da diversidade das afecções, uma vez que a substância é anterior por natureza às suas afecções (pela EIP1), com as afecções depostas, pois, & em si considerada, isto é (pela EIDef.3 & EIA6), verdadeiramente considerada, não poderá se conceber se distinguir de outra, isto é (pela Proposição Preced.) não poderão se dar muitas, mas somente uma.<sup>323</sup>

A distinção entre substâncias dá-se ou pela diversidade dos atributos (1) ou através da diversidade das afecções (2). Na primeira hipótese, resulta que somente haveria, na natureza das coisas, uma substância de mesmo atributo, pois, do contrário, encerraria-se manifesta contradição com a própria definição de substância, visto que a comunidade de atributos instauraria a comunidade explicativa e etiológica entre as substâncias de mesmo atributo, então, tais substâncias não seriam *in se* & concebidas *per se*, a partir seriam e conceber-se-iam uma a partir da outra. A segunda hipótese, através da diversidade das afecções, instaura a distinção apenas entre as afecções, *e.g.*, dadas duas substâncias, A e B, elas distinguir-se-iam apenas porque as afecções de A distinguem-se das afecções de B. Todavia, Spinoza revoca a anterioridade da substância a respeito de suas afecções (EIP1), de sorte que depostas as afecções, depõe-se aquilo que permite distingui-las, assim resultando numa indiferença, a *indiferença da substância*. A distinção pelas afecções mostra-se restrita, resta-nos depostas as afecções, não a substância A e B, então distintas como A e B, mas meramente “substância” em sua indiferença, visto que a diferença é restrita às afecções. A primeira hipótese leva à “uma” substância, a segunda, leva à indistinção das substâncias, ou à mera substância indiferenciada. Importa, como visamos, as expressões *in se considerata* & *vere considerata* referindo-se à substância *deposta das afecções*. Uma vez que as afecções são efeitos da substância, o *in se considerada* ou *vere considerada* equivaleria a dizer “substância sem efeitos”. Todavia, poder-se-ia dizer que o *in se considerada* ou *vere considerada* seria também o mesmo que indistinção entre atributos? No escólio da EIP10 é patente que os atributos, enquanto realidades, distinguem-se *realmente* entre si, ou seja, é por eles mesmos que se distinguem, pela coisa mesma. Daí, aparentemente a resposta seria negativa, a saber, não se poderia afirmar que haja indistinção entre os atributos na substância *in se* ou *vere considerada*. No entanto, *a fortiori*, a resposta

---

<sup>323</sup> EIP5Dem.: “Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui, vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (*per Prop. praeced.*). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari, nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior naturâ suis affectionibus (*per Prop. 1.*), depositis ergo affectionibus, & in se considerata, hoc est (*per Defin. 3. & Axiom. 6.*) verè considerata, non poterit concipi ab aliâ distingui, hoc est (*per Prop. praeced.*) non poterunt dari plures, sed tantum una. *Q.E.D.*”

também é positiva (!), pois se o atributo é isto que o *intellectus* percebe da substância (pela EIDef.4, pela própria definição de atributo) & o *intellectus* é efeito da substância (enquanto modo dela), ou seja, ele é afecção; teríamos que, depostas as afecções, depor-se-ia necessariamente o *intellectus* e, assim, a percepção dos atributos. Disso, a substância *in se considerata* ou *vere considerata* é também indistinção não só entre substâncias depostas de afecções, mas com esta mesma deposição, também indistinção entre atributos. Resta nada mais que a *quantidade pura*, a *absoluta infinitude*.

Com isso, as *realitates* só são postas cada qual em seu *genus* somente pelo efeito, pelo *in alio*, de sorte que a sua intelecção enquanto percepção só se dá *retroativamente*. É nessa retroação que se pode empenhar a *Teoria dos níveis de realidade*, porém é preciso assinalar impreterivelmente que não se trata da instauração da *unidade* ou *gênero* que espelha as realidades contidas, mas a proporção que, marcada pelo lado efetivo (então, marcada só pela modalização), apreende a infinitude no *in se*. A primeira implicação imediata disso, considerando que a substância se diz *Ens*, certa nominalidade marcada, é que ela é, tomada nesta *unidade* ou *nome*, imaginária: uma fixação de referência do pensar; daí a hibridez entre a imaginação e o pensamento, aspecto constante na *Ethica*. Outra implicação seria: a efetivação da substância não leva à perdas; a concepção dos modos não existentes atesta e assevera isto cabalmente, instaurando o que chamaremos de *possibilidade real* (categoria que será melhor elaborada no exame da EIIP8). Precisemos esse último ponto.

A posição de cada atributo como gênero só se dá pelo efeito da substância, pelo intelecto. Há, então, uma retrospecção em jogo: a efetivação da substância volta o efeito para si enquanto inteligibilidade. Nessa retroação, não se perde o inteligir (como se houvesse um resto de infável), mas porque se trata de uma retroação, resta algo. Esse algo é a própria *quantidade pura*, o que é na substância *in se considerada* e é percebido como *possibilidade real*. Na EIP8S2, da qual já tratamos lastrando a expressão “extra intellectum”, escreve Spinoza, como também vimos, sobre as *modificações não existentes* [*modificationes non existentes*]:

Por substância entenderiam isto: o que em si é, & por si concebe-se, isto é, isto cujo conhecimento não precisa do conhecimento de outra coisa. Por modificações, entretanto, isto: o que em outro é, & das quais o conceito se forma pelo conceito da coisa na qual são: pelo que podemos ter ideias verdadeiras das modificações não existentes; uma vez que, embora não existam em ato extra intelecto, a essência delas, todavia, assim compreende-se em outro, de sorte que possam por ele conceber-se. De fato, a verdade das substâncias extra intelecto não é senão em si próprias, porque por si se concebem.<sup>324</sup>

Tais modificações não existentes, havíamos já notado, se referem a elas, as ideias verdadeiras, e delas diz-se que não existem em ato, o que nos promoveu a concepção de que a expressão *actu extra intellectum* fosse o mesmo que *existência*. No entanto, agora é preciso dar um passo a mais. As modificações no tabuleiro não poderiam ser senão as modificações finitas (então, a existência refere-se ao sentido durativo

<sup>324</sup> EIP8S2: “Per substantiam intelligerent id, quod in se est, & per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei. Per modificationes autem id, quod in alio est, & quarum conceptus à conceptu rei, in quâ sunt, formatur: quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ità in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verùm substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur”.

dos modos finitos), visto que é condicionado que possam não existir, e que as modificações infinitas existem necessariamente<sup>325</sup>. A fórmula *quamvis non existant actu extra intellectum* diz-nos que as ideias dos modos finitos não existentes sempre-já-caíram no *intellectus* (totalização da *potentia* em *actus!*); ou seja, elas não restam no *in se* da substância, como se houvesse algo de inefável. Porque caíram no *intellectus*, elas são, mesmo inexistentes, inteligíveis; e tal inteligência dá-se pela inteligência de suas essências compreendidas *in alio*. Tais ideias verdadeiras são em sua idealidade e, como tal, “não existir em ato extra intelecto” é o mesmo que dizer que elas - embora inteligíveis em sua idealidade dada pelo próprio intelecto, que não é outro senão o intelecto infinito - não existem corporalmente, então *extra intellectum*, fora da idealidade e noutra realidade, a da *res extensa*. Um exemplo, malgrado seja extemporâneo, pode facilitar-nos a compreensão, saliente, pedagogicamente, do que se versa aqui. Não se concebiam elementos químicos cujo número atômico superasse o do Urânio (então, que não superassem o número atômico 92). E isto devia-se porque não se encontravam, na natureza das coisas, elementos de número maior. Todavia, se podia concebê-los mesmo que não fossem existentes. Através da fusão de núcleos atômicos, contudo, produziram-se tais elementos não existentes: de não existentes passaram a existir, mesmo que marcados por grande instabilidade, ou seja, efêmeros, desintegrando rápida e facilmente, eles, contudo, passam à existência (e ponto!). Daí, em laboratório, engendrou-se, *e.g.*, de Netúrio (Np,  $z = 93$ ), Plutônio (Pu,  $z = 94$ ) *etc.* até Oganésson (Og,  $z = 118$ ). Ora, é precisamente disso que se trata a *possibilidade real*: mesmo que não existam em ato extra intelecto (fora da idealidade), isto não implica que não podemos ter ideias verdadeiras destes não existentes e, mais que isto, que não se possa produzi-los. Se, na natureza das coisas, não foram produzidos, todavia, pela mão humana podem ser produzidos. E isso é também patente pela introjção no dorso de ratos de laboratório de orelhas humanas, pois mesmo que na natureza das coisas não foram produzidos ratos assim, da essência destes existentes temos uma ideia verdadeira, e assim podemos produzi-los, e, de fato, os produzimos<sup>326</sup>.

Se, pois, os atributos não são a essência da substância, mas a constituem na medida em que ela consta da absoluta infinitude, então, de absolutamente infinitas realidades; eles, os atributos, a traduzem, entretanto, nestas realidades. É tão-só pela absoluta infinitude que na substância há infinitas realidades. No entanto, o que seria essa tradução? Ora, o *pôr para fora*, *in alio* ou na *inteligibilidade nomeia* a realidade indistinta no *in se* tratando-a como *genus*, assim como também é pela inteligibilidade que se *nomeia* a substância *Ens*, mas *in se considerata* ela é apenas isto: *multiplicidade sem unidade*, ou seja, *multiplicidade pura*. A substância, ressaltamos, não se perde na distinção de realidades traduzidas pela inteligibilidade, no traduzi-la em realidades *genéricas*, mas sim se mantém como *comum*. A efetivação da substância é o mesmo que a passagem, a sempre-já-passagem, ou melhor, a passagem entendida nos termos da eternidade, de sua essência, do *in se*, à natureza das coisas, ao *in alio*; passagem que é, em suma, a da *essência* ao *comum*. A

<sup>325</sup> Cf.: EIP22 & EIP23.

<sup>326</sup> Esses exemplos mo(n)stram quão inepta tem sido a discussão hodierna entre os praticantes de filosofia a propósito do clássico problema dos “monstro”, que arretam no que a natureza pode ou não pode pôr na existência, quando, de fato, esquecem que nós humanos somos também natureza e igualmente podemos pôr na existência algo não-existente extra intelecto.

absoluta infinitude, o existir necessariamente e a eternidade são de certa maneira conversados *in toto* enquanto *comum* à toda a natureza das coisas e tal *comum* nada mais é que os *ordo & connexio*. A passagem da *essentia substantiae* ao *commune*, *i.e.*, aos *ordo & connexio*, equivale a outra passagem que doravante nos deteremos, a passagem do infinito ao finito. Em sua máxima generalidade, tais passagens sintetizam-se numa só: a passagem da imutabilidade na mutabilidade, da imutabilidade do Todo na mutabilidade da natureza das coisas.

### Aparente oposição entre *essentia & commune*

Recuperando a EIIDef.2, a que versa sobre o *pertencer à essência de alguma coisa*, uma de suas revocações, na EIIP37&Dem. enuncia-se no tocante ao *comum*:

EIIP37: Isto, o que em tudo é comum, (sobre isto veja acima o Lema 2) tudo o que é igualmente na parte e no todo, de nenhuma coisa singular a essência constitui.

Dem.: Se negas, conceba, se pode fazer-se, isto constituir a essência de alguma coisa; justamente, a essência B. Logo (*pela EIIDef.2*), isto sem B não poderá ser nem se conceber; contudo, isto é contrário à hipótese: Logo, isto à essência de B não pertence nem constitui a essência de outra coisa singular. *C.Q.D.*

A restrição é absoluta: o *comum* não pode constituir a essência, e também não pode constituir a essência de nenhuma coisa singular, ou melhor, de algum modo finito. A demonstração é bastante simples e consiste no exemplo mais literal de uso da EIIDef.2. Se constitui a essência de algum singular certo *isto* que é *comum*, suprimido este *isto*, suprimir-se-ia não só a coisa que se considera, mas todas as coisas nas quais está presente o *isto*, dado que é *comum* a todas estas. Em última instância, suprimir-se-ia a *natureza das coisas inteira*, pois o *comum* indiretamente defini-se pelo que é “em tudo, no todo e na parte”. Agora, a essência da substância não é impedida, por isso, de fazer-se o *comum* de tudo, do todo e da parte, pois pertence à natureza da substância o existir necessariamente, logo não pode se tolher. Daí que uma possível relação de oposição entre *essentia & commune* é somente aparente: o *commune* resulta indiferente à essência, mas isto no nível das coisas finitas, sobre o qual versa a EIIP37. No que se refere ao nível da substância, a sua *essentia* passa à finitude enquanto *commune*. Com efeito, aí vemos que não há residualidade na efetivação da *substantia* enquanto *causa sui*: a passagem da *essentia substantiae* ao *commune* calibra-se pela plena equivalência dela com a *potentia Dei*, que nada mais é que a sua própria essência, como enuncia a EIIP34: “A potência de Deus é ela própria a sua essência” [*Dei potentia est ipsa ipius essentia*]. A Demonstração dá-se pela necessidade da essência de Deus ser o mesmo que *causa sui* e, com efeito, de tudo o que há: “(...) Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio, & todas [as coisas] são, & agem, ela própria é a sua própria essência.” [(...) *Ergo potentia Dei, quâ ipse, & omnia sunt, & agunt, est ipsa ipius essentia*].

### O *ordo*

Ainda resta-nos a questão da *ordo*, que fora posta muito antes, quando nos debruçamos sobre o par *unidade & multiplicidade*. O *ordo rerum* (cf.: EIP33) não se altera, do contrário, multiplicaria-se a divindade, teríamos, pois, Deuses na natureza das coisas. Interessantemente, a afirmação da *multiplicidade* refere-se ao *ordo* e, todavia, acaba por colapsar, se afirmada, com a *natura Dei*. Se tudo o que há é *in Deo*, a *ordo* é *in Deo*; suposta outro *ordo*, deve-se conceber outro *in Deo*. Se o tema da “unidade” de Deus, por nós já dissolvido, equivale à “unidade” do *ordo*, de igual sorte, pela dissolução da “unidade” de Deus, ele deve dissolver-se. Noutra aspecto, a alteração do *ordo*, como também vimos, implica a alteração do imutável: a *imutabilidade* devém *mutabilidade*, em termos etiológicos e impactando o verdadeiro: se os atributos divinos mudam, seja pela razão da existência, seja pela razão da essência, o verdadeiro devém falso. A transposição do par *unidade & multiplicidade* para o par *imutabilidade & mutabilidade* é o mesmo que multiplicar ou alterar o *ordo* instaurando Deuses na natureza das coisas. E tudo parecia levar-nos a conservar a “unidade” para que o *ordo*, seguindo a escritura da *Ethica*, fosse preservada, pois sua estabilidade é a estabilidade da natureza das coisas ela mesma e, desestabilizada, ela desestabiliza a *regularidade* da *necessidade multiversal*. Ora, isso sugeriu-nos que o *ordo*, conjuntando agora o resultado da eliminação de qualquer *unidade* atribuível a Deus pelo seu teor integralmente imaginário; que ele não deriva da *unidade* nem se diz dele a *unidade*, mas sim ela se diz exclusivamente do *liame etiológico*.

A afirmação da EIP29 segundo a qual “Na natureza das coisas nenhuma contingência se dá, mas todas [as coisas] através da necessidade da natureza divina determinaram-se a existir & operar de certo modo” [*In rerum naturâ nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum*] elimina de uma vez por todas a instabilidade possível do *ordo*. Em sua Demonstração a preocupação toda é com relação às coisas, aos modos finitos, que pudessem *per se* determinarem-se ou indeterminarem-se; todavia, isto implicaria a quebra do *liame etiológico* entre a *substantia* e seus *modos*, entre causa e efeito, pois. A noção de *contingência* aqui visada não é de veras elucidada. Desempenhando um papel negativo, ela contrasta com a *necessidade* e a *impossibilidade*. Apenas no EIP33S1 as noções de *necessário*, *possível* e *contingente* são precisadas:

Alguma coisa diz-se necessária, ou por razão da essência dela, ou por razão da causa. Com efeito, a existência de alguma coisa ou através de sua própria essência, & definição, ou através de dada causa eficiente segue-se necessariamente. Em seguida, também por essa causa alguma coisa diz-se impossível; notadamente, porque ou sua própria essência, ou definição, implica contradição, ou porque nenhuma causa externa se dá, determinada para que tal coisa deva produzir-se. (...) <sup>327</sup>

É manifesto que aqui se distingue o *necessário* pela inspeção da natureza da coisa em análise, a saber, se *in se*, sua essência implica necessariamente existência, então, tal coisa diz-se *necessária* pela razão da essência, ao passo que, as coisas *in alio*, suas essências não implicam necessariamente existência, mas tão-só meramente, pois sua existência carece de alguma causa que a ponha como existente, daí que não é sua

---

<sup>327</sup> EIP33S1: “Res aliqua necessaria dicitur, vel per ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentiâ, & definitione, vel ex datâ causâ efficiente necessariò sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia, seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur, ad talem rem producendam determinata. (...)”

essência que deva ser inspecionada, mas a sua existência, que é posta por outra coisa como causa pela qual ela existe, se tal causa é dada ou não. O *impossível* nada mais é que a mesma inspeção cujo resultado é negativo, a saber, se não há essência cuja existência é necessariamente implicada ou se não há causa que ponha a existência de alguma coisa. Decerto, no caso do que é *in se*, o exame da essência basta porque sua essência implica necessariamente a existência; mas no caso do que é *in alio*, propriamente pode-se dizer *impossível*, pois o exame dá-se na causa externa que põe a existência da alguma coisa, causa que pode se dar ou não. O *contingente*, entretanto, possui outra nuance totalmente diversa do *necessário* e *impossível*, vejamos:

(...) Todavia, alguma coisa diz-se contingente por nenhuma outra causa senão com respeito ao defeito de nosso conhecimento. A coisa, com efeito, cuja essência desconhecemos que implica contradição, ou sobre a qual sabemos probamente que ela não implica nenhuma contradição, &, no entanto, nada de certo podemos afirmar sobre a existência dela própria, pelo que a ordem das causas é-nos latente, jamais pode parecer para nós como necessária nem como impossível, e, por isto, a chamamos ou de contingente ou de possível.<sup>328</sup>

O deslocamento que permite se dizer de algo que é contingente é para o nível antropológico, o defeito de nosso conhecimento equivale a latência da *ordem das causas* e, por desconhecer tal *ordem*, dizemos que algo é *contingente*. De fato, retomando a EIP29, explicita-se a razão pela qual nada há de contingente na natureza das coisas: pela construção da escritura do *De Deo*, aquilo que é *in se*, a *substantia*, sua essência implica necessariamente existência, daí que, dado o conhecimento da causa, da *causa sui*, não se poderia dizer jamais que haveria contingência na natureza das coisas, mas somente *necessidade*. Nem mesmo, pela inspeção da *substantia*, se a teria *impossível*, dado que, *a fortiori*, se efetiva necessariamente pela sua essência. Pode suceder que, no exame da causalidade entre os finitos, desconheça-se a *ordem das causas*, e o exame sobre a existência de alguma causa externa que ponha existência à alguma coisa acabe por resultar no desconhecimento da existência desta alguma coisa. Todavia, se o que se considera é existente em ato ou não existente, deve haver alguma causa que põe a existência ou, justamente, tal causa não há; e isto força-nos a conceber, nesta inspeção, a coisa como *necessária* ou *impossível*, respectivamente. Tal expressão fortifica à captura do *ordo* como *liame etiológico*. Não se trata de conceber o *ordo* como “único”. Daí impõe-se uma distinção: uma coisa é a *alteração*, outra, contudo, a *multiplicidade*. A relação posta na noção de *ordo*, mesmo na EIP33Dem., na qual se enseja os dois ou muitos deuses como implicação absurda, não versa sobre a *multiplicidade*, mas sim sobre a *alteração*. Por que, então, a alteração leva à dois ou muitos Deuses, ou melhor, à multiplicação da divindade?

É que, como já previmos, o *ordo* diz-se tão-só do *liame etiológico*, o liame que se tem entre a causa e o efeito. A *substantia* ou Deus, enquanto aquilo que é *in se*, põe-se como causa, ao passo que as afecções ou modos são postos como efeitos. Spinoza, apenas para fins analíticos, nomeia esta distinção no escólio da EI28:

<sup>328</sup> EIP33S1: “(...) At res aliqua nullâ aliâ de causâ contingens dicitur, nisi respectu defectûs nostrae cognitionis. Res enim, cujus essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de quâ probè scimus, eandem nullam contradictionem involvere, & tamen de ipsius existentia nihil certò affirmare possumus, propterea quòd ordo causarum nos latet ea numquam, nec ut necessaria, nec ut impossibilis videri nobis postest, ideòque eandem vel contingentem, vel possibilem vocamus”.

Antes que eu siga mais adiante, aqui, quero explicar, ou antes sugerir, o que para nós deve-se entender por Natureza naturante & Natureza naturada. Porque estimo através das [coisas] antecedentes já constar, justamente, que se deve entender por Natureza naturante isto: o que em si é & por si concebe-se, ou tais atributos da substância, os quais exprimem a eterna & infinita essência, isto é (pelos EIP14 & EIP17C2), Deus, enquanto se considera como causa livre. Por naturada, contrariamente, entendo isto tudo que se segue através da necessidade da natureza de Deus, ou de cada qual dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto se consideram, como coisas, as quais em Deus são & as quais sem Deus não são nem podem conceber-se.<sup>329</sup>

Enquanto a Natureza naturante é o nome analítico da causa, a naturada é o do efeito. O *liame etiológico*, assim, seria o liame entre Natureza naturante e Natureza naturada. Em termos etiológicos, sendo a substância primeira, então, perante suas afecções (EIP1) e, ainda, sendo ela ou Deus *causa prima e eficiente* (EIP16C1 & C3), a relação posta no liame é a de anterioridade e posteridade, porém não no sentido temporal, mas a anterioridade e posteridade nos termos de eternidade, ou seja, meramente que a causa é a partir do que se tem o efeito, e nada mais. Tal anterioridade que é a da causa põe-se pela necessidade dada em sua essência implicando necessariamente sua existência, noutros termos e conjugando com a eternidade, a substância, o que é *in se* ou a *causa prima*, é sempre-já em seus efeitos. Todavia, *alterar* esta *necessidade*, ou mesmo, *alterar o implicar necessariamente* que vincula a causa ao efeito, pois, que do existir necessário tem-se as afecções como efeitos necessários, a eterna ou sempre-já efetivação da causa; isto seria o mesmo que alterar a própria essência da substância e alterar a essência da substância seria o mesmo que dizer que a substância que se tem não é a que se tem, mas outra. Daí que o *ordo*, entendido como o *liame etiológico*, quando alterado, leva à multiplicidade de Deus no sentido da afirmação de dois ou mais Deuses, diga-se, respectivos à duas ou mais ordens. Em consequência da alteração da causa, altera-se o efeito, então, dão-se outros modos. Todavia, o que impede que esta hipótese não seja senão absurda não é a *necessidade* dada no implicar necessariamente a existência pela essência da substância, no *existir necessariamente* de Deus, mas sim a *absoluta infinitude* que não permite qualquer exterioridade que fosse no Todo, exterioridade que afirmasse qualquer multiplicidade de deuses ou substâncias na natureza das coisas. Ora, o Todo nada mais é que a própria substância, à qual pertence o existir necessariamente e a eternidade, mas, sobretudo, porque é *absolutamente infinita*. Note-se que a multiplicidade aqui é imanente à substância, ela é a substância enquanto absoluta infinitude. E é ela que desempenha o papel mais relevante no posicionar da impossibilidade da alteração do *ordo* como *liame etiológico*.

O *liame etiológico* é enunciado em sua máxima generalidade no EIA3, axioma confundido com o dito “princípio da razão suficiente”, mas invertido: “Através de dada causa determinada necessariamente segue-se o efeito, & contrariamente, se nenhuma causa determinada se der, é impossível que se siga o efeito”

<sup>329</sup> EIP28S: “Antequam ulteriùs pergam, hìc, quid nobis per Naturam naturantem, & quid per Naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potiùs monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quòd per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, & infinitam essentiam exprimunt, hoc est (per Coroll. 1. Prop. 14. & Coroll. 2. Prop. 17.), Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, & quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt”.



[*Ex datâ causâ determinatâ necessariò sequitur effectus, & contrâ, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*]. Tal axioma, em sua materialidade escritural, nada mais é que a revocação do que chamaremos de *Axioma fundamental do materialismo* e cuja enunciação mais canônica é escriturada como *e nihilo nihil fieri*, “através do nada nada se faz”. Ora, se a essência da substância implica necessariamente a existência, da causa que é dada logo seguir-se-á o efeito, a saber, as afecções da substância. A *substantia* apreendida pela *causa sui* é uma exigência do *Axioma fundamental do materialismo*, é este axioma que a põe como tal: o Todo sempre-já, ou eterno, é, e necessariamente existente e absolutamente infinito; e, enquanto aquilo que é, do Todo segue-se o efeito. E como *através do nada nada se faz*, o Todo não é como que *incausado*, mas *causado*, entretanto, enquanto *primeiro*, ele só poderia ser *causa de si* mesmo. Em última análise, com o *Axioma fundamental do materialismo* versa-se simultaneamente sobre a causação, a inteligibilidade e a necessidade. Mesmo assim, Spinoza ainda escreve a tradução deste axioma, no que concerne à inteligibilidade, noutra subsequentemente enunciado, o EIA4: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, & implica-o.” [*Effectus cognitio à cognitione causae dependet, & eandem involvit.*]

O artifício escritural e retórico de Spinoza, sobretudo, quando interpela adversários de suas teses, joga com a prosopopéia. Artifício impreterível para entrar em debate contra aqueles que personificam de fato Deus. Assim, o *ordo* traduz-se pelo efeito da prosopopéia nos “decretos de Deus” [*decreta Dei*] fingindo, com este termo “decreto”, o sentido corriqueiro de liberdade de vontade. Aí está a tez do escólio 2 da EIP33, cuja hipótese adversária e combatida é de que se Deus tivesse querido, teria mudado a ordem da natureza das coisas, ou seja, mudado seus decretos ou mesmo decretado desde sempre diferentemente dos decretos que são. E, para tanto, Spinoza supõe que a vontade pertença à essência de Deus. Não é preciso que analisemos esse escólio, por mais divertido que seja presentá-lo aqui. Convém apenas assinalarmos que o *ordo*, enquanto *liame etiológico*, nada mais é que a tradução unívoca da *necessidade multiversal*, *necessidade* que é aquela posta pela *causa prima* enquanto *causa sui* ou da *substantia* como o que *in se est e per se concipi* e cuja essência implica necessariamente a existência. Com isso, nada há de problemático em afirmar que a *essentia substantiae* seja a *multiplicidade pura* ou a *quantidade pura*, a qual escapa à toda tentativa de *nominalidade*.

Por aí, não nos deixemos cair em ilusões, o *De Deo* e a *Ethica* são escrituras, então, integralmente imaginárias. O fato de Spinoza referir-se à substância como *Ens*, o termo transcendental de altíssima generalidade, por nada mais se pode explicar que pela impossibilidade da linguagem. Todavia, a posição da *quantidade pura*, a essência da substância, inominável por excelência, não poderia jamais se enunciar senão com uma espécie de mínimo de residualidade. Ao máximo que se pode, Spinoza escreve tensionando a nominalidade a fim de sua redução e, quando não pôde reduzi-la, foi econômico. Por mais radical que possa parecer somos levados à afirmar aqui que a própria *substantia* é imaginária, mas isto no sentido de que ela é certa residualidade daquilo que é o Todo ele mesmo, a saber, *multiplicidade pura*. Porque, eliminada a *unidade* da *substantia* Deus, a *multiplicidade* estabelece-se sem *um* e, assim, sem nenhuma mútuo-referência típica da imaginação ou, o que é o mesmo, *absoluta infinitude*. E tudo corrobora para essa conclusão:

*unidade/unicidade* é o que se faz pressuposto de toda e qualquer *nomeação*, mesmo *nomeações* oriundas e canonizadas pela lógica, como a noção de *subiectum*. Noções como *identidade*, *diferença*, *oposição* etc, numa palavra, mútuo-referencialidades dizem-se integrantes totalmente da imaginação. Na natureza das coisas, em contrapartida, há apenas *multiplicidade pura*, então, relações da *quantidade pura*, cuja nomeações, decerto, resultam relevantes, mas também obstáculos para a apreensão da *verdade efetual das coisas*.

### *A tese da imutabilidade do Todo na escritura da Ethica*

A escritura de Spinoza, a *Ethica*, mostrou-nos o que vem a ser o Todo e a sua imutabilidade, com efeito, o que era destarte evidente fez-se correto, a *substantia* é o mesmo que o Todo e dela se diz a *imutabilidade*. No entanto, quando investigada a *essentia substantiae*, aferimos algo que se afasta na comum apreensão dada pela sorte interpretativa historicamente determinada, a saber, alcançamos apreender a sua essência como *quantidade pura* ou *multiplicidade pura*. E três aspectos essenciais salientaram-se como conversíveis, centrados no fundamento do Todo enquanto *multiplicidade pura*: a *eternidade*, a *necessidade* e a *absoluta infinitude*. A *imutabilidade* traduz-se nos três aspectos: a *absoluta infinitude* inibe toda e qualquer exterioridade, a *eternidade*, ela anula toda e qualquer temporalidade, e a *necessidade* estabelece a plena etiologia, causação e sua inteligibilidade, da natureza das coisas. Por aí, o Todo é *não-originário*, *fundamentum absolutum* que jamais consistiria em *μύθον τινα διηγεῖσθαι*<sup>330</sup>. Esse não originário que é o Todo e que lhe confere imutabilidade enquanto tal deriva de seu aspecto *eterno*, mas transponível noutros demais aspectos impactando com a mesma operatividade. Quando passamos da consideração linguageira, aquela que Spinoza se utiliza em sua escritura e que faz-nos afrontar com a *substantia*, os *attribura* e os *modi*, e, então, quando estabelecemos a simples tese “o Todo é imutável” a despeito destas imagens, deixamos o terreno de suas representações e avançamos no que há propriamente de *especulativo* em sua escritura de pensamento, *i.e.*, não nos deixamos mais ser capturados pelos nomes das coisas e, por isto, começamos a apreender o que, de fato, se passa na construção e posição do *Todo imutável*. Que a *essentia substantiae* seja *quantidade pura*, isto desvela sua grande envergadura visando a *natura rerum*. E nisso não há redução ao aspecto da *absoluta infinitude*, visto que nela todos os demais aspectos são perfeitamente traduzíveis; apenas frisa-se aí o que deveras consiste o Todo numa *tendência sobeja e fundamentalmente materialista* de prática filosófica, a saber, o *primado da quantidade (pura) sobre a qualidade*.

\*

As escrituras da *Ethica* e de *De Rerum Natura* devem ser postas uma com a outra. A tese da imutabilidade do Todo é o que permite avançar sobre equivalência das escrituras de pensamento de Spinoza da *Ethica* e de Lucrecio. Fora preciso caracterizá-la primeiro nos termos do *dar-se-a-ver* da escritura da *Ethica* pelos resultados que alcançamos até então. Em seguida, somente a especulação pôde avançar além do *dar-se-a-ver* e, pois, instaurar um regime de equivalência a despeito das imagens escriturais: visa-se por aí o

<sup>330</sup> Platão. *Sofista*. 242c 8.

dispositivo do pensar que ignora diferenças de representação e faz relacionar-se aquilo que de imediato não se entrega à relação. Pôr as escrituras de pensamento de ambos os praticantes de filosofia numa equivalência, contudo, carece da prova dada pela própria escritura; mas que não se confunda tal prova com as imagens que nelas nos são dadas.

No que concerne aos resultados de análise obtidos até então da escritura de Spinoza, a caracterização da *Tese da Imutabilidade do Todo* precisou-se em sua semântica, então, pôde responder-nos às perguntas *o que é o Todo? & o que é a Imutabilidade? & como a Imutabilidade diz-se do Todo?* E para que empenhemos a análise da escritura de Lucrecio e, em seguida, repetirmos tais questões a partir de *De Rerum Natura*, devemos refazer tais questões em sua escritura de pensamento. Daí que a equivalência poderá fazer-se ou não, ou que se poderá fazer até certo ponto matizando contrastes que mais desarranjam ou mais arranjam a equivalência.

## Capítulo 2 - A tese da *imutabilidade do Todo* em *De Rerum Natura*

Repetem-se as perguntas *o que é o Todo? & o que é a Imutabilidade? & como a Imutabilidade diz-se do Todo?* a propósito da escritura de pensamento de Lucrecio, o *De Rerum Natura*. Para o tratamento da escritura de Lucrecio, contudo, devemos pôr-nos a tradução de seus versos, especificamente o Canto I, e à sua análise apenas no interior de sua escritura, e nada mais.

### O Axioma Fundamental do Materialismo

A tradução spinozana daquilo a que chamamos de *Axioma fundamental do materialismo*, nós a examinamos, ela não parte, tal como em sua apreensão idealista (dito “princípio da razão suficiente”), do efeito, mas sim da causa. Partir do efeito, e não da causa, isto tolhe a força do axioma tergiversando-o, e nisto explicita-se certa sobreposição com respeito à natureza das coisas; sobreposição, decerto, do humano sobre as demais coisas, o que leva a instaurar a centralização do humano em detrimento das demais naturezas e configura aquilo que podemos chamar de *antrologismo filosófico*. Noutras termos: partindo-se do efeito, a causa é pressuposta; e o efeito do qual se parte aqui não é senão aquele dado pelo que o apreende, o humano feito centro de convergência e revertido de posto em pressuposto da inquirição da natureza, então, pressuposto do *conhecer*. Decerto, outras consequências da apreensão idealista do *Axioma* podem ser facilmente aferidas. Dentre elas, a pressuposição central do humano finda por estabelecer o efeito num tracejar linear que remonta à causa, tracejado serial, de efeito à causa, desta como efeito à outra causa mais remota &c., e, por isto, como que linear. Inversamente a tudo isso, na tradução spinozana, parte-se da causa: “Através de dada causa determinada necessariamente segue-se o efeito, & contrariamente, se nenhuma causa determinada se der, é impossível que se siga o efeito” [*Ex datâ causâ determinatâ necessariò sequitur effectus, & contrà, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*]. Não há pressuposição senão aquela da *facticidade*, sobre a qual incide o liame causal enquanto *necessidade*. A investigação começa pela *dada causa* e, daí, tão-somente a partir da causa, põe-se o conhecer a derivar seus efeitos, tudo aquilo que se segue. É-nos relevante, agora, a pesquisa por aquela causa que se diz *primeira*, a *causa prima*, a qual se conjuga com o *Axioma fundamental do materialismo*.

Segundo *material de pensamento* [*Gedankenmaterial*] disponível, aquele que nos chegou desde a antiguidade, tal *Axioma* teve sua primeira enunciação em língua latina justamente em *De Rerum Natura*. Lucrecio principia toda sua posição filosófica precisamente a partir desse *Axioma*, e, como veremos, seu conteúdo interessantemente ultrapassa a sua versão apreendida pela *tendência idealista* e mesmo a remedia explicitamente:

O princípio do qual doravante para nós se assumirá os exórdios,  
que nenhuma coisa se gera do nada, jamais pelo divino.  
Dado que assim o temor mortal contém todos,  
porque guardam muitas [coisas] fazerem-se nas terras e céu,

cujas causas das obras por nenhuma razão podem ver,  
então estimam fazerem-se por nume divino.  
Se pelas coisas tivéssemos visto que nada pode se criar  
do nada, então seguiríamos o que já mais retamente daí  
tivéssemos perspicado, e donde poderia criar-se todas estas coisas  
e por qual modo todas estas fazem-se sem as obras dos deuses.<sup>331</sup>

A sentença “nenhuma coisa se gera do nada, jamais pelo divino” [*nulla res e nihilo gignitur diuinitus umquam*] salienta não somente que tudo o que há, cada existente na natureza das coisas, é porque há causa pela qual é, mas também e, sobretudo, que não há, na natureza das coisas, nenhuma intervenção divina. Basta a qualquer leitor a mínima comparação da sentença lucreciana com as versões idealistas para espantar-se com aquilo que seria, segundo penso, a sua tônica: “jamais pelo divino” [*diuinitus umquam*]. Com ela impede-se qualquer introjeção do divino no prospecto etiológico da natureza, impede-se o que quer que seja que escape ao que vem a ser a própria natureza. Uma primeira explanação disso já salta aos olhos: a saber, os deuses, se lhes é concedido qualquer intervenção na natureza, isto resulta na impossibilidade do próprio conhecer a natureza. E não se trata apenas de uma cláusula restritiva posta por Lucrecio, mas da erradicação completa de qualquer ação divina na natureza como condição mesma do conhecer. E se tomamos a dominante da fórmula lucreciana, a sentença “nenhuma coisa se gera do nada”, e conjugarmos-la com sua tônica, com o “jamais pelo divino”, adentramos na proposta de Lucrecio: que a natureza das coisas só pode ser conhecida pela própria natureza das coisas. E isso até poderia parecer truísmo se não fosse a versão idealista do *Axioma*, mas tendo-a em vista, tal truísmo reverte-se numa condição bastante avassaladora de impedimento invasivo da teologia sobre a natureza. Não é que no epicurismo em geral não fosse um tema, a teologia; antes, é sua exclusão completa do conhecer, melhor dizendo, sua independência com respeito ao conhecer que permite adentrar no exame correto da própria natureza.

Afunilemos ainda mais tal conjugação. Com ela diz-se mais, diz-se sutilmente que a concessão ao divino equivaleria a conceber que as coisas, que elas todas se fizessem *através do nada*. A correlação é patente: dizer que as coisas se fazem através do nada é estritamente o mesmo que dizer que se fazem pelo divino. E desde já o projeto de tendência materialista expande-se do *conhecer* ao elemento *ético* (e, decerto, também *político*): ao afirmar que há causa para tudo o que há e que, com efeito, nada se faz através do nada, conjuntamente à restrição absoluta do “jamais pelo divino”, igualmente dá-se a causa pela qual os humanos portam o divino híbrido com respeito ao conhecer. Trata-se de uma causa *afetiva*, *afeto* que dentre todos os demais é aquele que o *De Rerum Natura* elege sensivelmente como o principal a ser combatido, o *medo*. O *medo*, ele “contém todos”, melhor dizendo, ele reprime todos os humanos impedindo-os de conhecerem a natureza, assim fazendo-os estimarem que seriam as divindades as causas pelas quais as coisas se fazem. O culto às divindades seria apenas um dos efeitos eloquentes dessa (im)postura, o berço da religião opressiva não seria outro, em última análise, que a negação do *Axioma fundamental do materialismo*.

<sup>331</sup> *DRN* I, 149- 155: “Principium cuius hinc nobis exordia sumet, / nullam rem e nihilo gigni diuinitus umquam. / quippe ita formido mortalis continet omnis, / quod multa in terris fieri caeloque tumentur, / quorum operum causas nulla ratione uidere / possunt ac fieri diuino numine rentur. / quas ob res ubi uiderimus nihil posse creari / de nihilo, tum quod sequimur iam rectius inde / perscipiemus, et unde queat res quaeque creari / et quo quaeque modo fiant opera sine diuom”.

Sejamos mais acurados, versei “através do nada nada se faz”, mas convém precisar que Lucrecio escreve “nenhuma coisa se gera através do nada, jamais pelo divino”. O verbo *gigno* nada mais designa que o *nascere*, e se nada nasce através do nada, é preciso que haja algo através do que se nasça. Esse bordão de todo o *De Rerum Natura* que consiste no formular *Axioma fundamental do materialismo* não somente nos lança no caminho correto, segundo Lucrecio, do *conhecer*, como também ele já indica-nos no elemento que pressupõe a causa como algo que é aquilo que não deve jamais padecer da “nadificação”. E isso resta-nos inquirir pormenorizadamente, o termo ocupado pela noção de “semente”. Ademais, não só é preciso perspicar a natureza pelas suas causas, como, então, as coisas engendram-se ou nascem sempre por causas sempre alheias ao divino; é preciso, de igual sorte, observar aí a sutileza que envolve a noção de causa num aspecto implicado na noção de *regularidade*, a *regularidade* que se dá nas formas naturais todas: “Porque se do nada se tivessem feito, através de todas as coisas / todo gênero poderia ter nascido, nada teria precisado de semente”<sup>332</sup>. Ora, aqui é patente uma tese de suma relevância e que consiste num invariante problemático da prática filosófica. Ao mesmo tempo em que aquilo que é pressuposto com a erradicação do *nada* no prospecto etiológico e metaforizado poeticamente como sendo as *sementes* põe-se a *regularidade* no âmbito generalíssimo do *problema do devir*. As formas naturais não podem *devir* formas quaisquer: tanto o engendramento pela causa (“sementes”) quando a transformação das formas naturais estão imbricadas. Conceder que através do nada as coisas se façam, se engendrem, leva à instabilidade etiológica do que podemos chamar provisoriamente de *ordem natural*, e tal instabilidade, pela facticidade, não se verifica. Não experienciamos humanos engendrarem-se do mar nem da terra se originarem os escamosos peixes *etc.* E isso assume suma generalidade, visto que Lucrecio escreve que todas as coisas, o mar, o céu *etc.*, enfim, tudo o que há, de fato, na natureza inteira, isto tudo está submetido ao *Axioma* sob todos os seus aspectos, do contrário tudo resultaria *incerto*: “O gado grosso e outros gados, todo o gênero das feras, / por incerto parto manter-se-iam nos cultos campos e desertos.” [*armenta atque aliae pecudes, genus omne ferarum, / incerto partu culta ac deserta tenerent*]<sup>333 334</sup>. A *ordem natural* é tomada pelo adjetivo *certus*, oposto, então, ao *incertus*. Quando se diz *certus*, pressupõe-se que se trata de *causa certa*, no engendramento e na regularidade. E notemos que as condições elas mesmas são postas em jogo como *causa*, condições do engendramento das formas naturais e, no que concerne à regularidade, de sua perseveração ou preservação. A expressão *incertus partus* introduz o oposto disso, ela assinala a instabilidade com respeito à geração de alguma forma por outra. Contrariamente, as condições de perseveração de certa forma natural dependem, sob a dominante de que nada se faz através do nada, doutra forma natural, doutras formas naturais tomadas juntas, e aqui já podemos notar que a noção de *causa* não é elemento simples, mas porta algo referido à *multiplicidade*. Sem a relva para o pasto, os herbívoros não sobreviveriam, eles não sobreviveriam no deserto. Incerta a causa, incertas as condições naturais das quais dependem certas formas naturais, descaminha-se não somente do

<sup>332</sup> DRNI, 159-160: “Nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus / omne genus nasci posset, nihil semine egeret.”

<sup>333</sup> DRNI, 163-164.

correto conhecer, mas também abre-se a via para o divino: “Nem os mesmos frutos costumariam constar das árvores, / mas se mudariam, teriam podido tudo levar a todas [as coisas].” [*nec fructus idem arboribus constare solerent, / sed mutarentur, ferre omnes omnia possent*]. Essa conversão de *através do nada nada se faz* para *através de tudo tudo se faz*, ou seja, a tese segundo a qual “qualquer coisa gera-se e muda-se noutra qualquer coisa” resulta no comprometimento tanto da estabilidade e regularidade natural quando do próprio correto conhecer. E é bastante claro que tal posição, a de que “qualquer coisa gera-se e muda-se noutra qualquer” revoca o divino, o místico, o mistério que infringe a própria natureza das coisas, que lhe escapa, justamente pela equivalência posta entre o *nada* e o *divino* no *Axioma*.

E se me for concedido que a posição segundo a qual *através do nada nada se faz* ou *devém* seja propriamente de *tendência materialista*, sobretudo, pelo “jamais pelo divino”, torna-se saliente *dogmaticamente* os efeitos desta concessão com respeito às escrituras de pensamento *idealistas*, as quais, pelas alterações escriturais desta fórmula conjugada, permitem-se captar, ousado dizer, em todas as suas variações. A ruptura com o *axioma* leva, sem mais, ao *idealismo*. Com esse *axioma*, entretanto, não se diz, de maneira alguma, que todas as causas são conhecidas: antes com ele afirma-se o *incessante conhecer pelas causas*. Por aí, o próêmio de *De Rerum Natura* começa por Vênus: “Certamente, se não fossem os genitais corpos de cada [coisa], como a mãe poderia consistir certa?” [*quippe ubi non essent genitalia corpora cuique, / qui posset mater rebus consistere certa?*]<sup>335</sup>. A metáfora materna abunda o *De Rerum Natura*. A *mãe certa*, *matéria certa* engendrante, que leva o vínculo da metáfora da parturiência àquele do liame etiológico:

E agora porque de sementes certas todas [as coisas] se criam,  
daí afora nasce e sai às margens da luz [/nasce],  
quando está a matéria de cada qual e os corpos primeiros;  
e, por esta causa [*hac re*], não podem através de tudo todas [as coisas] se gerarem,  
porque a chance está segregada em coisas certas.

Tal liame não poderia ser senão o de *necessidade*, que permeia a natureza inteira, e cujo adjetivo *certus*, *a*, *um* manifesta-o como característico com respeito à causalidade. Notavelmente nesses versos, *certus* vem junto com *chance* [*facultas*], e tal conjugação de proximidade entre ambos os termos permite-nos já enunciar, em tom provisório e ainda insipiente, uma específica concepção da noção de *possibilidade*: aí a *chance* dá-se como *possível* que só é *possível* pelo que há na *chance*, convém saber, os segregados, os quais são, não obstante, cada qual *certo*. Não é de fácil apreensão a sutileza desses dois últimos versos: o que há, sabemos-lo, não fora engendrado senão pelo que já era, que, por sua vez, é dito *certo*; o *possível* com respeito ao que há enquanto *chance* consta da *multiplicidade* de algos *certos*, a qual é constitutiva e existente como sendo o mesmo que o que é engendrado numa anterioridade condicional como elementos segregados. São as sementes certas, segregadas e, pois, em sua multiplicidade, as que *podem* engendrar coisas outras, que delas constam em si entrementes existentes. Não somente essa questão da causa certa é pertinente quanto ao engendramento das coisas como também ela incide na regularidade natural, no aspecto da perseveração,

<sup>335</sup> DRN I, 167-168: “at nunc seminibus quia certis quaeque creantur, / inde enascitur atque oras in luminis exit, / materies ubi inest cuiusque et corpora prima; / atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni, / quod certis in rebus inest secreta facultas.”

como aludimos. Por aí, não só se trata do *a partir de certo algo que outro algo se engendra*, mas também da *regularidade de algo enquanto forma natural* entrementes existindo. E no que concerne a esse último aspecto, indica-se uma ambivalência da própria categoria de *devir*: de um lado, aquele que consiste na manutenção e perseveração da forma natural, noutro, aquele que transpassa a forma natural e permite o nascimento de outra forma. Em ambos os aspectos nessa ambivalência o *possível* enquanto *chance* dá-se pela conjugação das sementes certas, mas numa anterioridade em que se encontram segregadas, e nesta medida o *possível* está inscrito nas sementes mesmas como *possibilidade real* aferida conjuntamente à sua multiplicidade segregada. A possibilidade segundo a qual tais sementes conjuntam-se implica a necessidade do conjunto posto desde seu nascimento que, de maneira geral, envolve o transpassar dos limites anteriores. Assim, “nascer afora e sair às margens” tem por referência a anterioridade estatuída como *possibilidade efetivável e efetivada* quando os limites transpassados instauram “à luz” (metáfora do “nascimento”) outra certa coisa “no afora” com respeito ao que era antes. A *chance* nada mais é aqui que a *possibilidade real* imanente às sementes que, embora disjuntas ou segregadas, não deixam por isto de serem *certas* e que engendram ao se conjuntarem certa outra coisa, pelos limites anteriores que são transpassados<sup>336</sup>.

É preciso que prestemos atenção acuradamente ao uso de *tempus* nesse prospecto observado, o das causas certas, em sua apreensão enquanto *possibilidade real*, esta inscrita na noção de *chance*. Lucrecio, nos versos que se seguirão, introduz o *tempo*, mas cumpre notar que não se trata de uma categoria simples e sua precisão somente poder-se-á dar muito adiante, assim como a completude da categoria de *possibilidade real*:

Além disso, por que na primavera a rosa, os trigos no calor,  
as uvas no outono vemos difundir-se com persuasão  
se não porque certas sementes das coisas em seu tempo  
cada vez confluíram, o que quer que se descobre se cria,  
quando achegam as tempestades e a vívida terra  
seguramente leva afora as tenras coisas às margens da luz?  
Porque se do nada se fizessem, subitamente se originariam  
em incerto espaço e alienadas partes do ano,  
certamente se não fossem nenhuns primordiais que  
pelo concílio genital pudessem conter-se em iníquo tempo.<sup>337</sup>

As estações e seus efeitos, tomados em sua regularidade, são postos juntos às sementes certas numa confluência no *tempo* como *possibilidade* do transpassar os limites dados do *antes* num *agora* que põe afora e, pois, engendra certas outras coisas. Aí, o contraste é marcante, aquele entre o engendramento de certas coisas “em tempo súbito” e aquele pela regularidade num espaçamento temporal dado pelas estações. Lucrecio faz equivaler o *fazer-se do nada* ao *engendrar-se subitamente* e também ao *incerto espaço*, o qual impinge a *partição do tempo*, o tempo anual particionado em estações. É pela experiência, a qual permite

<sup>336</sup> Isso restará mais claro no Capítulo 4.

<sup>337</sup> DRNI, 174-183: “Praeterea cur uere rosam, frumenta calore, / uuas autumnu fundi suadente uidemus, / si non, certa suo quia tempore semina rerum / cum confluxerunt, patefit quodcumque creatur, / dum tempestates adsunt et uiuida tellus / tuto res teneras effert in luminis oras? / quod si de nihilo fierent, subitno exorerentur / incerto spatno atque alienis partibus anni, / quippe ubi nulla forent primordia quae genitali / concilio possent arceri tempore iniquo.”



aferir a facticidade da natureza das coisas, que se constata o *tempo certo* e a *regularidade* das estações, e disto resulta, desta constatação, que não se pode conceder que *do nada se façam as coisas*. *Regularidade natural* e *tempo certo* são, por sua vez, postos em plena equivalência, a qual é suficiente a fim de indicar que, ainda pela facticidade, *do nada nada se faz*. São as *sementes certas* em sua conciliação geradora aquilo que leva ao espaçamento regular do tempo e justamente pelo concílio delas no engendrar, não em tempo súbito, e sim em sua contenção no *iníquo tempo*. Assim, dessa construção é-nos possível dizer que se trata, numa primeira aproximação, de alguma noção de *tempus* relativo e defasado. E é característico o exemplo lucreciano das tempestades, as quais affloram as sementes nas terras pondo-as em movimento muito mais suscetível da *chance* engendrante que na *secura*, quando não há tempestades. A rosa da primavera, os trigos no calor do verão, as uvas no outono &c., a confluência de causas intervenientes regulares permite aferir a confluência de tempos, estes referidos às certas sementes das coisas como condição de tais ou tais efeitos. Cada coisa, segundo parece, tem o tempo que é o seu, mas o tempo não poderia ser apreendido senão relativo às circunstâncias, designadas como tais pela própria confluência de tempos, o que é deveras curioso. Só há circularidade aqui na aparência, pois o que se diz é que cada tempo é confluência de tempos e, em última análise, que cada tempo é certas circunstâncias. Ademais, poderíamos, de fato, versar *facultas* não mais por *chance*, embora isto não seja incorreto, e sim por *circunstâncias*, ou seja, aquilo a que o *tempus* é relativo, às coisas que se põe em relação conjugadas, como no caso da tempestade. Ainda, tais formulações soam precárias e confusas, mantenhamo-nos, na medida possível, ainda no *tempus*.

O *tempus* dá-se como aspecto íntimo de *certus*, pretendente refutar a posição de que as coisas fazem-se do nada:

Nem, certamente, o espaço da semente nas coisas para crescer  
teria uso para o coito, se através do nada pudessem crescer:  
pois subitamente deviriam-se jovens através de parvos infantes,  
e através da terra exordial de repente arbustos sairiam.  
É manifesto que nada destas [coisas] devém, visto que todas [as coisas]  
paulatinamente crescem, como com justeza é por semente  
certa, e crescentes o gênero guardam: para você poder conhecer  
que cada qual engrandece pela matéria sua.<sup>338</sup>

Se há *tempo certo* para os efeitos das coisas, há igualmente *tempo certo* para o crescimento das coisas; crescimento, então, que, sendo paulatino, não poderia resultar que se fizesse do nada, visto que, se assim fosse, tudo se faria subitamente: a prole nascitura, tão logo nata, pequena e parva, far-se-ia adulta e crescida, assim como das sementes dispostas nas terras subitamente far-se-iam os arbustos grandes e maduros. É porque há as sementes certas que todas as coisas, cada qual, têm seu tempo de crescimento e desenvolvimento, e também justamente por isto os gêneros das coisas (as “espécies naturais”) guardam-se,

<sup>338</sup> DRN I, 184-191: “Nec porro augendis rebus spatium foret usus / seminis ad coitum, si e nilo crescere possent: / nam si fierent iuvenes subito ex infantibus parvis, / e terraque exorta repente arbusta salirent. quorum nihil fieri manifestum est, omnia quando / paulatim crescunt, ut par est semine certo, / crescentesque genus seruant; ut noscere possis / quicquid sua de materie grandescere alique.”

dado que o súbito crescimento, traduzindo a recusa das sementes certas sob aspecto temporal, e, por aí, revocando o “fazer-se do nada”, leva tais coisas ao nada em seu perecimento, e nenhum gênero se guardaria sob esta hipótese. Lucrécio, então, conjuga as sementes certas, o tempo de cada coisa em seu crescimento, desenvolvimento e possibilidade de reprodução com o tempo regular das estações anuais:

A isto acrescenta-se que sem certas chuvas do ano  
as alegrias não poderia o fetal telúrico parir,  
nem, decerto, a natureza dos animados da comida separada  
poderia propagar o gênero e resguardar a vida;  
É preferível que pense que há muitos corpos comuns  
em muitas coisas, como vemos os elementos [/letras] nas palavras,  
do que sem princípios alguma coisa possa existir.<sup>339</sup>

O procedimento de pensamento de Lucrécio é manifesto: trata-se da *analogia*, a qual, aqui, faz cada semente ser posta como cada letra do alfabeto. De fato, como a analogia enuncia alguma proporção, nesta relação perde-se algo ao mesmo tempo em que se ganha alguma clarificação. O conjunto de letras do alfabeto é finito e disto apenas poderia resultar sua *combinatória*, ao passo que as sementes das coisas, estas não são ditas nem finitas nem infinitas ainda, apenas, o que é patente, elas são de número muito maior que o número de letras do alfabeto. Lucrécio, por essa analogia, não visa senão estabelecer uma contundente tese: a introdução do *comum* em todos os corpos compostos. Com essa tese estabelece-se igualmente o *comum* como fundamento das diferenças, então, o *comum* como *indiferente* com respeito à *multiplicidade* (de corpos, de sementes): “É preferível que pense que há muitos corpos comuns (...) do que sem princípios alguma coisa possa existir” [*ut potius multis communia corpora rebus multa putes esse (...) quam sine principiis ullam rem existere posse*]. A sentença age pela economia do argumento, o elo entre a admissão dos princípios nas coisas os põe como *comum* a todas as coisas. Com isso, promove-se o *axioma* e também finda por propor na indiferença típica do *comum* a própria noção de *princípio*, concedendo que é justamente por esta indiferença que o *comum* permeia, sem afetar as diferenças entre os corpos, a todos os corpos. E não importa nesse passo que aqueles que são os princípios distingam-se entre si e que, por aí, não estejam todos os princípios em todas as coisas, em todos os compostos; antes, o que deveras importa é a generalidade inaugurada pelo *comum*, a saber, aquela que é suficiente a fim de conceber os *princípios* como *comum* aos corpos compostos e indiferentes, neste momento, às suas diferenças enquanto corpos que se distinguem entre si. Agora, se os *princípios* são *comum*, e *comum* a todos os corpos, com isto diz-se mais, diz-se que, tomando os princípios como sendo as sementes das coisas, as causas pelas quais as coisas são dão-se iminentes às próprias coisas. E o tom de Lucrécio é, antes do mais, hipotético, exprimindo uma preferência, algo que favoreça o *conhecer* (“É preferível que...”), a saber, que favoreça sua condição fundamental pautada no *axioma*, pois antes pensar a comunidade de princípios como aquilo que faz com que algo seja do que supor que se façam do nada. De fato, aqui introduz-se uma gradação e, de certa maneira, com essa

<sup>339</sup> DRN I, 192-198: “Huc accedit uti sine certis imbribus anni / laetificos nequeat fetus submittere tellus, / nec porro secreta cibo natura animantum / propagare genus possit uitamque tueri; / ut potius multis communia corpora rebus / multa putes esse, ut uerbis elementa uidemus, / quam sine principiis ullam rem existere posse.”

preferência, enuncia-se esta gradação, digamos, para o melhor quanto ao conhecer como que referida às escrituras de pensamento que põem algo no lugar de nada e que rejeitam, pois, o nada como princípio. No que concerne ao *comum*, no mínimo, podemos já enunciar que ele consta nos corpos, pelo menos pelo dizer que estes constam genericamente de “sementes”. Agora, quais seriam essas sementes, isto deverá ser precisado adiante. Cumpre retornarmos à *regularidade* e perseguirmos os argumentos de Lucrecio com respeito ao *axioma*.

A *regularidade* das formas que está envolvida na afirmação do *axioma* possui um forte lastro na facticidade, como já indicamos. E isso torna-se ainda mais claro nesses versos que seguem:

Ainda, por que tantos homens a natureza  
 não pôde preparar, com pés que pudessem transpassar  
 o mar por vaus e apartar com mãos os grandes montes  
 e vencer vivendo muitas gerações viventes,  
 se não porque há dada matéria certa nas coisas  
 para gerar, através da qual consta do que possa se originar?<sup>340</sup>

Os humanos são o que são, a sua forma, a dos humanos, não é outra que aquela que experienciamos; mas a questão, pressupondo a facticidade que é atestada pela experiência, parece remontar a alguma hipotética anterioridade à forma que é, pondo em exame se acaso esta forma que é no agora, teria sido, outrora antes, outra. Todavia, a própria facticidade bloqueia extrair desse passo outra conclusão senão a que se dá *post festum*, ou seja, a que se dá *pela forma que é*; remontar ao possível anterior que permitisse confabular outra forma que aquela que é agora tomba em nugas. Lucrecio, antes, propõe que se remonte ao que dá existência à forma que já é existente, então, tal anterioridade não poderia ser outra que aquela que permite posicionar a causa, não a partir do efeito, mas a partir dela mesma. Interessa apenas que aquilo que é, é *antes* por *causa certa*, e nada mais.

O *axioma* ainda sustenta-se quando voltado à prática humana em sua experiência vivida no cultivo das terras para a agricultura:

Enfim, uma vez que vemos prestar  
 os lugares cultivados e tornar com mãos [lugares] de melhores frutos,  
 evidentemente há nas terras primordiais das coisas,  
 os quais nós revirantes pomos afora as fecundas glebas  
 e terras remexendo constrangentes o solo para o nascimento.  
 Porque se nenhuma houvesse, você veria que sem nenhum labor  
 nosso fazem-se muito melhores [lugares cultivados] pelo seu espontâneo.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> DRN I, 199-204: “Denique cur homines tantos natura parare / non potuit, pedibus qui pontum per uada possent / transire et magnos manibus diuellerent montis / multaque uiuendo uitalia uincere saecla, / si non, materies quia rebus reddita certast / gignundis, e qua constat quid possit oriri?”

<sup>341</sup> DRN I, 208-214: “Postremo quoniam praestare uidemus / culta loca et manibus melioris reddere fetus, / esse uidelicet in terris primordia rerum, / quae nos fecundas uertentes uomere glebas / terraique solum subigentes cimus ad ortus. / quod si nulla forent, nostro sine quaque labore / sponte sua multo fieri meliora uideres.”

Os primordiais das coisas, as sementes, são concluídos pela sua presença na terra não trabalhada que saltam à fertilidade com seu remexer e preparo. A experiência é deveras interessante: nela o labor sobre a terra desperta as sementes para o melhor cultivo do solo em oposição ao espontâneo. Espontaneidade e trabalho aqui fazem-se opostos relativos<sup>342</sup>. O exemplo, entretanto, apresenta alguma ambiguidade. Por um lado, o trabalho sobre a terra pode suscitar, como qualquer um que remexe a terra pode experimentar, o crescimento também do espontâneo, no sentido das sementes das coisas que por ventura ali estivessem soterradas, e, assim, sem condições de desenvolvimento anterior ao remexer. Por outro, e que me parece não contradizer o primeiro, ao remexer-se a terra, os primordiais, como condições das quais a semente de planta posta para o cultivo carece para desenvolver-se são misturados suficientemente para que tais condições façam-se presentes no cultivo. Do profundo da terra, que é superficialmente craquelada, pedregulhenta e seca, os primordiais remexidos volem-se à superfície no dissolver da grossa terra em fina. Por suposição teríamos uma relação de proporção implícita na qual o solo espontâneo infértil apresenta parques primordiais em sua diversidade, ora remexida a terra volem-se à superfície misturados tantos outros o suficiente para o cultivo. Tanto de um lado quanto de outro, a ambiguidade não interfere no que se quer provar, a saber, que se não houvesse primordiais das coisas na terra inculta, ela jamais se faria cultivável. Deve-se tomar em advertência que aqui não se opõe a técnica à natureza, muito pelo contrário, a técnica, enquanto “experimento reprodutível”, faz-se forte argumento a fim de precisar a natureza.

E, de fato, se o *Axioma* enuncia que *do nada nada se faz*, Lucrecio não apenas convoca, como vimos até então, os argumentos que visam a impossibilidade da passagem do nada ao existente, impossibilidade que põe os primordiais das coisas em cena como princípios ou sementes certas; ele, ademais, solidifica sua tese correlata, a saber, a de que as coisas existentes não volem ao nada, jamais:

A isto acrescenta-se, ademais, que cada [coisa] em seus corpos  
a natureza dissolva e não extinga a coisa ao nada.  
Porque se algo fosse mortal em todas as partes,  
qualquer coisa arrebatada pereceria repentinamente perante os olhos:  
com efeito, não seria preciso [de] nenhuma força, a qual de suas partes  
pudesse parar no dissídio e exsolver os nexos.  
Agora, conseqüentemente, porque todas [as coisas] constam de semente eterna,  
até que [uma] força [lhe] obvie, a qual [di]verbere por golpe  
ou dentro penetre pela inânia e dissolva a coisa,  
a natureza parece não padecer de nenhuma ruína.<sup>343</sup>

A decomposição ou dissolução da coisa não a volve ao nada, e isto é uma consequência direta e coerente com o *Axioma*, visto que se volvessem, teríamos como possível que se fizessem ou se compusessem *do nada*. Todavia, para que não volvessem ao nada com a sua dissolução, faz-se necessário que se distingua

<sup>342</sup> Essa construção assemelha-se àquela que fiz na análise da *Física* de Aristóteles.

<sup>343</sup> *DRNI*, 215-224: “Huc accedit uti quicque in sua corpora rursum / dissoluat natura neque ad nihilum interemat res. / Nam si quid mortale <e> cunctis partibus esset, / ex oculis res quaeque repente erepta periret: / nulla ui foret usus enim, quae partibus eius / discidium parere et nexus exsoluere posset. / quod nunc, aeterno quia constant semine quaeque, / donec uis obiit, quae res diuerberet ictu / aut intus penetret per inania dissoluatque, / nullius exitium patitur natura uideri.”

entre a parte do composto que é mortal e, pois, que é passível de dissolução e, outra, a qual deve necessariamente ser imortal e jamais pode ser dissolvida. Mortalidade e imortalidade tomam contornos que, em última análise, equivalem ao mesmo que dizer *compostos* e *primordiais das coisas*, respectivamente. As sementes das coisas, enquanto imortais, não passíveis de dissolução, elas são, portanto, *eternas*. Eternidade não é senão a imortalidade. Esses versos são ricos no que concerne ao que consiste a dissolução dos mortais ou compostos: jamais por si mesma alguma coisa pode dissolver-se, com efeito, é pelo que lhe é exterior que ela se dissolve, então, por alguma força que apenas para ou cessa no dissídio, seja no sentido de que tal força provoque a discordância entre as partes do composto, seja no sentido de que ela cinda os nexos dos mais sutis aos mais evidenciados. Lucrécio precisa seu vocabulário: são os nexos, os elos relacionais entre as partes do compostos que são passíveis de serem exsolvidos e, por aí, levando o composto inteiro à sua decomposição. Mais ainda, o composto é, como aludem os versos, composto de matéria e também de inânia: “(...) até que [uma] força [lhe] obvie, a qual [di]verbere por golpe / ou dentro penetre pela inânia e dissolva a coisa (...)” [*donec uis obiit, quae res diuerberet ictu / aut intus penetret per inania dissoluatque*]. Daí a dupla possibilidade inclusiva de dissolução: ora a força leva à separação donexo ao incidir sobre a matéria, ora ela incide entre matérias, pela inânia, provocando igualmente a separação entre as partes. Todavia, se não há qualquer força que opere tais efeitos de dissolução, a coisa existente mantém-se, podemos dizer, indefinidamente. Isso poderia parecer absurdo à primeira vista, no entanto, adianto que não há como estabelecer uma interioridade e exterioridade absolutas com relação a não importa qual coisa, já a troca incessante de alguma coisa com o ambiente que a cerca, *e.g.*, pela alimentação (mas também pela respiração &c.), mostra que estabelecer a dissolução de alguma coisa como vindo sempre do alheio, parece visar impedir a suposição de que qualquer tipo de teleologia pressuposta na interioridade da coisa mesma a faça autodestruir-se.

Assim como já observamos com respeito ao *nascimento súbito*, o qual fere a regularidade e, com efeito, o *tempus certus*, Lucrécio faz intervir, quanto ao “volver ao nada”, o *perecimento súbito*, mais precisamente, a *nadificação* repentina de algum existente. Não experienciamos o sumiço súbito das coisas, mesmo a dissolução é algo de aspecto típico do *devir*, por mais veloz que ocorra, a aparência nadificante do dissolvido como equivalente ao volver ao nada não se verifica pela vida vivida. O abuso é pelo absurdo: se é absurdo, pela experiência, que as coisas se nadifiquem instantaneamente, é porque elas não se nadificam jamais, daí que nunca poderiam volver, dissolvidas, no nada. Se os componentes imortais das coisas, as sementes eternas, não volvem ao nada, para onde volvem dada a dissolução do composto ao qual integravam?

Lucrécio não somente nos dá uma resposta a tal demanda, ele visa algo de complexidade ainda mais acentuada e que, para ser bem apreendida, devemos avançar somente muito doravante, ainda no Canto I de *DRN*. Sem avançarmos nesses pontos, passemos a *o que* volvem as sementes eternas:

Ademais, a idade amove pela vetustez quaisquer [coisas],  
se a entranha perime consumindo a matéria toda,

donde à luz da vida o gênero animal geracionalmente  
 reconduz Vênus, ou reconduzindo ao dédalo telúrico  
 donde nutre e aumenta geracionalmente os pastos providentes?  
 donde o mar engendrou as fontes e os alheios rios  
 muito abundaram? Donde o éter nutre os siderais?  
 Com efeito, deve todas [as coisas], que são de corpo mortal,  
 a infinita idade ter consumido ante atos e dias.  
 Porque se houvera essas [coisas] naquele espaço e ante atos pela idade  
 através dos quais consiste a soma refeita das coisas,  
 elas são providas certamente de natureza imortal;  
 portanto, não podem [coisas] nenhuma reverterem-se ao nada.<sup>344</sup>

Cumpre apenas assinalar que o *tempus*, metaforizado pela “vetustez”, revém à escritura, mas o elucidaremos detidamente apenas doravante. Uma série de perguntas são enunciadas, série através da qual a resposta vai em cada passo interrogativo conduzindo para asseverar que as sementes não voltam ao nada, que são imortais. E é a nutrição que entra em jogo, pois a dissolução do composto, de fato, é a dissolução de suas partes até, em última análise, as sementes que o constituem, as quais, por sua vez, retornam dispersando-se à natureza mesma. Digo “natureza mesma”, mas toda precisão reside na expressão “soma refeita das coisas” [*rerum summa refecta*] que não denota senão certo composto. Isso aparece aqui paradoxalmente, a suposição de que, *e.g.*, o gênero animal, as plantas de pastos, o mar e rios e mesmo o éter seriam compostos dentro de um composto, um composto que pode ser dito que consiste num certo “Todo” no qual suas “partes”, tomando-o como referência, elas seriam, por sua vez, também compostos, os quais, em última análise, findam-se em sua decomposição nas sementes eternas. A diferença entre o mortal e o imortal tem a envergadura de sugerir-nos que há uma dimensão que consistem em compostos e outra que consiste em simplicidades que jamais se decompõem, as sementes ou primordiais. Em nada espantaria pensar compostos de compostos se tomarmos, como facilmente se evidencia, um peixe qualquer que, enquanto composto, também compõe o mar. Importa, para não irmos muito além no que se fará claro muito doravante, que notemos para onde voltam as sementes. A decomposição que leva ao seu último ponto indecomponível não volta ao nada, mas à natureza, e isto Lucrécio prova pela cinética da nutrição, pela carência que os compostos tem de refazerem-se. Se as sementes não fossem eternas, não haveria refazimento de compostos, e a experiência atesta que os compostos se refazem e também nós mesmos dentre eles, que nos nutrimos. Por aí, retoma-se o tema da decomposição:

Ainda, a mesma força e causa vulgarmente teria acabado  
 toda coisa, se a matéria eterna não [se] tivesse mantido,  
 entre si por nexos menos ou mais impedida:  
 com efeito, decerto o tato teria sido causa suficiente da morte,  
 decerto onde nenhuma [coisa] houvesse de eterno corpo, dos quais

<sup>344</sup> *DRN I*, 225-237: “Praeterea quaecumque uetustate amouet aetas, / si penitus peremit consumens materiem omnem, / unde animale genus generatim in lumina uitae / redducit Venus, aut reductum daedala tellus / unde alit atque auget generatim pabula praebens? / unde mare ingenui fontes externaque longe / flumina suppeditant? unde aether sidera pascit? / omnia enim debet, mortali corpore quae sunt, / infinita aetas consumpsit ante acta diesque. / quod si in eo spatium atque ante acta aetate fuere / e quibus haec rerum consistit summa refecta, / inmortalis sunt natura praedita certe; / haud igitur possunt ad nihilum quaeque reuerti.”

alguma força devesse dissolver o contexto.  
 Agora, entretanto, porque entre si os nexos dos princípios  
 constam dissimiles e eterna é a matéria,  
 as coisas remanescem com incólume corpo, então a violenta força  
 obvia o suficiente em proporção de cada textura achada.  
 Portanto, não volta ao nada coisa nenhuma, mas todas  
 voltam ao dissídio nos corpos da matéria.<sup>345</sup>

Algo aqui vem com mais precisão. A dissolução, sabemos, pressupõe alguma força externa a algum composto a fim de que exsolva seus nexos ora por verberar em sua matéria ora por penetrar em sua inânia. E a hipótese aqui é a de que, se a matéria não fosse eterna, o menor toque, o mais sutil contado que fosse com algum composto, a dissolveria sem mais. Primeiramente, vimos que o sumiço súbito fora descartado pela experiência, então, reafirmando a eternidade da matéria; agora, vemos que se a matéria não fosse eterna, o menor toque dissolveria o composto. Esses versos são de difícil exegese e toda a dificuldade reside na sentença “entre si por nexos menos ou mais impedida” [*inter se nexu minus aut magis indupedita*] referindo-se à matéria eterna. Mais ainda, tal sentença como que se repete poucos versos adiante em termos causais: “mas agora, porque entre si os nexos dos princípios / constam dissimiles e eterna é a matéria” [*at nunc, inter se quia nexus principiorum / dissimiles constant aeternaque materies est*]. O que Lucrecio põe em relevo é a *resistência* diante da dissolução impingida pela força externa ao composto, a qual reserva uma proporção direta entre o *quantum* de primordiais do composto e o *quantum* de resistência à decomposição: quanto mais há de sementes eternas no composto, mais resistente à dissolução é este composto. Daí que o termo “dissimiles” tem sua explicação; com efeito, ele não se diz do que consideraremos adiante, a saber, do “tipo” de primordial, mas sim do *quantum* de primordiais dados num composto. Se os nexos, em última análise, são os nexos dados entre primordiais, a matéria de algum composto constando de tantos primordiais será ao mesmo tanto resistente à força que lhe venha a dissolver, por isto a sentença “entre si por nexos menos ou mais impedida” é associada à eternidade da matéria. Se assim não fosse, tocaríamos uma pedra ou um outro humano e ele simplesmente dissolver-se-ia, o que é manifesto absurdo. É por essa razão que Lucrecio não só lança a *resistência* como um importante aspecto da composição, mas também não pode senão a associar àquilo que a fundamenta, à eternidade da matéria. Todavia, com isso não se diz sobre a “grandeza” do composto, ainda que ela, pela facticidade, influam muitíssimo: a força necessária para esmagarmos uma formiga não é a mesma para esmagarmos um humano, e isto tem a ver com a quantidade de primordiais de cada um, quantidade que sim, certamente, pode ser aferida pela sobeja diferença de grandeza entre eles. Agora, a grandeza não basta para aferir o *quantum* de primordiais de cada coisa, ela é apenas sugestivamente evidente, mas não o suficiente, pois tomemos uma estátua em figura humana de igual grandeza de um humano de carne e osso e apliquemos a mesma força em ambos, força suficiente para esmagar um humano

---

<sup>345</sup> DRN I, 238-249: “Denique res omnis eadem uis causaque uolgo / conficeret, nisi materies aeterna teneret, / inter se nexu minus aut magis indupedita: / tactus enim leti satis esset causa profecto, / quippe ubi nulla forent aeterno corpore, quorum / contextum uis deberet dissoluere quaeque. / at nunc, inter se quia nexus principiorum / dissimiles constant aeternaque materies est, / incolumi remanent res corpore, dum satis acris / uis obeat pro textura cuiusque reperta. / haud igitur redit ad nihilum res ulla, sed omnes / discidio redeunt in corpora materiai.”

de carne e osso. O humano é esmagado, a estatua restará intata. Isso leva-nos a conceber que a *resistência* e a proporção que ela propõe diz respeito somente ao *quantum* de primordiais e não à grandeza de algum composto.

O fim das sementes eternas como sendo a nutrição doutros compostos não é, contudo, o único caminho que solidifica a tese de que elas não voltam ao nada. A reprodução das formas carece de matéria para compor a nova forma, o que consiste no último argumento que sustenta o *axioma fundamental do materialismo* em versos de notável beleza:

Enfim, as chuvas perecem, quando o pai éter  
as precipitou no grêmio da mãe terra;  
e ainda nítidos frutos surgem, e ramos verdejam  
em árvores, estas crescem e agravam-se de feto [/de progeneritura].  
Daí se alimenta, decerto, nosso gênero e o das feras;  
daí vemos florescer as cidades alegres de meninas  
e frondíferas selvas de novas aves gorjeando por todos os cantos;  
daí fatigadas pécoras de gordura pelos alegres pastos  
repousam os corpos, e o candente úmido lácteo  
nos úberes cheios mana; daí novas proles  
com infirmes articulações pelas tenras ervas galhofeiras  
brincam perturbadas as novinhas mentes pelo puro leite.  
Portanto, não perecem totalmente todas aquelas [coisas] que parecem,  
quando nutre através de outro, a natureza refaz e não se permite  
que coisa nenhuma se gere senão com ajuda da morte alheia.<sup>346</sup>

São necessários para a reprodução os primordiais das coisas, por aí, é pressuposto que estejam dados e jamais nadificados, do contrário nenhuma reprodução seria possível. No entanto, não se trata da possibilidade como anterioridade hipotética com força heurística. Aqui, como já vimos há pouco, o possível é enunciado a fim de desfazer-se pela facticidade *do que é* e tal facticidade é a de que as coisas na natureza reproduzam-se: o perecer da chuva, do éter à terra, dispõe seus primordiais à produção de frutos venientes de verdejantes árvores. Antes, por essas sementes eternas precipitadas das chuvas, elas nutrem-se e crescem, em seguida, dão seus frutos no tempo certo<sup>347</sup>. Dessas árvores e seus frutos alimentam-se os humanos e as outros animados, reproduzimo-nos e as cidades crescem povoadas de nossas proles, assim como as florestas povoam-se dos pássaros que dos frutos nutridos multiplicam-se. As “novas aves” referidas por Lucrecio tanto podem ser interpretadas como a multiplicação destas pela reprodução, dada a abundância de frutos dos quais se nutrem, como também do efeito de migração d’outras aves na floresta onde abunda o alimento. Em ambos os casos, importa que há troca de nutrientes, cujo fundamento reside no *e nihilo nihil fieri*, noutros termos, só há “fluxo” de nutrientes, produção e reprodução, porque a matéria é eterna. E assim

<sup>346</sup> DRN I, 250-264: “Postremo pereunt imbres, ubi eos pater aether / in gremium matris terrai praecipitavit; / at nitidae surgunt fruges, ramique uirescunt / arboribus, crescunt ipsae fetuque grauantur. / hinc alitur porro nostrum genus atque ferarum; / hinc laetas urbes pueris florere uidemus / frondiferasque nouis auibus canere undique siluas; / hinc fessae pecudes pingui per pabula laeta / corpora deponunt, et candens lacteus umor / uberibus manat distentis; hinc noua proles / artubus infirmis teneras lasciuia per herbas / ludit lacte mero mentes percussa nouellas. / haud igitur penitus pereunt quaecumque uidentur, / quando alit ex alio reficit natura nec ullam / rem gigni patitur nisi morte adiuta aliena.”

<sup>347</sup> Cf.: acima no que se refere ao tempo certo para o coito, os versos DRN I, 184-191.



como as florestas verdejam prenes de frutos, os campos e pradarias, por sua vez, dão nutrientes às gramíneas só pela chuva que neles precipita. Daí as pécoras esbaldam-se empanturradas, proliferam e abundam leite às suas proles. Essa é tese central que, enfim, termina por sustentar o *Axioma*: “Portanto, não perecem totalmente todas aquelas [coisas] que parecem, / quando nutre através de outro, a natureza refaz e não se permite / que coisa nenhuma se gere senão com ajuda da morte alheia.” [*haud igitur penitus pereunt quaecumque uidentur, / quando alit ex alio reficit natura nec ullam / rem gigni patitur nisi morte adiuta aliena*]. Em termos especulativos, Lucrécio toma fixamente apenas a chuva e mostra a complexidade de efeitos que dela se tem, efeitos que não são seriais, mas igualmente complexos, produtores de tantos outros efeitos. Pressupõe-se, nesse procedimento, a conjunção da chuva com tantos outros pontos fixos e seus impactos efetivos na natureza das coisas. Daí podemos notar o aporte da complexidade da própria natureza e cujo elemento central em jogo, como último argumento que sustenta que nada volta ao nada assim como do nada nada se faça, é o *refazimento* da natureza mesma. *Refazimento* que envolve a dissolução para a composição e, vice-versa, a composição para a dissolução.

Resulta daí não apenas a consolidação do *e nihilo nihilo fieri*, mas também certas consternações: o *refazimento* parece pressupor que, para que se componha, tenha que se dissolver em termos absolutos, o que teria como pressuposto a quantidade limitada de sementes eternas, do contrário, tal tese não teria nenhuma importância. Isso deve restar como enigma a ser dissolvido nessa escritura. O que subjaz notavelmente é que as *sementes* ou *primordiais das coisas* ou, numa palavra, aquilo que Lucrécio chamou de *matéria*, isto é *imortal*, ou seja, as sementes ou primordiais das coisas são *eternos*. Mais que isso, já é possível começar a aferir que tais sementes eternas desempenham um papel ativo, pelo menos enquanto imprescindíveis para a composição, assim, vemos melhor estabelecer-se sua equivalência com a noção de *causa*. Por fim, também a *inânia* fez-se presente de maneira bastante relevante, o seu papel na decomposição e a sua presença nos compostos, concebida pela maneira como Lucrécio refere-se à decomposição, põe-na como constitutiva conjuntamente à *matéria*. Por aí, é preciso que passemos ao exame do que vem a ser a *matéria* ou as *sementes das coisas* e a *inânia*.

### Inânia & Sementes das coisas

Na natureza das coisas, as sementes imortais, eternas, são constitutivas. Tudo o que há consta de sementes e também de inânia: os compostos, as texturas são mistura de ambos. Essa é a tese central que Lucrécio empenhar-se-á a posicionar e defender. Com ela, também já nos deparamos com a equivalência que se põe entre *imortalidade* e *eternidade*. As sementes eternas, entretanto, não se entregam aos sentidos, particularmente nossos olhos não as alcançam: “porque não podem os olhos as primeiras das coisas discernir / aceite, doravante, você mesmo, que é necessário confessar / que os corpos que são nas coisas não

podem se ver”<sup>348</sup>. Como propor a existência de algo que não cai em nossos sentidos, particularmente a visão, algo que se faz, por hipótese, fundamento da natureza inteira das coisas e causa de tudo o que há?

Aqui, antes que nos detenhamos nessa demanda, convém assinalarmos uma confusão corrente com respeito ao epicurismo em geral, e que consiste na assimilação rotular do “empirismo” às escrituras de pensamento epicuristas. A pertinência de promover a dissociação desse rótulo, que advém das grandes aventuras classificatórias do início do século XIX doravante, tem seu lugar pela proposição segundo a qual aquilo que se faz, ao que tudo indica, fundamento, ou princípio, da natureza inteira das coisas seja algo que não cai nos sentidos. Se por “empirismo” fosse apenas compreendido seu significado mais vulgar vindo da palavra helênica ἐμπειρία, versada por *experientia*; poderíamos dizer seguramente que fosse pertinente dizer do epicurismo, de maneira geral, que ele seja algum “empirismo”. E, *a fortiori*, acaso não se poderia dizer o mesmo do spinozismo, dado o papel fundamental da experiência em sua escritura de pensamento? Ou memo de tantas outras escrituras de pensamento da prática filosófica? Agora, a demarcação que proponho para prosseguirmos consiste em dissociar rótulos tais como é este de “empirismo”, e justifico isto da maneira como se segue. A pressuposição daquilo que se entende por “empirismo”, tomado em sua generalidade, não apenas como certo pensar que tem a experiência como fundamento para o conhecer, mas, sobretudo, tendo aquilo que os anglo-saxões denominaram “instância interna”, melhor dizendo, a moderníssima concepção de “sujeito” (aquela nata particularmente na prática filosófica com Kant no §16 da *K.r.V.*) como fundamento do *começo* do pensar, como *fons & origo* estrito do conhecer; isto deve ser descartado com respeito ao epicurismo, pois não há na antiguidade clássica qualquer indícios de separação radical entre a “instância interna” e a “instância externa”, muito menos de “sujeito” no sentido enunciado. Ora, a centralidade, seja na egoidade (noção advinda da antiguidade tardia), seja na subjetividade (nos termos modernos, insisto), como fundamento e começo do conhecer não é senão, sob grave preço de anacronismo vendante, muitíssimo imprópria. Com efeito, em escrituras de pensamento nas quais não consta a correlação típica interno-externo, correlação que pressupõe uma separação mais ou menos transponível ou intransponível, sobretudo, no que concerne à posição do problema veritativo (como aquele que observamos em Aquino com sua fórmula *veritas adaequatio intellectus et rei*), não podem ser assimiladas à rótulos da disciplina da história da filosofia. Ousaria dizer que jamais tais categorias da história da filosofia têm pertinência, uma vez que este projeto, que muito infelizmente ainda exerce efeitos, mais obscurece o exame escritural que outra coisa. Por isso, se rejeitamos tais noções, podemos melhor apreender o significado, o quanto é-nos possível, do problema que ora nos deparamos: como aquilo que se faz, ao que tudo indica, fundamento do conhecer enquanto princípio efetivo (que produz efeitos e, pois, desempenha provavelmente o papel de causa, as sementes das coisas) não cairia nos sentidos?

Os primordiais escapam à visão, escreveu Lucrecio. Todavia, isso não o impede de avançar em sua consideração, a dos primordiais. Algo, entretanto, nos versos há pouco citados, já incita-nos preludiando como Lucrecio trata esse problema: a imanência, no sentido “daquilo que permanece ou resta *em* algo”, das

<sup>348</sup> *DRN I*, 268-270: “quod nequeunt oculis rerum primordia cerni, / accipe praeterea quae corpora tute necessest / confiteare esse in rebus nec posse uideri.”

primeiras das coisas nas texturas. Enquanto componentes, as sementes eternas são imanentes às texturas, aos compostos, de sorte que não há, quanto à natureza, diferenças entre os componentes e o composto (no que diz respeito à matéria; e, decerto, há a inânia, porém ela também não muda de natureza na composição, apenas conjunta-se à matéria no composto). Antes, não é somente uma “confissão” que Lucrécio exige de Mêmio, entre os versos 271 e 328, ele evidencia as razões pelas quais invisibilidade não equivale à não existência. O principal argumento, por analogia dada na experiência, consiste na natureza do vento e, em seguida, no desgaste e crescimento das coisas na natureza, ambos estes últimos aspectos vinculados novamente ao *tempus*. A própria construção da analogia que invoca o vento a fim de propor a existência de corpos invisíveis visando os primordiais faz-se através de outra analogia a propósito de seus efeitos, o vento é posto, então, em equivalência com a água:

Em princípio, a incitada força do vento verbera o mar  
e ingentes navios rui e as nuvens dista,  
por vezes impetuosamente percorrente em turbilhão os campos  
derriba grandes árvores e vexa supremos montes  
com rajadas esfrangasselas: assim enfurece em fereza  
com frêmito e a ventania sevicia com murmúrio ameaçante.  
Portanto, não se admira que os ventos são corpos invisíveis [*caecus*],  
os quais o mar, as terras e, enfim, as nuvens do céu  
varrem e subitamente a vexação arrasta em turbilhão;  
nem por outra razão fluem e propagam o estrago,  
e com as águas dóceis leva-se a natureza de repente  
ao flúmen abundante, que com largas imbríferas aumenta  
dos altos montes o magno decurso d’água  
enxurrante todos os fragmentos de arbustos e selvas,  
e as robustas pontes não podem as águas venientes  
a súbita força tolerar: assim com magna tempestade o turbado  
com robustos moles incorre com fortes correntezas,  
dá por magno som o estrago, e volta sob ondas  
grandes rochas, rui com vagas tudo que lhe obsta.  
Portanto, assim devem as rajadas de vento também levar-se,  
as quais procumbem assim como o robusto flúmen  
como em parte quer, antes arrastam as coisas e ruem  
com repetidos ímpetos, por vezes com tortuoso vórtex  
arrebata e com turbilhão portam os rapidirotantes.  
Por aí, repito, os corpos de vento são invisíveis,  
já que se acham invejosos dos feitos e costumes  
dos magnos flumens, os quais são de visível [*aperto corpore*] corpo.<sup>349</sup>

<sup>349</sup> *DRN* I, 271-297: “Principio uenti uis uerberat incita pontum / ingentisque ruit nauis et nubila differt, / interdum rapido percurrans turbine campos / arboribus magnis sternit montisque supremos / siluifragis uexat flabris: ita perfurit acri / cum fremitu saeuitque minaci murmure cortus. / sunt igitur uenti nimirum corpora caeca, / quae mare, quae terras, quae denique nubila caeli / uerrunt ac subito uexantia turbine raptant; / nec ratione fluunt alia stragemque propagant, / et cum mollis aquae fertur natura repente / flumine abundanti, quam largis imbribus auget / montibus ex altis magnus decursus aquai / fragmina coniciens siluarum arbustaque tota, / nec ualidi possunt pontes uenientes aquai / uim subitam tolerare: ita magno turbidus imbris / molibus incurrit ualidis cum uiribus amnis, / dat sonitu magno stragem, uoluitque sub undis / grandia saxa, ruit qua quidquid fluctibus obstat. / sic igitur debent uenti quoque flamina ferri, / quae ueluti ualidum cum flumen procubuere / quamlibet in partem, trudent res ante ruuntque / impetibus crebris, interdum uertice torto / corripunt rapidique rotanti turbine portant. / quare etiam atque etiam sunt uenti corpora caeca, / quandoquidem factis et moribus aemula magnis / amnibus inueniuntur, aperto corpore qui sunt.”

A força do vento, que não é de se subestimar, move imensos navios, nuvens e mesmo chega a destruir grandes florestas *etc.* Não só os efeitos da forte ventania são em si postos na visibilidade quanto à destruição como caso de maior impacto aos nossos sentidos, também as águas, estas bem visíveis, possuem tal força que arrebatam com ampla violência de estrago. Um duplo movimento instaura-se nesses versos: o primeiro põe os efeitos do vento em analogia com a água, como dissemos; mas outro, o segundo, põe ambos conjuntamente observando seus efeitos devastadores nos turbilhões de arrastão que metem abaixo aquilo com o qual se defronta. Tempestades, mesmos tombadas nos altos montes, prenhes d'água, seu parto enche rios transbordantes aumentando o fluxo em enxurrada nos caminhos por onde passa vindo abaixo, tromba d'água. Tal como o fluxo encaminhado das águas vindas da enxurrada, o vento arrasta e arrasa impetuoso, preludiando assoviante a vivacidade do que vem e segue turbilhonando e ruindo, por vezes, em vórtex circulando as coisas consigo levadas intensamente em turbilhão, tufão. Os furacões sem dúvida mostraram-nos claramente o que podem os corpos invisíveis. Lucrécio nem mesmo pode mesurar qual dos corpos conjuntos são mais perigosos para nós: a destruição provocada pelas águas é invejada pelos ventos. E, muitas vezes, ambas vêm juntas em violência confluyente de efeitos. Ora, se não se pode ver a natureza que provoca tais efeitos devastadores, entretanto, tais efeitos eles são bastante visíveis. Todavia, não só de efeitos nefastos afere-se a natureza de corpos invisíveis, igualmente o odor que sentimos, com efeito, nós não o vemos:

Então, decerto, sentimos os odores das coisas,  
e, todavia, jamais discernimos venientes aos narizes,  
nem os cálidos estos avistamos, nem os frios somos capazes  
de usurpar com olhos, nem as vozes avezamos discernir;  
todavia, é necessário que todas [estas coisas] constem de corpórea  
natureza, dado que podem impelir os sentidos.<sup>350</sup>

Não vemos os odores, mas seus corpos adentram às narinas, assim como não vemos também o calor e frio, e muito menos vemos os sons das coisas e, contudo, o odor, o calor, o frio e o som impactam nossos sentidos: cheiramos, sentimos e ouvimos, mas não vemos. Aí, uma tese geral de *De Rerum Natura* é enunciada: constam de corpóreos aqueles que impõem os sentidos. Por aí, enuncia-se aquilo que afere a corporeidade do que quer que seja em sua máxima generalidade, tomando os sentidos em não importa qual *modalidade*, em seu fundamento comum: o *tato*. Tudo o que é corpóreo tateia os sentidos, por isto, o critério que permite constatar a natureza corpórea em geral tem como fundamento o impelir, o tocar junto, o *con-tato*: “Com efeito, tocar e ser tocado, nenhuma coisa pode, senão o corpo.” [*tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*]<sup>351</sup>. Proceda dessa tese generalíssima uma relação compensativa e colaborativa entre as modalidades do sentir: na impossibilidade do ver, há o ouvir, assim como na impossibilidade do cheirar, há o ver, e por aí doravante. Os sentidos compensam-se permitindo asseverar a natureza corpórea a despeito da

<sup>350</sup> *DRN* I, 298-303: “Tum porro uarios rerum sentimus odores, / nec tamen ad naris uenientis cernimus umquam, / nec calidos aestus tuimus, nec frigora quimus / usurpare oculis, nec uoces cernere suemus; / quae tamen omnia corporea constare necessest / natura, quoniam sensus inpellere possunt.”

<sup>351</sup> *DRN* I, 304.

partição dos efeitos sentientes, mas isto somente pelo que todos os sentidos têm comumente enquanto dizem-se exclusivamente do corpóreo, da matéria, cujo fundamento no sentir é o *tato*. O tatear diz-se em suas modalidades referidos a cada um dos sentidos do corpo humano: ouvir é ser tocado pelos corpos do som, ver é ser tocado pelos corpos da imagem (*simulacra*, como veremos no momento oportuno), cheirar é ser tocado pelos corpos do odor *etc.* A correlação entre o *tocar* e a *corporeidade* é posta e, com isto, permite-nos conceder à existência de corpos não pela fixação de um único sentido, como é o caso discutido da visão, mas pela sua generalidade *modalizada* entre os sentires. Se falta um sentir/sentido, outro dispõe-se e isto basta para dizer que bem se trata da natureza corpórea aquilo que é afetante. Essas considerações que partem da correlação entre *tato/contato* e corporeidade apenas ganharão sua máxima desenvoltura no Canto IV de *De Rerum Natura*. Aqui, no Canto I, visando aferir a corporeidade dos invisíveis, é suficiente instaurar com base nessa generalidade a *compensação* entre os sentidos. E não somente por essa compensação pode-se constatar a corporeidade dos invisíveis. Lucrécio ainda delinea-nos outro efeito natural que nos permite arrobustar a corporeidade dos invisíveis e, enfim, concedê-la às sementes eternas, concernente à própria visão:

Ainda, com a brisa marítima nos litorais as vestes suspensas  
umedecem, elas secam com o sol candente.  
No entanto, não é visto como [*quo pacto*] a umidade da água  
tenha assentado-se nem, ademais, como [*quo pacto*] tenha fugido com o esto.  
A umidade esparge-se em parvas partes,  
as quais os olhos por nenhuma razão podem ver.  
Ainda, também com muitos sóis anos-passantes  
o anel no dedo atenua-se no interno por tê-lo,  
A queda do estilicídio cava a pedra, úncus férreo  
de arado ocultamente decresce a relha nos campos,  
e os estratos pedrosos das vias já conspícamos  
detritos pelos pés do vulgo; próximo das portas  
estátuas metálicas mostram que as mãos direitas se atenuam  
continuamente pelo tato ao serem saudadas diante do caminho.  
Portanto, vemos que estas [coisas] se diminuem, dado que são detritas;  
mas, embora estes corpos cedam no tempo,  
a invida natureza impede a vista de ver [*speciem uidentí*].<sup>352</sup>

O aumento e a diminuição dos corpos, embora não sejam notáveis pela visão em ato, passado algum tempo, fazem-se notar por evidência da vista. Destarte, o exemplo das roupas úmidas é bastante alusivo, não se trata de aumento ou diminuição do composto, mas sim do que há com o composto, a água retida pela umidade da maresia evaporando da veste deixa-a seca. Aumento e diminuição, então, dizem-se sem que o conjunto, o composto, sofra alteração de forma. E são os casos de diminuição na forma do conjunto que se

<sup>352</sup> *DRN I*, 305-321: “Denique fluctifrago suspensae in litores uestes / uescunt, caedem candenti sole serescunt. / at neque quo pacto persederit umor aquai / uisumst, nec rursum quo pacto fugerit aestu. / in paruas igitur partis dispargitur umor, / quas oculi nulla possunt ratione uidere. / Quin etiam multis solis redeuntibus annis / anulus in digito subter tenuatur habendo, / stilicidi casus lapidem cauat, uncus aratri / ferreus occulto decrescit uomer in aruis, / strataque iam uolgi pedibus detrita uiarum / saxea conspícamus; tum portas propter aena / signa manus dextras ostendunt adtenuari / saepe salutantum tactu praeterque meantum. / haec igitur minui, cum sint detrita, uidemus; / sed quae corpora decedant in tempore quoque, / inuida praecusit speciem natura uidentí.”

põem mais marcantes, com efeito, o desgaste assume, em devir, a situação comparativa do antes e do depois. Assim, o anel desgasta-se com seu uso, o gotejar d'água cava a pedra, e as vias, pelos passos e arrastos dos pés do povo, vai perdendo-se em detrito. E mesmo o toque nas mãos das estátuas, seja por jocosidade, seja por religiosidade (como praxe de benção se se trata de efigies de divindades); mesmo neste exemplo, assim como no anterior, o desgaste do metal assinala que há perda de corpos nas coisas e que tal diminuição jamais se vê à olho nu e, todavia, é efetiva, ela faz-se notória com o tempo. Daí a generalização: “Portanto, vemos que estas [coisas] se diminuem, dado que são detritas; / mas, embora estes corpos cedam no tempo, / a ínvada natureza impede a vista de ver” [*haec igitur minui, cum sint detrita, uidemus; / sed quae corpora decedant in tempore quoque, / invida praeclusit speciem natura uidendi*]. A invisibilidade não é, de fato, critério que permite afirmar a existência ou inexistência. E convém assinalarmos que o procedimento para aferir o desgaste provém da visão dum antes e dum depois, e não é senão pela própria visão, do que antes não se vê o que agora se pode ver. Não há, nesse caso, compensação de sentidos, mas uma apreensão processual de alguma coisa comparada em tempos distintos, um passado do visto, da forma da coisa seleta, perante um presente, do visto da mesma coisa seleta, e aferição de alguma alteração de sua forma. A tese geral que subjaz ao problema da invisibilidade e existência é a do movimento dos invisíveis: se alguma coisa desgasta-se, tolhe-se algo(s) no antes que agora é o depois. E tal algo tolhido é o existente que a visão não vê senão pelos efeitos. Ora, é *pelos efeitos* que Lucrécio mobiliza a dissociação entre o ver e o existir, entre o sentido da visão e a existência das eternas sementes das coisas. E é por aí que, junto à dissociação, ao aumento e à diminuição, se atesta algo que se põe e que se tolhe, porquanto os primordiais movem-se. Daí sua conclusão, pela dissociação entre ver e existir:

Por fim, todas [as coisas] que os dias e a natureza às coisas paulatinamente atribui, regularmente coagentes o crescer, nenhuma perspicácia dos olhos esforçada avista; nem, conseqüentemente, todas [as coisas] que envelhecem pelo evo e magreza {nem os rochedos, que impendem no mar, devorados pelo miúdo sal} você não pode discernir, embora percam algo no tempo: portanto, a natureza gera coisas de corpos invisíveis.<sup>353</sup>

Consta implicitamente - não exemplificado - nesses versos algo que também corrobora com a prova da dissociação, e que é deveras manifesto a quem mirar atentamente a natureza. O fruto avanta-se com o tempo passado na madurez do aroma e delícia do salivar dele de anseio, no entanto, não se o vê crescer nem sua maturação senão *pelo efeito*, com o tempo passado. Uma vez mais é solidificada a dissociação entre visão e existência no que concerne às sementes eternas. Em termos gerais, a existência é aferida pelos sentidos, seja pela compensação entre eles, seja pelo *tempus*, que permite um sentido alcançar o que não alcançava antes. Aqui, até poderia parecer paradoxal a advertência quanto à noção de “empirismo”, mas insisto que se apenas restringirmos seu uso com respeito àquilo que se dá na experiência, sem sujeito *etc.*, não seria imprópria sua

<sup>353</sup> DRN I, 322-328: “Postremo quaecumque dies naturaque rebus / paulatim tribuit, moderatim crescere cogens, / nulla potest oculorum acies contenta tueri; / nec porro quaecumque aevo macieque senescunt / {nec, mare quae independent, uesco sale saxa peresa} / quid quoque amittant in tempore cernere possis: / corporibus caecis igitur natura gerit res.”

atribuição. Tal discussão, entretanto, não se finda somente com essa constatação, e doravante teremos mais oportunidades de precisar esse ponto que creio muito relevante. Importa, sobretudo, constatar que *é pelos feitos* que se afere a existência dos primordiais das coisas, *pelos feitos* que se dão, é certo, nos sentidos, seja pela suas modalidades compensatórias, seja pela intervenção do *tempus* referente a uma só modalidade do sentir. Assinalemos ainda que a regularidade e o paulatino são postos numa apreensão em devir da natureza das coisas, e é certo que a noção *tempus* tem grande desenvoltura aí, mas de seu exame acurado ainda não nos ocuparemos neste momento.

E não somente de matéria, ou seja, de sementes eternas, consta a natureza das coisas. A inânia tem-se nela, é-lhe imprescindível. Batendo a vista nas ideias soerguidas, se a natureza das coisas constasse tão-só de matéria, a consequência imediata disto seria a condensação de tudo que há<sup>354</sup>:

          Todavia, não se têm ubiquamente condensadas [*stipata*]  
          todas [as coisas] de natureza corpórea: pois inânia há nas coisas.  
          Porque lhe será útil ser sabedor de muitas coisas  
          e não se levar errante o duvidar e o sempre buscar  
          sobre a soma das coisas, ressabiando de nossos ditos.  
          {Por aí, lugar é intato inane e vacante.}<sup>355</sup>

A fórmula lucreciana “lugar é intato inane e vacante” [*quapropter locus est intactus inane uacansque*] sintetiza quase a totalidade dos termos gravitantes em torno da *inânia*. *Lugar* [*locus*], *vacante* [*vacans*], *vácuo* [*vacuum*], *espaço* [*spatium*] e, por metonímia, *intato* [*intactus*] são indistintamente intercambiáveis<sup>356</sup> em *De Rerum Natura*, por vezes apenas distinguem-se contextualmente, nuançados em suas aplicações no que se diz do movimento, e.g., “o que deixa *vácuo*”, daí o participio *vacans*, ou como aquilo que *é* e não

<sup>354</sup> Este é um ponto de barbarismo sobejo: a acusação de eleatismo e orientalismo, pautada no eleatismo, dirigida a Spinoza, conta com a imobilidade e absoluta realidade dada na substância, de sorte que os finitos não teriam realidade nenhuma. Interessante é que há uma efervescente demarcação entre o eleatismo e o dito “atomismo”, a começar pelos seus prelúdios com Leucipo, o cheio e o vazio como constituindo a natureza inteira. Há quem glosou aí uma “fragmentação do ser parmenídico” [*sic*]; e a introdução do “vazio” fora saudada entusiasticamente por aquele quem mais promoveu a inquieta rotulação de eleatismo a Spinoza. Hegel, de fato, concedeu ao papel dado ao vazio, como condição do movimento, o maior estatuto e até digno de nome *nihil positivum*, julgando a efetividade (no que permite o movimento) do vazio lido como negatividade ou não-ser, como um grade progresso do *devir* do pensar em suas manifestações representativas. A opinião é interessante, e também pautada na apreensão mais bizarra, a saber, a de que, por muitas camadas de estória filosófica, se tratasse do ser e não-ser, átomos e vazio, respectivamente. O deslocamento ao materialismo, segundo me parece, não anda por essas bandas aludidas, a do ser e a do não-ser; mas sim se põe de pé pelo primado da natureza das coisas em detrimento de nominalidades. Isso trespassou na calada da concatenação e tudo remarca para a dita glosa da “fragmentação”. Decerto, pode ser que algo a ver isto tenha, entretanto, tudo isto que tem a ver pode também consistir num atroz movimento historicista, que desconsidera tantas disputas na guerra por categorias que digladiavam em suas conjunturas os praticantes de filosofia. Como palavreou já Epicuro o dito “vazio”? Como não-ser? A escritura em língua helênica contradiz que assim fosse a quem a ela atender com atenção.

<sup>355</sup> *DRN* I, 329-334: “Nec tamen undique corporea stipata tenentur / omnia natura: namque est in rebus inane. / quod tibi cognosse in multis erit utile rebus / nec sinet errantem dubitare et quaerere semper / de summa rerum et nostris diffidere dictis. / {quapropter locus est intactus inane uacansque.}”

<sup>356</sup> A indistinção e intercâmbio indistinto desses termos é uma demarcação bastante clara com relação ao estoicismo, sobretudo, helênico, no qual se diferia o vazio [*κενόν*], o lugar [*τόπος*], a espacialidade [*χώρα*] e “natureza intangível” [*ἀναφής φύσις*], e.g.: “Οἱ Στωϊκοὶ ... διαφέρειν κενόν, τόπον, χώραν καὶ τὸ κενόν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐχόμενον ὑπὸ σώματος, ὡς περ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιδάχνης” (SVF II, 504). Ettore Bignone constata a “promiscuidade” entre os termos já em Epicuro (cf.: *Epicuro. Opere, Frammenti, Testomianze sulla sua vita*. Tradotti con introduzione e commento da Ettore Bignone. Roma: Edizione Anastatica, 1964, p. 75, nota 3). No entanto, em Lucrecio não se dá assim.

alcança os sentidos, então, na diferença fundamental avultada pelo intangível, o *intato*. Em sua máxima generalidade, o *intato* diz-se *inânia*. A condensação ubíqua da matéria toda nada mais implica que a imobilidade de tudo o que há. Lucrecio empenha-se em mostrar as razões da *inânia*, que sem ela não se pode conceber corretamente a natureza, a centralidade de sua pertinência, ou melhor, sua absoluta pertinência, tem por razão constante o *problema do movimento* em toda a sua envergadura, desde o deslocamento ao crescimento, diminuição e mesmo dissolução ou disjunção das coisas, a morte.

Pois se não fosse, por nenhuma razão poderiam  
as coisas moverem-se; pois o que resta ofício de corpo,  
resistir [*officere*] e obstar, isto se acharia em todo tempo  
em tudo; portanto, algo [assim] não pode proceder,  
uma vez que nenhuma coisa daria o princípio para ceder.  
No entanto, agora pelos mares e terras e pelo sublime do céu  
muitas [coisas] de muitos modos moverem-se por vária razão [/proporção]  
discernimos ante os olhos; as quais, se não fosse a inânia,  
pois tanto careceriam privadas de movimento inteiragitado [*sollicito motu*]  
quanto por nenhuma razão [/proporção] seriam de todo geradas,  
uma vez que ubiquamente a matéria condensada aquiesceria.<sup>357</sup>

O corpo, a matéria, tem por ofício o resistir, como já o vimos anteriormente; onde ela se dá, ela resta e obsta, trata-se de sua natureza em si considerada, constante e, numa palavra, imutável. Todavia, sua constância e resistência é justamente aquilo que não “cede a” nem principia o movimento. E sentimos, no entanto, que as coisas estão se movendo a todo momento, que o movimento é patente, e tudo cede a ele, das terras e mares aos céus e astros. Ocorre nesses versos pela primeira vez a fórmula lucreciana do movimento, fórmula de incomensurável relevância em toda a sua escritura: “Muitas coisas movem-se de muitos modos” [*multa modis multis moueri*]<sup>358</sup>. A inteira expressão aqui concerne ao movimento, decerto; mas é preciso que prendamos a fórmula em seu núcleo mais sintético, naquilo que incessantemente repetir-se-á nesta escritura, sempre vinculada ao movimento, mas em todas as suas nuances tanto multígenas, numa generalidade perpassante e assumindo o papel de uma das categorias talvez das mais centrais na pena de Lucrecio, a *multimodalidade*. Transcrição da fórmula *multa modis multis*, a *multimodalidade* introduz a *quantidade pura* na escritura de pensamento dada-a-ver no *De Rerum Natura*. Dela temos as expressões da materialidade em sua total abertura no que se refere também ao *problema do devir*, e devemos sobremaneira determos que tal categoria não possui outro de si, que não há nela qualquer mútuo-referencialidade. No que ela se diz do movimento, aqui Lucrecio põe tal movimento em omnidirecionalidade deveniente e no verso segue-se a sua pertinência quantitativa *uaria ratione*, construção na qual a *ratio* nada mais é que a *proporção*

<sup>357</sup> DRN I, 335 - 345: “Quod si non esset, nulla ratione moueri / res possent; namque officium quod corporis exstat, / officere atque obstar, id in omni tempore adesset / omnibus; haud igitur quicquam procedere posset, / principium quoniam cedendi nulla daret res. / at nunc per maria ac terras sublimaque caeli / multa modis multis uaria ratione moueri / cernimus ante oculos; quae, si non esset inane, / nam tam sollicito motu priuata carerent, / quam genita omnino nulla ratione fuissent, / undique materies quoniam stipata quiesset.”

<sup>358</sup> Tal fórmula desvela-se de matriz estritamente etiológica e metamorfosea-se a partir de *multa modis multis* em vários momentos de *De Rerum Natura*.



*vária* ou *variegada*. E mesmo o adjetivo *inteiragitado* referido ao movimento indica-nos o movimento que há nas coisas mesmas, nos conjuntos em si considerados, ou seja, que a composição não finda o movimento dos componentes, mas os põe em relação, na proporção que lhes mantêm em si conjuntados. Esse assunto, que contempla a *quantidade pura*, contudo, deixemo-lo para o mais tardar, para seu momento oportuno. Convém assinalarmos o que nos versos supracitados salienta-se: que se trata do movimento em sua generalidade absoluta, abarcando a perseveração no agitado composto, como veremos, o deslocamento dos corpóreos e mesmo a geração &c.; daí que sem a *inânia*, então, condensada toda a matéria, resulta o mesmo que *aquiescer absolutamente*: a imutabilidade de todas as coisas no sentido de *imobilidade absoluta*.

Tal sentido da *imutabilidade* como *imobilidade*, de fato, desfaz-se inteiramente pela admissão da *inânia*. Lucrécio empenha-se nas provas da *inânia* sob a tese geral de que ela é condição de todos os movimentos, do movimento em sua máxima generalidade. Isso pôr-nos-ia algum problema, visto que o sentido de *imutável*, se identificado com a *imobilidade*, comprometer-se-ia estritamente com o sentido de *aquiescência absoluta*. E, por outro lado, se posta a *inânia* e admitindo-se o sentido da *imutabilidade* como sendo estritamente o de *imobilidade*, então jamais poderíamos dizer do Todo que ele seja *imutável*. E, de fato, a pesquisa aqui, visando a equivalência entre as escrituras de pensamento de Spinoza & Lucrécio, põe a *imutabilidade* como referida tão-somente ao Todo como pressuposto analítico especulativo. É certo que “todas as coisas” em repouso absoluto, admitindo-se a inexistência da *inânia*, parece coincidir com o Todo, mas sua caracterização ainda carece muito neste passo, pelo que devemos nos manter na escritura buscando precisá-la observando a dissociação ou não do sentido estrito de *imobilidade*. Suspendamos esse ponto suscitado pela inquietação da eventual equivocidade dada no sentido de *imutabilidade* como estritamente *imobilidade* e pela pergunta *o que é o Todo lucreciano?* uma vez que nada podemos de certo aferir nas condições presentes, senão o imbróglio em relevo, a saber, que Lucrécio, como estamos sobre o ponto de observar, concebe não a *aquiescência absoluta*, mas sim o *movimento absoluto*, justamente porque há, na natureza das coisas, a *inânia*.

As coisas têm solidez. Elas são corpóreas e compostas das eternas sementes. Todavia, tal solidez, a experiência mostra-nos que ela não seria, digamos, *in toto* preenchida de corpóreos, assim, as coisas não são integralmente “cheias” de corpos componentes:

Além do que, embora se opine que há coisas sólidas,  
doravante, entretanto, é lícito que você discirna que são de raro corpo:  
nas rochas e grutas permana o úmido líquido das águas  
e todas lacrimam em copiosas gotas.  
Dissipa-se no corpo toda comida dos animados;  
crescem arbustos e fetos fundam-se,  
pois a comida inteira até às capilares raízes  
por troncos e ramos toda difunde-se.  
Entre as barreiras permeiam as vozes e transvolitam  
cerradas casas, o rígido frio permana aos ossos.  
[Coisas] as quais, não fosse a inânia pela qual possam alguns corpos

transitar, você não veria por nenhuma razão [/proporção] se fazer.<sup>359</sup>

Não atoa Lucrécio escreve sobre o exemplo das rochas e grutas, notoriamente percebidas de grande solidez, no entanto, elas mesmas são permeadas pela umidade das águas; e isto sustenta a *raridade corpórea* dos conjuntos, de cada conjunto. Tal exemplo, por outro lado, é acompanhado de outro, o da alimentação. Ao alimentar-se, os animados todos ingerem corpóreos, outros conjuntos, mas se não fossem em si mesmos em alguma medida raros, ou seja, se não houvesse inânia em seu composto, o alimento não se dissiparia no sustento de seus corpos; o sustento e, sobretudo, a geração de seus fetos ou proles. O exemplo versa sobre os vegetais, também não atoa, visto que os percebemos em solidez maior relativa aos animados animais, de conjunto mais amolecido. O fato da difusão dos alimentos nas raízes capilares do conjunto vegetal apenas realça a pertinência da *inânia* integrando a composição e, pois, permitindo que haja *lugar* de passagem para os corpóreos ingeridos. De igual sorte, no tato sentimos a solidez dos muros, paredes e barreiras; no entanto, as vozes, as quais são corpóreas (como no Canto IV Lucrécio detidamente mostrará), elas permeiam tais sólidos transvolitando por entre eles, mas somente poderiam fazê-lo - o que o fazem pela facticidade - se fossem tais sólidos de raro corpo, se constassem de *inânia* em sua composição. O mesmo sucede com o calor e o frio: se não fosse pela inânia em nossos próprios corpos humanos, não nos congelariam até os ossos tais corpos frígidos.

A *inânia*, esta que é presente nos corpos e na natureza inteira, como vimos, é *intáctil*. Não nos apercebemos dela, ela não cai nos sentidos. Todavia, as provas lucrecianas de sua existência dão-se também pelos seus efeitos. Há, de fato, algum paralelo com as provas da existência dos *primordiais das coisas*, mas tal paralelo finda-se na característica da natureza da *inânia* enquanto *intáctil*. Se no caso das eternas sementes impunha-se o problema de sua invisibilidade, que vimos ser compensada por outros sentidos e pela própria visão no passar do tempo, na diferença de forma entre o antes e o depois (sobretudo, exemplificado pelo desgaste de algum conjunto) ou, como fora emblemático, pelos magnos efeitos do invisível vento; no caso da *inânia*, nenhuma destas provas são soerguidas. Daí que o paralelo é roto, entretanto, algo ainda, podemos dizer, não se dá em paralelo, mas em plena homologia: tanto no caso das sementes, conservadas suas especificidades de prova, quanto no caso da *inânia*, opera-se a constatação de suas existências *pelos seus efeitos*. Fonte de inumeráveis equívocos nas opiniões escolares sobre a escritura de Lucrécio e do epicurismo em geral, o proceder *pelos efeitos* levou muitos (melhor dizendo, a sobeja maioria) a lhes conceder o rótulo de “empirismo”, como antes nos referimos. Voltaremos a isso. Devemos agora consolidar que a existência de ambas as naturezas, os corporais e a inânia, é dada *pelos efeitos*.

Há, pois, raridade ou rarefação corpórea nos conjuntos, eles não são plenos de matéria, mas apresentam lugares, a inânia integra a composição mesmo dos ditos mais sólidos, como as rochas, os vegetais

---

<sup>359</sup> DRN I, 346 - 357: “Praeterea quamuis solidae res esse putentur, hinc tamen esse licet raro cum corpore cernas: / in saxis ac speluncis permanat aquarum / liquidus umor et uberibus flent omnia guttis. / dissipat in corpus sese cibus omne animantum; / crescunt arbusta et fetus in tempore fundunt, / quod cibus in totas usque ab radicibus imis / per truncos ac per ramos diffunditur omnis. / inter saepa meant uoces et clausa domorum / transuolitant, rigidum permanat frigus ad ossa. / quae, nisi inania sint qua possint corpora quaeque / transire, haud ulla fieri ratione uideres.”

de rígido tronco e casca grossa e as barreiras, muros e paredes. E acaso não haveria nenhuma diferença nessas solidez? O gotejar d'água na gruta perpassado por entre a sólida rocha, a voz que transvolita as sólidas paredes &c. diferem do jorrar “livre” d'água e da voz ouvida doutro lado dos muros, que conserva a mesma clareza de audição, ou talvez pouco menos. Ora, tais exemplos indiciam, pela experiência, que a raridade ou rarefação é ela mesma variada, e Lucrecio acuradamente atém-se a isto:

Ainda, por que vemos umas coisas prestarem mais em peso  
dentre outras coisas de figura em nada maior?  
Porque se há o mesmo tanto no glomo de lã quanto  
há dos corpos em chumbo, há de se parear que pesem o mesmo tanto,  
uma vez que é officio do corpo premer todas [as coisas] abaixo,  
ao passo que, contrariamente, a natureza da inânia resta sem peso.  
Logo, o que é igualmente magno e vê-se mais leve,  
não se admira que declara haver mais de inânia em si;  
mas, contrariamente, o mais grave mostra que há mais  
de corpo em si e o menos tem muito de vácuo dentro.  
Portanto, não se admirar que há isto que pela razão [/proporção] sagaz  
interrogamos, misturado nas coisas, o que chamamos de inânia.<sup>360</sup>

A construção é sagaz na economia do tratamento do problema do *quantum* de rarefação dos compostos. Coisas de mesma figura, ou seja, de mesma grandeza, entretanto, tem maior ou menor peso comparadas entre si. No exemplo entre o glomo ou novelo de lã e no chumbo, pressupostos, decerto, de mesma figura ou de igual grandeza, põe-se o peso em jogo, sob a suposição de que a mesma grandeza implicaria mesmo peso. É preciso ter em conta que o peso - na assertiva lucreciana segundo a qual “é officio do corpo premer todas [as coisas] para baixo” [*corporis afficiunt quoniam premere omnia deorsum*] - se diz no âmbito do mundo [*mundus*] em que estamos<sup>361</sup> e sentimos; o peso faz os corpos tenderem para o mesmo (para o baixo), o que parecia também as condições do exemplo: tanto o glomo de lã quanto o corpo de chumbo tendem para o mesmo (para o baixo), então, são percorrentes o mesmo trajeto (suponha-se uma linha reta paralela). Nesse exemplo, é noto - no que é pressuposto economicamente por Lucrecio - que o “tempus” de queda de ambos difere, com efeito, o corpo em chumbo cai mais rapidamente que o corpo glomo de lã. Ao passo que o “premer para baixo” se diz da matéria, então, de todos os corpos quaisquer que sejam, da inânia diz-se que “resta sem peso”. Na igualdade de condições desse experimento, é aferido que aquilo que leva à diferença de efeitos não consiste senão no *quantum* de inânia de cada composto, do corpo em chumbo e do glomo de lã. Uma proporção é alcançada como resultado: quanto mais de inânia há num composto, menos peso ele tem, pois menos de corpo há nele & vice-versa. A rarefação de qualquer

<sup>360</sup> DRNI, 358-369: “Denique cur alias aliis praestare uidemus / pondere res rebus nihilo maiore figura? / nam si tantundemst in lanæ glomere quantum / corporis in plumbo est, tantundem pendere par est, / corporis afficiunt quoniam premere omnia deorsum, / contra autem natura manet sine pondere inanis. / ergo quod magnumst aequè leuiusque uidetur, / nimirum plus esse sibi declarat inanis; / at contra grauius plus in se corporis esse / dedicat et multo uacui minus intus habere. / est igitur nimirum id quod ratione sagaci / quaerimus, admixtum rebus, quod inane uocamus”.

<sup>361</sup> Ou em cada mundo, no sentido, como será clarificado somente adiante, *conjuntos em conjunto*.

composto é dada, pois, pelo *quantum* de inânia, cuja implicação direta afeta o peso, visto que somente os corpóreos premem para baixo.

Essa generalidade permite dar conta da subsequente complicação do exemplo, complicação porque as condições são alteradas e temos a variação da grandeza entre corpos em comparação. Experimenta-se que magnos corpos em grandeza pesam menos que parvos corpos em grandeza. Isso faz-nos eliminar a grandeza como critério para aferir o *quantum* de matéria ou inânia dos compostos: diz-se grave ou pesado o composto em que há mais do *quantum* de matéria que o de inânia e, contrariamente, diz-se leve o composto em que há menos do *quantum* de matéria que o de inânia, ou mais do *quantum* de inânia que o de matéria. Daí a conclusão igualmente em máxima generalidade: há, misturada nas coisas, inânia. Ou seja, os conjuntos constam de matéria e inânia, variando-se os *quanta* de cada qual. Não podemos nos espantar com a distinção posta na correlação entre matéria e inânia no que concerne à solidez dos compostos e, numa palavra, ao que chamamos de *densidade*.

A *inânia*, porque condição do movimento, leva Lucrécio a empenhar-se na refutação de certa explicação adversária de deslocamento dos corpos:

Para que aquilo, que alguns fingem, de fato não possa deduzir-se  
por você nessas coisas, obrigo-me a preceder.  
Dizem que as águas cedem aos escamosos apoiantes  
e abrem as vias líquidas, pois por trás os peixes  
deixam lugares, onde podem cedentes confluir correntes;  
assim também outras coisas podem entre si moverem-se  
e mudar lugar, embora todas [as coisas] sejam plenas.  
Evidentemente, isto é integralmente recebido por falsa razão.  
Pois, para onde poderão os escamosos proceder,  
se não tivessem dado espaço as águas? Doravante, onde as correntes  
poderão conceder, dado que os peixes não poderão ir-se?  
Portanto, ou deve-se privar todos os corpos de movimento,  
ou deve-se dizer que há inânia misturada nas coisas,  
pelo que qualquer coisa toma primeiro início de mover-se.<sup>362</sup>

Nas águas, os peixes deslocam-se e sua mudança de lugar, entretanto, como alguns imaginam, dá-se pela abertura das vias aquáticas nas quais os peixes se apoiam, deixando pelo seu movimento lugares onde confluem correntes. Tal concepção explicativa pressupõe nada mais que o pleno, que nas águas não haveria inânia e, portanto, exige que o deslocamento se dê pela mudança de lugar em meio à plenitude do cheio. Noutros termos, o deslocamento dá-se entre o lugar ocupado pelo corpo ao lugar ocupado pela água numa substituição entre plenos lugares ocupados pelos corpos. Lucrécio constata que a falsidade dessa explicação, justamente pela ausência do que permite o deslocar entre lugares na plenitude, pela ausência do espaço nas

<sup>362</sup> DRN I, 370-383: "Illud in his rebus ne te deducere uero / possit, quod quidam fingunt, praecurrere cogor. / cedere squamigeris latices nitentibus aiunt / et liquidas aperire uias, quia post loca pisces / linquant, quo possint cedentes confluere undae; / sic alias quoque res inter se posse moueri / et mutare locum, quamuis sint omnia plena. / scilicet id falsa totum ratione receptumst. / nam quo squamigeri poterunt procedere tandem, / ni spatium dederint latices? concedere porro / quo poterunt undae, cum pisces ire nequibunt? / aut igitur motu priuandumst corpora quaeque, / aut esse admixtum dicendumst rebus inane, / unde initum primum capiat res quaeque mouendi."

águas por onde possam os peixes passarem. A série de perguntas enunciadas nos versos enfatiza que sem inânia não se pode conceber nem mesmo o principiar do deslocamento do peixe, visto que não se pode conceber como substituem-se os espaços, o previamente ocupado pela água que passa a ser ocupado pelo peixe e o previamente ocupado pelo peixe que passa a ser ocupado pela água, com a confluência de correntes, na medida em que o deslocamento se dá em ato. O que, sobretudo, se faz mister notar aqui é que a água do mar ou rio onde habitam os peixes é considerada como um corpo, um conjunto, de sorte que nele, assim como nos demais conjuntos, há inânia misturada entre seus componentes e, por aí, os corpos habitantes neste corpo que é a água podem principiar seu movimento. O problema todo consiste, pois, no *principiar do movimento*, que a explicação combatida não elucida; e isto leva-nos a conceder que a *inânia* não apenas é condição do movimento, mas também ela é ativamente *o que principia o movimento*.

O mesmo dá-se noutro conjunto dito magno, o ar:

Enfim, se dois corpos latos pelo concurso  
 velozes apartam-se, justamente é necessário que se faça  
 todo ar entre os corpos, que possua pela inânia.  
 Por sua vez, ele, embora ao redor conflua em virações aceleradas,  
 não poderá, contudo, num tempo completar o espaço  
 inteiro; pois é necessário primeiro que cada qual  
 ocupe aquele lugar, em seguida, que todos [os lugares] se possuam.  
 Se por ventura alguém, uma vez que se apartam os corpos,  
 então pense que isto se faz porque o ar se condensa,  
 erra; pois faz-se vácuo, então, onde antes não havia,  
 e preenche-se também o vácuo que consiste antes,  
 e o ar não pode por tal razão adensar-se,  
 nem, se ele então pudesse, como penso; sem inânia não poderia  
 em si trazer e conduzir as partes num [lugar].<sup>363</sup>

A hipótese da coalisão, dada pelo concurso (no sentido de “choque”), entre dois magnos corpos quaisquer e da qual resulta o veloz apartar destes é ambientada no ar. Lucrecio secciona analiticamente dois momentos, o do choque, o momento entre os dois corpos contatantes, e o da separação, na qual há distância entre os corpos. Entre esses dois momentos, é a medida da distância do espaço que se faz entre os corpos que se torna objeto do exemplo, então, a distância  $x$  entre o momento A, de contato, e o momento B, de separação. É tal distância  $x$ , enquanto meio concebido pelo corpo do conjunto do ar, que é interrogada: se acaso *num tempo*, tal distância  $x$ , que é um espaço, seria preenchido pelo conjunto ar ou não. Lucrecio faz intervir uma forte noção de devir entre os momentos A e B, a distância não poderia ser preenchida integralmente pelo ar *num tempo*, mas constaria de uma proporção quantificada pela distância entre os dois momentos numa relação de preenchimento paulatino de ar da distância na medida do aumento da

<sup>363</sup> DRNI, 384-397: “Postremo duo de concursu corpora lata / si cita dissiliant, nempe aer omne necessesit, / inter corpora quod fiat, possidat inane. / is porro quamuis circum celerantibus auris / confluat, haud poterit tamen uno tempore totum / compleri spatium; nam primum quemque necessesit / occupet ille locum, deinde omnia possideantur. / quod si forte aliquis, cum corpora dissiluerit, / tum putat id fieri quia se condenseat aer, / errat; nam uacuum tum fit quod non fuit ante, / et repletur item uacuum quod consistit ante, / nec tali ratione potest denserier aer, / nec, si iam posset, sine inani posset, opinor, / ipse in se trahere et partis conducere in unum.”

separação entre os corpos, ou seja, na medida da distância dada. Assim, antes de pensar-se que a separação dos corpos implique a condensação do ar, a qual os empurra à distância, é pelo vácuo dos lugares ocupados na proporção da distância que seu deslocar vai produzindo e que na mesma medida vai paulatinamente sendo ocupado pelo ar. A hipótese do ar condensado, equivale ao exemplo dos peixes n'água; ela pressupõe, como posição adversária, a substituição de lugares plenos. Enquanto no exemplo dos peixes o problema fundamental é o *principiar do movimento*, aqui, no exemplo da separação dos corpos, o problema desdobra-se em dois: a persistência do mesmo problema da substituição de plenos lugares, mas noutra exemplo de conjuntos envolvidos, os corpos latos e o ar, e o problema específico da condensação do ar. De certa maneira, Lucrecio mostra-nos que os dois problemas possuem algum vínculo íntimo, visto que a substituição de lugares plenos pressupõe o ar condensado, mas isto do momento iminente da separação dos corpos, colidindo o preenchimento com o *minimum* de distância produzida na separação. Quando Lucrecio utiliza-se da articulação do *num tempo*, então, lançando a noção de *simultaneidade*, ele o faz para colapsar tanto o preenchimento do ar condensado no espaço deixado detrás dos corpos na medida da separação quanto para aferir que, bloqueando esta última premissa, há uma paulatina (devir) ocupação dos lugares pelo ar na proporção da distância de separação entre os corpos. Isso permite-nos aferir com clareza que a presença da *inânia* dissolve a própria “simultaneidade”, o *num tempo*, não numa série linear dum tempo medido meramente pelo antes e pelo depois, mas pela proporção do *quantum* de preenchimento do lugar deixado, visto que imediatamente, porque o *principiar do movimento* dá-se pela *inânia*, tal espaço é vácuo, então, inane. É interessante que a simultaneidade é posta como uma noção, nos termos temporais, correlata exata da teoria da substituição dos corpos plenos, mas, rejeitando-a ao pôr a inânia, disjunta-se o deslocamento da noção de simultaneidade e avança-se num devir do próprio deslocamento em dois sentidos: o da distância percorrente se fazendo do momento A ao B e, na mesma medida desta distância percorrente, o preenchimento paulatino dos vácuos deixados *entre* a distância produzida do momento *mínimo* de separação entre os corpos. Isso parece *prima facie* algo um tanto obscuro, mas como notaremos logo adiante, tal concepção tem por resultado a dissociação do *tempus* como medida em si da relação entre as coisas, então, que o *tempus* se diz de cada conjunto em sua relação com outro confluindo somente no contato tais conjuntos; de fato, trata-se dos *tempora diuersa*, respectivamente de cada conjunto em jogo. Não convém que aprofundemos isso, entretanto, precisemos *en avance* que não se diz, na escritura de pensamento de Lucrecio, o *tempus* da noção de *devir*, mas sim os *tempora*, no plural, então, que o que dizemos provisoriamente com a noção de *devir* consiste de *tempora multa* e não que o *devir* se diz *num tempo*, o que implicaria concebê-lo ele mesmo como *unus tempus*.

Portanto, a *inânia* sendo condição do movimento, é o que explica o *principiar do movimento* e ela não só é entre as coisas como está nas coisas, compondo cada conjunto. Não se pode consentir, entretanto, que a *inânia* seja concebida como meramente o *não-ser*. Digamos, como *nada*, em oposição ao *ser*, em termos generalíssimos, o que *é* em oposição ao que *não-é*, no que toca ao critério da existência. Se fossemos pôr a tese de Lucrecio nesse arcabouço estranhíssimo à sua escritura e vindo da ideologia dominante da prática filosófica que até hoje nos chega, ou seja, supondo a pertinência destas questões *idealistas* que

cindem *ser* de *não-ser* variando seus estatutos, se *é* ou *não-é* cada qual *etc.*, poderíamos até dizer que a *inânia* identificar-se-ia ao *não-ser* em sua generalidade e, pois, que quanto à existência dir-se-ia que *é*, portanto o *não-ser é*, apelando-o de *inânia*. E *sendo a inânia*, há efetividade do *ser* do *não-ser* em termos de existência, visto que seu papel é ativo no que concerne ao movimento. Se *é-me* permitido, apraz-me avançar numa consideração de suma importância e, findando-a, proponho um *excursus* optativo ao leitor que, se lhe for enfadonho e não lhe aprouver uma boa polêmica, nada o impede de saltá-lo sem mais.

A consideração trata do seguinte: até aqui, passados os olhos na concatenação escritural de *De Rerum Natura*, é notável que não nos deparamos nem com as questões típicas do idealismo nem com seu vocabulário e jargão. Até então pudemos conferir que a escritura versa sobre a *natura rerum* e nada mais; e muitos dirão, em tom de desprezo, que Lucrécio seria um “físico” e, mais propriamente, um “fisiólogo”. Na insistente mania de classificação que mais é uma compulsão de nomear coisas como se estivesse inventando o redondo da roda, tomba-se facilmente no *não-visto* do que a escritura nos traz. Se Lucrécio pratica filosofia, ele a pratica; e ele, como vemos em sua escritura, insisto, não nos traz vocabulários que já eram correntes nas práticas filosóficas, vindas especificamente das idealistas, e isto dá-se porque ele toma partido pelo *materialismo* e sua escritura é preponderantemente *materialista*. O que quer dizer isso? De imediato e a partir do que aqui glosamos, isso quer dizer que não encontraremos tais questões concernentes ao idealismo, e o leitor deve ter já notado o quanto são dispensáveis mesmos os termos anacrônicos dos mais correntes numa glosa acadêmica ou qualquer que seja em matéria de prática filosófica, como, *e.g.*, “ontologia”. Cadê a “ontologia” lucreciana? Então, não tem e minha escritura nem sequer num mínimo escorregão invocou este termo e, pasmem (!), perguntem-se se fez falta? Para nada. Objetarão alguns: mas então isto é porque Lucrécio não pratica filosofia, é poeta e mero repetidor da escritura de Epicuro; ao que objetarei a objeção lembrando ao leitor do antes, na introdução, escrevi. Não satisfeitos, igualmente objetarão coisas da graça: “Lucrécio é filósofo menor, visto que não se ocupa das questões - olha lá (!) - nos termos clássicos da filosofia (*ser, não-ser, ens etc.*)”; e a isto simplesmente digo e com base no que até agora vimos juntos: Lucrécio não se importa com tais questões e não se importa porque, em boa prática materialista, elas meramente não importam, importa, isto sim, a *natureza das coisas*, então, Lucrécio escreve-nos sobre *qual é a natureza das coisas* e não importam as discussões acerca do que *é*, do que *não-é etc.* A natureza, como vimos até agora, não se submete senão ao critério da facticidade, ela está aí quer queira dizer que *é* ou *não-é*, e que importa isto, dizer assim ou assado? Ora, dirão alguns: “Lucrécio é naturalista”. Bobagem, acaso se poderia não ser “naturalista” concedendo que tudo que há é natureza, e nada mais (*diuinitus umquam*)? Seria o mesmo que dizer que, sim, se está vivendo e respirando. “Olha, eu respiro!”. Agora, essa consideração não impede que surja daí, isto é, do *De Rerum Natura*, um vocabulário que assuma operações de alta generalidade no que concerne à natureza das coisas ela mesma, e a razão pela qual não o vislumbramos tão imediatamente é porque outro vocabulário impôs-se e comanda o prosear sem nossa vênia. Também assim considerando, não digo que certas categorias hodiernas não tenham préstimo para se *ler* Lucrécio, mas que a parcimônia deve impedir-nos de sobrepôr certas categorias de praxe e oriundas da prática dominante em filosofia, ou seja, a *idealista*, à escritura em questão. Então, quando

nomeio, por exemplo, “simultâneo”, como há pouco fiz, tal noção não nasce do alhures, mas da escritura mesma de Lucrecio, e você, caro leitor, pode chamar de outro nome, desde que ele lhe permita apreender sobre o que versam os versos de nosso poeta-filósofo com acurácia e precisão. É da pergunta e do problema proposto e solvido que vem o nomear e mais para indexar e indicar o referenciar das coisas tratadas que para nubivagamente ficar discutindo o “sexo da categoria” numa Bizâncio em labaredas. Dessa discussão furto-me o quanto posso. Nem mesmo, quando no capítulo 1, glosando minhas opiniões sobre as veredas dos problemas da escritura da *Ethica* de Spinoza, *nota bene*, mencionei algo como “ontologia”, quão dispensável é esta noção que mais deu bafafá entre as gentes que contribuiu n’algo que fosse. Digo isso porque também entraremos, após o excuro, num dos maiores e mais neutralizantes e nefastos dos equívocos sobre a escritura lucreciana, a assimilação dos termos *coniunctum & euentum* nas versões em incontáveis línguas modernas por *substância & acidente*. É assim que se obstrui um pensar, ganha-se uma guerra numa maneira posicionada de pensar e institui-se uma ideologia dominante *idealista* na prática filosófica. Os vocábulos sim, eles importam. Por fim, se se quer saber como opera Lucrecio, os versos que trataram por mostrar a *inânia* na natureza das coisas acaba-se com palavras severas e ameaçantes a Mêmio, interlocutor interpelado para os fins pedagógicos deste poema didático que é o *De Rerum Natura*, tais palavras valem para todos nós:

Por aí, embora você se faça de imbecil alegando muitos pretextos,  
é necessário admitir que há, contudo, inânia nas coisas.  
E, ademais, posso lhe arrolar muitos argumentos  
para relembra a fé em nossos ditos.  
De fato, esses poucos vestígios são o suficiente para o ânimo  
sagaz, pelos quais você possa conhecer seguramente as demais [coisas].  
Assim como os cães muito frequentemente acham com narizes  
as tocas por fronde acobertas das feras montivagas,  
quando uma só vez perseguiram certos vestígios das vias,  
assim um através d’outro [vestígio] você seguramente poderá por si  
ver as invisíveis e latentes em tais coisas  
insinuar todas [as coisas] e, de fato, daí protraír.  
Se você preguiçar-se e [um] pouco afastar-se da coisa,  
isto posso lhe prometer como manifesto, Mêmio:  
incessantemente correntes haustas de largas fontes  
a suave língua derramará de meu peito,  
temo que antes a senectude pelos tardos membros  
alastre-se e desate as barreiras da vida  
do que com versos a cópia de argumentos sobre uma coisa  
tenha toda sido emitida para você pelos ouvidos.<sup>364</sup>

<sup>364</sup> *DRN I*, 398-417: “Quapropter, quamuis causando multa moreris, / esse in rebus inane tamen fateare necesses. / multaque praeterea tibi possum commemorando / argumenta fidem dictis conradere nostris. / uerum animo satis haec uestigia parua sagaci / sunt, per quae possis cognoscere cetera tute. / namque canes ut montiuagae persaepe ferarum / naribus inueniunt intectas fronde quietes, / cum semel institerunt uestigia certa uiai, / sic alid ex alio per te tute ipse uidere / talibus in rebus poteris caecasque latebras / insinuare omnibus et uerum protrahere inde. / quod si pigraris paulumue recesseris ab re, / hoc tibi de plano possum promittere, Memmi: / usque adeo largis haustos e fontibus amnes / lingua meo suauis diti de pectore fundet, / ut uerear ne tarda prius per membra senectus / serpat et in nobis uitai claustra resoluat, / quam tibi de quauis una re uersibus omnis / argumentorum sit copia missa per auris.”



*Excursus. Hegel & o vazio dos atomistas*

O *atomismo* desempenha um papel de inegável relevo na *Ciência da Lógica* de Hegel. O ser posto como *infinito positivo* é o findar da *qualidade*. O *ser-para-si* dá-se como conceito universal, como imediatamente ente-para-si, denotando o círculo anterior, o da *qualidade*, como inscrições [*Einbildung*] imperfeitas da negação no ser, em que a diferença [*Differenz*] entre o ser e a negação ou determinação ainda têm-se no fundamento. Feita a “passagem” do finito ao infinito<sup>365</sup>, na negação da negação, tem-se a relação a si simples e torna a equivaler com o ser, então, como *ser-determinado absoluto* [*absolutes Bestimmtheiten*]. Com o *ser-para-si*, finda-se, como dissemos, a *qualidade* e seu círculo de categorias, sua apresentação resvala na *quantidade*, pois. É a apresentação do *ser-para-si* em que surge o *Um*, os *muitos*, daí a *repulsão*, a *atração* e, por fim, a relação entre estas últimas: a repulsão como posição dos múltiplos, então, como negação da idealidade dos próprios múltiplos, e a atração como posição do *Um*, como negação dos múltiplos, fazem da atração pela mediação da repulsão & *vice-versa*. É esse relacionar-se, pela mediação a si como por um outro, que é negada, daí com cada determinação, na mediação consigo mesma, resulta a unidade de seu conceito.

A dificuldade da *apresentação* do *ser-para-si* não é pouca. Cumpre notar uma grave analogia com os dispositivos teóricos da especulação na *apresentação* da passagem da finitude à infinitude, entretanto, posta imediata, a unidade infinita resultante é o referir-se a si mesma, de sorte que a determinação relativa não se refere a outro como “exterioridade” na qual se referia no círculo anterior. As negações intervêm neste referir-se a si mesmo não saltando fora da unidade na qual se inscrevem. Paralelamente - e de suma importância - o mesmo procedimento encontra-se na *consciência de si* na *Fenomenologia do Espírito*, como “o mais próximo exemplo da presença da infinitude”<sup>366</sup> (de fato, infinitude abstrata). Ao que nos concerne aqui, longe de uma glosa sobre esta circunscrição da *Ciência da Lógica*, dois pontos de imenso relevo devem destacar-se. Um deles apenas será assinalado: trata-se da posição do primado, na concatenação, da *qualidade*, cujo findar da *apresentação* do *ser-para-si* resulta na *quantidade*. A passagem da *qualidade* à *quantidade* tem como contexto uma crítica frontal à *Crítica da Razão Pura*, à própria concepção do pensar enquanto juízo e, sobretudo, à posição primada da quantidade (*unidade, multiplicidade e totalidade*) coligada com a posição do *Eu penso* (*Ich denke*), então, o pensar como síntese do múltiplo sob a forma do juízo do entendimento, porquanto aprisiona o pensar na representação. Outro ponto é a posição do *atomismo* no procedimento especulativo que leva o *Um* a *Muitos* resultando na *repulsão*, cuja invocação recebe de Hegel, ao mesmo tempo, um altíssimo elogio e uma restrição bastante significativa, tanto em termos históricos, como para a própria *apresentação*, a saber, na série do “*Um e Múltiplo*” desdobrada em “O

<sup>365</sup> A rigor, não há propriamente uma “passagem do finito ao infinito”, visto que o *finito* é o *fenômeno* do *verdadeiro infinito*. De fato, o *infinito qualitativo* apresentou-se como o “negativo do finito”, mas toda a *doutrina do Ser* resulta na afirmação do infinito como a verdade do finito enquanto finito. Apenas na *Doutrina da Essência* tornar-se-á claro que o infinito não vem ao finito “do exterior”. Spinoza, como vimos, igualmente rejeita algo como uma “passagem”, no caso, do infinito ao finito; todavia, as razões pelas quais não se dá tal “passagem” são radicalmente outras, como muito doravante veremos.

<sup>366</sup> “Das Selbstbewußtseyn ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit.” (Hegel, G. W. F. “Wissenschaft der Logik” In.: *Hauptwerke*. Band 3. Hamburg: Felix Meiner, 2015, p. 145)

Um nele mesmo”, “O Um e o vazio” e que finda em “Múltiplos Um”, na *Repulsão*. Entrementes, Hegel escreve a seguinte observação:

Nessa exterioridade não restou, contudo, o princípio atomista entre seus primeiros pensadores, mas teve fora de sua abstração também sua determinação especulativa nisto que o vazio deveio conhecido como fonte do movimento; o que é todo um outro referir do átomo e do vazio que a simples justaposição e a indiferença destas duas determinações uma para com a outra. Que o vazio seja a fonte do movimento, não tem o sentido de pouca importância, que algo possa mover-se só no vazio, e não num espaço [*Raum*] já preenchido, pois num tal [espaço] não se acharia mais lugar [*Platz*] disponível; neste entendimento, o Vazio seria somente a pressuposição ou condição, não o fundamento do movimento, tanto quanto o movimento mesmo é pressuposto como pronto [/à mão], e o essencial, um fundamento deste mesmo [movimento], esquecido. A visão segundo a qual o vazio constitui o fundamento do movimento contém o pensamento mais profundo, que no negativo em geral está o fundamento do devir, da inquietude do automovimento; num sentido que, todavia, o negativo deve ser tomado como a verdadeira negatividade do infinito. - O vazio é fundamento do movimento somente enquanto verdadeira negatividade do Um para com seu negativo, ao Um, *i.e.*, a si mesmo, o qual, contudo, é posto como [um] sendo-aí.<sup>367</sup>

Dois aspectos são centrais nessa observação: o primeiro trata da mútua-exterioridade entre *Um* e *vazio*, na multiplicidade representada pelos *átomos* e *vazio* entre os atomistas (ditos em geral); já o segundo, afere que, longe da mútua-exterioridade (um ao lado d'outro) da primeira abstração, há uma “determinação especulativa” que consiste no fato de “o vazio encontrar-se como *fonte do movimento*”. Ora, como representações exteriores entre si, o vazio e o átomo caem na indiferença e mera justaposição. Todavia, o princípio atomista não se restringe aí, ele porta o aspecto especulativo enunciado na posição do vazio como “fonte do movimento” [*Quell der Bewegung*]. Se se restringe tal posição ao contexto físico na impossibilidade do movimento no espaço pleno, contudo, recaí-se na exterioridade da representação. Antes, interessa seu caráter especulativo que se faz patente pelo que o vazio como fundamento do movimento é equivalente ao fundamento do devir; assim, é a *negatividade* que subjaz enquanto “automovimento”, inquietação que faz um devir outro e o outro devir um rompendo com a exterioridade entre vazio e átomo. Enquanto tal, a negatividade não seria senão a “verdadeira negatividade do infinito”, no incessante automovimento em que consiste o próprio devir. A despeito disso que se constitui central para a *presentação* (*sive concatenatio, uerto*) hegeliana, “as ulteriores determinações dos Antigos sobre a figura, posição dos átomos, a direção de seu movimento, são arbitrárias e bastante exteriores” [*Sonst aber sind weiteren Bestimmungen der Alten über eine*

---

<sup>367</sup> “In dieser Aeusserlichkeit ist jedoch das atomistische Princip nicht bey den ersten Denkern desselben geblieben, sondern es hatte ausser seiner Abstraction auch seine speculative Bestimmung darin, daß das Leere als der Quell der Bewegung erkannt worden ist; was eine ganz andere Beziehung des Atomen und das Leeren ist, als das bloß Nebeneinander und die Gleichgültigkeit dieser beyden Bestimmungen gegeneinander. Daß das Leere der Quell der Bewegung ist, hat nicht den geringfügigen Sinn, daß sich Etwas nur in ein Leeres hineinbewegen könne, und nicht in einen schon erfüllten Raum, denn in einem solchen fände es keinen Platz mehr offen; in welchem Verstande das Leere nur die Versaussetzung oder Bedingung, nicht der Grund der Bewegung wäre, so wie auch die Bewegung selbst als vorhanden vorausgesetzt, und das Wesentliche, ein Grund derselben, vergessen ist. Die Ansicht, daß das Leere den Grund der Bewegung ausmache, enthält den tiefern Gedanken, daß im Negativen überhaupt der Grund des Werdens, der Unruhe der Selbstbewegung liegt; in welchem Sinne aber das Negative als die wahrhafte Negativität des Unendlichen zu nehmen ist. - Das Leere ist Grund der Bewegung nur als die negative Beziehung des Eins auf sein Negatives, aus das Eins, d. i. auf sich selbst, das jedoch als deseyendes gesetzt ist.” (*Idem*, p. 154)

*Gestalt, Stellung der Atome, die Richtung ihrer Bewegung willkürlich und äusserlich genung*]<sup>368</sup>. Daí a restrição da atomística em geral (posta num quadro comparativo com a categoria leibniziana de *mônada*<sup>369</sup>):

A atomística não tem o conceito da idealidade; ela não capta o Um como tal, que contém nele mesmo ambos os momentos do ser-para-si e do ser-para-ele, então, como ideal, mas somente como simples, seco ente-para-si. Todavia, ela transpassa além da mera indiferente multiplicidade; os átomos vêm a uma determinação posterior um contra o outro, embora por uma maneira propriamente inconsequente; aí, em contrapartida, naquela independência indiferente das mônadas, a multiplicidade resta como *determinação-de-fundamento* rígida, de maneira que o referir delas cai na mônada das mônadas, ou nos filósofos que as consideram.<sup>370</sup>

O rebaixamento dado no *atomismo*, contudo, o impede de levar a cabo o aspecto especulativo da posição do vazio. De fato, é a *repulsão* que se constrói aí, mas com importante nuance:

Essa repulsão, assim, enquanto o pôr *Um múltiplos*, mas pelo próprio Um, é o próprio vir-fora-de-si do Um, mas a tais fora dele que eles são somente Um. É aí a repulsão segundo o *conceito*, sendo *em si*. A segunda repulsão é diferente dela, e é a que se impõe primeiramente à representação da reflexão exterior, não como o engendrar de Uns, mas somente como o ato recíproco de manter à distância os Uns pressupostos, já *presentes-aí*. É preciso então ver como essa repulsão sendo *em si* se determina na segunda, a exterior. (...) A repulsão de si mesmo do Um é a explicação do que o Um é em si; mas a infinitude colocada como *exterioridade* é aqui a *infinitude vinda fora de si*; vinda fora de si, ela o é pela imediatidade do infinito, do Um. Ela é um ato de referir absoluto dos Uns; isto segundo o referir afirmativo do Um a si, este somente segundo este mesmo [referir] como negativo. Ou a multiplicidade é o pôr próprio do Um; o Um não é senão o referir *negativo* do Um a si, e este referir, então, o próprio Um, é o Um múltiplo. Mas igualmente a multiplicidade é pura e simplesmente exterior ao Um; pois o Um é justamente o suspender do ser-outro, a repulsão é seu referir-se a si, e

<sup>368</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>369</sup> Convém notar que a discussão com Leibniz aqui não é mera casualidade do ponto de vista também histórico. Numa carta em resposta à Rémond, escreve Leibniz sobre o “novo” *De Rerum Natura* (claro, *platonizante & idealista*) que pretendia compor Fraguier: “C’est tout de bon que je crois qu’un aussi excellent homme, également Poëte et Philosophe, et sur tout Philosophe Platonicien, pourroit nous donner un poëme sur les principes des choses, qui passeroit infiniment ce que Lucrèce, et d’autres poëtes philosophes nous ont donné, n’ayant point eu des sentiments assés elevés, au lieu que ceux Platon sont plus sublimes, et ne laissent point d’avoir du solide; de sorte que de la maniere que je prends les choses encor ses hyperboles se verifient bien souvent.” [*sic in omnibus*] (Leibniz, G. W. “Leibniz an Rémond, 14 mars 1714” In.: GP III, 611) É manifesta a hostilidade ao materialismo, a Lucrécio; e Leibniz dedicou-se a combater o atomismo em seu sentido físico, mas sua apreensão deste não resulta senão da força da prática filosófica dominante: “Cependant, s’il n’y avait point de véritable unités substantielles, il n’y aurait rien de substantiel ni de réel dans la collection. (...) Mais les atomes de matière sont contraires à la raison, outre qu’ils sont encore composés de parties, puisque l’attachement invincible d’une partie à l’autre (quand on le pourrait concevoir ou supposer avec raison), ne détruirait point leur diversité. Il n’y a que les atomes de substance, c’est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l’analyse des choses substantielles”. (Leibniz, G. W. “Système nouveau” In.: GP IV, 482). Resta dos átomos apenas o que nos diz sua etimologia literal, o indivisível; mas posto então como princípio substancial de composição das coisas, “unidades reais e absolutamente destituídas de partes”, “elementos últimos da análise das coisas substanciais”.

<sup>370</sup> “Die Atomistik hat den Begriff der Idealität nicht; sie faßt das Eins nichts als ein solches, das in ihm selbst die beyden Momente des Fürsichseyns und des Für-es-seyns enthält, also als ideelles, sondern nur als einfach, trocken Für-sich-seyendes. Aber sie geht über die bloß gleichgültige Vielheit hinaus; die Atomen kommen in eine weitere Bestimmung gegeneinander, wenn auch eigentlich auf inconsequente Weise; da hingegen in jener gleichgültigen Unabhängigkeit der Monaden, die Vielheit als starre Grundstimmung bleibt, so daß ihre Beziehung nur in die Monade der Monaden, oder in den betrachtenden Philosophen fällt.” (*Op. cit.*, pp. 157-158)

igualdade simples com si mesmo. A multiplicidade dos Uns é a infinitude, como contradição produzindo-se de maneira ingênua.<sup>371</sup>

É daí que os Uns múltiplos fazem-se entes e seu referir-se uns aos outros como seu exterior têm-se como *vazio*. A repulsão faz-se, pois, “ato de excluir”. Todavia, a *repulsão* não é somente o “ato de excluir” como também “ato de referir-se”, de “pôr em relação” como “reunião exterior”, visto que Um excluindo os Uns também refere-se a si mesmo com estes consigo mesmo. Daí que o ser-em-relação negativo dos Uns uns com os outros também é “ato de coincidir consigo”. Tem-se a identidade: “Essa identidade, na qual transpassa seu repelir, é o suspender [*Aufheben*] de sua diversidade e exterioridade, que eles deveriam antes afirmar uns com respeito aos outros como excludentes. Esse ato de se pôr-em-um-Um de múltiplos Uns é a *atração*”<sup>372</sup>. Podemos dizer que o “rebaixamento” do atomismo consiste precisamente na impossibilidade de alcançar, pela relação de mútuo-exterioridade entre átomos e vazio, a atração, bem demarcada pela alternância entre átomo e vazio. Mais precisamente, a *repulsão* dada no *atomismo*, enquanto é a *repulsão relativa*, consiste apenas no “ato recíproco de manter-se à distância de múltiplos Uns, que devem se achar como imediatos”<sup>373</sup>. E, de fato, em seu já relacionar-se consigo mesmo do Um, a reunião faz-se (dos átomos), entretanto, mantendo a exterioridade relativa, o vazio permanece nessa relação de exterioridade com os átomos, e a restrição do princípio especulativo do vazio enquanto “fonte do movimento” recai na representação. Hegel, promovendo tal princípio à negatividade engendra a *atração*, então, a atração dos Uns-entes como *idealidade* dos próprios Uns, suspendendo a si mesma como negar e produzir o Um, sendo, pois, o negativo dela mesma, a repulsão. A relação entre repulsão e atração é absolutamente fundamental para a passagem da qualidade à quantidade, elevando o qualitativo à sua unidade verdadeira, que já não é mais imediata e sim em sua consonância consigo.

Todavia, se o atomismo não alcança senão a seu rebaixamento, se, na concatenação hegeliana, ele não põe a *atração* e, *a fortiori*, o seu relacionar-se com a *repulsão*, o que deveras inscreve-se no lugar da

---

<sup>371</sup> “Diese Repulsion, so als das Setzen der vielen Eins aber durch Eins selbst ist das eigne Außersichkommen des Eins, aber zu solchen außer ihm, die selbst nur Eins sind. Es ist diß die Repulsion dem Begriff nach, die an sich seyende. Die zweyte Repulsion ist davon unterschieden, und ist die der Vorstellung der äussern Reflexion zunächst vorschwebende, als nicht das Erzeugen der Eins, sondern nur als gegenseitiges Abhalten vorausgesetzter, schon vorhandener Eins. Es ist zu sehen, wie jene an sich seyende Repulsion zur zweiten, der äusserlichen, sich bestimmt. (...) Die Repulsion des Eins von sich selbst ist die Explication dessen, was das Eins an sich ist; die Unendlichkeit aber als auseinander gelegt ist hier die ausser sich gekommene Unendlichkeit; ausser sich gekommen ist sie durch die Unmittelbarkeit des Unendlichen, des Eins. Sie ist ein ebenso einfaches Beziehen des Eins auf Eins, als vielmehr die absolute Beziehungslosigkeit der Eins; jenes nach der einfachen affirmativen Beziehung des Eins auf sich, dieses nach eben derselben als negativen. Oder die Vielheit des Eins ist das eigene Setzen des Eins; das Eins ist nichts als die negative Beziehung des Eins auf sich, und diese Beziehung, also das Eins selbst, ist das viele Eins. Aber ebenso ist die Vielheit dem Eins schlechthin äusserlich; denn das Eins ist eben das Aufheben des Andersseyns, die Repulsion ist seine Beziehung auf sich, und einfache Gleichheit mit sich selbst. Die Vielheit der Eins ist die Unendlichkeit, als unbefangen sich hervorbringender Widerspruch.” (*Op. cit.*, p. 156-157).

<sup>372</sup> “Diese Identität, in welche ihr Repelliren übergeht, ist das Aufheben ihrer Verschiedenheit und Aeusserlichkeit, die sie vielmehr gegeneinander als Ausschliessende behaupten sollten. Diß sich in-Ein-Eines-setzen der vielen Eins ist die Attraction.” (*Op. cit.*, p. 160).

<sup>373</sup> “Die relative Repulsion ist das gegenseitige Abhalten der vorhandenen vielen Eins, die sich als unmittelbare vorfinden sollen.” (*Op. cit.*, p. 164)

própria *atração* no atomismo? É na *Enciclopédia* que podemos obter uma resposta de grande interesse para nós:

A filosofia atomística é o ponto de vista a partir do qual o absoluto se determina como ser-para-si, como Um, e como muitos Uns. É também como sua força fundamental que se admitiu a repulsão mostrando-se sob o conceito de Um; não, contudo, a atração, mas sim o acaso [*Zufall*], i.e., o impensado [*Gedankenlose*], ele deve junta-los. Uma vez que o Um é fixado como Um, então a junção dele com outros deve-se ver certamente como algo totalmente exterior. - O vazio, que é admitido como o outro princípio vindo a juntar-se com o átomo, é a própria repulsão representada como o Nada sendo entre os átomos.<sup>374</sup>

Ora, não estamos meramente diante de um rebaixamento à representação que, para Hegel, restringe a promoção do vazio no escopo da especulação. Antes é o *impensado* [*Gedankenlos*] que se atesta contraposto à *repulsão* (assumindo-se que haveria pertinência para a categoria de *repulsão* no atomismo), *impensado* que não é senão o *acaso* [*Zufall*]<sup>375</sup>. Se, por um lado, o *vazio* representa *repulsão*, por outro, a junção entre os átomos, para o atomismo segundo Hegel, dá-se por efeito do acaso. Enquanto o acaso não se inscreve no pensar, isso seria suficiente para sua apreensão na representação? Segundo me parece, nem no pensar nem na representação há lugar para o *acaso*, antes o *impensado* consiste no bloqueio integral de qualquer desenvolvimento ulterior. Se a atração não ocupasse seu lugar, a apresentação não só fracassaria, como também seria obrigada a refazer-se de uma maneira integralmente outra, e talvez nem a negatividade poderia sustentar-se como tal. Não é que se trate aqui de uma bifurcação marcada apenas pela via que leva à *atração* e a outra, a atomista, que leva ao *acaso*; antes toda a concatenação faz-se comprometida pela posição primeira da *qualidade*. Trata-se, a meu ver, de um arco dramático da *apresentação* em que o *atomismo* faz-se obstáculo suficiente para neutralizar o projeto teórico de Hegel.

Agora, interessantemente, a inscrição do atomismo na apresentação do *ser-para-si* assume a infinitude que lhe diz respeito na mais alta conta, a *infinitude positiva* diz-se, pois, do atomismo. Todavia, que haja no autoreferir-se do infinito a *unidade* (mesmo que imprópria, no sentido em que não se poderia dizer como no círculo precedente que há oposição pela exterioridade, por conta da infinitude mesma), isto resulta problemático do momento em que o Um e Muitos fixam-se e, naturalmente, não se deixa ainda o terreno da *unidade* ainda em termos qualitativos. E isso permite-nos apenas aludir à razão pela qual Hegel promove a inversão da quantidade e toma a qualidade como anterior na apresentação. Aparentemente, a

<sup>374</sup> “Die atomistische Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichseyn, als Eins, und als viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraction, sondern der Zufall, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixirt ist, so ist Zusammenkommen desselben mit andern allerdings als etwas ganz äußerliches anzusehen. - Das Leere, welches als das andere Princip zu dem Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst vorgestellt als das seyende Nichts zwischen den Atomen.” (Hegel, G. W. F. “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse” (1830) In.: *Hauptwerke*. Band 6. Hamburg: Felix Meiner, 2015, p. 134).

<sup>375</sup> Curiosamente, essa construção crítica ao *atomismo* é levada à política a propósito de Rousseau. (Cf.: Hegel, G. W. F. “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse” (1830) In.: *Hauptwerke*. Band 6. Hamburg: Felix Meiner, 2015, p. 135). A categoria de *impensado* somente restitui-se-á na apreensão althusseriana da escritura de pensamento de Rousseau e, assim, tornar-se-á integralmente contra a construção hegeliana (cf.: particularmente Althusser, L. *Cours sur Rousseau*. Paris: Le Temps de Cerises, 2012).

qualidade enquanto tal, *i.e.*, posta na relevância do pensar fixado por Kant no juízo, retorna à polêmica da conciliação do lado subjetivo e objetivo através do absoluto, contudo, já numa demarcação segundo a qual não será a partir do Eu que se aferirá o lado objetivo (Fichte) nem pela posição da identidade e sua diferença enquanto quantidade (Schelling). Nesse último caso, é manifestamente equívoca, segundo me parece, não só a leitura que Hegel faz da *Darstellung* de Schelling, como também da própria *quantidade*, a qual é tomada restrita à representação. É que se a quantidade fosse o começar da concatenação - mas aqui me refiro à quantidade pura, que não se insere jamais na representação - então, assim como o *acaso*, resultaria na mesma impossibilidade do *impensado*. Entretanto, isso só se dá da maneira como é e só se daria tal impossibilidade por conta das condições ou mesmo das posições tomadas por Hegel na construção de sua escritura de pensamento, em suas teses basilares, dentre as quais sua completa dificuldade de captar que a negatividade não é o único caminho para o *devenir*.

Nenhum comentário se faz, contudo, sobre o axioma fundamental do materialismo, e, por isto, parece-me uma tremenda confusão o elogio ao vazio dos atomistas em sua apreensão especulativa e, implicitamente, em pleno acordo com a dita “metafísica cristã”: o atomismo antigo jamais poderia desempenhar o papel de “antessala” da *ex nihilo omnia creavi* cristão, menos ainda em sua escrituração epicurista, como veremos em seu devido lugar. Adianto apenas que o *vazio* não possui o estatuto de não-ser [ $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ] nem se inscreve nesta problemática e, se forçadamente se inscrevesse - tendo em vista a força do axioma *e nihilo nihil fieri* - ele deveria contar como *ser* [ $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ ]. O atomismo antigo tem por princípio irreduzível a facticidade dada na natureza das coisas, e não a especulação (nos termos técnicos hegelianos). No que concerne ao problema do movimento, veremos como a *inânima* é de veras “condição do movimento”, e também efetiva enquanto constitutiva da *causa prima*. Não há qualquer possibilidade de assimilá-la à *negatividade*, e fazê-lo é apenas tergiversar por tortura filosófica, cujos impactos não são nem um pouco desprezíveis.

### Só há, na natureza das coisas, duas naturezas

*Inânima & sementes das coisas*, tais são as duas naturezas das quais constam todas as coisas que são. As provas da *inânima* e dos corpos que são as *sementes das coisas* são dadas pelos seus efeitos e aferidas dos sentidos, e mesmo há uma exata correlação entre o *intato* e a *inânima* e o *tato* e a *corporeidade*, correlação de máxima generalidade e que difere quanto aos sentidos ambas as naturezas. A *inânima*, como vimos, não é, mesmo que *intátil*, *inefetiva*. Ela não é meramente a *condição do movimento*, mas sim, enquanto tal, ela é efetiva: por existir a *inânima*, há movimento e porque tudo o que há está em movimento, a *inânima* existe necessariamente e, pois, é necessariamente efetiva. De igual sorte, as *sementes das coisas* são e o *tato* modalizado nos sentidos o atesta. Mesmo que invisíveis pela sua pequenez, tais sementes são, assim como os ventos e o odor (*Teoria da compensação dos sentidos*), efetivas, e ainda, o aumento e diminuição de compostos, prova o fluxo delas entre as coisas. Ademais, compete à matéria o *resistir*. E nisso vemos que há perfeita simetria entre a *inânima*, enquanto intátil e condição do movimento, e as *sementes das coisas*,

enquanto tátil e resistência, entendida esta última noção como antitética ao movimento, então, como aquilo que resiste ao se mover. Enfim, é notável que, na natureza das coisas, os compostos todos constam de ambas as naturezas, a *matéria* e a *inânia*. De certa maneira, poderíamos dizer que a natureza como um todo (embora ainda nos reste a precisar o que vem a ser o Todo), consiste em algo como uma *coincidentia oppositorum* e que esta seria o mesmo que a φύσις geradora, Vênus. Todavia, dizer *coincidentia oppositorum* seria como se tratássemos a *natura* como se fosse um *subiectum*, então, transpor a *natura* em termos estritamente *lógicos*, e em nenhum momento da escritura de Lucrécio temos notícias de que isto seja o caso. Tratá-la como *coincidentia oppositorum* resulta em sua redução, um *fingimento* [*fingo*], como veremos no devido lugar. Todavia, tal noção imprópria ajuda-nos a observarmos algo que importa, num terreno hipotético, a saber, que se a *inânia* é o oposto simétrico da *matéria* & *vice-versa*, então, na medida em que hipotetizamos que a *natura* fosse um *subiectum*, temos a *coincidênica destes opostos* sendo necessariamente efetiva, que, em termos *especulativos*, tal coincidência é a matriz da produtividade da natureza toda, cuja permanente tensão engendra tudo o que há. E mesmo, como já podemos minimamente avançar de acordo com a escritura, enquanto a *inânia* diz-se “uma”, a *matéria* diz-se “muitas”. Assim, nesta hipotética coincidência, também conjugamos efetivamente em sua tensão, nos termos ainda *especulativos*, a oposição *um & muitos*. Doravante, no momento oportuno, veremos, mesmo que impropriamente dizendo *um & muitos*, a caracterização de cada uma desses termos, então, *o que são as muitas sementes & seu quantum*, assim como *o que é a única inânia & sua grandeza*. Bastam aqui essas constatações.

A economia teórica de Lucrécio é acurada na concepção das naturezas das coisas, que elas são apenas duas, a *inânia* & as *sementes das coisas*, e nenhuma outra natureza, uma terceira que fosse, pode ser concebida:

Todavia, agora, para eu voltar aos ditos o que comecei e tecer a cabo,  
toda a natureza que é, pois, *por si* de duas coisas  
consiste: porque são corpos e inânia,  
esta onde são situados [os corpos] e por onde os diversos [corpos] se movem.  
O sentido comum, com efeito, proclama que há corpo por si;  
pelo que se a primeira fé fundada não valer,  
não haverá nas coisas ocultas donde as proporções  
provém o que quisermos pela razão [/proporção] do ânimo.  
Então, por sua vez, o lugar e espaço, que chamamos de inânia,  
se não fossem, os corpos não poderiam ser situados n'algum [lugar]  
nem, sem dúvida, n'algum [lugar] os diversos [corpos] entrepassarem  
isto que já acima pouco lhe mostramos antes.<sup>376</sup>

Tanto a *inânia* quanto as *primordiais das coisas* são *naturezas por si mesmas*, o que nos restará precisar doravante, porém, aferir que pudesse haver uma terceira natureza que fosse, isto resultaria

<sup>376</sup> DRN I, 418 - 429: “Sed nunc ut repetam coeptum pertexere dictis, / omnis ut est igitur per se natura duabus / constitit in rebus: nam corpora sunt et inane, / haec in quo sita sunt et qua diuersa mouentur. / corpus enim per se communis dedicat esse / sensus; cui nisi prima fides fundata ualebit, / haut erit occultis de rebus quo referentes / confirmare animi quicquam ratione queamus. / tum porro locus ac spatium, quod inane uocamus, / si nullum foret, haut usquam sita corpora possent / esse neque omnino quoquam diuersa meare / id quod iam supera tibi paulo ostendimus ante”.

impossível em *De Rerum Natura*. E razão fundamental disso dá-se pelo que se pode concluir ambas as naturezas, justamente pelo sentido, que Lucrecio caracteriza como *comum*, ou seja, pelos sentidos que os humanos têm enquanto *conjunto* ou *forma natural*. Se o tato conclui a matéria e o intato a inânia, tanto o tato quanto o intato devem ser dados no sentido. Seria, contudo, paradoxal dizer que o *intato*, enquanto é o que não cai nos sentidos, que ele fosse também dado pelos sentidos. Todavia, como vimos, a sua dedução faz-se pelo movimento, o qual cai nos sentidos. No *sentido comum* [*sensus communis*], como precisaremos em seu devido lugar, é depositado o critério de validade no conhecer, eles são, com efeito, a “primeira fé fundada” [*prima fides fundata*]; mas quando Lucrecio escreve “fé” [*fides*], devemos depurá-la de sua semântica enviesada pela nossa história ideológica da filosofia e, sobretudo, das ideologias religiosas. Mesmo que se trate de certa “confiança”, tal “confiança” não é senão aquilo que a *experiência* pode nos dar e tudo isto depende da boa apreensão do termo *ratio*, que sistematicamente venho traduzindo ou facultando a tradução por *proporção*. E, de fato, já no exame da densidade dos corpos pudemos ter um exemplo de como a *proporção* acaba por coadunar-se ao *sentido comum* com igual relevância. Temos uma *complementariedade* entre ambos, a *proporção* e o *sentido comum*, um não pode ser estabelecido sem o outro, de sorte que não apenas na investigação das “coisas ocultas” a *proporção* faz-se valer, mas porque os sentidos nos permitem enunciar algum certa proporção pela qual se des-ocultam certas coisas.

Retomemos brevemente o exemplo da densidade já examinado. Nele a proporção dada é entre o *quantum* de inânia em certo *conjunto* com relação ao “peso”/“densidade” deste conjunto, assim, quanto mais de inânia certa coisa tem, menos “pesada”/“densa” ela é & vice-versa, quanto menos de inânia certa coisa tem, mais “pesada”/“densa” ela é. É essa proporção que explica o que cai nos sentidos, a saber, que corpos de grandeza idêntica no que se refere às suas figuras possuem, entretanto, “tempos” de queda distintos. Nos sentidos vemos que o glomo de lã cai mais lentamente que uma esfera de chumbo de mesma grandeza e figura, mas o que permite conhecer a diferença dada nos tempos de queda é a proporção do *quantum* de inânia de cada qual, que implica “maior” ou “menor” “peso”/“densidade”. Então, a “fé” no *sentido comum* não seria o mesmo que assumir que o que cai nos sentidos seja o verdadeiro *imediatamente*, mas sim que o que cai nos sentidos de fato ocorre e é a partir do que se pode conhecer; desconfiando do *sentido comum*, desconfia-se da própria facticidade. Há uma imensa distância entre afirmar que o verdadeiro é o que cai nos sentidos, como no dito “empirismo”, e afirmar a facticidade do que se apreende pelo *sentido comum* e daí estabelecer a proporção. Sem a diferença que é dada pela experiência, como no caso do glomo de lã e do chumbo, não se apreende nenhuma proporção e, pois, nada se prova “pela proporção do ânimo” [*ratio animi*]. No entanto, o que quer dizer isso, “provar pela proporção do ânimo”? Ainda em termos parcos, adianto que se trata de notar que o conhecer não é o mesmo que sentir, mas uma operação do ânimo (o qual, como veremos, não difere em natureza do todo, pois também conjunto de matéria e inânia). O empirismo, somente par tomarmos um exemplo de comparação com um rótulo que frequentemente é atribuído ao epicurismo em geral, estranhamente pressupõe uma distinção de naturezas entre algo que desempenhe o papel de “inteligir” e o de “sentir”; mas no caso de Lucrecio, tal distinção não procede e, pois,



o que diferiria o *sentido comum* do *ânimo* não é senão certa *modalização* dada no conjunto humano, visto que ambos, o corpo que “sente” e o ânimo que “intelige”, são de mesma natureza compositiva.

E se não é *intato* nem *tato*, respectivamente, *inânia* e *matéria*, então não é. É interessante formular assim como formulei por uma razão bastante enfática: em *De Rerum Natura* não há tal discussão entre o *ser* e *não-ser*, como já tencionamos; mas apenas se discute o que é e, como já dissemos, a *inânia* é e produz efeitos:

Ademais, nada há que você possa dizer que é  
disjunto de todo corpo e que é segregado de inânia,  
que seja achado em número como se de terceira natureza.  
Porque qualquer [coisa] que seja, isto deverá ser justamente algo  
pelo que, se for táctil, embora leve e exíguo,  
pelo aumento ou grande ou parvo, enquanto seja,  
aumentará o número do corpo e seguir-se-á a soma;  
se for intáctil, por nenhuma parte seja capaz  
de proibir alguma coisa por si de passante transitar,  
por isto, evidentemente, será vácuo, o que chamamos de inânia.<sup>377</sup>

Eliminada a hipótese de uma terceira natureza, Lucrécio põe-se numa interessante consideração a propósito das operações *do que é*:

Ademais, o que quer que seja, ou fará algo  
ou ele deverá efetivar-se por outros agentes  
ou será para poderem nele serem as coisas ou gerarem-se.  
Todavia, nenhuma coisa pode fazer e efetivar-se sem corpo,  
nem se a inânia não concede, por conseguinte, o lugar e o vacante.  
Logo, além da inânia e dos corpos, [uma] terceira natureza  
não pode por si restar no número das coisas,  
nem caí sob os nossos sentidos n'algum tempo  
nem alguém pode alcançar pela razão [/proporção] do ânimo.<sup>378</sup>

São três as operações postas, *o que é* (1) faz/produz algo, (2) produz ou efetiva por outro (ou seja, algo outro faz com que *o que é* produza ou efetive-se) ou (3) é para outro poder ser. O que faz/produz apresenta-se como alternativa exclusiva com relação a o que é e produz/efetiva por outro, o que nos permite conceder que (1) é aquilo que é *per se*, então, *inânia* ou *semente eterna*, ao passo que (2) deve ser concebido como *conjunto*, ou seja, qualquer composto do qual constam *inânia* e *semente das coisas*. Já o caso (3) aparenta ambíguo. Ele tanto versa sobre a *inânia*, tomada como lugar onde estão os corpos e onde as coisas

<sup>377</sup> DRN I, 430 - 439: “praeterea nihil est quod possis dicere ab omni / corpore seiunctum secretumque esse ab inani, / quod quasi tertia sit numero natura reperta. / nam quodcumque erit, esse aliquid debebit id ipsum: / cui si tactus erit quamuis leuis exiguusque, / augmine uel grandi uel paruo denique, dum sit, / corporis augebit numerum summamque sequetur; / sin intactile erit, nulla de parte quod ullam / rem prohibere queat per se transire meantem, / scilicet hoc id erit uacuum, quod inane uocamus.”

<sup>378</sup> DRN I, 440 - 448: “praeterea per se quodcumque erit, aut faciet quid / aut aliis fungi debebit agentibus ipsum / aut erit ut possint in eo res esse gerique. / at facere et fungi sine corpore nulla potest res, / nec praebere locum porro nisi inane uacansque. / ergo praeter inane et corpora tertia per se / nulla potest rerum in numero natura relinqui, / nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros, / nec ratione animi quam quisquam possit apisci.”

podem ter lugar de geração; quanto versa também sobre os compostos, a partir do qual certas outras coisas são e geram-se. De fato, antes que uma ambiguidade, penso que se trata de um enunciado bastante econômico, pois, assim deflagrado em sua alternativa, ele não resulta, entretanto, em imprecisão nenhuma. Muito pelo contrário e como faz-se patente, resulta em espantosas concisão e precisão, visto que compreende ambos, a inânia e o conjunto, em sua generalidade suficiente<sup>379</sup>. A rigor, poderíamos ainda conceber que (3) compreende as sementes das coisas, porque é também a partir delas que outro pode ser e se gerar. Portanto, fundamentalmente temos, de fato, três operações, mas a terceira pode ser atribuída, sem prejuízo algum, tanto à inânia ou às sementes das coisas quanto ao conjunto, que pode ser composto destas duas primeiras naturezas. Digo que pode ser conjunto, pois é possível conceber, *ex hypothesi*, a conjunção de apenas duas sementes sem espaço vacante entre elas, porém, jamais se pode se conceber tal conjunção sem a inânia, pela & na qual podem se mover.

### A suspeita de um nome: “imanência”

A natureza das coisas é, conclui Lucrecio, duas: *inânia & primordiais das coisas*. Nenhuma terceira natureza qualquer que seja se dá além dessas e assim dá-se porque esta terceira não cai nos sentidos nem, por aí, o ânimo pode concluir dela qualquer proporção que seja. Daí já é possível que formulemos o que vem a ser a natureza do Todo lucreciano e observarmos o que lhe compete. O Todo é *inânia & sementes das coisas* ou, simplesmente, *inânia & matéria*, em que tais naturezas, as únicas concebíveis e, pois, as únicas que são, elas são mutuamente excludentes, noutras palavras, onde há matéria não há inânia e onde há inânia não há matéria. E no que concerne ao *sentido comum*, tal oposição entre ambas as naturezas dá-se como correlata da oposição entre o *tato* referido à *matéria* e ao *intato* referido à *inânia*. Quando se diz do *intato*, que ele é precisamente aquilo que jamais cai nos sentidos, entretanto, isto não impede que a *inânia* seja, assim ela não é porque cai nos sentidos enquanto natureza, mas sim porque seus efeitos caem nos sentidos - os efeitos do *intato* caem no *tato* (movimentos das coisas). Também extrai-se daí que o Todo é *por si*, no sentido de que não é produzido, efetivado ou gerado *por outro*, pois, justamente, se aquilo que ele, o Todo, é, é *inânia & matéria*, e estas são *por si* e *por si* efetivam-se ou produzem o que quer que seja, então, necessariamente o Todo é *por si* e produz(-se) e efetiva-se *por si*.

Do ponto de vista do *axioma fundamental do materialismo*, o *e nihilo nihil fieri*, dizer que o Todo é *por si* aparenta levar a paradoxo. Esse axioma afirma contundentemente, no nível etiológico, que há causa(s) para todo(s) efeito(s), e devemos sempre recordar aquilo que vem junto em seu enunciado e fora obnubilado em suas formulações históricas sucessivas, a saber, o *diuinitus umquam*. Com essa clausula, Lucrecio veta integralmente qualquer interferência de quaisquer divindades na natureza das coisas ou no Todo, o que implica uma sorte de robustecimento do axioma e, pois, de seu aspecto etiológico. Ao enfatizar esse axioma dizemos que o Todo não pode ser incausado, que tudo o que é deve ter uma causa ou mais

<sup>379</sup> Salta aos olhos certa analogia, para dizer o mínimo, da distinção lucreciana e o que é *in se* & o que é *in alio* em Spinoza.

causas pelas quais seja, pois ele converte-se na formulação segundo a qual na natureza das coisas nada há que não seja produzido por alguma causa ou tudo tem causa(s). Conceber o Todo como sendo *per se* não poderia, então, levar a concebê-lo como incausado. Daí o paradoxo: se o Todo é *per se* porque consta exclusivamente de duas naturezas - *inânia & matéria* - as quais, por sua vez, elas mesmas são *per se*; o Todo é causado ou incausado? Se incausado, fere-se o axioma; se causado, não poderá ser por outro, como na operação que vimos e designamos por (2). E convém objetar, na primeira hipótese, a de que fosse incausado e que, por isto, feriria o axioma, se acaso o Todo faz-se *através do nada* [*e nihilo fieri*]. Mesmo que o nada fosse, por hipótese, ele seria causa do Todo. Ressaltando que a *inânia* não é o *nada*, entendendo-o como nos termos do *não-ser*, pois ela é. Daí o *nada* sendo o que *não-é*, como causa, não só fere o axioma, restringindo-o ou imputando-lhe excessão consternante, mas, neste pensar, acaba por fazer emergir a absurdidade de enunciar-se o *não-ser é*, pois se é, não pode *não-ser &c.* Agora, se o Todo é causado, a causa não pode ser *outro*, dado que o Todo é *por si*, porque suas duas naturezas constitutivas são *por si*. E dizendo que o Todo é causado sob essas condições, não dizemos senão que as duas naturezas que lhe são constitutivas e ele mesmo só poderiam ser *causas de si mesmos*, portanto que *inânia & matéria* são *causas de si mesmas*.

Dizer que o Todo é *causa de si* [*causa sui*] seria, em nosso escopo, trazer anacronicamente a escritura spinozana a fim da apreensão do Todo lucreciano. Tal anacronismo, entretanto, deve ser posto *sub iudice*. Primeiro, dizer *causa sui* para o Todo lucreciano não deriva, como vimos, de um movimento de intento de portar a categoria spinozana para o *De Rerum Natura*, mas antes do resultado da investigação pautado exclusivamente da escritura de Lucrécio. Segundamente, aqui ainda não se diz *causa sui* no mesmo sentido spinozano, com efeito, restam elementos constitutivos desta categoria a fim de que se conclua tal sentido na escritura de Lucrécio. Elementos que, pela posição do Todo lucreciano como *causa sui*, agora passam a ser exigidos pela análise, tal como a *eternidade* e *absoluta infinitude*. Todavia, aquilo que é *per se*, geral e conseqüentemente, leva à duas formulações canônicas, dadas as águas passadas e o assomar-se das escrituras da prática filosófica. Reduzindo ao lapidar, o *per se* ora é incausado, ora é causado. Se causado, temos a *causa sui*. Se incausado, temos a instauração de alguma instância teológica que se faça forçosamente fundamento incausado de todas as coisas que são (modulando temporalmente, que foram e serão também, tópico de da “imagem da eternidade” platônica, mas que remonta, pelo menos, à *Iliada*<sup>380</sup> I, 70 e seguintes formulações dos antigos praticantes de filosofia da φύσις<sup>381</sup>). Objetando a noção de anacronismo, talvez - e esta pode configurar uma hipótese consistente - não se trata, no caso de Spinoza, senão de nomear algo que, contudo, já portava certas características em termos de construção categorial, que nos permita pensar algo, pois. Se assim for, a invenção da *causa sui* pode parecer dotada de ineditismo, quando, de fato, posições na prática

<sup>380</sup> *Iliada* I, 69-70: “E Calcas Testorides / se colocou em pé, oniromante ótimo, / sabedor do que é, será e foi.” [“Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπέλων ὄχ' ἄριστος, / ὅς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα”] (Homero. *Iliada*. Ed. bilingue. Trad., posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020, pp. 18-19).

<sup>381</sup> Destaco, particularmente, a formulação de Melisso, da tradição que levará ao atomismo. É notável a intimidade da “imagem da eternidade” com a infinitude e as proto-formulações do *axioma materialista*: “E uma vez que, pois, não se é gerado, é e sempre era e sempre será, não tem nem princípio nem fim, mas é infinito” [ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἀπειρόν ἐστιν] (DK, B2).

filosófica já a exprimiam, inominadas como tal, decerto, e já postas *com integral consistência*. E pelo menos indicia-se neste ponto de nossa análise os componentes que, conjugados, permitem principiar a consistência da *causa sui*, quais sejam, o *axioma fundamental do materialismo & o que é per se*, que produz e não é produzido nem é levado a produzir por outro. Salientemos, contudo, que se trata antes do mais de *algumas mínimas condições* da construção categorial da *causa sui*. Todavia, para avançarmos, peço ao leitor, que se desfaça das bobagens nominais nas quais por vezes se aferroa, visto que não convém se afincar a nomes, mas tão-só às coisas mesmas; do contrário, aí é que sobrevém o assombro do anacronismo.

### *Coniunctum, euentum & tempus*

Escrever-se-á nos versos que se seguirão uma distinção fundamental. Trata-se da diferença entre *coniunctum & euentum*, seguida da definitiva concepção do *tempus*. Tal distinção põe-se no quadro da dupla natureza constitutiva do Todo, *inânia & matéria*, e, sobretudo, sua exegese é de inigualável dificuldade. Parte considerável dela consiste no fato histórico de versar-se sistematicamente, nas mais diversas línguas hodiernas, respectivamente, *coniunctum & euentum*, por “propriedade” e “acidente” (ou “evento” nas versões mais recentes). Por aí, o processo de tradução mostra a sua face político-ideológica: estamos diante de uma neutralização vocabular que apenas aparente e ingenuamente poderia ser simplesmente posta como um erro de tradução ou como um pretexto de esclarecimento textual. Algumas hipóteses convêm a fim de circundar as razões pelas quais versou-se *coniunctum* por *propriedade* e *euentum* por *acidente*. Sem hierarquia entre elas, a primeira consiste na tese interpretativa que postula Lucrécio como tradutor de Epicuro, subliminarmente tolhendo qualquer diferença entre a prática filosófica de ambos e mesmo estabelecendo que Lucrécio jamais praticou filosofia, então, que ele tenha sido tão-só “tradutor”. Dentro dessa linhagem interpretativa, argumentos como o da inexistência de escrituras de Epicuro em língua clássica latina antes de *De Rerum natura* vêm a corroborar com seu sustento. Primeiro e pioneiro, Lucrécio teria tomado certas “liberalidades” em sua versão latina das escrituras gregas de Epicuro ou, por vezes, assumiu-se que versou com maestria. Assomando-se a isso sua reclamação constante e explícita em *De Rerum Natura* da insuficiência do latim para versar o grego<sup>382</sup>. Tais pontos confluem-se a fim de remontar ao grego para muitas vezes amparar a tradução do poema para as línguas modernas, tomando como referentes de *coniuncta & euenta* os termos helênicos *συμβεβηχότα & συμπτώματα*, que constam da *Epistola ad Herodotum*, particularmente, nos §§67-73<sup>383</sup>.

Vejam alguns exemplos não exaustivos de tradução, selecionados, primeiramente, num espectro que vai do século XVII ao XXI. Quanto às mais antigas, Marolles (1659) versa *coniunctum e euentum*,

<sup>382</sup> Sobre a pobreza, segundo Lucrécio, da língua latina diante do grego, e.g., cf.: DRNI, 830-832 e III, 258-260.

<sup>383</sup> Epicurus. *Epistola tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Stutgardiae/Lupsiae: Teubner, 1996, pp. 19-21.

respectivamente, por “sont jointes” e “accidens”<sup>384</sup>; Marchetti (1761) por “congiunto” e introjeta “evento che accidente io chiamo”<sup>385</sup>; e Lima Leitão (1851) por “propriedades” e “accidentes”<sup>386</sup>. Quanto às mais recentes, Rouse (1924), com revisão por Smith (1975/1992), versa *coniunctum* e *euentum*, respectivamente, por “properties” e “accidents”<sup>387</sup>; Kany-Turpin (1998) por “propriété” e “événement”<sup>388</sup>; Canali (2015) por “congiunte”, introjetando “entità”, e “accidenti”<sup>389</sup>; Fiol (2012), por “propriedades” e “accidentes”<sup>390</sup>;

<sup>384</sup> “Car toutes les choses qui paroissent, ou **sont jointes** à ces deux-cy, ou vous verrez qu’elles ne sont rien que des **accidens**. Celles qui sont jointes ne peuvent estre éloignées ny separées du sujet, sans le ruiner entierement, comme la pesanteur au caillou, la chaleur au feu, la fluidité à l’eau, l’attouchement à tous les corps, l’incapacité d’estre touché au neant. Au contraire, la servitude, la liberté, la pauvreté, les richesses, la guerre, la concorde, & les autres choses dont l’approche ou l’éloignement laisse la Nature sans son intégrité, c’est ce que fort à propos nous avons accoûtumé d’appeller accidens.” (Lucretius Tito Caro. *De Rerum Natura. Libri sex. Ad postremam Oberti Gifanii I. C. emendationem accuratissimè restituti. Cum interpretatione Gallica. Les Six Livres de Lucrece De La Nature Des Choses*. Traduits par Michel de Marolles. Paris: Chez Guillaume Luyne, libraire juré, 1659, pp. 21-22)

<sup>385</sup> “Essendo il tutto ad ambedue **congiunto** / O loro **evento** che **accidente** io chiamo. / Tu stima poi, che sia congiunto quello / Che non può senza morte esser disgiunto: / Come il peso alle pietre, il caldo al fuoco, / A’corpi il tatto, il non toccarsi al vuoto. / Servitude all’incontro e libertade, / Ricchezza e povertà, concordia e guerra, / E tutto ciò che venga o resti o parta / Lascia salve le cose: io questo soglio / Accidente chiamar come conviensi.” (Lucrezio Tito Caro. *Della Natura Delle Cose*. Libri VI. Tradotti da Alessandro Marchetti. Tomo Primo. Londra: 1761, pp. 29-30)

<sup>386</sup> “O mais que vemos junto ao corpo, ao vacuo / Ou **propriedades** são destas essencias, / Ou **accidentes** dellas contemplamos. / É propriedade, o que de um dado objecto / Não pode remover-se ou separar-se / Sem que elle totalmente se aniquile: / Tal no fogo o calor, na pedra o peso, / O táctil da materia em toda a forma, / Nas aguas a fluidez, no vacio o intáctil: / Mas a riqueza, a servidão, a guerra, / A concordia, a miseria, a liberdade / E tudo o mais que deixa, como de antes, / Ou venha ou vá, sem quebra a natureza, / Damos-lhe de accidente o proprio nome.” (Lucrecio Tito Caro. *A Natureza das coisas*. Traduzido do original latino para verso portuguez por Antonio José de Lima Leitão. Tomo I. Lisboa: Typ. de Jorge Ferreira de Mattos, 1851, p. 22)

<sup>387</sup> “For whatsoever things have a name, either you will find to be **properties** of these two or you will see them to be **accidents** of the same. A property is that which without destructive dissolution can never be separated and disjoined, as weight is to stone, heat to fire, liquidity to water, touch to all bodies, intangibility to void. Slavery, on the other hand, poverty and riches, freedom, war, concord, all else which may come and go while the nature of things remains intact, these, as is right, we are accustomed to call accidents.” (Lucretius. *De Rerum Natura. With an english translation by W. H. D. Rouse. revised by Martin Ferguson Smith*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1992, p. 39)

<sup>388</sup> “Car, sous les divers noms, tout se réfère à ces deux choses, / comme **propriété** ou **événement**, tu le verras. / Est propriété ce qui ne saurait être détaché / ou isolé sans entraîner une perte totale: / le poids de la pierre, la chaleur du feu, la fluidité de l’eau, / le caractère tangible de tous les corps, intangible du vide. / Au contraire, esclavage, pauvreté et richesse, / liberté, guerre, concorde, et tous les autres faits / dont le va-et-vient laisse la nature intacte, / sont justement nommés chez nous ‘événements.’” (Lucretius. *De la nature*. Traduction, introduction et notes de José Kany-Turpin. Paris: GF Flammarion, 1998, pp. 78-79)

<sup>389</sup> “In fatti tutte le cose che puoi nominare, o le troverai **congiunte** / alle due anzidette **entità**, o constaterai che sono loro **accidenti**. / È congiunto ciò che in nessun caso può essere separato / e diviso senza dover incorrere in esiziale rovina, / come il peso per i sassi, il calore per il fuoco, la fluidità per l’acqua, / il contatto per tutti i corpi, l’intangibilità per il vuoto. / Al contrario la schiavitù, la povertà oppure la ricchezza, / la libertà, la guerra, la concordia e tutte le altre cose / al cui sopraggiungere e allontanarsi resta indenne la sostanza dei corpi, / siamo soliti denominarle, com’è giusto, accidenti.” (Lucrezio. *La Natura delle Cose*. Introduzione di Gian Biagio Conte, traduzione di Luca Canali, testo e commento a cura di Ivano Dionigi. Milano: BUR, 2015, pp. 108-109)

<sup>390</sup> “Pues todas las demás cosas que tienen nombre verás que son, o **propriedades** de estas sustancias o **accidentes** de ellas. Propriedad es aquello que jamás puede separarse del ser sin acarrear su ruina: como el peso lo es de las peñas, del fuego el calor, del agua la humedad, de la materia el tacto, del vacío el ser intangible. En cambio, esclavitud, pobreza, riquezas, libertad, guerra, paz y todo lo demás cuya presencia o ausencia deja incólume la sustancia de un ser, solemos llamarlo, con término justo, accidente.” (Lucrecio. *De Rerum Natura/De la naturaleza*. Presentación de Stephen Greenblatt. Traducción, introducción y notas de Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Acantilado, 2012, p. 109)

Cerqueira (2015), por “propriedades” e “acidentes”<sup>391</sup>; e, por fim, Pautrat (edição com revisão técnica de Gigandet), por “propriété” e “événement”<sup>392</sup>.

Poderíamos citar inúmeras outras traduções a fio e mesmo no recente comentário crítico de Deufert, quem produziu e publicou a última e magistral edição crítica latina de *De Rerum Natura* pela Teubner, ele versa *coniunctum* por “propriedade” [*Eigenschaft*]<sup>393</sup> em seu comentário crítico (!). Em suma, nesses exemplos supracitados, podemos observar as versões de *coniunctum* por *propriedades* e, por muitas vezes (nas mais antigas versões), *euentum* por *acidente*<sup>394</sup>. As razões pelas quais isso assim sucede só aparentemente seriam desconhecidas, e é certo que tais versões remontam há muito, mesmo à contemporaneidade de Lucrecio. Cícero (1 AEC), com efeito, escreve em *De Natura Deorum*: “Todavia, há aqueles que chamariam pelo nome “natureza” todas [as coisas], como Epicuro, quem assim divide: a natureza de todas [as coisas] que são é corpos e inânia e as [coisas] que nestes ocorram [*accidant*].”<sup>395</sup>. Aquilo que não é corpo nem inânia é o que *neles* ocorre, como *acidentes* destes, mas a natureza ela mesma apenas consiste de corpos e inânia. E mesmo Lambinus (1563) em seu comentário, na Renascença, chega a ser pleonástico em sua glosa sobre *coniunctum*, mas quanto a *euentum* escreve claramente: “que vulgarmente chamam de acidente (...)” [*quae vulgo accidentia appellant*]<sup>396</sup>. Lemaire (1838), ademais, comenta o seguinte:

<sup>391</sup> “Na verdade, todas as coisas que têm um nome / ou verás que são **propriedades** destas duas ou **acidentes** delas. / Propriedade é aquilo que nunca pode ser separado ou segregado / sem um separação destrutiva, como o peso das pedras, / o calor do fogo, a liquidez da água, o tacto de todos os corpos, / a intangibilidade do vazio. Pelo contrário, a servidão, / a pobreza as riquezas, a liberdade, a guerra, a concórdia / e as restantes coisas com a chegada e com a partida das quais / a substância de um ser permanece incólume, / costumamos chamar a estas coisas de “acidentes”, como é razoável.” (Lucrecio. *Da Natureza das coisas*. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio d’Água, 2015, p. 41)

<sup>392</sup> “Car, quoi que l’on évoque, ou tu découvras / que c’est de ces deux-là une **propriété**, / ou bien tu le verras être **événement** d’eux. / Est propre tout ce qui ne peut en aucun cas / être disjoint, ôté, sans scission fâcheuse: / c’est le poids du rocher, c’est la chaleur du feu, / c’est la fluidité de l’eau, c’est pour tout corps / la tangibilité, et pour le vide c’est / l’intangibilité. En revanche, esclavage, / richesse, pauvreté, concorde, liberté, / guerre, tout ce qui vient et s’en va sans léser / la nature, à cela nous avons la coutume / de donner, à raison, le nom d’événement.” (Lucrèce. *De la nature des choses*. Introduction, bibliographie et notes par Alain Gigandet. Traduction par Bernard Pautrat. Paris: Le Livre de Poche, 2002, pp. 114-115)

<sup>393</sup> Mesmo visando exclusivamente o comentário de sua edição crítica latina, Deufert acaba versando *coniunctum* por *Eigenschaft*: “Beispiele für Begriffe, die eine Eigenschaft ausdrücken, in seiner Terminologie: die “his duabus rebus (*i.e.* corporibus et inani) coniuncta sunt (vgl. 445. 449f.) und die “nusquam sine permittali discidio ab his duabus rebus seiungi et segregari possunt” (vfl. 512f.)” (Deufert, M. *Kritischer Kommentar zu Lukrezens*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, p. 32)

<sup>394</sup> Vimos, com efeito, que Marolles versa “sont jointes” e “accidents”; Marchetti, “congiunto” e “evento/accidenti”; Leitão, “propriedades” (introjetando “essências”) e “acidentes”; Rouse/Smith, “properties” e “accidents”; Kany-Turpin, “propriété” e “événement”; Canali, “congiunti” (introjetando “entità”) e “accidenti”; Fiol, “propriedades” e “accidentes”; Cerqueira, “propriedades” e “acidentes”; e, por fim, Pautrat, “propriété” e “accidents”.

<sup>395</sup> Cicero. *De Natura Deorum*. II, 32: “Sunt autem quo omnia naturae nomine appellent, ut Epicurus, qui ita dividit: omnium quae sint naturam esse corpora et inane quaeque his accidant.”

<sup>396</sup> “HORUM EVENTA] *τάτοις [sic] συμβεβηχότα*, quae vulgo accidentia appellant: quae sic definiuntur. (...) id est eventa sunt, quae assunt, & absunt sine eius, quod eis subest, interitu. (...) CONIUNCTVM EST] declarat, & definit, quae dicat coniuncta. Sunt igitur ea coniuncta (inquit) quae rei alicui siue sit corpus, siue inane, ita adhaerescunt, ut sine eius interitu separari non possiat, ut pondus coniunctum est saxi, neque ab iis segregari ullo modo potest salua saxorum natura. nam si pondus saxo demas, iam definit esse saxum.” (Lucretius Tito Caro. *De Rerum Natura. Libri sex*. A Dionysio Lambino. Parisii: In Gulielmi Rouillij, Et Philippi G. Rouillij Nep. aedibus, 1563, p. 47)

*Nam quaecumque*, etc. Quando, pois, se observam muitas [coisas] na natureza das coisas, as quais não parecem ser nem corpo nem inânia; certamente, o poeta não nega que há muitas [coisas] além de corpo e inânia: mas afirma que elas não são *por si*, de fato, além de ambos, do corpo e da inânia, há conjuntos e eventos, isto é, como vulgarmente dizem, *próprio e acidente*.<sup>397</sup>

Giussani, em seu primoroso comentário, oferta-nos a seguinte tradução *pedagógica* dos versos em questão:

Per sè non esistono che corpi e vuoto; esistono bensì anche le proprietà, i caratteri, gli accidenti di queste cose, ma questi non hanno esistenza propria, non esistono se non in quanto si predicano (cluent) delle cose, sono un lodo modo di essere. E questi accidenti son di due specie. Ci sono quelli che sono caratteri essenziali delle cose, che fanno sì che una cosa è quella cosa, e senza i quali esse cesserebbe d'esser quella cosa, e questi (che chiamansi in greco *συμβεβηχότα*) noi diremo *coniuncta*; ci sono invece gli accidenti eventuali, che possono anche mancare senza che per ciò una cosa cessi d'essere quello che è (in greco *συμπτώματα*); e la parola con cui, giustamente, si soglion designare in latino è *eventa*. Tra codeste cose non aventi esistenza propria c'è il tempo. Il tempo non esiste in sè stesso, ma è inerente all'esistenza, mossa o tranquilla delle cose.<sup>398</sup>

E lança a seguinte interpretação, que convém citá-la em resumo do próprio autor<sup>399</sup>:

Além dessas duas coisas (matéria e vazio) que existem em si e por si, há os predicados, características, qualidades ou atributos, como se queira dizer, destas duas coisas. Esses predicados já não são não-entidades; existem, mas existem somente enquanto são indissolivelmente inerentes ou a corpos ou ao vazio, enquanto destes se predicam; e são de duas espécies: ou *coniuncta* (que Epicuro chama de *συμβεβηχότα*) ou *eventa* (que Epicuro chama de *συμπτώματα*). *Coniuncta* são as tantas daquelas qualidades físicas que são próprias de uma determinada coisa, que concorrem a constituírem a sua precisa natureza, algum preciso complexo físico. E não importa que se trate de qualidades que podem parecer mais essenciais (como a intangibilidade para o vazio ou o calor para o fogo) ou menos essenciais (como a cor da pele ou dos pelos de uma pessoa), é que são todas igualmente essenciais para constituir tal determinado e preciso complexo físico; e qualquer destes eu demova ou mude, a precisa coisa de antes não há mais, mas aí há outra; *pois o que quer que saia mudado de seus limites / imediatamente isto morreu daquilo que antes foi*. Em contrapartida, os *eventa* são os acontecimentos, as condições, as relações que compreendem alguma coisa ou em que alguma coisa vem a se encontrar; p. ex., o ser rico ou pobre, escravo ou livre; para uma pedra o ser parado ou rolante; em suma, atributos que não são constituintes físicos de uma coisa, de maneira que sua falta, por si só, não constitui uma alteração da coisa. Compreenda-se bem: não se nega que os *eventa* sejam causa de mudança física nas coisas; antes sempre o são; mas se diz que eles mesmos não constituem uma mutação física. Uma pedra cai no rio; a qualidade de *banhada* é um *coniunctum* ou um *euentum* daquela pedra? Se considero o complexo físico *pedra banhada*, certamente o *banhado* é um *coniunctum* porque é alguma coisa que faz parte do complexo físico; mas se considero a pedra por si só, o seu encontrar-se circundada de ar ou circundada de água é um *euentum*. E a fim de esclarecer melhor a coisa venhamos a outro exemplo: um tal aí é um homem belo; a sua beleza é um

<sup>397</sup> Cito a passagem *in toto*: *Nam quaecumque*, etc. Quum igitur multa observantur in rerum natura, quae neque corpus, neque inane esse videantur; poeta non negat quidem multa esse praeter corpus et inane: sed contendit ea non esse per se; verum utriusque, corporis et inanis, esse conjuncta et eventa, hoc est, ut aiunt vulgo, *proprium* et *accidens*. *Proprium* dicitur id, quod rei adesse aut abesse potest sine rei interitu: *accidens* contra, quod citra rei interitum adesse potest aut abesse. *F. - Cluent*. Omnes aliae res quae nominantur, dicuntur existere. Cf. vs. 120. - *Conjuncta duabus rebus*, etc. Corporis et inanis *proprietates*, ut aiunt, aut *accidentia* sunt. - Hos versus affert Nonius, III, 85, p. 599. (Lucretius Tito Caro. *De Rerum Natura. Libri sex*. Cum selectis optimorum interpretum adnotationibus quibus suas adjecit P. Aug. Lemaire. Volumen Prius. Parisii: Didot Fratres, 1838, p. 155)

<sup>398</sup> Lucretius Tito Caro. *De Rerum natura libri sex*. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di Carlo Giussani. 2 vols. Torino: E. Loescher, 1896-1897, pp. 27-28.

<sup>399</sup> Com efeito, Giussani escreve um inteiro estudo a fim de chegar a essas conclusões, cf.: “*Coniuncta et eventa*. A Lucretio, I, 449-463” In.: T. Lucreti Cari. *De Rerum natura libri sex*. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di Carlo Giussani. Vol. 1. Torino: E. Loescher, 1896-1897, pp. 27-38.

*coniunctum* ou um *eventum*? São *coniuncta* o liso e o róseo da pele, a forma e os traços, e, em suma, todos os elementos físicos dos quais resulta a sua beleza; a beleza enquanto exprime o fato de que o seu aspecto é agradável é um *eventum*. Essa é a interpretação de *συμβεβηχότα* = *coniuncta* e de *συμπτώματα* = *eventa* que dei e, creio, demonstrei no Estudo “*Coniuncta e eventa*” (...), e pelo qual desaparecem as dúvidas que se tinham sobre a exata distinção entre os dois termos gregos, como os usa Epicuro, e aparecem claríssimos e preciso os dois termos técnicos latinos escolhidos por Lucrécio. (...) <sup>400</sup>

É saliente a discrepância entre a tradução pedagógica e o comentário aqui. Ademais, é notável que Giussani tome o verbo defectivo *clueo* como equivalente de *predicar-se de*, a assimilação à lógica em seus termos canônicos de matriz aristotélica é bastante evidenciada por esta versão. Isso é reforçado pela advertência que faz sobre não conceber os *coniuncta* & *eventa* como “não-entidades”, vocábulo e maneira de observar problemas deveras alheios ao epicurismo e, sobretudo, à escritura de Lucrécio. Há um grande mérito de esforço e efetiva elucidação, assim como certa justificativa na explicação de Giussani, todavia, ele resta aquém da radicalidade discursiva de Lucrécio, segundo me parece. Quando toma o termo “complexo físico”, apreende-se *coniunctum* com justeza, mas se obscurece algo de suma importância, a saber, que tanto os *coniuncta* quanto os *eventa* são corporais e, por aí, que ambos seriam também “complexos físicos”; mais precisamente, ambos dizem-se da constituição dos compostos através da dupla natureza constitutiva do Todo, as *sementes das coisas* & a *inânia* [*semina rerum* & *inania*] (considerando, ainda, que todo composto é mistura de ambas as naturezas, não importa o *quantum* de cada qual em sua composição) <sup>401</sup>. Ao tratar os *eventa* como “predicados, características, qualidades ou atributos” perde-se sua especificidade, perde-se, pois, o porte categorial destes termos enquanto aquilo que nos acusa algo da natureza das coisas. Ademais, Giussani, em sua tradução pedagógica, continua a versar *coniuncta* & *eventa* por *propriedades e accidentes*.

<sup>400</sup> “Oltre queste due cose (materia e vuoto) che esistono in sè e per sè, ci sono i predicati, o caratteri, o qualità o attributi, che dir si voglia, di queste due cose. Questi predicati non sono già delle non entità; esistono, ma esistono solo in quanto sono indissolubilmente inerenti o a corpi ou al vuoto, in quanto di esso si predicano; e sono di due specie: o *coniuncta* (che Epicuro chiama *συμβεβηχότα*) o *eventa* (che Epicuro chiama *συμπτώματα*). *Coniuncta* sono tutte quante quelle qualità fisiche che son proprie di una determinata cosa, che concorrono a costituire la precisa natura sua, quel preciso complesso fisico. E non importa che si tratti di qualità che posson sembrare più essenziali (come l’intangibilità per il vuoto o il calore per il fuoco) o di meno essenziali (come il colore della pelle o dei peli in una persona), chè son tutte egualmente essenziali per costituire quel determinato e preciso complesso fisico; e qualunque di esse io levi o muti, la precisa cosa di prima non c’è più, ma ce n’è un’altra; nam quodcumque suis mutatum finibus exit / continuo hoc mors est illius quod fuit ante. Invece sono *eventa* gli avvenimenti, le condizioni, i rapporti che capitano a qualche cosa o in cui qualche cosa viene a trovarsi; p. es. l’esser ricco o povero, schiavo o libero; per un sasso l’esser fermo o rotolante; insomma attributi che non sono costituenti fisici d’una cosa, sicchè il loro mancare, per sè solo, non costituisce una alterazione della cosa. Intendasi però bene: non si nega che gli *eventa* siano causa di mutazione fisica nelle cose; anzi lo sono sempre; ma si dice che essi stessi non costituiscono una mutazione fisica. Un sasso cade nel fiume; la qualità di *bagnato* è un *coniunctum* o un *eventum* di quel sasso? Se considero il complesso fisico *sasso bagnato*, certo il *bagnato* è un *coniunctum* perchè è q. c. che fa parte del complesso fisico; ma se considero il sasso per sè solo, il trovarsi esso circondato d’aria o circondato d’acqua è un *eventum*. E per chiarir meglio la cosa vediamo un altro esempio: il tal dei tali è un bell’uomo; la bellezza sua è un *coniunctum* o un *eventum*? Sono *coniuncta* il liscio e roseo della pelle, la forma e i tratti, e insomma tutti gli elementi fisici onde risulta la sua bellezza; la bellezza in quanto esprime il fatto che il suo aspetto riesce gradevole è un *eventum*. - Questa è la interpretazione di *συμβεβηχότα* = *coniuncta* e di *συμπτώματα* = *eventa* che ho data e, credo, dimostrata nello Studio “*Coniuncta e eventa*” (v. I, p. 27 sgg.), e per la quale scompaiono i dubbi che s’avevano sulla esatta distinzione tra i due termini tecnici greci, come li usa Epicuro, e appaiono chiarissimi e precisi i due termini tecnici latini scelti da Lucrezio”. (Lucretius Tito Caro. *De Rerum natura libri sex*. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di Carlo Giussani. 2 vols. Torino: E. Loescher, 1896-1897, p. 61)

<sup>401</sup> A composição enquanto mistura entre *primordiais das coisas* & *inânia* é fundamental para a investigação da natureza das coisas em inúmeros âmbitos, e.g., na decomposição, no peso dos compostos.



Ernout e Robin vão na mesma linha, entretanto, algo interessante explicita-se em seus comentários. Sobre os *συμβεβηχότα* [*coniuncta*], também recorrem à *Ep. Herod.*, e os concebem como “qualidades do composto” [*qualité du composé*]:

São, diz Epicuro, todas as coisas que se dizem de um corpo, a título de acidentes ligados, seja a todos os corpos, seja aos corpos visíveis (como a cor) e conhecidos em função da própria sensação que temos do corpo. Não são, ele [Epicuro] segue, coisas que existem nelas mesmas (*χαθ'ἑαυτάς φύσεις*, como os *συμβεβηχότα χαθ' αὐτα* de Aristóteles, ou as qualidades que são corpos, para os Estóicos); não são também (§69) coisas sem realidade (como as Ideias platônicas), nem tipos de incorpóreos vindo a sobrepor-se ao corpo; menos ainda partes deste. Mas, sem ser o resultado de um agrupamento análogo àquele que, pela reunião de átomos (*ἄτομων... τῶν πρώτων*) ou de compostos atômicos elementares, forma um agregado (*ἄθροισμα*), estes *συμβεβηχότα* não constituem menos, em seu conjunto, a natureza total, essencial, mesmo eterna, do agregado ao qual pertencem; pode-se, de fato, considerá-los isoladamente e por abstração (*ἐπιβολάς ἰδίας*); mais, de fato, eles não são partes do composto que eles caracterizam, este os acompanha sempre, eles constituem sua noção total (...).<sup>402</sup>

Já no comentário sobre os *euenta* [*συμπτώματα*], Ernout e Robin operam um desvio pela *teoria da ânima*<sup>403</sup> [*âme*] em Epicuro e concebem esta categoria vinculada ao “agir e padecer”:

Em suma, todas as ações e paixões da alma [*sic*] são *συμπτώματα*, pois elas derivam de sua *relação* com o corpo e que ela os perde com esta relação. Igualmente, todos os exemplos de *euenta* em L. [Lucrécio] são exemplos de coisas que só existem pela sua relação mútua.<sup>404</sup>

Por fim, deparamo-nos com uma constatação que denuncia as operações interpretativas com límpida transparência. Comentando o *tempus*, sua assimilação à categoria dos *euenta*, e tomando a fórmula de Sexto Empírico atribuída a Epicuro, *συμπτώματα συμπτωμάτων*, escrevem:

Essa doutrina parece ser uma transposição física da distinção aristotélica, lógica e ontológica ao mesmo tempo, de atributos, ora necessariamente ligados à essência, *συμβεβηχότα χαθ' αὐτά*; ora sem ligação com ela, *συμβεβηχότα* propriamente ditos ou simples acidentes; ora só pertencem a uma só

<sup>402</sup> “Ce sont, dit Épicure, toutes les choses qui se disent d’un corps, à titre d’accidents liés, soit à tous les corps, soit aux corps visibles (comme la couleur) et connus en fonction de la sensation même que nous avons du corps. Ce ne sont pas, poursuit-il, des choses qui existent en elles-mêmes (*χαθ'ἑαυτάς φύσεις*, comme les *συμβεβηχότα χαθ' αὐτα* d’Aristote, ou les qualités qui sont des corps, pour les Stoïciens); ce ne sont pas non plus (69) des choses sans réalité (comme les Idées platoniciennes), ni des sortes d’incorporels venant se surajouter au corps; pas davantage des parties de celui-ci. Mais, sans être le résultat d’un assemblage analogue à celui qui par la réunion d’atomes (*ἄτομων... τῶν πρώτων*) ou de composés atomiques élémentaires, forme un agrégat (*ἄθροισμα*), ces *συμβεβηχότα* n’en constituent pas moins, dans leur ensemble, la nature totale, essentielle, éternelle même, de l’agrégat auquel ils appartiennent; on peut bien effet les considérer isolément et par abstraction (*ἐπιβολάς ἰδίας*); mais en fait ils ne sont pas des parties du composé qu’ils caractérisent, celui-ci les accompagne toujours, ils en constituent la notion totale (...).” (Ernout, A.; Robin, L. *Lucrèce De Rerum Natura. Commentaire. Exégétique et critique*. Paris: Les Belles Lettres, 1962, p. 109)

<sup>403</sup> Traduzo sistematicamente *anima* (*lat.*) por “ânima” a fim de depurá-la de sua sobreposição ideológica cristã. Aqui *anima* traduz, naturalmente, *ψυχή*.

<sup>404</sup> “Bref, toutes les actions et passions de l’âme sont des *συμπτώματα*, parce qu’elles dérivent de sa *realtion* au corps et qu’elle les perd avec cette relation. De même, toutes les exemples d’*euenta* dans L. sont des exemples de choses qui n’existent que par leur mutuel rapport.” (Ernout, A.; Robin, L. *Lucrèce De Rerum Natura. Commentaire. Exégétique et critique*. Paris: Les Belles Lettres, 1962, p. 110)

essência, sem, contudo, ser-lhe ligados, como para o homem o ser gramático, outramente dito, os *própios*.<sup>405</sup>

Aqui, é remarcável a constatação, ou ainda, a simples, entretanto, interessantemente ajustada opinião dos comentadores sobre a “(...) transposição física da distinção aristotélica, lógica e ontológica ao mesmo tempo, de atributos (...)”. Acrescento algo que podemos também facilmente constatar, a saber, que há uma inversão cruzada nestes casos todos apresentados: notadamente, *συμβεβηγός* não é versado, como que pela sorte receptiva ao longo da prática filosófica dominante, por *accidens*, “acidente”, mas por *proprium*, “propriedade”; ao passo que *σύμπτωμα* se versou, no mais das vezes, por “acidente” e, posteriormente, nas tradições mais hodiernas, por “evento”. Manteve-se com muitíssima frequência, no entanto, *coniunctum* por *propriedade*. Mesmo aceitando tantos e tantos argumentos para tais versões persistentes, contudo, o que não se pode jamais deixar de observar é a igual persistência de interpretar, não só Lucrécio, mas também Epicuro através de “transposições” pela matriz escritural de Aristóteles. Tal ponto, segundo parece-me, aponta para a ponta da grandiloquente injunção - *i.e.*, a força imperativa discursiva - que se produz pela filosofia idealista, a qual, não resta dúvida, é dominante.

Quanto à *tradução* lucreciana da escritura helênica de Epicuro, comenta Bollack o teor bastante preciso das versões latinas de *συμβεβηγός* & *σύμπτωμα*:

*coniuncta* traduz, de maneira inteligível, as qualidades duráveis atreladas (I, 449); *euenta*, os *incidentes*, justificados pela reflexão sobre a etimologia, afasta-se de toda divergência dos prefixos *con-* e *e-*. Epicuro, servindo-se de uma terminologia de escola, aproximava fortemente os dois aspectos - o inseparável e o separável são acidentes de corpos - pelo mesmo prefixo. Lucrécio, não traduzindo os termos, mas a ideia, distingue duas ordens, aquela de fundo tenaz (*coniunctum*) e a produção pontual e passageira do e-vento (*euentum*).<sup>406</sup>

Salienta-se, doravante, que a “terminologia de escola” da qual aproximava Epicuro ambos os aspectos não é mera herança pacífica, mas antes - sob conjectura, nem por isto pouco dada à prova - belicoso conflito terminológico em sua conjuntura de prática filosófica, uma disputa de termos e sentidos neles envolvidos que não poderia resultar senão numa demarcação, que se neutraliza pela “transposição”. Se é constatável, segundo Bollack, uma “distinção de ordens” em Lucrécio, então, contrária à confluência destas mesmas “ordens” em Epicuro; isto resulta, no mínimo, da diferença de conjunturas escriturais e, o que começa a se impor com muita força, que a *tradução* lucreciana não é operação tão simples ou neutra quanto

<sup>405</sup> “Cette doctrine paraît être une transposition physique de la distinction aristotélicienne, logique et ontologique à la fois, des attributs, ou bien nécessairement liés à l'essence, *συμβεβηγότα καθ' αὐτά*; ou bien sans liaison avec elle, *συμβεβηγότα* proprement dits ou simples accidents; ou bien n'appartenant qu'à une seule essence, sans pourtant lui être liés, comme pour l'homme d'être grammairien, autrement dit les *propres*.” (Ernout, A.; Robin, L. *Lucrèce De Rerum Natura. Commentaire. Exégétique et critique*. Paris: Les Belles Lettres, 1962, p. 110)

<sup>406</sup> “(...) *coniuncta* traduit, de manière intelligible, les qualités durablement attachées (I, 449); *euenta*, les *incidentes*, justifiés par la réflexion sur l'étymologie, s'éloigne de toute la divergence des préverbes *con-* et *e-*. Épicure, se servant d'une terminologie d'école, rapprochait fortement les deux aspects - l'inséparable et le séparable sont des accidents des corps - par le même préverbe. Lucrèce, en ne traduisant pas les termes, mais l'idée, distingue deux ordres, celui du fond tenace (*coniunctum*) et la production ponctuelle et passagère de l'é-venement (*euentum*).” (Bollack, M. *La Raison de Lucrèce. Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1978, p. 157)

s'imagina<sup>407</sup>. Esse recurso de “tradução da ideia” serve apenas para apagar a *diferença* que se abre entre Epicuro e Lucrécio, o manejo da língua latina por parte deste último, manejo que contrasta, em sua contemporaneidade mesma, com as versões das escrituras de Cícero, e leva-nos a conceder que há algo da prática filosófica na operação de tradução e que isto produz efeitos não menores em sua discursividade. A “transposição” deve-se dizer por dois marcos específicos imbricados, mas diferenciáveis: o primeiro dispõe da conjuntura escritural de Lucrécio, cujas escrituras alheias, que lhe são contemporâneas e mesmo passadas com relação à sua contemporaneidade, permitem-nos aferir o impacto da *tradução* que empenha; o segundo, por sua vez, é de herança contundente do que em nossa conjuntura alargada permite-nos apreender das escrituras dos antigos. Noutros termos, a “transposição” é duplamente dada, pela versão feita por Lucrécio em sua contemporaneidade, versão em disputa terminológica; e pela versão da versão nas línguas hodiernas que se fazem pela imagem das terminologias das práticas dominantes de filosofia, notadamente, pela recepção e reelaboração do platonismo e, sobretudo, do aristotelismo da tardo-antiguidade em mutação e processo prático de consolidação até a dita baixa idade média e, quiça, como último suspiro, a dita neoescolástica e a adaptação do vocábulo dos modernos<sup>408</sup>. Uma premissa balizadora há de ser soerguida por aí, a saber, que a ideias-corpo, as palavras, mudam o curso ideológico das práticas<sup>409</sup>; e são marcos de derrota quando, *e.g.*, dizemos que “o epicurismo é um empirismo”, visto que o vocabular aprisiona, doma e soterra outros modos de pensar dados-a-ver pelas escrituras. Por isso, é que aqui ignoro aquilo que é suscitado pela vitoriosa prática dominante de filosofia ao máximo que posso, visto que as categorias da tendência materialista em filosofia, por mais soterradas que estejam, elas dão-nos, entretanto, *outros pensares*, então, *outras maneiras de pôr os problemas*.

Nessa âmbito, a opinião de Francis Wolff a propósito dessas categorias, segundo penso, é totalmente descabida, além de reiterar a noção de “propriedade”:

É impossível - e vão - querer resumir todas as querelas de interpretação e de tradução as quais deram lugar às noções de *coniunta* e de *eventa* [*sic*] (e seus correspondentes gregos *συμβεβηχότα* e *συμπτώματα*: parece, com efeito, estabelecido que Lucrécio traduz aqui estes conceitos epicuristas). (...) Toda a querela de tradução é, em suas ocorrências, bastante vã, ao menos concernente ao texto de Lucrécio: que se traduza, com efeito, *coniunta* e *eventa*, respectivamente, por “próprios” e “acidentes” (Robin) ou por “acidentes” e “incidentes” (Bollack traduzindo Epicuro), não muda nada, no sentido de que é particularmente claro em *DRN*; o primeiro designa as propriedades

<sup>407</sup> Poesia não é neutra, menos ainda o *De Rerum Natura*. Dois aspectos devem ser minimamente soerguidos para aferir a operação política lucreciana em sua conjuntura, a qual é extremamente turbulenta. O primeiro, já no *Proêmio* do Canto I, é através da alegoria do *coitus* entre Vênus e Marte e a preocupação com a *salus communis* (cf.: *DRN* I, 31-43). Já o segundo, é propriamente a tática lucreciana que incide sobre o formação educacional romana, cuja poesia faz-se o primeiro e predominante passo, daí a metáfora do mel e do absinto, como se a poesia fosse o mel que, através de sua doçura, ilude a criança fazendo-a tomar o amargo remédio, o absinto, a doutrina de Epicuro (cf.: *DRN* I, 935 -950).

<sup>408</sup> É preciso examinar e mesurar o *Gedankenmaterial* (Cf.: “Engels an Conrad Schmidt 27. Oktober 1890.” In.: MEW, Band 37. Berlin: Dietz Verlag, 1967, p. 493), segundo penso, em toda a sua espessura escritural a fim de estabelecer a tramitação e as transformações vocabulares também em seu teor semântico, mas não numa chave historicista. Talvez, quanto a esse último ponto seja interessante a constituição de um *paideuma* num prospecto *sincrônico* no sentido que o propõe, através de Pound e Frobenius, Haroldo de Campos (cf.: Campos, H. *A Arte no Horizonte do Provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 15).

<sup>409</sup> *DRN* IV, 533-534: “Não há dúvida, pois, que as vozes e as palavras constam / de princípios corporais, porque podem magoar.” [“haud igitur dubiumst quin uoces uerbaque constent / corporeis e principiis, ut laedere possint.”]

inseparáveis e essenciais da natureza de uma coisa, o segundo, as propriedades separáveis e ocasionais.<sup>410</sup>

A única distinção, deveras trivial e insuficiente, a que se alcança aqui é aquela entre “separável” e “inseparável”. Nesse inferno cheio de boas intenções, as glosas fazem o máximo que podem a fim de apreender as categorias lucrecianas, mas se elas não se desfazem das “transposições”, acabam por s’embananarem, como vimos sobejamente. Com isso não digo que são inúteis, muito pelo contrário, elas portam significativos resultados de compreensão de *De Rerum Natura* e resultam de esforçado trabalho de perquirição; apenas ressalto o seu obstáculo ideológico ou imaginário e denuncio a sua constância para que tornemos e andemos por outra via. Façamos, pois, nova tradução da tradução lucreciana, e levemos a sério a sua revolução vocabular, a sua heresia categorial e barroquismo<sup>411</sup>, passando ao esforço de pensar tão-só por tais categorias:

Logo, além da inânia e dos corpos nenhuma terceira natureza  
 por si deixa-se em número na natureza das coisas,  
 nem cai sob nossos sentidos n’algum tempo,  
 nem ninguém pela razão [/proporção] do ânimo pode alcançar.  
 Pois todas [as coisas] que existem, ou você as acha  
 conjuntas destas duas coisas, ou delas verá os eventos.  
 Conjunto é isto que jamais sem fatal dissídio  
 é capaz de disjuntar-se e agregar-se  
 como o peso nas pedras, o calor do fogo, a liquidez na força d’água,  
 o tato nos corpos juntos, o intato na inânia.  
 Escravidão, contrariamente, pobreza e riqueza,  
 liberdade, guerra, concórdia, as demais das quais  
 pelo advento e afastamento permanece incólume a natureza,  
 estas somos costumados, com justeza, a chamar de eventos.  
 Igualmente, o tempo não é por si, mas pelas próprias coisas  
 segue junto aos sentidos, algo é transpassado no evo,  
 então a coisa entrementes insta, o que, evidentemente, doravante se segue;  
 e não é admissível que alguém sinta o tempo por si  
 semovido do movimento das coisas e em plácido repouso.  
 Assim, quando dizem que foi raptada a de Tíndaro e  
 pela guerra subjugadas as gentes Troianas, deve parecer  
 que não nos é admitido que por si se juntaram fortuitamente,  
 quando estas gerações de homens, das quais foram estes eventos,  
 a idade passada irrevocavelmente já furtou:  
 e porque outro evento em Tróia, outro nas mesmas regiões,  
 poderá dizer-se que qualquer outro teria atuado.

<sup>410</sup> “Il est impossible - et vain - de vouloir résumer toutes les querelles d’interprétation et de traduction auxquelles ont donné lieu les notions de *coniunta* e d’*eventa* (et leurs correspondants en grec *συμβεβηχότα* et *συμπτώματα*: il semble en effet établi que Lucrèce traduit ici ces concepts épicuriens. (...) Toute querelle de traduction est en l’occurrence assez vaine, du moins concernant le texte de Lucrèce: qu’on traduise en effet *conjunta* et *eventa* respectivement par “propres” et “accidents” (Robin) ou par “accidents” et “incidents” (Bollack traduisant Épicure) ne change rien au sens qui est particulièrement clair dans le *DRN*; le premier désigne les propriétés inséparables et essentielles de la nature d’une chose, le second, des propriétés séparables et occasionnelles”. (Wolff, F. *Logique de l’Élément*. Paris: PUF, 1981, pp. 93-94)

<sup>411</sup> Um dos mais insignes exemplo de *barroquismo* de Lucrécio, sua capacidade de *concreção* é a inscrição do *clinamen*, neologismo em que a teleologia é erradicada pelo tolhimento dos prefixos aglutinados, os quais denotam propriamente sentidos preestabelecidos (e.g., *reclinar*, *inclin*, *aclin*, *é.c.*). Isso, contudo, veremos cuidadosamente apenas no capítulo 4.

Consequentemente, se nenhuma matéria das coisas tivesse sido  
 nem lugar e espaço, onde todas coisas geram-se,  
 jamais a forma da de Tíndaro o conflagrado de flamejante amor [/desejo carnal/de Cupido],  
 ardente sob o peito do Frígio Alexandre,  
 teria acendido os sevos certames da clara guerra,  
 nem prenhe de Gregos o clandestino cavalo lenhoso  
 parido para os Troianos teria incendiado Pérgamo ao anoitecer;  
 para você poder perspicar inteiramente que todas as coisas gestas [/os feitos/a história]  
 não constam nem são por si assim como o corpo,  
 nem existem pela mesma razão pela qual consta a inânia,  
 antes para você justamente poder chamar de eventos  
 do corpo e do lugar, onde todas as coisas geram-se.<sup>412</sup>

Versamos e, contudo, é preciso tecer alguns comentários sobre como versamos, pois não se trata meramente de traduzir *coniunctum* por *conjunto* & *euentum* por *evento*, isto é só um dos passos. Destarte, o verbo *clueo*, que fez muitos optarem pelo seu sentido mais imediato pareado com o termo helênico κλέος, que engendra os sentidos de “chamar”, mesmo “nomear” e “reputar” (com efeito, Giussani versa-o por “predicar-se de”); aqui poeticamente assume o sentido de *existir*, designando “tudo o que há”. “Pois o que quer que exista” versa “nam quaecumque cluent”, mas pode também ser versado por “todas as coisas que existem”, mantendo o presente do indicativo plural de *clueo*, “cluent”, que, em sua segunda ocorrência, também possui o sentido de “existir” [“nec ratione cluere eadem qua constet inane”]. A tese lucreciana restringe a natureza de “tudo o que há” à matéria e inânia, daí que o *conjunto* e o *evento* não podem senão ser imanentes à tais naturezas. De igual sorte, os compostos são compostos de matéria e inânia, e assim podemos generalizar as categorias de *conjunto* & *evento* como categorias que se inscrevem no nível dos compostos e, pois, restritas à hibridez entre matéria e inânia típica da composição. O *conjunto* diz-se “de duas coisas” [*duabus rebus*], em que o termo *res* faz-se equivalente de *composto*. Resta clara a razão pela qual Lucrecio enumera entre os exemplos o tangível e o intangível [*tactus corporibus cunctis, intactus inani*]. Frisemos, a *inânia* é, o *intato* é tanto como o *tato* é. A categoria de *conjunto* tanto instaure-se em sua

<sup>412</sup> DRN I, 445-482: “ergo praeter inane et corpora tertia per se / nulla potest rerum in numero natura relinqui, / nec quae sub sensus cadat ullo tempore nostros, / nec ratione animi quam quisquam possit apisci. / Nam quaecumque cluent, aut his coniuncta duabus / rebus ea inuenies aut horum euenta uidebis. / coniunctum est id quod nusquam sine peritali / discidio potis est seiungi seque gregari / pondus uti saxis, calor ignis, liquor aquae ui, / tactus corporibus cunctis, intactus inani. / seruitium contra, paupertas diuitiaeque, / libertas, bellum, concordia, cetera quorum / aduentu manet incolumis natura abituque, / haec soliti sumus, ut par est, euenta uocare. / tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis / consequitur sensus, transactum quid sit in aeuo, / tum quae res instet, quid porro deinde sequatur; / nec per se quemquam tempus sentire fatendumst / semotum ab rerum motu placidaque quiete. / Denique Tyndaridem raptam belloque subactas / Troiugenas gentis cum dicunt esse, uidendumst / ne forte haec per se cogant nos esse fateri, / quando ea saecla hominum, quorum haec euenta fuerunt, / inreuocabilis obstulerit iam praeterita aetas: / namque aliud Teucris, aliud regionibus ipsis / euentum dici poterit quodcumque erit actum. / Denique materies si rerum nulla fuisset / nec locus ac spatium, res in suo quo quaeque geruntur, / numquam Tyndaridis forma conflatus amoris / ignis, Alexandri Phrygio sub pectore gliscens, / clara accendisset saeuia certamina belli, / nec clam durateus Troiianis Pergama partu / inflammasset equos nocturno Graiugenarum; / perspicere ut possis res gestas funditus omnis / non ita uti corpus per se constare neque esse, / nec ratione cluere eadem qua constet inane, / sed magis ut merito possis euenta uocare / corporis atque loci, res in quo quaeque gerantur.”

equivalência com relação à noção de *composto* que ela se diz a partir do limite de conservação da forma<sup>413</sup> de qualquer coisa: a rocha, o fogo e a água dos exemplos de Lucrécio são formas que se mantêm enquanto tal dentro de seus limites compositivos, e estes compostos distinguem-se entre si não pelo peso, pelo calor e pela liquidez, respectivamente, mas pela sua composição mesma<sup>414</sup>. Dizer-se, *e.g.*, de certa forma que ela é “fogo”, isto é o mesmo que dizer “calor”, mas dizer “calor” não é mesmo que dizer “fogo”. Então, é da composição, ou melhor, dos efeitos compositivos (postos juntos numa forma) que se permite aferir isto que as opiniões chamaram de “propriedades”. E jamais convém chamar o calor do fogo de *proprium*<sup>415</sup>, pois o calor não é *proprium* do fogo, com efeito, também se diz do corpo humano o calor &c. E dizer meramente “propriedade” exige-nos diferir entre “propriedades exclusivas”, que se encontram em certas formas e não noutras, e “propriedades comuns”, que se encontram em muitas formas diferentes. A economia da distinção proposta por Lucrécio inibe tais proliferações prolixas. Quando se diz *coniunctum*, o *con-junto*, é notável que se pensa a partir da causa para o efeito e não do efeito para a causa, *e.g.*, o calor é efeito da conjunção que instaura certa forma, certa coisa, que o produz, uma vez conjuntadas certas outras coisas. Se tomamos do efeito para a causa, caímos na equivocidade típica de toda operação de remontar às causas; em contrapartida, se partimos do *conjunto*, como causa, é inequívoco aferir seus efeitos. Assim, dado o fogo, seu efeito é o calor. Mas dado o calor, como efeito, sua causa pode ser o corpo humano, o fogo, o sol &c.

Agora, o *conjunto*, como escreve Lucrécio, é *conjunto de duas coisas* e, podemos acrescentar, *ou mais*. Que coisas seriam essas? A categoria é precisa em seu intuito de generalidade [*nam quaecumque cluent...*], pois pressupõe-se nela inscrita os vários níveis compositivos, desde que sempre salvaguardada a facticidade da forma em questão, a saber, a condição da categoria é *quaecumque cluent*, assim, é *pelo que existe, pelo que é* e não *pelo que pode ser* ou *pelo que não é ainda* que se diz *conjunto*<sup>416</sup>. Os níveis compositivos são vários, vão das *conjunções de sementes das coisas* às *conjunções de conjuntos*, concedendo que o espectro destas últimas resta em aberto o suficiente para abranger tudo o que há na natureza (*e.g.*, os mundos, pois cada mundo é

<sup>413</sup> A distinção entre *forma* e *figura* é patente e abunda em *DRN* IV, *e.g.*, em IV, 68-69: “(...) muitos diminutos, os quais podem lançar-se com mesma ordem / como estavam e guardar a figura das formas, (...)” [“(...) multa minuta, iaci quae possint ordine eodem / quo fuerint et formai seruare figuram, (...)”]. De maneira geral, podemos dizer seguramente que a *forma* é estável, ao passo que a *figura* não. Assim, certa *forma* pode mudar de *figura* sem que, entretanto, isto afete a sua *forma*, a qual é dada pela *conjunção*.

<sup>414</sup> A fórmula geral lucreciana da *conjunção* ou *composição*, a *matéria geradora* [*materies genitalis*] é “várias conexões, pesos/multiplicidades, choques, concursos, movimentos, pelos quais todas as coisas geram-se” [“uarios conexus, pondera, plagas, concursus, motus, per quae res quaeque geruntur”]. Cf.: *DRN* I, 633; II, 726-727; II, 1020-1022; V, 441-442.

<sup>415</sup> O *proprium* [*ἴδιον*], na escritura aristotélica, tem sentido técnico: “É próprio aquilo que, embora não mostre o *o que era ser*, se atribui apenas a um sujeito e se contrapredica com ele da coisa a que remetem.” (*Tópicos*, I, 5, 102a 18-19). Para uma rápida apreensão da noção de *proprium* e *propriedade*, Cf.: o verbete “Propriété, propre” In.: *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil/Le Robert, 2004, pp. 1048-1049.

<sup>416</sup> A possibilidade no caso da conjunção é dada *post festum*, o que não impede que se conceba aí algo como uma *possibilidade real* dada pela *regularidade natural*, a qual, todavia, jamais é teleológica: “o que pode ser, o que não pode, assim o poder finito de cada qual é pela proporção e o limite pegando profundamente” [(...) *quid queat esse, quid nequeat, finita potestas denique cuique quanam sit ratione atque alte terminus haerens*] (*DRN* V, 85 - 90. Cf.: *D.R.N.* I, 75 - 77 e V, 55 - 58.)

um conjunto compostos de vários outros conjuntos<sup>417</sup>). Daí podemos aferir que se trata de uma categoria dada talmente em suma generalidade que abrange *tudo o que há* sob a única condição de duas ou mais coisas em conjunção, variando as “coisas” de primordiais a já-compostos indefinidamente. Dá-se, ademais, outro critério do *conjunto*, um critério enunciado negativamente, mas que podemos enunciá-lo também positivamente enquanto conservação ou perseveração de sua integridade: “Conjunto é isto que jamais sem funesto / dissídio é capaz de disjuntar-se e agregar-se” [*coniunctum est id quod nusquam sine peritiali / discidio potis est seiungi seque gregari*]. A integridade da forma que consiste no *conjunto*, não apenas ela toma a sua desintegração como limite a partir do qual, se transpassado, não se diz mais que *tal conjunto seja*, mas também a *integração* ou o *compor-se a partir de tal conjunto* leva a concebê-lo não mais como *tal conjunto que era*, mas como *outro novo conjunto*. Isso porque os *limites* não são apenas feridos por desintegração, mas também por integração, ambas relacionais: compor e decompor, conjuntar e disjuntar, ambos os pares resultam no transpassar os limites da forma.

Enquanto não há grandes dificuldades com relação à categoria de *conjunto*, a categoria de *evento*, contudo, não é de fácil apreensão. Destarte, Lucrécio também escreve que se diz *evento* “de duas coisas” e que, assim como o fizemos para o *conjunto*, podemos subentender “duas coisas ou mais”, transferindo o que já dissemos do *conjunto* - sob este aspecto estritamente - para a categoria de *evento*. Quando se diz “coisa”, então dizemos que o *evento*, assim como o *conjunto*, dá-se no que é constituído da dupla natureza, *matéria & inânia*. Isso já alavanca-nos uma dificuldade de concepção, qual seja, o *evento* é *corporal*, mais precisamente, *corporal & vacante*, assim como também o é o *coniunctum*. Não são gratuitos os exemplos elencados: escravidão e liberdade, pobreza e riqueza, guerra e concórdia são manifestos opostos e também efetivos. A escravidão produz efeitos tanto quanto a guerra *&c.* E dentre tais exemplos, Lucrécio precisa a generalidade do *evento* com a seguinte formulação: “demais das quais / pelo advento e no passar a natureza permanece incólume” [*cetera quorum / aduentu manet incolumis natura abituque*]. O jogo de prefixação (*ad-ab*) importa aqui e a tensão é dada entre o *advir/aproximar* [*advenio*] e o *afastar* [*abeo*], reservado o traço fundamental: o restar incólume da natureza. Se, no que se refere ao Todo, diz-se natureza

<sup>417</sup> DRN V, 351-372: “Ademais, é necessário que todas [as coisas] permaneçam eternas / ou porque, sendo com corpo sólido, repelem golpes / e não padecem ao penetrar algo que possa as junções / internas dissociar em partes, como são os corpos / da matéria, dos quais a natureza mostramos antes, / ou, por aí, que possa durar por toda eternidade, / porque permanece intacto e não se faz por golpe o hilo, / ou também porque não se faz nenhuns lugares em torno da cópia, / por onde as coisas possam dissidir e dissolver-se, / assim como a soma das somas é eterna, e não há / lugar algum para onde escaparem, nem há corpos / os quais possam incidir e dissolver por forte força. / No entanto, como ensinei, a natureza do mundo não é / com corpo sólido, dado que há inânia misturada nas coisas, / nem é, todavia, como a inânia, nem, ainda, faltam corpos, / os quais originados através do infinito possam por fortuna / amontoar esta soma das coisas por violento turbilhão / embora, contrariamente, insiram outra calamidade de perigo, / nem, consequentemente, faltam à natureza lugares e espaço do profundo, / onde as muralhas do mundo possam espargir-se. / {embora, contrariamente, possam perecer por outra pulsada força.}” [“Praeterea quaecumque manent aeterna necessest / aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus / nec penetrare pati sibi quicquam quid queat artas / dissociare intus partis, ut materiai / corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante, / aut ideo durare aetatem posse per omnem, / plagarum quia sunt expertia, sicut inanest, / quod manet intactum neque ab ictu fungitur hilum, / aut etiam quia nulla loci fit copia circum, / quo quasi res possint discedere dissoluique, / sicut summarum summa est aeterna, neque extra / quis locus est quo diffugiant, neque corpora sunt quae / possint incidere et ualida dissoluere plaga. / at neque, uti docui, solido cum corpore mundi / naturast, quoniam admixtumst in rebus inane, / nec tamen est ut inane, neque autem corpora desunt, / ex infinito quae possint forte coorta / corruere hanc rerum uiolento turbine summam / aut aliam quamuis cladem inportare pericli, / nec porro natura loci spatiumque profundi / deficit, expargi quo possint moenia mundi. / {aut alia quavis possunt ui pulsa perire.}”]

exclusivamente a matéria e a inânia, também em *De Rerum Natura* o termo *natura* refere-se ao composto, portanto, ao *conjunto* de maneira genérica. O *advento* e o *afastamento* não leva o *conjunto* a transpassar os seus limites enquanto forma, seja por agregação ou desagregação. Ora, tal tensão entre o *advir* [*advenio*] e o *afastar* [*abeo*] desvela-nos uma apreensão do *euentum* como explícita e totalmente inscrito no *problema da devir*. Nessa inscrição, o *advir* e *afastar* têm como referência algum conjunto qualquer cuja natureza permanece incólume e que, entretanto, produz certos efeitos. Se o *evento* diz-se do que é constituído de matéria e inânia, sua efetividade dá-se na matéria e inânia do conjunto, porém, *dentro de seus limites enquanto forma*. É precisamente isso que resulta de imensa dificuldade na compreensão, pois, de fato, são dois aspectos diferidos que coexistem, que são simultâneos sem se confundirem, mas que se entre-afetam. Soma-se a essa dificuldade também o aspecto processual da *conjunção* - o encontro de coisas que se conjuntam - e do próprio *conjunto* - seu devir perseverante, a reprodução de sua relação constitutiva individuante. Aí teríamos duas noções diferidas de *devir*, ou então, uma só noção de *devir* observada sob dois aspectos distintos, um que não transpassa os limites da forma e outro que os transpassa.

As dificuldades soerguidas merecem um aporte mais sólido, e imediatamente o exemplo dado por Lucrécio trata do *tempus*. A relação categorial entre *devir* & *tempo* é um dos mais graves imbróglis da prática filosófica, tais noções possuem uma imbricação orgânica, indissociável mesmo, e que carece sempre de articulações e precisões a fim de consolidar-se o uso categorial do *devir*. Deparamo-nos, por aí, com certo *invariante* da prática filosófica. O *tempus* não é *per se*, e isto quer dizer que o *tempus* não é *matéria* nem *inânia*, então, ele seria ora *conjunto*, ora *evento* (?). E ainda avança Lucrécio que o *tempus* “con-segue [“segue junto”] pelas próprias coisas os sentidos”, cujo prefixo *con-* [*cum-*] nada mais denota que a multiplicidade de coisas envolvidas no seguir-se, compreendo aí os próprios sentidos, a saber, o conjunto humano. A formulação põe em desequilíbrio o *tempus*, no singular, e as coisas e sentidos, no plural. Isso dá-nos a entender que o *tempus* reduz a multiplicidade da qual se con-segue, contudo, a restrição é logo posta: “é manifesto que ninguém sente o tempo por si /semovido do movimento das coisas e em plácida quietude”. Essa formulação instaura-se, sem dúvida, no âmbito da antropologia filosófica. Todavia, exclusivamente ou não? Ou seja, o *tempus* diz-se apenas no âmbito da antropologia filosófica ou diz-se em suma generalidade para todas as coisas? Entrementes, antes da restrição, Lucrécio dá-nos uma tentativa explícita de apreensão do *devir*: “então a coisa entrementes insta, o que, evidentemente, doravante se segue” [*transactum quid sit in aeuo, / tum quae res instet, quid porro deinde sequatur*]<sup>418</sup>. Trata-se de uma construção hipotética que visa envolver *in toto* o *tempus* no movimento. Quando há “plácida quietude” e, pois, ausência de movimento, não se pode conceber o *tempus*. E entrementes alguma coisa insta, ou seja, desde o mínimo do principiar do movimento, e o que dela se segue, a saber, outro movimento resultante; neste “entrementes” estabelece-se o quadro do *devir*, em que o *tempus* dá-se entre a iminência do movimento ao movimento. Ainda, como que reafirmando que o *tempus* não é *per se*, Lucrécio põe o *devir* no *evo*, mas na eternidade não se pode conceber o *tempus*. Ora, tal formulação desconstrói a vinculação entre *tempus* e *aeternitas* como mútuo-

<sup>418</sup> Cumpre notar que tal sentença é de acentuada dificuldade no que concerne a sua tradução, já seu sentido em língua latina não é fácil de apreender; com efeito, trata-se da mesma dificuldade, segundo penso, de se apreender no linguageiro o próprio *devir*.



referencialidade justamente deslocando a questão da temporalidade integralmente para o âmbito do movimento. Do ponto de vista antropológico, é pressuposto alguém para quem o *tempus* dá-se nos sentidos, assim há a pressuposição de alguma referência a partir da qual o *tempus* constrói-se como categoria. No entanto, isso não restringe a posição do *tempus* pelo movimento em geral, apenas combate a absolutização dele num quadro mais sensível de sua apreensão e que é o antropológico. Pode-se, então, generalizar a categoria de *tempus*, não como se fosse *per se*, mas sim como dado na relação de movimentos entre as coisas independentemente de qualquer referencialidade. Dessa maneira, supondo-se duas coisas postas em relação de movimento, tal movimentar-se relacional delas é o *a partir do que* se tem o *tempus*. E, de fato, o tratamento linear expresso na fórmula hipotética seria apenas exemplar, a escritura destes versos nos exige, em seu apanhado, que multipliquemos os movimentos, tal como, na natureza das coisas, eles dão-se pela facticidade.

Antes que adentremos na análise do exemplo de Tróia, no qual o *tempus* é concebido como *euentum*, convém o exame breve de uma ilustrativa passagem do Canto IV. No *sentir uma voz*, Lucrecio põe em correlação problemática o *sentir* e a *temporalização*, com efeito, investiga se *uma* de *uma voz sentida* equivale a *num-tempo* no duplo âmbito: o da imaginação e o do ânimo que desvela relações/proporções [*rationes*]. A indagação, de fato, afirma a solução do problema posto:

Acaso aquilo será mais verdadeiro? Porque no tempo,  
que sentimos, isto é, quando a voz emite-se uma,  
muitos tempos estão latentes, os quais a proporção [/razão] compreende que há,  
consequentemente, faz-se onde quer que seja no tempo  
presto estejam em quaisquer lugares quaisquer simulacros aprestados.  
{Tanta é a mobilidade e tanta a abundância das coisas;<sup>419</sup>

O *tempus* que se faz *um* pelo sentir *uma voz*, não é *um*, mas *multa tempora*. Numa voz, num tempo, o ânimo compreende muitos tempos, pois tantos são os movimentos e tantas são as coisas. Nesse caso emblemático da *voz* (em que cada voz tem em sua *forma*, então, que é um *coniunctum*, portanto compostos de primordiais das coisas e inânia), o sentir *um tempo* é dissolvido justamente pela multiplicidade de movimentos das coisas, multiplicidade que, no sentir, é apreendida como *uma coisa*, a *voz*. Isso porta-nos à generalização do *tempus* para além da antropologia, *i.e.*, para além do cair nos sentidos humanos. Com efeito, o *tempus* é dado na relação entre os movimentos, e dada a multiplicidade de movimentos, há multiplicidade do *tempus*, ou seja, na natureza das coisas não há *tempus*, mas *tempora multa*. O jogo da linearização dos *tempora multa num-tempo*, contudo, não deve agora nos ocupar, basta-nos destes versos extrair que é o movimento que é a condição do *tempus* e que se multiplicado o movimento, multiplicam-se,

<sup>419</sup> DRN IV, 794-799: “an magis illud erit uerum? quia tempore, quod sentimus, id est, cum uox emittitur una, / tempora multa latent, ratio quae comperit esse, / propterea fit uti quouis in tempore quaeque / presto sint simulacra locis in quisque parata. / {tantast mobilitas et rerum copia tanta; (...).”

pois, o *tempus* nas coisas, digamos, “em si consideradas” (“consideração em si” que é dada pela “compreensão do ânimo”<sup>420</sup>) e não apenas no senti-las.

Generalizado o *tempus*, posto para além dos sentidos humanos, voltemos ao exemplo de Tróia. Esse exemplo tem como escopo geral solidificar que o *tempus* não é *per se* e sua concepção sob a categoria de *euentum*, mas dele também podemos avançar noutras considerações. Analisemo-lo mais detidamente:

Assim, quando dizem que foi raptada a de Tíndaro e  
pela guerra subjugadas as gentes Troianas, deve parecer  
que não nos é admitido que por si se juntaram fortuitamente,  
quando estas gerações de homens, das quais foram estes eventos,  
a idade passada irrevocavelmente já furtou:  
e porque outro evento em Tróia, outro nas mesmas regiões,  
poderá dizer-se que qualquer outro teria atuado.

“Quando dizem... deve parecer que...” [*cum dicunt... uidendumst*] faz emergir aquilo que o dizer do poema homérico leva o devir a um fado, uma sina, cujas sucessões da narrativa não poderiam se furtar aos peremptórios acontecimentos em série: a linha que marca o rapto de Helena e a subjugação dos Troianos. O vínculo fatal que se faz dos fatos narrados impede conceber que tais fatos, entretanto, sejam junções fortuitas entre os eventos (“(...) não nos é admitido que (...)”) [( ... ) *ne* (...) *nos esse fateri* (...)]. A narrativa porta consigo, pois, a marca teleológica dada pelo inelutável suceder de *eventos*. E tanto mais sólido é o vínculo teleológico, quanto mais remota a narrativa se faz, as gerações já longínquas no passado (“(...) quando estas gerações de homens (...) a idade passada irrevocavelmente já furtou (...)”) [(...) *quando ea saecla hominum* (...) *inreuocabilis obstulerit iam praeterita aetas* (...)]. Todavia, Lucrecio contesta tal teleologia narrativa, a junção fortuita dos eventos é enfatizada pelos possíveis outros eventos nos mesmos lugares (“e porque outro evento em Tróia, outro nas mesmas regiões, / poderá dizer-se que qualquer outro teria atuado” [*namque aliud Teucris, aliud regionibus ipsis / euentum dici poterit quodcumque erit actum*])). Dessa dada construção, tantos eram os possíveis eventos outros nos mesmos lugares, e disto segue-se a efetiva condição dos eventos narrados, justamente a condição que neutraliza os vínculos teleológicos entre os eventos:

Consequentemente, se nenhuma matéria das coisas tivesse estado  
nem lugar e espaço, onde quaisquer coisas geram-se,  
jamais da forma da de Tíndaro o conflagrado de flamejante amor [/desejo sexual/de Cupido],  
ardente sob o peito do Frígio Alexandre,  
teria acendido os sevos certames da clara guerra,  
nem prenhe de Gregos o clandestino cavalo lenhoso  
parido para os Troianos teria incendiado Pérgamo ao anoitecer;  
para que você possa perspicar que, no fundo, todas as coisas gestas  
não constam nem são por si assim como o corpo,  
nem existem pela mesma razão pela qual consta a inânia,

<sup>420</sup> O verbo *comperio*, que aparece em *DRN IV*, 794-799, denota tal apreensão ou conhecimento das coisas “consideradas em si mesmas”. De difícil tradução, a junção de *cum-* e *pario* (*lit.*: “parir”), denota a ideia de que as relações entre as coisas são as mesmas que o ânimo tem em si, sobretudo, numa escritura de pensamento, como a de Lucrecio, em que não se pode diferir absolutamente uma instância interna e outra externa (como o fazem as filosofias burguesas do sujeito), antes é a imanência da natureza das coisas que inibe tal construção de mútuo-exterioridade. Versei por “compreender”, mas reconheço sua provisoriade e insuficiência.

mas para que você antes possa, por conseguinte, chamar de eventos do corpo e do lugar, onde todas as coisas geram-se.

Sem a matéria e o lugar, então, sem as naturezas que são as que engendram as coisas, os *coniuncta* envolvidos nos eventos, não haveria relação entre os eventos, porque nem mesmo haveria eventos. Subjaz aí a subordinação geral do *euentum* com relação ao *coniunctum*, os *coniuncta* sendo aqueles sem os quais não se dão *euenta*. Fora preciso que houvesse a forma de Helena, enquanto *coniunctum*, que ela encontrasse outra forma, outro *coniunctum*, Alexandre (ou Páris), e desta relação que fora seu encontro, provocasse o desejo deste último o suficiente para raptá-la. O *euentum* consiste nessa relação ou nessas relações que se fazem entre dois ou mais *coniuncta*, relação ou relações efetivas. É a partir tão-somente do *relacionar-se* sob certas condições dos *coniuncta* envolvidos num encontro (ou mais encontros) que se dá a efetividade eventual, que produz efeitos sobre os próprios *coniuncta* que, por sua vez, produzem outros tantos efeitos e assim por diante. Então, os vínculos entre os eventos não se comportam “em vista de algo”, mas porque há relação entre *coniuncta*, produz-se certos efeitos. O *evento* justamente é o nome da relação efetiva entre *coniuncta* e que se assume nos quadros do *devir* que tem por condição o “estado” de cada conjunto, completamente desconhecido até que o encontro entre eles produza *certa* relação e, por aí, certo(s) efeito(s). Nada explica previamente a ardência sob o peito de Páris, mas sim do encontro com Helena é que se explica tal efeito. Os “certames da guerra” são eventos que se dizem dos devires dos encontros entre os *coniuncta* eles mesmos em *devir*. Lucrécio soergue o âmbito da historicidade sob tais condições que, analiticamente, contam com o “estado” dos *coniuncta* de seu encontro e seus efeitos certos e com as relações que se entrevêm, as quais são *eventos*. *Eventos*, entenda-se bem, que são *matéria & inânia*, assim como o são os *coniuncta*. Daí que se trata, como se enuncia, das “coisas gestas” ou, como tradicionalmente traduz-se a expressão *res gestae*, dos “feitos”<sup>421</sup>. Quando narrados os “feitos”, não são os *coniuncta*, mas os *euenta entre coniuncta* que são postos em jogo e, por isto, há a aparência efetiva de que a vinculação entre *euenta*, em sua narrativa, seja orientada por fins. A “junção fortuita” não quer dizer aqui que se trata de algo incausado. Ela é integralmente tramada em termos causais, de sorte que o advérbio *forte* não se antagoniza com o *necessário* dado pela etiologia dos

<sup>421</sup> É interessante a opinião de Michel Serres sobre a distinção entre *coniunctum & euentum*. O primeiro sendo “estável” diz-se da “ordem física”, ao passo que o segundo, “instável”, diz-se da “ordem sociopolítica” ou mesmo da História, ordens profundamente demarcadas: “Lucrèce distingue avec soin les jonctions qui font les objets stables des *euenta*, événement ou accidents. Il fait le départ entre la physique et l’histoire, ce justement qu’il fallait démontrer. D’une part, le poids, la chaleur, la liquidité sont conjoints aux corps qui sont eux-même des conjoints. Ce sont les qualités premières de la jonction elle-même, ce sont les qualités de Vénus. Elle pèse, elle coule, elle est chaude. Ce sont les manières dont la relation s’établit. Ces liaisons diverses obligées assurent la stabilité des choses naturelles, c’est-à-dire l’expérience possible. Notre déterminisme ne dit pas autre chose. Il est garant de la répétition. Cela s’est reproduit, cela se reproduira. Ainsi des *coniuncta*: si indissociables des choses qu’on demeure assuré de les trouver toujours. Stabilité de leur tissu, du réseau conjonctif. Or les événements sont d’une autre texture. Cela vient, cela part. Voyez les mots eux-mêmes: *adventu, euenta*, forment un flux labile de l’avent à l’évent. Les atomes passent, d’amont en aval, et ne constituent pas une *convention*. Et les événements sont adventices. Ils ne se fédèrent ni ne se joignent en un *coitus*, mais se défont tout aussitôt par *abitu*. Ils se répandent et se versent, *funditus*, jusqu’au fond et de fond en comble. Instables, ils coulent autour des noyaux résistants et conjoints des objets. Ils transitent. Irrévocables, emportés. (...) Loin de projeter sur l’état des choses, inconsciemment comme on dit, la constitution d’ordre politique, Lucrèce différencie très fortement les liaisons jonctionnelles, contractuelles, stables des atomes entre eux, du contrat historique instable, conjoncturel, qui ne saurait rien sans l’existence des premières, et qui s’efface vite autour d’elles. La politique, l’histoire, ne sont que des symptômes événementiels du combiné fondamental.” (Serres, M. *La Naissance de la Physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977, pp. 154-156)

encontros entre os *coniuncta* e sua *eventualidade*; forte antagoniza com a *teleologia*. Trata-se, pois, de uma *necessidade aleatória* (*caeca necessitas*).

As “coisas gestas” ou os “feitos”, desveladas as suas condições, a matéria & inânia, deslocam o *evento* do que é *por si*, porque o põem como dependente de *outro*, do *coniunctum*, que, por sua vez, depende ainda *d'outro*, a saber, daquilo que é unicamente *per se*, as *sementes das coisas & inânia*. Quando Lucrécio escreve que as *coisas gestas* “não constam nem são por si assim como o corpo, / nem existem pela mesma razão que consta a inânia”, ele afere a dependência dos *euenta* com relação aos *coniuncta*; mas “ser *per se* como o corpo” não quer dizer que o *corpo*, enquanto *coniunctum*, seja *per se* no sentido dos *primordia rerum* e da *inania*; apenas marca-se aqui com a expressão “per se” uma clara distinção entre as duas categorias, a de *euentum* e a de *coniunctum*. Os *euenta*, conclui Lucrécio, são *dos corpos e dos lugares, onde todas as coisas geram-se*, noutras palavras, no *entre corpos e lugares*, assim, eles são os *efeitos* do *entre corpos e lugares*. Entretanto, em sua formulação inicial, os *euenta* não são o devir que leva à decomposição dos *coniuncta*, seja por desintegração ou integração de componentes; antes é o devir nos limites formais de cada *coniunctum* envolvido. Nessa relação *entre corpos e lugares*, o *euentum* permite-nos aferir efeitos que não levam à disjunção, embora - e isto é de grande sutileza - se tomarmos o exemplo da guerra, é certo que *coniuncta* são decompostos, ou seja, que as formas humanas no certame disjuntam-se ou simplesmente morrem. Todavia, o *euentum* não é o que apreende a disjunção, mas o devir que pode levar à disjunção. A *guerra* é um *euentum* e neste *euentum*, enquanto devir-guerra, *coniuncta* podem disjuntar-se, mas o devir da disjunção é o devir que transpassa os limites das formas dos *coniuncta* e não o devir que se mantém nos limites destas formas, de cada forma e destas formas em relação efetiva. Assim, se um humano apunhala outro humano, o apunhalar é o devir que se diz do *euentum* e apenas no transpassar dos limites que mantêm a forma do homem apunhalado temos o devir do *coniunctum*, *i.e.*, a decomposição da forma ou morte. Que o *euentum* “apunhalar” leve à disjunção do *coniunctum*, o efeito desta relação deve ser tratado no exame do *coniunctum* “apunhalado”, ou seja, deve ser examinada a causa da disjunção, não a partir do *euentum* “apunhalar”, com efeito, a causa do apunhalar é outro *coniunctum*, o “humano apunhalante”, e sim no que, considerando a composição do *coniunctum* apunhalado, irrompeu o seu devir específico que o mantém composto.

Também deve-se notar que o *euentum* diz-se do nível afetivo dos *coniuncta*, porquanto a afetividade não irrompe seus limites formais e produz efeitos. Nisso têm razão Ernout e Robin quando dizem que o *euentum* diz-se do “agir e padecer”, mas não alcançam notar que isto pode levar à disjunção do *coniunctum*<sup>422</sup>. Importa sobremaneira distinguir *euentum* de *accidens*, então, salientar que em Lucrécio não se trata da “atribuição” ou da “predicação”, *e.g.*, o azul dos olhos de certo humano não é “acidente” de sua “substância”, mas *coniunctum* (!). Em suma, se analiticamente é possível diferir ambos os devires, o dos *coniuncta* e o dos *euenta*, a interação entre ambas as categorias na consideração de algum caso concreto é de imensa dificuldade e isto porque é enigmática a relação entre ambas as categorias. É certo, contudo, que a categoria de *euentum* subordina-se à categoria de *coniunctum*, que a primeira se diz das relações entre

<sup>422</sup> É o caso, *e.g.*, da ingestão de veneno, cf.: *DRN* IV, 633-641.

*coniuncta* dentro de seus limites formais, mas que, entretanto, isto não implica que tais limites não sejam transpassados, mas tal transpassar que leva à disjunção do(s) conjunto(s) obedece à outra investigação, aquela do exame do(s) conjunto(s) envolvido(s). Por aí, talvez seja possível retomar a apreensão do devir *processual* dos *coniuncta*, como aquilo que transpassa seus limites, e do devir, digamos, *não-processual* entre os *coniuncta*, os *euenta*. A dificuldade de pensar tal distinção talvez menos resida em sua detecção e melhor caracterização do que nos impedimentos ideológicos ou imaginários sob os quais estamos imersos, considerando a sorte histórica destas categorias, mais precisamente, a sua neutralização; pois elaborações teóricas da envergadura desta distinção demandam repensar categorias que são tomadas hodiernamente como basilares da prática filosófica. Por exemplo, a última formulação mais elaborada e consistente do *devir* fora concebida dentro da herança que vem das práticas filosóficas que se impuseram como dominantes historicamente. Com efeito, Hegel constrói a apreensão do *devir* [*werden*] dentro da lógica de matriz aristotélica, dentro, pois, do quadro da lógica predicativa, tencionando o *subiectum* pelos seus predicados opostos cuja performática contradição alcança inscrever na linguagem o devir na tensão entre afirmação e negação simultâneas (*coincidentia oppositorum*) e capturando a “passagem” entre *o que é* e *outro o que é* advindo do primeiro. No entanto, para fazê-lo, teve de depurar-se da φύσις, assim, tal *devir* diz-se apenas do “espírito” [*Geist*] e, por aí, do pensar. Em Lucrecio, como talvez em todo materialismo, o devir enfrenta inigualáveis dificuldades, não só porque não inscreve as categorias envolvidas num âmbito estritamente lógico e menos ainda nos termos da lógica predicativa, mas também porque na natureza das coisas as coisas não se comportam tão bem e as formas são tantas que reduzi-las a um gênero não só não as apreende como apaga cada individualidade irreduzível. A natureza, ela produz “monstros”. Os monstros são os carrascos das imaginações, como também são, conseqüentemente, os carrascos das reduções lógico-imaginárias de *identidade & diferença*. Pela natureza, deixamos o doce e dócil ambiente da *identidade & diferença* e defrontamo-nos com a “verdade efetual” [*verità effettuale*]<sup>423</sup> da *individualidade & multiferência*<sup>424</sup>.

### Um contraste com o ὑποκείμενον [*subiectum*] aristotélico

Quando ensejei que as categorias de *coniunctum & euentum* inscrevem-se no problema geral do *devir*, isto, entretanto, permaneceu vago. Todavia, o esforço de captura do *devir* é patente quando observamos as duas fórmulas, uma mais geral dada na definição de *eventum*, “aduentu manet incolumis natura abituque”, e outra dada no nível antropológico, mas perfeitamente generalizável a todas as coisas, como vimos, “transactum quid sit in aeuo, / tum quae res instet, quid porro deinde sequatur”. A tentativa de captura do *devir* constrói-se no contraste em tensão de *aduenio-abeo*, na primeira fórmula, e *insto-sequor*, na

<sup>423</sup> Expressão com muita justeza de Maquiavel, em que “effetuale” muito provavelmente é neologismo seu: “(...) mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa” (Machiavelli, N. *Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Samsoni Editore, 1971, p. 280).

<sup>424</sup> Nesse sentido, é conveniente citar novamente a sentença dos jovens Marx & Engels, em *A Sagrada Família*: “a matéria ri do homem inteiro num brilho poético-sensual”. (Marx, K.; Engels, F. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 147.)

segunda. Parece-me que se faz mister, a fim de melhor esclarecer essa inscrição, operar um contraste com outra escritura de pensamento que visa igualmente a captura do *devoir*.

É no quadro geral de *Física*, particularmente o Livro I (capítulo 7), que Aristóteles desenvolve a sua apreensão do *devoir*. Respondendo às perguntas sobre a existência ou não de princípios na ciência natural, se sim, quais seriam e, enfim, quantos seriam, o Livro I finda por estabelecer que há princípios e que são três: o *subjacente*<sup>425</sup>, a *privação* e a *forma*. Somente no Capítulo 7 o *devoir* é examinado detidamente. O exame das opiniões dos antigos leva Aristóteles a rejeitar o *devoir* em sua formulação genérica e generalíssima, a saber, que “qualquer coisa devenha qualquer outra coisa”<sup>426</sup>. Resulta dessa rejeição a delimitação do princípio que visa refutar o “qualquer coisa devém qualquer outra coisa” como sendo o da *oposição*<sup>427</sup>. Os princípios seriam *contrários*<sup>428</sup>, mas constariam de três termos, em que o terceiro, além dos dois primeiros em oposição, é o *subjacente*. Daí que no exame das formulações do *devoir*: 1) “homem vem a ser musical”; 2) “não-musical vem a ser musical”; e 3) “homem não-musical vem a ser homem musical”. Em (3) temos um enunciado complexo, constando dos termos “homem” e “não-musical”, de um lado, e “homem” e “musical”, d’outro; ao passo que (1) e (2) são simples, por constarem de apenas um termo “homem” (1) ou “não-musical” (2) e “musical” (1) e (2). Se é a partir de não-musical que se devém musical, entretanto, “homem” subsiste. Em sua enunciação complexa, “homem não-musical devém homem musical” é patente que o que devém não é “homem”, mas o “não-musical” devém seu contrário, “musical”. Disso, Aristóteles opera uma generalização do *devoir*: “(...) é preciso, sempre, que algo esteja subjacente àquilo que vem a ser, e que aquilo [*sc.* que subjaz], mesmo se for um em número, não seja um pela forma (por “pela forma” quero dizer o mesmo que “pela definição”)” - e conclui - “de fato, não são idênticos o *ser para o homem* e o *ser para o não-musical*. Um deles subsiste, mas o outro não subsiste: o que não é oposto subsiste (de fato, o homem subsiste), mas o não-musical ou amusical não subsiste, nem subsiste o conjunto de ambos, isto é, o homem musical”<sup>429</sup>.

A captura do *devoir* carece dos três termos, os contrários e o que subsiste: enquanto há *devoir* entre os contrários, o subjacente é aquilo no qual se dá o *devoir*. É certo que Aristóteles, com essa formulação, utiliza-se de um exemplo de mudança de qualidade numa substância para a generalização da captura do *devoir*, o que aparentemente implica dificuldade no caso da geração das substâncias, pois o tratamento é dado ao *devoir* de propriedades não-essenciais (não-musical, musical). A distinção entre geração substancial e modificações não-essenciais comporta dificuldade porque nesta a substância identifica-se com o subjacente, mas, naquela, a substância ela mesma devém outra (geração/corrupção). É a validade da fórmula de captura do *devoir* em sua generalidade que é posta em jogo. Todavia, a despeito da dificuldade, Aristóteles assevera

<sup>425</sup> “Subjacente” aqui traduz “ὕποκειμενον”, cuja tradução usual na “história efetiva” da prática filosófica fora “subiectum”.

<sup>426</sup> “Ora, deve-se assumir primeiramente que, entre todos os entes, não é verdade que qualquer um naturalmente pode fazer qualquer coisa ou sofrer qualquer coisa por força de outro ente qualquer, tampouco é verdade que, de qualquer coisa, vem a ser qualquer coisa, a não ser que alguém as assuma como concomitantes” (188a 30-35).

<sup>427</sup> “De fato, é necessário que tudo que esteja arranjado provenha do desarranjado, e que o desarranjado provenha do arranjado, e que o arranjado se corrompa em desarranjo, não num desarranjo qualquer, mas no oposto” (188b 11-15).

<sup>428</sup> 189a 9.

<sup>429</sup> 190a 13-20.

que “mesmo as substâncias, bem como tudo que é simples, provêm de algo subjacente” (190b 1-3), o que desloca todo o problema para o *subjacente*. Isso acentua deveras a dificuldade do problema da generalização da fórmula do *dever*, visto que o *subjacente*, por suposição, não só deve necessariamente preexistir antes do *dever*, ele deve manter-se durante o *dever* e após o *dever*. Todavia, o exemplo de geração substancial dado por Aristóteles não nos permite aferir com clareza o que viria a ser o *subjacente*, a saber, o exemplo do “*dever* planta ou animal da semente”. Analisemos esse passo:

De fato, sempre há algo que subjaz, de que provém aquilo que surge, tal como os animais e plantas provêm da semente. As coisas que vêm a ser sem mais vêm a ser umas por refiguração, como a estátua; outras por adição, como as que crescem; outras, por subtração, como o Hermes provém da pedra; outras, por composição, como uma casa; outras, por alteração, como as que se pervertem pela matéria. É manifesto que todas as coisas que vêm a ser dessa maneira provêm de algo subjacente. Por conseguinte, pelo que foi dito, é evidente que tudo o que vem a ser, sem exceção, é sempre composto, e que há, de um lado, algo que surge e, de outro, algo que vem a ser isso, de dois modos: o subjacente, ou o oposto. Quero dizer que o amusical é oposto, mas o homem está subjacente, assim como chamo “oposto” a desorganização, a ausência de forma e a desordem, e de “subjacente” chamo o bronze, a pedra e o outro.<sup>430</sup>

Ora, convém demandarmo-nos sobre o que desempenharia o papel de *subjacente*, concedendo, como critério posto por Aristóteles, que na fórmula geral do *dever*, os opostos devêm um noutra e algo subsiste. Uma solução mais imediata consistiria em conceber o *subjacente* como *matéria*, “definida” em 192a 30: “(...) denomino ‘matéria’ aquilo que está subjacente a cada coisa, como elemento imanente de que algo provém não por concomitância”. Tal solução ajusta-se por versar explicitamente sobre a *matéria* como *subjacente* e, sobretudo, por tratar também explicitamente da *geração de substâncias* (“e que algo provém não por concomitância”). Deve-se salientar, entretanto, que “a cada coisa” em “aquilo que está subjacente a cada coisa” conflui plenamente com a exigência de que o *subjacente* seja *um*: “O subjacente é um em número, mas, pela forma, é dois (pois o homem, o ouro e, em geral, a matéria, são contáveis: são, de fato, *um certo isto*, e não é por concomitância que provém deles aquilo que vem a ser, mas privação e contrariedade são concomitantes (...)<sup>431 432</sup>. Aí, as duas formas referidas não seriam outras que a substancial (“não é por concomitância que provém deles aquilo que vem a ser”) e a acidental (“mas privação e contrariedade são concomitantes”). Nesse caso, podemos conceber, em alguma medida, a permanência do *subjacente*.

Outra solução consiste em admitir que o *subjacente*, no caso da geração das substâncias, refere-se apenas ao *terminus a quo* e não ao *terminus a quem*, numa apreensão mais ampla desta noção em que o *subjacente* é aquilo *a partir do que* dá-se o *dever* substancial. Isso justifica-se por 190b 1-5: “(...) mesmo as substâncias, bem como tudo o que é simples, provêm de algo subjacente”. Então, que as substâncias vêm a ser *a partir de algo subjacente*, o que implica uma restrição da fórmula geral do *dever* no exemplo “homem não-musical vem a ser homem musical”: o *subjacente* não permaneceria constante entre o *terminus a quo* e o *terminus a quem*, mas sim seria *a partir do que*, no *terminus a quo*, algo devêm.

<sup>430</sup> 190b 4-16.

<sup>431</sup> 190b 23-28.

<sup>432</sup> “Concomitante” versa aqui “συμβεβηχός”, termo tradicionalmente versado por “accidens”.

Nesse contexto da *Física*, segundo me parece, menos importa para nossos fins qualquer solução ao problema do *devoir* entre as qualidades não-essenciais e a geração substancial. Antes, importa-nos a caracterização do *subjacente* como *um*. Tanto na hipótese da *matéria* como *subjacente* (em que o subjacente consta no *terminus a quo* e no *terminus a quem*) quanto na do *subjacente* como *a partir do que* (em que restringe o *subjacente* ao *terminus a quo*), o *subjacente* jamais deixa de ser *um*. A *unidade* está presente em ambas as hipóteses pelo que a caracterização do *subjacente* precede o problema posto e, com efeito, nele mantém-se até certo ponto intacto.

A questão, para bem proceder o contraste que almejo, seria: ao que precisamente responde a noção de *subjacente* no contexto de captura do *devoir*? É a crítica de Aristóteles aos antigos, principalmente aos eleatas, que pode nos auxiliar nessa precisão da qual carecemos. Com efeito, o problema encontrado por Aristóteles no eleatismo é análogo, senão o mesmo sob outra conjuntura escritural da prática filosófica, que Hegel encontra em Spinoza, a saber, que o *e nihilo nihil fieri* bloqueia o *devoir*<sup>433</sup>. Vejamos como isso se dá na escritura de Aristóteles.

O *subjacente* é obtido como resultado do exame das opiniões dos antigos acerca dos princípios. A depuração do exame resulta nos contrários como princípios, mas também na exigência de um terceiro termo sobre o qual tais contrários atuam. Na ordem expositiva, há razoável pertinência da introdução do *subjacente* como terceiro termo requerido a fim da construção da fórmula do *devoir*, como vimos. Todavia, a encruzilhada dos antigos, na leitura de Aristóteles, dá-se na assimilação de duas teses conjuntamente: I) a de que o “ente não vem a ser”, porque “já-é”; & II) “nada provém do nada”. Ora, na primeira tese, é patente a razão pela qual não poderia se conceber o *devoir*: o ente não devém porque *é*, sem mais. Já a segunda, ela apresenta-se como que absolutamente restritiva, então, que “algo que venha a ser não surja do nada” (versão

<sup>433</sup> Esse é sentido do elogio hegeliano à “metafísica cristã” na *Wissenschaft der Logik*: “*Ex nihilo nihil fit* - é uma das proposições dentre as quais se atribuiu grande significado na Metafísica. Nisso vê-se ou somente a tautologia sem conteúdo [*gehaltlose*]: Nada é Nada; ou, se o Devir devesse ter aí um significado efetivo, então antes, enquanto somente Nada devém Nada, não está presente aí nenhum Devir, pois aí o Nada permanece Nada. O Devir implica que o Nada não permanece Nada, mas passa em seu outro. - Quando a metafísica posterior, sobretudo Cristã, rejeitou a proposição, do Nada devém Nada, ela asseverou uma passagem do Nada ao Ser; por mais sintética ou meramente representante [*vorstellend*] que tenha tomado esta proposição, acha-se, contudo, aí contido, na unificação a mais imperfeita, um ponto em que o Ser e o Nada coincidem e desaparece sua diferencialidade [*Unterschiedenheit*]. - A proposição “Do Nada Nada devém, Nada é apenas Nada” tem sua importância própria pela sua oposição ao Devir em geral e, por aí, também à criação do mundo a partir do Nada. Aqueles que afirmam a proposição “Nada é precisamente Nada”, [e] mesmo inflamam-se a seu favor, estão inconscientes [*bewußtlos*] de que, por aí, aderem ao Panteísmo abstrato dos Eleatas, e, de acordo com a coisa [*Sache*], igualmente ao spinozismo. A visão filosófica para a qual vale como Princípio: Ser é somente Ser, Nada é somente Nada, merece o nome de Sistema da Identidade; esta abstrata identidade é a essência do Panteísmo.” [*Ex nihilo nihil fit* - ist einer der Sätze, denen in der Metaphysik große Bedeutung zugeschrieben wurde. Es ist darin entweder nur die gehaltlose Tautologie zu sehen: Nichts ist Nichts; oder wenn das Werden wirklich Bedeutung darin haben sollte, so is vielmehr, indem nur Nichts aus Nichts wird, in der That kein Werden darin vorhanden, denn Nichts bleibt darin Nichts. Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Seyn übergehe. - Wenn die spätere vornemlich christliche Metaphysik den Satz, aus Nichts werde Nichts, verwarf, so behauptete sie einen Uebergang von Nichts in Seyn; so synthetisch oder bloß vorstellend sie auch diesen Satz nahm, so ist doch auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Seyn und Nichts zusammentreffen, und ihre Unterschiedenheit verschwindet. - Seine eigentliche Wichtigkeit hat der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Nichts ist eben Nichts, durch seinen Gegensatz gegen das Werden überhaupt und damit auch gegen die Erschaffung der Welt aus Nichts. Diejenigen, welche den Satz: Nichts ist eben Nichts, sogar sich dafür ereifernd, behaupten, sind bewußtlos darüber, daß sie damit dem abstracten Pantheismus der Eleaten, der Sache nach auch dem spinozistischen, beipflichten. Die philosophische Ansicht, welcher: Seyn ist nur Seyn, Nichts ist nur Nichts, als Princip gilt, verdient den Namen Identitätssystem; diese abstracte Identität ist das Wesen des Pantheismus.”] (Hegel, G. W. F. “Wissenschaft der Logik” In.: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, pp. 70-71).



do *e nihilo nihil fieri*). Se se nega a tese II, admite-se que “algo venha a ser do nada”, em contrapartida, se se nega I, admite-se igualmente que “algo venha a ser do nada”; em suma, que o “não-ente de venha ente”. E, se se admite a tese I, bloqueia-se o *devir*, então, não se poderia avançar na ciência da natureza compreendendo a geração e corrupção e mudança. Vejamos a posição de Aristóteles diante desse imbróglio:

Os primeiros na filosofia, buscando a verdade e a natureza dos entes, desencaminharam-se devido à inexperiência, como que empurrados para uma outra via: afirmaram que nenhum dos entes nem vem a ser nem se corrompe, porque é necessário que aquilo que vem a ser provenha do ente ou do não-ente, mas é impossível que algo provenha de qualquer um dos dois: o ente não vem a ser (pois já é, afirmam), e nada provém do não-ente, pois é preciso que algo esteja subjacente.<sup>434</sup>

A solução encontrada por Aristóteles, segundo me parece, a fim de endossar que “nada provém do não-ente” (“sobre esta opinião, todos os que investigam a natureza estão em consenso”<sup>435</sup>) e, ao mesmo tempo, desbloquear o *devir*, ou seja, flexibilizar o “o ente não vem a ser”, é a introdução do *subjacente* (“pois é preciso que algo esteja subjacente”). E não só, *de certa maneira* Aristóteles concede que “se provém do não-ente”:

De nossa parte, nós também afirmamos que nada provém do não-ente, sem mais; no entanto, mesmo assim afirmamos que provém do não-ente, a saber, por concomitância (de fato, da privação, que é por si mesma não-ente, e que não está inerente [*sc.* no resultado], provém algo; e isso causa espanto, e reputa-se impossível algo vir a ser assim, a partir do não-ente. De modo semelhante, tampouco o ente vem a ser ente, a partir de não-ente, a não ser por concomitância.<sup>436</sup>

É nítida a nuance posta por Aristóteles, com efeito, ele recusa que “nada provém do não-ente” *sem mais*, todavia, tomando a *privação*, é patente que algo provém do não-ente. De igual sorte, não se pode conceber que o ente vem a ser ente a partir do não-ente, exceto se se concebe que assim seja por concomitância [*accidens*]<sup>437</sup>. Por aí explica-se que a posição do *subjacente* impede o “nada provém do nada, sem mais” e, também, flexibiliza o “ente não vem a ser” que, de fato, permite reformulá-lo como “o ente vem a ser ente”. Deparamo-nos, novamente, com o problema da geração das substâncias, pois, na leitura mais ousada, a que concebe o *subjacente* como estritamente dito do *terminus a quo*, é preciso admitir que ele também *devém*, conquanto seu *devir* preserve a *unidade*. É razoável dizer que a *unidade* mantém-se no *subjacente*, quer ele restrinja-se ao *terminus a quo*, quer ele seja subsistente entre os *termini a quo et a quem*.

Todavia, de fato, como poderia subsistir a *unidade* se o *subjacente* restringe-se apenas ao *terminus a quo*? Logo após a “definição” de *matéria*, Aristóteles prova, enfim, que o *subjacente* não se corrompe, cito integralmente:

<sup>434</sup> 191a 24-31.

<sup>435</sup> 187a 26...: “Com efeito, se, necessariamente, tudo que vem a ser provém ou de entes ou de não-entes, e se, dessas alternativas, provir de não-entes é impossível (sobre esta opinião, todos os que investigam a natureza estão em consenso), julgaram que a alternativa restante imediatamente decorreria por necessidade, a saber: provir de entes já inerentes, mas imperceptíveis a nós devido à pequenez dos volumes. Por isso, afirmaram que tudo está misturado em tudo, porque viam tudo provir de tudo.”

<sup>436</sup> 191b 12-16.

<sup>437</sup> Convém observar que os *contrários* não se contam dois apenas, mas também um, pois são também concebidos como ausência e presença do mesmo.

De certo modo, é possível que essa natureza se corrompa e venha a ser, mas, de outro modo, não. Enquanto ela é aquilo *em que* [*sc.* se muda], ela é em si mesma suscetível de corrupção (pois aquilo que se corrompe, a privação, está nela); mas, em sua capacidade, não é suscetível de corrupção em si mesma, mas é necessário que ela seja incorruptível e ingenerável. De fato, se ela viesse a ser, seria preciso que algo, de que se constitui como elemento imanente, lhe estivesse subjacente em primeiro lugar; mas isso seria a própria natureza, de modo que ela haveria de ser antes de vir a ser (denomino “matéria” aquilo que primeiramente está subjacente a cada coisa, como elemento imanente de que algo provém não por concomitância); e se ela se corrompesse, haveria de chegar nesse mesmo extremo, de modo que haveria de estar corrompida antes de se ter corrompido.<sup>438</sup>

O *subjacente* não se corrompe nem se gera; do contrário, haveria regressão ao infinito. E esse ponto é sobejamente interessante, pois nele a *unidade* aparece claramente como *unidade numérica*<sup>439</sup>, visto que o *subjacente* é *matéria*. Seja qual for a interpretação que se dê do *subjacente* no *devir*, a *unidade numérica* é uma constante. Em última análise, tal *unidade numérica* corresponde a cada *substância* em sua *matéria subjacente*: “Todas essas coisas são substâncias, pois são um subjacente, e a natureza sempre reside num subjacente”<sup>440</sup>. E tal *subjacente* em sua *unidade numérica* assegura que *do nada nada se faça* ao mesmo tempo em que permite o *devir* no duplo sentido, o das qualidades não-essenciais e o da geração de substâncias.

\*

Em *De Rerum Natura*, devo assinalar que os problemas jamais se põem sob as noções tais quais as mobilizadas por Aristóteles, o que seria um truísmo, se não fosse a insistência de se parear ou até mesmo confundi-los por “transposições”.<sup>441</sup> O axioma fundamental do materialismo, *e nihilo nihil fieri, diuinitus umquam*, poderia, na ótica do problema que Aristóteles encontra nos eleatas, resultar no bloqueio do *devir*; todavia, sem feri-lo, Lucrécio concebe o *devir*, e isto se dá fundamentalmente pela dupla natureza constitutiva do Todo, *matéria & inânia*, concedendo que esta última é o que sempre-já introduziu o movimento na natureza das coisas, portanto, em tudo consta o *devir* e mesmo os *devires*. A multiplicidade do *devir* já contrasta sumamente com a construção de Aristóteles. Seu esquema linear opera a captura do *devir* na tensão que contrários engendram pela sua diferença mutuamente-referida numa identidade (permanente enquanto *unidade*), o *subjacente*. É notável que não há lugar para a noção de *subjacente* em Lucrécio, pois o *coniunctum* não é *subjacente* [*subiectum*], jamais; com efeito, ele mesmo está em *devir*, em conjunção e disjunção. Depois, o *devir* não se dá linearmente, porém multifereencialmente, então, não se trata de uma identidade e, correlativamente, de uma diferença, aquilo que permite a captura do *devir*, mas, completamente ausente de *unidade*, cada *coniunctum* abre-se a uma radical *necessidade aleatória* de *devires* pela interação complexa com demais *coniuncta*. Ainda, cumpre ressaltar que o *devir* não se estabelece senão *post festum*, visto que o que permite o conhecimento dos *coniuncta* são os *limites de sua forma*, os quais só

<sup>438</sup> 192a 25-33.

<sup>439</sup> *Met.* V, 1016b 31-32: “Além disso, algumas coisas são um pelo número, outras, pela forma, outras, pelo gênero, outras, finalmente, por analogia. São um em número aquelas cuja matéria é uma (...)”.

<sup>440</sup> 192b 32-34.

<sup>441</sup> Dentre os vocábulos dominantes temos o *ser*, o *ente*, a *identidade*, a *diferença &c.* Rigorosamente, os problemas que envolvem tais termos e outros que ainda resta perquirir são ausentes das escrituras da prática filosófica de tendência materialista.

são dados uma vez engendrado o *coniunctum*. Isso não impede enunciar as condições gerais de *conjunção* através das quais se pode apreender seus resultados antes que haja a *conjunção*, mas apenas restringe a permanência de qualquer *unidade estável* de cada *coniunctum*. Ademais, Lucrecio introduz outro aspecto do *devir*, o *euentum*, que se faz dentro dos limites formais dos conjuntos. Contrariamente às traduções que perduraram até nosso século praticamente, os *euenta* não são *acidentes*; mas antes devires que se dão nos *coniuncta* ou entre *coniuncta* sem, contudo, jamais transpassarem seus limites formais, transpassagem que os levaria à *disjunção* ou à *conjunção*.

No caso lucreciano, jamais se poderia dizer do *coniunctum* que ele seja *um*, como no caso da *unidade numérica*: isto implica que, com termos próprios, Lucrecio concebe que cada *coniunctum* é certa individualidade irredutível com relação às demais, o que é manifesto com o exemplo das conchas e trigos<sup>442</sup>. Com todos os problemas interpretativos que possam ser suscitados (e foram), a *unidade numérica*, em Aristóteles, estreita as ambiguidades entre o *subjacente* e o *sujeito de inerência de predicados*. De fato, sua construção de apreensão do *devir* não deixa de ser uma construção, antes do mais, completamente *lógica*, o que contrasta com as construções dos *devires* lucrecianas, as quais são estritamente *naturais*. A rejeição de Lucrecio não é uma rejeição da *lógica*, mas de certa *lógica* que conta com noções estranhas à facticidade da natureza das coisas, e tal estranheza, segundo penso, resume-se na noção de *unidade*, capaz de produzir as noções de *identidade e diferença*, noções não verificáveis pela inspeção da natureza das coisas.

Em suma, parece-me um absurdo completa qualquer equiparação e, mais ainda, transposição das escrituras de pensamento de Aristóteles a fim de apreender a escritura lucreciana. Os vocabulários da tradição materialista não foram meramente abortados e vencidos pelas práticas filosóficas idealistas, mas também lidos e tratados pelas lentes idealistas: interrogar a escritura lucreciana com os dispositivos teóricos e problemáticas próprios ao idealismo é o mesmo que continuar a sua neutralização e seu soterramento. O breve contraste com a captura do *devir* na *Física* de Aristóteles basta a fim de notar o quanto radicalmente destoam tais escrituras de pensamento, e que uma não se reduz jamais a outra, antes se combatem. Abstração feita dos problemas invariantes da prática filosófica, como o é, *e.g.*, o problema do *devir*, a única coisa que aproxima ambas estas escrituras é a discussão com as teses eleatas, mas só isto<sup>443</sup>; visto que tão logo apreciadas tais teses, subitamente elas separam-se radicalmente e já nada mais em comum têm uma com a outra. Muito infelizmente - e isto é uma constatação objetiva - a tradição materialista abortada não nos

<sup>442</sup> DRN II, 371-380: “Enfim, qualquer trigo: você verá, contudo, / que todos estes não são símiles entre si em seu gênero, / para inter-correrem alguma distância nas formas. / E vemos por igual razão o gênero das conchas / colorir o regaço de telúrico, no qual pelas moles ondas / do encurvo litoral a água lava a bíbula areia. / Por aí, incessantemente é necessário por símile razão que, / dado que os primordiais das coisas constam na natureza / e não foram feitos pela mão de um a fim de certa forma, / dissímiles entre si pela figura quaisquer [deles] volitem.” [“postremo quoduis frumentum: non tamen omne / quidque suo genere inter se simile esse uidebis, / quin intercurrent quaedam distantia formis. / concharumque genus parili ratione uidemus / pingere telluris gremium, qua mollibus undis / litoris incurui bibulam laut aequor harenam. / quare etiam atque etiam simili ratione necessesit, / natura quoniam constant neque facta manu sunt / unius ad certam formam primordia rerum, / dissimili inter se quaedam uolitare figura.”]

<sup>443</sup> Todavia, isso não é pouco: conjurar o atomismo equivale a conjurar o “eleatismo”. Nesse sentido, Hegel opera similarmente a Aristóteles, daí seu elogio, nas *Vorlesungen*, ao “empirismo especulativo” Cf.: Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 1, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

permitiu observar as metamorfoses de suas construções teóricas, a resposta lucreciana ao problema do *devis* restou com Lucrécio sem nenhuma história nem aprimoramento conceitual posterior, e disto resulta a imensa dificuldade de repensar-se o problema do *devis* em seus termos materialistas *hic et nunc*. É preciso, segundo penso, que nos livremos das transposições e inversões ingênuas e concedamos que a *tradução* é uma operação produtora de efeitos na prática filosófica<sup>444</sup>, do contrário estaremos sempre arrestados pela força das ideias da prática filosófica idealista dominante.

#### Adendo: σύπτωμα συμπτωμάτων

Resta algo que igualmente consterna e traz-nos alguma dificuldade. Trata-se da fórmula escrita por Sexto Empírico: “Epicuro, sendo como o interpreta Demétrio o Lacônico, afirma que o tempo seria acidente de acidentes (...)” [Ἐπίκουρος δέ, ὡς αὐτόν Δημήτριος ὁ Λάκων ἐξηγεῖται, τὸν χρόνον σύπτωμα συμπτωμάτων εἶναι λέγειν (...)]<sup>445</sup>. A fórmula *acidente de accidentes* traduz *σύπτωμα συμπτωμάτων* e, se versássemos para o latim, teríamos *accidens accidentium*. Sexto Empírico atribui tal apreensão do *tempus* [χρόνος] a Demétrio o Lacônico, contudo, a “história efetiva” [Wirkungsgeschichte] praticamente ignorou a atribuição desta fórmula a Demétrio o Lacônico e a sua apreensão da categoria epicurista de *tempus* [χρόνος]. A tradução de *σύπτωμα* como *accidens* é impropério; já vimos sobejamente que *σύπτωμα* recai sobre a materialidade escritural de *De Rerum Natura* versado por *euentum*. Se há pouca ou muita confiança na opinião de Sexto Empírico, isto levar-nos-ia a uma longa discussão e exame escritural. Não carecemos desse procedimento a fim de aferir a desmesura da fórmula em jogo, tampouco carecemos da verificação nas escrituras que nos restaram de Epicuro sobre a pertinência ou não dela. Em Lucrécio, o *tempus* é *euentum*. E se concedéssemos à fórmula segundo Sexto Empírico, deveria ser verificável, não a pertinência do *tempus* à categoria de *euentum*, e sim *ipsis litteris* a seguinte sentença escrita por Lucrécio: *euentum eventorum*. E tal versão de *σύπτωμα συμπτωμάτων* se verifica, de fato, em nenhures (!). O que basta para desacreditar, ao menos no que concerne ao *De Rerum Natura*, da força e pertinência da opinião, de segunda mão, de Sexto Empírico. Portanto, nem *σύπτωμα* deve-se versar por *accidens* (e derivadas versões neolatinas) nem se

<sup>444</sup> É notável a presença lucreciana na *Ethica* de Spinoza, em que podemos avançar, por hipótese, na equivalência entre *coniunctum & euentum* e *individuum & res singularis*, e também em Maquiavel, em seu famigerada carta conhecida como “Ghiribizzi al Soderini”: “Io credo che, come la Natura ha facto ad l’huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nasce che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l’altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l’ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e’ tanti ordini di cose quanti sono provincie et stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l’ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e’ si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che l’ savio comandassi alle stelle et a’ fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo.” (Machiavelli, N. *Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Samsoni Editore, 1971, pp. 1083)

<sup>445</sup> Sext. Emp. *Adv. Math.* X, 219.

encontra na escritura de Lucrecio a fórmula *euentum euentorum*, do que resulta impertinente tal formulação. *Tempus*, segundo Lucrecio, é só, e somente, *euentum*, jamais *euentum euentorum*.

Cumpra notar apenas que estamos longe da caracterização definitiva dessas categorias (*coniunctum & euentum*), sua construção carece muito de muito. E aqui apenas analisamos e obtivemos como resultado delineamentos prenhes de sutilidades, sobre as quais nos será exigido retorno e maiores precisões e esclarecimentos. É tempo de voltarmos ao problema central deste capítulo, é tempo de voltarmos às sementes das coisas e à inânia, as naturezas constitutivas do Todo lucreciano.

### A eternidade da matéria & inânia

Já notamos a diferença entre o que é *per se* e o que é *por outro* e construímos a hipótese pela qual afirmamos que o Todo lucreciano seja *causa sui*, observando a relevância do *axioma fundamental do materialismo*; contudo, restou-nos apreender se tal Todo e, assim, sua dupla natureza constitutiva seria eterna & infinita, do contrário, afirmá-lo *causa sui* tombaria em mera artificialidade estéril. O Todo é *per se*, certo. Convém, doravante, que investiguemos os versos seguintes, nos quais inspecionaremos se acaso a sua dupla natureza constitutiva seria *eterna*. Antes, definitivamente nessa mesma sequência de versos, algumas elucidções põem-se sobre as duas naturezas constitutivas do Todo:

Dado que, primeiramente, a dupla natureza há muito  
achou-se constar de duas coisas dissimiles,  
de corpo e em lugares, onde todas as coisas geram-se,  
é necessário ambas serem em si puras e por si.  
Porque por onde quer que seja vaca o espaço, que de inânia chamamos,  
aí não há corpo; conseqüentemente, onde quer que se mantenha  
o corpo, aí jamais consta de vácuo inane.  
Portanto, os corpos primeiros são sólidos sem inânia.<sup>446</sup>

Sabemos que *matéria & inânia*, ambas são naturezas dissimiles e, mais que isto, tal dissemelhança é total. Lucrecio escreve que elas são, cada qual, “puras e por si”. Que elas sejam *por si*, resta claro; todavia, que sejam “puras”, isto denota que jamais uma se imiscui com a outra, que onde há inânia não há matéria & *vice-versa*. Quando a matéria é precisada, como cada vez mais Lucrecio bem caracteriza, como *primordiais das coisas* ou *sementes das coisas*, a sua pureza converte-se em sua solidez. Todavia, precisamente tal solidez deve ser analisada:

Além disso, dado que há inânia nas coisas geradas,  
é necessário que conste em torno da sólida matéria;  
e nenhuma coisa pode pela verdadeira razão [/proporção] considerar-se

<sup>446</sup> DRN I, 503-510: “Principio quoniam duplex natura duarum / dissimilis rerum longe constare repertast, / corporis atque locis, res in quo quaeque geruntur, / esse utramque sibi per se puramque necessesst. / nam quacumque uacat spatium, quod inane uocamus, / corpus ea non est; qua porro cumque tenet se / corpus, ea uacuum nequaquam constat inane. / sunt igitur solida ac sine inani corpora prima”.

que esconda e tenha dentro inânia em seu corpo,  
 se você não conceder que conste de sólido o que retém.  
 Isso, conseqüentemente, nada pode ser senão consílio  
 de matéria, o qual é capaz de reter a inânia das coisas.  
 Portanto, a matéria que consta de sólido corpo,  
 pode ser eterna, enquanto as outras dissolvem-se.  
 Então, conseqüentemente, se nada fosse que se chamasse de inânia,  
 tudo seria sólido; contrariamente, se não fossem  
 os corpos certos que preenchessem os lugares e neles se mantivessem,  
 tudo o que é constaria de espaço vácuo inane.  
 Portanto, justamente o corpo é alternadamente distinto da inânia,  
 uma vez que não existe completamente o pleno  
 nem, conseqüentemente, o vácuo. Logo, há corpos certos,  
 pelos quais podem distinguir o espaço pleno do inane.  
 E eles não podem se dissolver exteriormente golpeados pelos choques,  
 nem, conseqüentemente, se destecer profundamente penetrados  
 nem por outra razão investida podem arruinarem-se;  
 isto que já antes mostramos-lhe um pouco acima.  
 Porque se vê que algo não pode colidir sem inânia  
 nem se esfrangalhar nem se fender em dois ao clivar-se  
 nem captar humidade nem igualmente o manante frio  
 nem o penetrante fogo, pelos quais todas [as coisas] acabam-se.  
 E quanto mais qualquer coisa dentro retém de inânia,  
 tanto mais profundamente arruína-se investida por essas coisas.  
 Logo, os corpos primeiros são sólidos sem inânia  
 assim como ensinei, é necessário que estes sejam eternos.<sup>447</sup>

Destarte, nos compostos temos também inânia. Não só a inânia enquanto dita “lugar” (no sentido de *ad quem*) é onde todas as coisas se geram, mas também na composição mesma há inânia misturada aos corpos. No entanto, tenhamos em conta que dizer que ambas as naturezas “misturam-se” não leva à impureza, *i.e.*, não leva a que a matéria e inânia, enquanto naturezas, misturem-se confluindo noutra. Com efeito, a hipótese da “terceira natureza” já fora descartada e provada incorreta. A inânia mistura-se aos corpos na composição entornando-os e, pela solidez dos componentes materiais entornando e entranhando certo composto, também retém-se inânia internamente ao composto. O “envelope” corpóreo que retém no interno do composto a inânia é de imensa relevância, sobretudo, no que se refere às atividades todas dos compostos desde os não-dotados de ânima aos dotados de ânima, por exemplo, a alimentação que percorre ou se movimenta no interior do corpo animado pela inânia das vias de suas entranhas; ou mesmo a voz emitida de uma maritaca, dado que ela apenas pode emitir-se porque percorre pelas vias desde seu

<sup>447</sup> DRN I, 511-539: “Praeterea quoniam genitis in rebus inanest, / materiem circum solidam constare necessent; / nec res ulla potest uera ratione probari / corpore inane suo celare atque intus habere, / si non, quod cohibet, solidum constare relinuas. / id porro nihil esse potest nisi materiai / concilium, quod inane queat rerum cohibere. / materies igitur, solido quae corpore constat, / esse aeterna potest, cum cetera dissoluantur. / Tum porro si nihil esset quod inane uocaret, / omne foret solidum; nisi contra corpora certa / essent quae loca complerent quaecumque tenerent, / omne quod est spatium uacuum constaret inane. / alternis igitur nimirum corpus inani / distinctumst, quoniam nec plenum nauiter extat / nec porro uacuum. sunt ergo corpora certa, / quae spatium plenum possint distinguere inani. / Haec neque dissolui plagis extrinsecus icta / possunt nec porro penitus penetrata retexi / nec ratione queunt alia temptata labare; / id quod iam supra tibi paulo ostendimus ante. / nam neque conlidi sine inani posse uidetur / quicquam nec frangi nec findi in bina secando / nec capere umorem neque item manabile frigus / nec penetralem ignem, quibus omnia conficiuntur. / et quo quaeque magis cohibet res intus inane, / tam magis his rebus penitus temptata labascit. / ergo solida ac sine inani corpora prima / sunt ita uti docui, sint haec aeterna necessent.”

engendramento ao externo emitido pelo bico, ou seja, porque há inânia nas vias retidas na forma deste composto em sua organização. E justamente pela *pureza* das naturezas, apenas a matéria pode reter a inânia, *i.e.*, porque não há nenhuma possibilidade de mistura das duas naturezas noutra terceira, então, como que uma não se relaciona com a outra. Aqui deparamo-nos com outra razão pela qual a *inânia* é, e nada tem que ver com o problema idealista do *não-ser*. Se, por um lado, é certo que não se fundem as naturezas em jogo, por outro, o fato de que a matéria retenha a inânia - o que pressupõe a não fusão - leva-nos a conceber a inânia como algo que é, e é *naturalmente*, do contrário, como haveria a matéria a capacidade de retê-la? Retém porque a não fusão ou não-relação entre inânia e matéria é (de maneira só aparentemente paradoxal) uma relação, a saber, a relação da não-relação, o suficiente para que dada uma, a outra não interaja e é *vice-versa*. Alguns opinaram e exageraram ao conceber a relação entre *inânia* e *matéria* algo como “repulsão”; mas o confronto com a escritura lucreciana elucidou-nos que não se trata disto. Não é que a inânia repulse a matéria e a matéria repulse a inânia; antes a “não-relação” é a de que se uma é a outra não é, mas ambas são. Pressupor a repulsão é estabelecer uma relação entre naturezas que não se relacionam porque puras. Ainda mais, se se pensasse a repulsão em termos etiológicos, isto levaria a uma imensa absurdidade. A efetividade de ambas dá-se porque cada qual é, e não porque uma é relata da outra. Isso apenas tornar-se-á mais elaborado quando investigarmos a infinitude a propósito dessas naturezas e, com efeito, do Todo. Entretanto, aqui é preciso conceder que uma noção esclarece sobremaneira esse ponto: o *lugar* não é uma categoria exclusivamente da *inânia*, quando dizemos *onde a inânia é a matéria não é* e *vice-versa*, dizemos que o nome da relação de não-relação entre ambas as naturezas é *lugar*. Por isso deparamo-nos com expressões como “lugar vacante”. Todavia, não se deve conceder que o *lugar* seja *algo que é*; ele apenas desempenha o papel do nome da relação de não-relação entre as naturezas. Então, não se trata de dizer que haveria *lugar* separado da matéria ou da inânia, mas sim que o *lugar* é matéria ou inânia, numa alternativa exclusiva (não há *coincidentia oppositorum*). Isso claramente elimina a leitura posterior de que se tratasse de “repulsão”, pois não é que a matéria repele a inânia nem que a inânia repele a matéria, e sim que quando há matéria num lugar, neste mesmo lugar não há inânia e *vice-versa*.

Agora, Lucrecio equivale solidez e matéria e, por aí, afere a eternidade. Nesse sentido, a *solidez* da matéria permite conceber o *lugar* (como noção auxiliar da inteligência) como *pleno* em contraposição ao *lugar vacante*, que também é pleno, pleno de inânia. Entretanto, deve-se notar que, no caso dos compostos, o *lugar* que deles se diz consta de ambas as naturezas, resguardando a premissa inicial de que o mesmo lugar não pode ser jamais ocupado por inânia e por matéria ao mesmo tempo. Isso melhor elucidou-nos o *movimento*, pois ele é dado pela tensão entre lugares, a expressão “ao mesmo tempo”, concedendo que o *tempus* é outro nome de *movimento*, diz-nos juntamente ao “mesmo” que não há movimento no lugar em si considerado; mas tomando-o na tensão que se exprime pela proporção entre retirada de matéria de certo lugar e seu preenchimento pela inânia, o que pressupõe o lugar vacante para onde desloca-se esta matéria, temos propriamente a precisão do que vem a ser o *movimento*. Justamente, movimento é esse jogo de proporção entre o *lugar pleno de matéria* que *deve vacante pela inânia*, d’um ponto de vista, o do principiar do movimento; mas, d’outro, é também o *lugar vacante* que *deve pleno de matéria*. Quando

dizemos “para”, na expressão “para onde devém a matéria”, contudo, é por dificuldade do linguageiro, visto que a direcionalidade expressa na preposição “para”, nos termos generalíssimos sobre os quais ora versamos, deve ser apreendida como *multi-direcional*, ou seja, o *devir é omni-angular*. Somente no devido grado desta exposição ficará mais clara esta construção.

### Da solidez e a sua equivalência com a eternidade

Como vimos, porque há inânia, há movimento em geral. Todavia, se o Todo apenas constasse de uma ou outra dessas naturezas, primeiramente, não haveria, no caso do Todo apenas constar de inânia, nenhuma coisa, nenhum composto, e, no caso de constar apenas de matéria, nenhum movimento. Nos dois casos, pode-se dizer que não haveria o que se movimenta nem aquilo a partir do que há movimento, respectivamente. A hipótese do preenchimento total do Todo por uma das naturezas é integralmente constatada e anulada pelo que os sentidos nos dão, ou seja, a própria facticidade refuta-a. A eternidade diz-se da matéria pela solidez, em contrapartida, aquilo que é sólido (nos termos da *sólida simplicidade*), como veremos, não se dissolve, não se decompõe. Daí que apenas as *sementes das coisas*, ao que parece, podem ser ditas sólidas, o que põe a equivalência entre *o que é por si, solidez e eternidade*. Antes que seja posto em exame tal ponto, Lucrécio trata d’outro correlato: a dissolução. A *inânia* é, enquanto condição do movimento, *a fortiori*, condição da dissolução dos compostos, e isto pelo que estes compostos não são sólidos, mas constam de sólidos misturados com inânia. A construção é toda dada pelo contato entre corpos. É a inânia dada na composição que permite aos contatos com demais corpos a dissolução do composto; mas no caso dos sólidos, integralmente desprovidos de inânia, não se poderia jamais dizer que contatados por outros corpos, eles dissolver-se-iam. A *eternidade*, em sua equivalência com a *solidez*, avança na impossibilidade de dissolução ou decomposição, mas isto põe um grave problema, o qual já vinha se desenhando: o da divisão da matéria. Lucrécio encaminha o problema revocando o *axioma fundamental do materialismo*:

Além disso, se a matéria não fosse eterna,  
antes toda coisa teria profundamente volvido ao nada,  
e veríamos que do nada qualquer [coisa] teria renascido.  
Todavia, porque acima ensinei que nada pode se criar  
do nada nem o que é gerado revocar-se para o nada,  
os primordiais devem ser de corpo imortal,  
nos quais toda [coisa] possam dissolver-se com o limite temporal  
para a matéria abundar nas coisas que devem se regenerar.  
Portanto, os primordiais são de sólida simplicidade,  
e por nenhuma outra razão [/proporção] conservada podem pelo evo,



então, através do tempo infinito, as coisas regenerarem.<sup>448</sup>

Se acaso não fosse, por hipótese, eterna a matéria, forçosamente ela volveria ao nada e, pela mesma premissa, qualquer coisa poderia engendrar-se do nada. A eternidade é, então, uma exigência do axioma. E se se diz dos primordiais que não se dissolvem pela sua solidez, diz-se igualmente que são imortais; daí que eternidade e imortalidade resultam no mesmo. Outra interessante premissa resulta implicitamente dos sentidos. A *abundância da matéria* é uma exigência da regeneração das coisas, compreendendo por “regeneração” simultaneamente geração e perseveração de formas. Quando Lucrécio invoca o “limite temporal” (“tempo máximo”, em oposição ao “mínimo”) [*supremus tempus*] não é que considera o *tempus* como um fator de limite da existência preestabelecido (o que a má leitura de *De Rerum Natura* pode suscitar, uma vez desconsiderada a concepção lucreciana de *tempus*), mas antes o caráter hipotético que faz da composição e decomposição uma constatação da facticidade, acompanhada da abundância de matéria requerida para a regeneração das formas. O “limite temporal” designa aqui o *quantum* eventual de multi-interações entre corpos, e não algo como uma “contagem” imanente à cada forma. Por aí, negativamente, opõe-se *tempus* e *aeternitas* (de fato, o *tempus* é no *evo*, na *aeternitas*). O *tempus* - dada sua concepção lucreciana - não é *aeternitas* da mesma maneira que os *compostos* não são *primordiais*, respectivamente. Nisso é preciso acuradamente notar que a expressão “tempo infinito” diz-se somente dos compostos e jamais pode ser confundida com a *eternidade*. É certo que a escritura, por vezes, oscila, mas parcamente, ou seja, não o suficiente para que desmobilizemos essa construção proposta de dissociação entre *tempus infinitum* & *aeternitas*. O *aeuus* parece equivalente de *tempus infinitus*, todavia, assim encerraria uma redundância desnecessária. De fato, “conservar-se pelo *evo*” não é “através do tempo infinito as coisas regenerarem”; antes o que temos aqui é um franco paralelismo, de um lado, o *evo* e os primordiais, e, de outro, os compostos e o tempo infinito. É preciso ter como nítida essa distinção, contrariamente, confundir-se-iam *eternidade* & *tempo*, *imortalidade* & *mortalidade*, *primordiais* & *compostos* &c. Essa construção em dissimetria analítica, entretanto, só alcançará sua devida importância quando do tratamento da infinitude, pois ela parece indicar algo que também notamos na escritura de Spinoza e que diz respeito a distinção entre infinito e finito e, ademais, no problema local da “passagem da infinitude à finitude”.

Sobremaneira, a revocação do *axioma fundamental do materialismo* põe um fim à divisão da matéria findada, então, posicionando a solidez dos primordiais. Limitar a divisão aparenta um incongruente passo, pois o limite é a marca da finitude. Vejamos como Lucrécio posiciona essa questão do findar da divisão mais detidamente:

Por conseguinte, se nenhum fim a natureza tivesse preparado  
do esfrangalhar nas coisas, então os corpos da matéria

<sup>448</sup> *DRN* I, 540-550: “Praeterea nisi materies aeterna fuisset, / antehac ad nihilum penitus res quaeque redissent, / de nihiloque renata forent quaecumque uidemus. / at quoniam supra docui nihil posse creari / de nihilo neque quod genitum est ad nihil reuocari, / esse inmortalia primordia corpore debent, / dissolui quo quaeque supremo tempore possint, / materies ut subpeditet rebus reparandis. / sunt igitur solida primordia simplicitate, / nec ratione queunt alia seruata per aeuum / ex infinito iam tempore res reparare.

teriam sido reduzidos à anterioridade esfrangalhante no evo,  
 pelo que nada através destes pudesse num tempo certo  
 em suma concepção chegar à flor da idade.  
 Porque vemos algo mais rapidamente dissolver-se  
 que, outramente, refazer-se; por aí, a longa idade infinita  
 do tempo [*dies*] de todos os atos temporais precedentemente,  
 porque teria esfrangalhado até então perturbante e dissolvente,  
 jamais poderia se regenerar no tempo próximo.  
 Agora, no entanto, justamente o fim do esfrangalhar permanece  
 repostado certo, uma vez que vemos se refazer cada coisa  
 e os finitos tempos geracional e simultaneamente manterem-se nas coisas,  
 pelos quais elas possam contatar a flor do evo [/da geração].<sup>449</sup>

O esfrangalhar das coisas, ou seja, a sua divisão em partes, é findado por uma razão vinda da facticidade dada pelos sentidos. Se fosse assim, se a matéria se esfrangalhasse a tal ponto que beira e cai no nada, ferindo, pois, o *e nihilo nihil fieri*; então, nada poderia ter sido produzido, nada se comporia e nada, com efeito, dar-se-ia aos sentidos e aferir-se-ia pela facticidade a existência. Esse é o sentido de “reduzir à anterioridade esfrangalhante no evo”. A “suma concepção”, o engendrar que resulta na continuidade de certa forma e, como ilustrado por Lucrécio, à idade suficiente, entre os dotados de ânima, para a forma dispor-se à sua reprodução e de si engendrar outra forma; tal concepção jamais seria alcançada. Tal assertiva não versa sobre “a anterioridade no evo”, que afirmava que nada sempre-já não se engendraria; mas sim ela nos põe em contato direto com a natureza aqui e agora, confronta pelo que se evidencia aos sentidos, o absurdo que resultaria de não se conceber o findar da divisão da matéria. O cenário da construção do argumento, então, desloca-se para a viva natureza que se dá aos nossos sentidos, o problema resolve-se pelo absurdo da impossibilidade do *refazimento* das formas. E, muito pelo contrário, como verificamos que as coisas refazem-se, jamais se poderia admitir que a matéria divida-se sem fim. Porque há composição, regeneração e refazimento dela, é preciso que a divisão tenha fim certo. E tal fim é certo enquanto designa justamente os primordiais das coisas, a solidez de cada semente das coisas. E, no entanto, tomando o argumento pela facticidade dada aos sentidos, se a solidez é fundamento, como se poderia explicar que dentre os compostos há os que são moles?

Agora, acrescenta-se que, uma vez que os corpos da matéria  
 constam solidíssimos, entretanto, podem dar-se todas [as coisas]  
 que se fazem moles - ar, água, terra e vapores -,  
 como fazem-se e por qual força todas geram-se,  
 dado que, por sua vez, há inânia misturada nas coisas.  
 Contrariamente, no entanto, se as primordiais das coisas fossem moles,  
 por aí não poderiam se criar robustos síleces e ferro,  
 a razão [/proporção] não poderá se dar; pois toda a natureza

<sup>449</sup> *DRN I*, 551-564: “Denique si nullam finem natura parasset / frangendis rebus iam corpora materiai / usque redacta forent aeuo frangente priore, / ut nihil ex illis a certo tempore posset / conceptum <in> summum aetatis peruadere florem. / nam quiduis citius dissolui posse uidemus / quam rursus refici; quapropter longa diei / infinita aetas ante acti temporis omnis / quod fregisset adhuc disturbans dissoluensque, / numquam relicuo reparari tempore posset. / at nunc nimirum frangendi reddita finis / certa manet, quoniam refici rem quamque uidemus / et finita simul generatim tempora rebus / stare, quibus possint acui contingere florem.”

carecerá completamente do princípio do fundamento.  
 Portanto, os sólidos são potentes pela simplicidade,  
 dos quais todas [as coisas], ademais, pelo condensado consílio  
 podem atar-se e as robustas forças mostrar.  
 Em contrapartida, se nenhum fim é dado no esfrangalhar  
 dos corpos, entretanto, através do eterno tempo  
 até agora é necessário que alguns corpos sobejem,  
 os quais existam ainda não investidos por perigo algum.  
 mas porque os frágeis constam da natureza predita,  
 discrepa que o eterno tempo pudesse restar  
 por inumeráveis golpes vexado pelo evo.<sup>450</sup>

É nesse passo que nos deparamos com a tese da proporção de inânia do composto: o *quantum* de inânia do composto é diretamente proporcional à variação que vai da solidez ao vapor. Essa tese, entretanto, reabre espaço para reafirmar que os primordiais são sólidos. Do mole não se alcança o sólido, no entanto, do sólido alcança-se, pelo *quantum* de inânia misturado na composição, o mole. Daí que se confirma, ainda uma vez mais, a solidez das sementes das coisas. E, ainda, concluí-se que a potência dos primordiais dá-se pela sua solidez, potência que permite composicionalmente engendrar todas as formas naturais em não importa quais consistências, dada a constante de proporção do *quantum* de inânia que nos permite explicar as suas causas todas. É, portanto, pela simplicidade que os sólidos são potentes, cuja conciliação porta toda a sua força graduada pela proporção enunciada. Disso podemos extrair outra generalidade: a *força* de qualquer composto varia em proporção inversa ao *quantum* de inânia que há em si. Noutras palavras, quanto mais de inânia há num composto, mais fracas são as suas conexões, seus nexos, e, pois, a sua forma é mais instável, o que se evidencia pela gradação no espectro que vai da solidez aos vapores. Isso impacta, naturalmente, a propensão à dissolução dos compostos. Na verdade, é seu corolário, visto que quanto mais de inânia, mais facilmente destrói-se ou decompõe-se o composto, porque há mais vazios em sua forma que permitem que outro corpo intervenha e, contactando-o, dissolva-o.

Ainda outra razão negativa é dada para afirmar o findar da divisão da matéria: ela salienta a permanência de alguns corpos que jamais sofreram de dissolução. Aí vemos uma expressão que nos poria em embaraço do momento em que cindimos *tempus* de *aeternitas*. O *tempus aeternus* parece contradizer-nos no que dissemos há pouco, mas observemos que a hipótese não versa sobre os primordiais, mas de compostos (diz-se sobre “corpus”) que permaneceram intatos aos perigos da natureza, ou seja, à sua dissolução, mesmo desde o “tempo eterno”. Trata-se de uma construção por absurdo e mesmo fraca em sua posição, pois dificilmente se a demonstra. Por outro lado, se concebermos que é da natureza das coisas a composição e decomposição e que abunda matéria, sob tais condições, é impossível, mesmo supondo o “tempo eterno”, que tais compostos tenham, desde este tempo eterno suposto, sobrevivendo intatos, que jamais tenham se

<sup>450</sup> *DRN I*, 565-583: “Huc accedit uti, solidissima materiai / corpora cum constant, possint tamen omnia reddi, / mollia quae fiunt, aer aqua terra uapores, / quo pacto fiant et qua uī quaeque gerantur, / admixtum quoniam semel se in rebus inane. / at contra si mollia sint primordia rerum, / unde queant ualidi silices ferrumque creari / non poterit ratio reddi; nam funditus omnis / principio fundamenti natura carebit. / sunt igitur solida pollentia simplicitate, / quorum condenseo magis omnia conciliatu / artari possunt ualidasque ostendere uiris. / Porro si nullast frangendis reddita finis / corporibus, tamen ex aeterno tempore quaeque / nunc etiam superare necessest corpora rebus, / quae nondum clueant ullo temptata periclo. at quoniam frageli natura praedita constant, / discrepat aeternum tempus potuisse manere / innumerabilibus plagis uexata per aeuom.”

decomposto. Daí que a sua demonstração não é inibida e dificultada, porquanto se considere que é dos sentidos presentes, da complexa abundância de coisas em multi-relações a todo tempo, que a hipótese do “tempo eterno” atua como verdadeira hipérbole que nos faz consentir com o absurdo de não se findar a divisão da matéria e isto porque se não finda a divisão, por toda a argumentação precedente, põe-se em risco a estabilidade da natureza inteira, contrariando, decerto, a facticidade. Os primordiais (e, conjuntamente, a inânia) sendo as causas da composição, pressuposta a sua divisão até o nada, implica a instabilidade da própria causalidade natural, da *ordem natural*, de *certos* eles tornam-se *incertos*, levando a absurdos tais como a hipótese proposta em hipérbole.

A discussão sobre as ocorrências do adjetivo *certus* remete-nos diretamente à *necessidade* na natureza das coisas, *necessidade* que se reveste da causalidade que a explica. A erradicação absoluta da teleologia na natureza das coisas não leva, como posiciona-se, *e.g.*, Aristóteles opinando sobre Empédocles, ao devir de qualquer forma em qualquer outra forma, ao arbitrário. Em Lucrecio, isto já é bastante notável, há causas certas pelas quais cada coisa *é* e *produz*, cuja distinção principal, como vimos, consiste em investigar *o que é por si* de *o que é por outro*. Nesses versos da escritura de *De Rerum Natura*, as contestações sobre a natureza da matéria, numa progressiva construção que vai refutando e asseverando sobre os primordiais não é senão a investigação das causas que são *por si*, como faz-se evidente em nosso comentário até então. Se tais causas, as sementes das coisas, fossem passíveis de divisão até que devenham nada, não se trataria somente de uma questão derivada do *axioma fundamental do materialismo*, mas da contestação da própria *necessidade* da natureza. Assim, dividir a matéria reduzindo-a ao nada implica a destruição completa da *necessidade* na natureza das coisas e, conseqüentemente, a impossibilidade de seu conhecimento. Em última análise, tomando tal assunto em sua máxima generalidade, a posição do *certus* em detrimento do *incertus* baliza todo o *De Rerum Natura*, põe a *necessidade* como fundamento da natureza das coisas conjuntamente à sua inteligibilidade e explicação e permite a concepção de outra noção de *regularidade natural* completamente alheia à teleologia.

No lugar da teleologia, é a noção de *ordo* que se imporá, é ela que subjaz ao reiterado adjetivo *certus*. É imprescindível a correlação entre a noção de *limite* e *regularidade*, ambas conjugadas nesta única noção de *ordo* e expressa pelo *certus*. Se não houvesse limite da divisão da matéria, quebrar-se-ia justamente o *ordo*, com tudo o que ela porta. Por isso, a *limitação* longe de consistir, na escritura de *De Rerum Natura*, algo lateral, ela é, todavia, absolutamente central. Os *limites reais* das formas coincidem com o seu *ordo*, por isto se diz que ela *é certa* forma. E isso, como muito mais adiante teremos a oportunidade de analisar (no capítulo 4 apenas), responde ao problema do devir tomando como referência a caricatura feita por Aristóteles de Empédocles, pois não é que qualquer forma devenha qualquer outra forma, o que nos conduziria negativamente à solução teleológica bem facilmente; muitíssimo pelo contrário, *certa forma devém certa outra forma*. É com esse prelúdio, ainda na discussão do findar da divisão da matéria, que Lucrecio nos traz a noção de *foedera naturae*:

Por conseguinte, uma vez que o fim dado geracionalmente

de crescimento e de manter a vida consta nas coisas,  
 e o que todas podem pelas pactos da natureza  
 o que, conseqüentemente, não podem, já que [o pacto] está [/existe] para sancionar,  
 e não se comuta algo, que, de fato, todos restam imutáveis  
 desde sempre, como vários pássaros todos juntos em ordem  
 mostram manchas geracionais apegadas no corpo,  
 certamente devem ter também o corpo de matéria imutável:  
 porque se os primordiais das coisas pudessem comutar-se  
 por algum razão [/proporção] refutada,  
 também incerto então constaria o que poderia originar-se,  
 o que não poderia, o poder finito, conseqüentemente, de cada qual  
 é por alguma razão [/proporção] e o limite profundamente pegante,  
 e os tão variados não poderiam geracionalmente tornar a levar as gerações,  
 a natureza, os costumes, o viver e o movimento dos progenitores.<sup>451</sup>

Tais versos apresentam considerável dificuldade de tradução e, não por acaso, eles são centrais, pelo que tratam e enunciam pela primeira vez os “pactos da natureza” [*foedera naturae*]. O *fim* ou *limite real* (*i.e.*, da *própria coisa, res*) de cada forma, enuncia-nos Lucrécio, é dado “de geração em geração”, este é o sentido do advérbio “geracionalmente” [*generatim*]. E devemos focar no fato de que “de geração em geração” é de veras literal, *i.e.*, mesmo enunciado que claramente se diz dos dotados de ânima (pelo tema do “crescimento” conjugado com a “manutenção da vida”), ele inscreve a posição do *limite* no devir produtivo *em geral*. Se retomarmos a distinção entre *o que é por si* e *o que por outro é e produz-se*, vemos que o assunto se inscreve na segunda seara. “Uma forma devém outra” é enunciado generalíssimo. Com efeito, já delineamos que se trata de repôr tal enunciado no escopo da concepção materialista de *regularidade* e dizê-lo assim: *certa forma devém certa outra forma*. Esse *devir*, revocando a distinção entre *coniunctum* & *euentum*, pode ser dito como *coniunctum*, concedendo que os limites da forma são transpassados, ou como *euentum*, em que nenhum limite da forma é transpassado. A mudança ou devir dá-se no interior dessa distinção. Quando, *e.g.*, uma perereca macho acasala com uma perereca fêmea, convém que nos demandemos, tratar-se-ia do devir enquanto do *coniunctum* ou do *euentum*? Ora, do ponto de vista de ambas as pererecas, trata-se de um *euentum* que acasalem, visto que seus *coniuncta* não se alteram ao ponto da decomposição. O *euentum* põe em relação dois ou mais *coniuncta*, os põe, pois, em relação de *devir*, e tanto pode acontecer que nesta relação, porque relação entre *coniuncta*, haja decomposição como também não haja, como no caso do acasalamento das pererecas (noutros casos de acasalamento na natureza, sabemos que há destruição de um dos copulantes). Agora, do *euentum* que põe em relação de cópula sexual ambas as pererecas, há o encontro das sementes necessárias para a fecundação (fecundação externa, com efeito, não há gestação da prole no âmago da fêmea) e tal encontro é uma *conjunção*, o devir *coniunctum* produzido pelos dois *coniuncta* parentais. É evidenciado que nos defrontamos com *o que é e produz-se por outro*, em que tal outro é ambos

<sup>451</sup> DRN I, 584-598: “Denique iam quoniam generatim reddita finis / crescendi rebus constat uitamque tenendi, / et quid quaeque queant per foedera naturai, / quid porro nequeant, sancitum quandoquidem extat, / nec commutatur quicquam, quin omnia constant / usque adeo, uariae uolucres ut in ordine cunctae / ostendant maculas generalis corpore inesse, / inmutabilis materiae quoque corpus habere / debent nimirum: nam si primordia rerum / commutari aliqua possent ratione reuicta, / incertum quoque iam constet quid possit oriri, / quid nequeat, finita potestas denique cuique / quanam sit ratione atque alte terminus haerens, / nec totiens possent generatim saecula referre / naturam mores uictum motusque parentum”.

os *coniuncta* progenitores e o que se produz é a prole, outro *coniunctum*. Quando Lucrécio afirma que o *fim* ou *limite* é dado *geracionalmente*, ele nada mais faz do que instaurar a *multiferência* na *conjunção*, ou seja, não se trata de uma “repetição” regrada pela identidade, mas por uma “reprodução” cujo efeito produzido, o novo *coniunctum*, porta, em sua produção mesma, *multiferências* ou, tomando analítica e linearmente, *diferenças* entre as formas dos *coniuncta* produtores e a forma do *coniunctum* produzido. Assim, na *conjunção* que devém o novo *coniunctum*, capaz de crescer e manter a vida, os *limites* de sua *forma* são *re-postos*, já não são mais os mesmos limites das formas progenitoras, mas também não são *quaisquer* limites, pois os progenitores são *certos coniuncta*, e a partir dos quais se produz *certo outro coniunctum*.

É preciso ter em conta que *na natureza*, os *coniuncta* progenitores de nosso exemplo, eles são compostos já de compostos outros, que reservam em si mui distante complexidade com relação às sólidas simplicidades. Daí que as relações entretidas entre os componentes são várias e certas, do contrário, nem sequer se manteria a vida. Essa multidão de componentes dos *coniuncta*, que, por sua vez, são também compostos até, em última análise, os indecomponíveis primordiais das coisas; possui, em cada grau composicional, disposição de multiferir na *conjunção* produtora d’outro *coniunctum*. E tais multiferências tantas, se tendem à produção de certo *coniunctum* que possa vigir, entretanto, também podem levar a uma gama assomada de fatores que faça deste novo *coniunctum* de forma ligeiramente diversa à monstruoso, ou que ele venha à luz natimorto. E, embora o espectro de *variância da conjunção* seja bastante espaçado, é a partir de *certa coniuncta* que há a *conjunção*, e não de quaisquer outros, assim, a *conjunção dá-se por causas certas*. A reposição dos limites na *conjunção* que devém o novo conjunto marca realmente tais multiferências e é, com relação aos conjuntos originários, também a marca da *trans-formação* que é assinalada por Lucrécio pelo advérbio “geracionalmente” [*generatim*]. E é por aí que temos a *possibilidade* do *dever*, “o que pode” e “o que não pode”. Os *pactos da natureza* não são senão o nome genérico das naturais causas certas, a expressão mesma da *necessidade*, que permite também a sua inteligência, o seu conhecimento em termos etiológicos. Tais *pactos da natureza* existem “para ordenar” ( ou “para sancionar” [*sancitum*]), eles são os próprios *limites reais* que traduzem as *causas certas* pelas quais as coisas são em sua complexidade interativa e relacional.

Quando Lucrécio escreve que “algo não se comuta, que, de fato, todos restam imutáveis desde sempre” [*nec commutatur quicquam, quin omnia constant /usque adeo*], ele revoca o que permite as causas certas, a saber, os próprios *primordiais das coisas*. São eles todos que restam *imutáveis*, são eles o “algo” que não se comuta e, em última instância, os *primordiais das coisas* são o fundamento último dos *pactos da natureza*. Tais “pactos” *ordenam* e o exemplo intenta esclarecer esta *ordenação* com a permanência das manchas de certa espécie de pássaros, manchas que marcam tal *ordenação* [*in ordine*] e que são transmitidas “de geração e geração”. A permanência não é regulada pela finalidade aqui, mas pelos *pactos da natureza* enquanto, em última instância, concebidos como *primordiais das coisas, causas certas*. O que é patente pelo que se extrai do exemplo: “certamente devem ter também o corpo de matéria imutável” [*inmutabilis materiae quoque corpus habere / debent nimirum*]. E continua Lucrécio desenhando o absurdo da hipótese contrária, nos termos em que o *certus* se torna *incertus*: “porque se as primordiais das coisas pudessem

comutar-se / por algum razão [/proporção] refutada, / também incerto então constaria o que poderia originar-se, / o que não poderia” [*nam si primordia rerum / commutari aliqua possent ratione reuicta, / incertum quoque iam constet quid possit oriri, / quid nequeat*]. Isso responde, erradicando integralmente a teleologia na natureza das coisas, ao problema da regularidade natural e reafirma a (im)precisão da tese provisória “qualquer coisa devém qualquer outra coisa” na tese generalíssima “certa coisa devém certa outra coisa” sem, contudo, impedir de conceber-se neste devir a trans-formação, ou seja, sem deixar de conceber no devir a multiferência.

A *possibilidade real* é enunciada aqui (restritivamente), nas coisas que são por outro, como aquilo que certo finito pode e não pode, dados os limites de sua forma. Daí a elaboração central dessa economia teórica adensar-se na categoria de *poder finito*. Ele é dado “por alguma razão”, cujo termo *ratio*, segundo me parece, deve ser apreendido sob a dupla insígnia, a de causa e a de proporção; conjugado, pois, com o “limite profundamente pegante” [*alte terminus haerens*], o engendramento da forma pondo os *limites reais* de sua possibilidade na conjunção que concede à forma, geracionalmente, ou melhor, “de geração em geração” enquanto *a partir do que* é gerada, seu *devir* enquanto *certa forma* e não qualquer outra. E, uma vez mais, duplamente a facticidade dada aos sentidos baliza a justeza disso, ao mesmo tempo, afirmando a *invariância* e a *variância* na natureza das coisas: “e os tão variados não poderiam geracionalmente tornar a levar as gerações, / a natureza, os costumes, o viver e movimento dos progenitores”. Primeiro, que há tantíssimos variados, que a variação enquanto multiferência é da facticidade, mas também, em segundo lugar, que há invariâncias, que se expressam nos diversos níveis: o da natureza, dos costumes, do viver (em termos de alimentação e comportamento) e do movimento dos progenitores, ou seja, na reprodução, compreendendo aí como se reproduz. Salientemos, por fim, que o núcleo desta posição resulta da concepção de *necessidade* que *regula* a natureza das coisas, na etiologia que concebe a causalidade em sua inteligibilidade erradicada de toda e qualquer teleologia, e que se sintetiza no *certus*, em contraposição ao *incertus*. *Necessidade* que tem como fundamento aquilo que é *per se* e estabelece-se (conjuntamente à inânia) como *causa prima*, os *primordiais das coisas*. Por isso, o *comutar* [*comutare*], no sentido de *mudar junto*, não se dá no nível dos primordiais: “porque se as primordiais das coisas pudessem comutar-se / por algum razão [/proporção] refutada, / também incerto então constaria o que poderia originar-se”. Proferir o *incertus* é o mesmo que abalar os *primordiais*, desprove-los de sua *solidez*, sobretudo, desprovê-los de sua *eternidade* & eis (!), de sua *imutabilidade*. Ao contrário, porque os primordiais são de sólida simplicidade, ou seja, porque eles são eternos e *imutáveis*, há causas certas na natureza e tais causas certas são a expressão da *necessidade* e, porque ela jamais é teleológica, com efeito, porque toda e qualquer teleologia fora erradicada, apelamos tal *necessidade* de *necessidade aleatória*, que nada mais é que a própria φύσις, a *natura rerum*.

Daí que a *ordem* - em plena equivalência com a *imutabilidade* - é *pactos da natureza*, ou seja, as *causas certas*, como expressão da *necessidade aleatória*. Resta bastante evidenciado que, ao instaurar a *regularidade* sem nenhuma teleologia, também elimina-se um dos termos basilares do idealismo, o *subiectum*, tal como vimos na teorização do *devir* exemplificado na *Física* de Aristóteles (& no *devir Sujeito da Substância* de Hegel). Nada há de “subjacente” na natureza, nem mesmo por artifício explicativo é

preciso postular algo como se fosse “subjacente”, que restasse a fim de apreender o devir. Nisso podemos já correlacionar a postulação do *subiectum* com a *teleologia*, ambas as noções estão talmente imbricadas que são indissociáveis uma d’outra (*unidade*).

Ainda, contudo, o problema do findar da divisão da matéria receberá uma contraposição a mais por parte de Lucrécio e, de uma vez por todas, termina-se a caracterização dos *primordiais*:

Ademais, conseqüentemente, uma vez que o limite é cada acume

\*\*\*

o que daquele corpo os nossos sentidos discernir  
já não podem: isto, sem dúvida, surge sem partes  
e consta de mínima natureza e jamais foi  
por si separado [/segregado] nem vigorará sendo doravante,  
uma vez que ele é parte do outro e primeira e uma.  
Daí, partes símiles d’uma e d’outra [natureza] através da ordem  
em multidão condensada preenchem a natureza do corpo;  
as quais depois que por si não podem constar, é necessário  
pegarem [e] por aí não podem por nenhuma razão despegar.  
Portanto, os primórdios são de sólida simplicidade,  
as quais nas mínimas partes coerem apertadas estreitamente,  
não através daquelas pelo convir conciliadas,  
mas potentes, sobretudo, pela sólida simplicidade,  
por aí, nem que qualquer [coisa] afaste-se nem que se diminua  
concede a natureza, preservando as sementes nas coisas.  
Além disso, se não houvesse mínimo, quaisquer pequeníssimos  
corpos constariam de partes infinitas,  
dado que a parte não limitaria na metade da parte.  
Logo, o que haveria entre a suma e a mínima das coisas?  
Nada haverá para distar; pois, embora à fundo toda  
soma seja infinita, todavia, as que são pequeníssimas,  
elas constariam igualmente de infinitas partes.  
Dado que a verdadeira razão [/proporção] reclama [contra] isto e nega  
que o ânimo possa crer, vencido [isto] é necessário admitir  
que há aquelas [coisas], as quais existem, como já dito, com nenhuma partes  
e constam de natureza mínima. Uma vez que elas são,  
deve-se admitir para você [mesmo] que elas também são sólidas e eternas.  
Por fim, se a natureza criadora das coisas tivesse acostumado  
a coagir as mínimas [coisas] juntas a se dissolverem em partes,  
já nada teria vigorado através delas que as restabelesse.  
Daí, porque, as que por nenhuma partes aumentaram,  
não podem aquelas [coisas] que a matéria geradora  
deve ter: as várias conexões, pesos/multiplicidades, choques,



concursos, movimentos, pelos quais todas as coisas geram-se.<sup>452</sup>

Lucrécio parece reafirmar que as *primordiais das coisas* escapam aos sentidos, mas também associando esta constatação, a qual já examinamos, à ausência de partes, portanto, àquilo que não mais é passível de divisão. A composição faz-se a partir desses *primordiais das coisas*, que, sendo sem partes, então, de *mínima natureza*, são *per se*. Trata-se de uma sorte de “grau zero” de composição, o qual consta apenas desses *primordiais*. Os *mínimos* são partes, componentes do composto, podemos dizer, também ele mesmo *mínimo*, ou seja, composto que pode ser concebido por ao menos dois *primordiais*. O raciocínio põe tais *primordiais* como *parte primeira e una* [*pars primaque et una*] porque justamente indivisível, mas se assoma a isto a sólida simplicidade, mais precisamente, a eternidade e imutabilidade. E apenas daí que a composição, ou conjunção, faz-se do adensamento de partes símiles de naturezas diversas. Lucrécio adianta algo que somente doravante em sua escritura será enunciado: os *mínimos* constam de natureza diversa entre si, não no sentido de que sejam de natureza outra que a da matéria, e sim na especificação de “tipos” de primordiais, com efeito, a matéria, em sua mínima parte, dá-se por diversidades nas formas. A dedução da variância entre primordiais dos mais aduncos aos mais lisos, contudo, construir-se-á por uma delicada argumentação integralmente pautada na experimentação dada aos sentidos. Dela nos ocuparemos no momento oportuno, aqui convém elucidar a sentença “partes símiles d’uma e d’outra” [*inde aliae atque aliae similes ex ordine partes*] como aludindo a esse aspecto das distinções dos “tipos” dos primordiais, em que uma multidão de mesmo “tipo” (“similitude”) conta como fator da *conjunção*. Sumamente relevante é a noção de *ordem* na condensação da multidão de tipos específicos de primordiais, *ordem* que, assim como a composição típica, resulta num conjunto e não noutra. Por hipótese, isso esclarece-nos que não basta que o conjunto conste de tantos primordiais de tais ou tais “tipos”, antes ele carece de alguma *ordem*; com efeito, pode haver, na natureza das coisas, conjuntos de mesma composição em termos de “tipos” de primordiais que se dão, contudo, numa ordem diversa, de sorte que se possa distinguir efetivamente tais conjuntos. Uma vez dada a conjunção, deixa-se o terreno da análise do que é *per se* e entra-se no *do que é por outro*. A conjunção é apresentada por Lucrécio pelo verbo *haereo*, verbo que não recebemos em língua lusa senão por formas prefixadas, como, *e.g.*, *coerir* ou *inerir*. Aqui traduzo a ideia central de *haereo* pelo verbo “pegar”, no sentido de “dar liga”, ou seja, de que a *conjunção* se efetive o suficiente a fim de que mantenha o conjunto;

<sup>452</sup> DRN I, 599- 633: “Tum porro quoniam est extremum quodque cacumen / \*\*\* / corporis illius quod nostri cernere sensus / iam nequeunt: id nimirum sine partibus extat / et minima constat natura nec fuit umquam / per se secretum neque posthac esse ualebit, / alterius quoniamst ipsum pars primaque et una. / inde aliae atque aliae similes ex ordine partes / agmine condenseo naturam corporis explent; / quae quoniam per se nequeunt constare, necessesse / haerere unde queant nulla ratione reuelli. / sunt igitur solida primordia simplicitate, / quae minimis stipata cohaerent partibus arte, / non ex illarum conuentu conciliata, / sed magis aeterna pollentia simplicitate, / unde neque auelli quicquam neque deminui iam / concedit natura reseruans semina rebus. / Praeterea nisi erit minimum, paruissima quaeque / corpora constabant ex partibus infinitis, / quippe ubi dimidia partis pars praefiniet ulla. / ergo rerum inter summam minimamque quid escit? / nihil erit ut distet; nam quamuis funditus omnis / summa sit infinita, tamen, paruissima quae sunt, / ex infinitis constabant partibus aequae. / quod quoniam ratio reclamatur uera negatque / credere posse animum, uictus fateare necessesse / esse ea quae nullis iam praedita partibus extent / et minima constant natura. quae quoniam sunt, / illa quoque esse tibi solida atque aeterna fatendum. / Denique si minimas in partis cuncta resolui / cogere consuesset rerum natura creatrix, / iam nihil ex illis eadem reparare ualeret / propterea quia, quae nullis sunt partibus aucta, / non possunt ea quae debet genitalis habere materies: uarios conexus, pondera, plagas, concursus, motus, per quae res quaeque geruntur?”

condição esta que se exprime no verso seguinte: “[e] por aí não podem por nenhuma proporção despegar” [*unde queant nulla ratione reuelli*]. Subjaz, ademais, nesse último verso outra tese lucreciana relevante: uma vez dada a conjunção, nada há no conjunto em si mesmo que o faça se autodecompor, melhor dizendo, não há no conjunto efetivo um princípio de auto-destruição interno, que lhe seja imanente; ao contrário, como já pudemos ainda que parcamente observar, a decomposição vem da interação com demais conjuntos circunstancialmente dados em seu entorno, no contato que, avançando pela inânia, dissocia os liames, os nexos entre seus componentes (dissociação dos *nexos das texturas*, no vocábulo próprio de Lucrecio).

A distinção entre *o que é por si* & *o que é por outro* rigorosamente instaura-se entre *primordiais* & *conjuntos*, respectivamente. A *sólida simplicidade*, sinônimo de *imutabilidade* & *eternidade*, diz-se exclusivamente apenas de *o que é por si*, ao passo que as coisas conciliadas, os *conjuntos*, coerentes em *texturas* pelos estreitos *nexos* de suas partes mínimas, os *primordiais*, são *o que é por outro*. A *potência* da *sólida simplicidade* é dada pela sua imutabilidade e eternidade, mas também tal noção de *potência* inscreve a *possibilidade real* enquanto os *primordiais* são *em si* tendo em vista os *conjuntos* efetivos, ou seja, que se mantém em vigor pela conjunção. Nesse sentido, a *conjunção*, compreendida como aumento ou diminuição da agregação de primordiais jamais poderia alterar a natureza mesma destes, a sua *sólida simplicidade*: “por aí, nem que qualquer [coisa] afaste-se nem que se diminua / concede a natureza, preservando as sementes nas coisas.” Cumpre notar que, nos versos finais do excerto supracitado, Lucrecio introduz uma hipótese que leva ao absurdo, a última refutação da divisão da matéria. A suposição da divisão *indefinida* da matéria ou, pela afirmação equivalente, a não existência de mínimos, levaria, evidentemente, a tais mínimos constarem de partes e, por sua vez, tais partes constarem de partes e assim indefinidamente. A concepção, então, de “partes infinitas”, contraria a própria noção de “parte” enquanto aquilo que é marcado pelo limite. A concisa sentença “quippe ubi dimidiaie partis pars praefiniet ulla” conclui a contradição da noção de parte diante da divisão infinita justamente porque o infinito, por não constar de término ou fim, não poderia constituir-se de “partes”. Conjuntamente aos demais argumentos, sobretudo, o que resulta do *axioma fundamental do materialismo*, é forçoso concluir pelo findar da divisão da matéria e, pois, estabelecer que, na natureza das coisas, há mínimos. Se não constam de partes, não se dividem, então, não se decompõe e, pois, não morrem. Mais uma vez, Lucrecio conclui pela eternidade das primordiais das coisas, pela sua solidez igualmente como sinônimo de indivisibilidade. E, sobretudo, na cinética de *conjunção* e *disjunção*, são os *mínimos*, porque eternos e imutáveis, que permitem a causação na natureza das coisas, que permitem, pois, em última instância, a *regularidade* natural. É por eles que - exigência da facticidade do que nos é dado pelos sentidos - as coisas vigoram, estabilizam-se em conjuntos através da conjunção integrativa desde os mínimos aos compostos de compostos produzindo seus efeitos *regulares* pela *necessidade*. Se os mínimos não se conjuntam, não são coagidos a juntarem-se e pegarem em conjuntos, e, simetricamente, a dissolverem-se dos conjuntos novamente em mínimos, nada teria vigor e, por aí, nada poderia reestabelecer-se e pôr-se estável na natureza. Do contrário, na hipótese de que não há conjunção [“as que por nenhuma partes aumentaram”], hipótese pautada pelo absurdo da divisão indefinida da matéria, a matéria jamais poderia gerar e jamais produziria seus efeitos [“as várias conexões, pesos, choques, / concursos,

movimentos”]. Por aí, a própria geração estaria comprometida, o que os sentidos mostram ser absurdíssimo, em suma, pelo jogo dos adjetivos já analisados, resvalaríamos de *certus a incertus*.

Acresce-se a isso, por fim, o que nos escreve Lucrécio nos versos 804-818 do Canto III (versos que se repetem *ipsis litteris* em *DRN V*, 351-363), nos quais nos expõe sinteticamente as razões pelas quais se deve conceber a *eternidade*:

{(...) Ademais, é necessário que todas [as coisas] permaneçam eternas ou porque, sendo com corpo sólido, repelem golpes e não padecem ao penetrar algo que possa as junções internas dissociar em partes, como são os corpos da matéria, dos quais a natureza mostramos antes, ou, por aí, que possa durar por toda eternidade, porque permanece intacto e não se faz por golpe o hilo, ou também porque não se faz nenhuns lugares em torno da cópia, por onde as coisas possam dissidir e dissolver-se, assim como a soma das somas é eterna, e não há lugar algum para onde escaparem, nem há corpos os quais possam incidir e dissolver por forte força.}<sup>453</sup>

As coisas dizem-se *eternas* por três condições alternativas: primeira, porque é de sólido corpo, de sorte que não há inânia por onde possam os golpes cindirem a coisa (é o caso dos *primordiais das coisas*); segunda, porque sua duração - no sentido de “duro” [*duro*], “manter-se coeso” - poderia estender-se indefinidamente, como se “por toda eternidade”, porque nada lhes golpeia e ela permanece, pois, intacta, não gerando nenhuma brecha ou hilo pelo qual algo possa penetrar e escapar de si; e, terceira, porque não há em torno da coisa em questão nenhum lugar por onde possam escapar os seus componentes e, com efeito, ela não se decompõe. É notável que, nesse último caso, afirmar “não haver lugar para onde possam escapar os componentes” equivale à reafirmar a *tese da não-externalidade do Todo*: dado que não há nada fora do Todo, é forçoso admitir que o Todo seja eterno, com efeito, nada dele pode escapar, o que veremos mais adiante.

### Analogia: a imutabilidade e eternidade da *inânia*

A *sólida simplicidade* da *matéria*, ela é, em termos generalíssimos, o mesmo que afirmar dos *primordiais das coisas* que são *eternos* e *imutáveis*. Todavia, na escritura de Lucrécio, nada de mesma monta diz-se da *inânia*. E isso porque se trata de um truísmo conferir a *eternidade* e *imutabilidade* à *inânia*. Ela é, como vimos, condição dos movimentos todos, e esta é sua efetividade, sua *atuosidade*. Restou claro que quando Lucrécio escreve sobre a *mortalidade* na natureza das coisas, trata-se da *disjunção* dos *conjuntos*, a

<sup>453</sup> *DRN III*, 804-818 (*simili*: *DRN V*, 351-363): {(...) / Praeterea quaecumque manent aeterna necessesit / aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus / nec penetrare pati sibi quicquam quid queat artas / dissociare intus partis, ut materiai / corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante, / aut ideo durare aetatem posse per omnem, / plagarum quia sunt expertia, sicut inanest, / quod manet intactum neque ab ictu fungitur hilum, / aut etiam quia nulla loci fit copia circum, / quo quasi res possint discedere dissoluique, / sicut summarum summast aeterna, neque extra / quis locus est quo diffugiant, neque corpora sunt quae / possint incidere et ualida dissoluere plaga.}

qual apenas se dá pela dupla natureza dos *conjuntos*, sua condição constitutiva, em última análise, como sendo de *primordiais das coisas & inânia*. É porque há *inânia* nos *conjuntos* que eles podem *disjuntar-se*, daí a sua *mortalidade* como resultado do *contato* entre *corpos* (pelos golpes, choques &c). Agora, isso, evidentemente, pressupõe que a *inânia* é ela mesma *imortal*, pois não só ela é de natureza pura e outra que a matéria, como também, sendo *intáctil*, jamais poderia destruir-se. Sua *imortalidade* equivale à sua *eternidade* e, também, à sua *imutabilidade*. Deve-se frisar, entretanto, que, enquanto condição absoluta dos movimentos todos e quaisquer que sejam (compreendendo aí *conjunção & disjunção*), a *inânia* é também condição da *mortalidade* na natureza das coisas. Enfim, em sua pureza, as duas naturezas constitutivas do Todo são simétricas, ambas são *eternas & imutáveis*; restar-nos-á, entretanto, que apreendamos - e apenas doravante - se são finitas ou infinitas.

### Heráclito, Empédocles & Anaxágoras: três demarcações lucrecianas

Antes dos versos finais do Canto I de *De Rerum Natura*, os quais tratam da *infinitude* do Todo e do *(des)centramento do Todo* (e dos *centramentos dos mundos*), Lucrecio opera três demarcações sucessivas relativas às três escrituras de pensamento: Heráclito, Empédocles e Anaxágoras. Tais demarcações confrontantes não somente visam fragilizar os argumentos mobilizados por cada qual a fim da apreensão da natureza das coisas, mas também apresentam aspectos de consolidação da própria escritura de pensamento de Lucrecio e, de tal sorte aprofundando-os, completa sua discussão acerca dos princípios das coisas e a dupla natureza constitutiva do Todo. Resulta, da exposição de cada qual dos três seguida respectivamente de críticas contundentes por absurdo, a defesa da economia teórica do epicurismo lucreciano, sua rigorosidade contrastada com os demais, assim como a solidificação da centralidade do *axioma fundamental do materialismo*, a concepção dos princípios e o imprescindível estatuto da *inânia*. Analisemos, pois, cada qual, buscando melhor delinear a maneira lucreciana de confronto e a precisão de sua economia teórica.

#### 1) Heráclito

A posição de Heráclito é dada pela redução da natureza das coisas ao único princípio, à única natureza que é o *ígneo*. Através dela, toda a natureza é estabelecida, assim como explicada:

Por aí, aqueles que opinaram que a matéria das coisas é  
 ígnea e a soma só de ígneo consiste,  
 viram-se derrapar magnamente da verdadeira razão [/proporção].  
 O primeiro comandante, Heráclito, começou, dentre estes, as guerras,  
 por obscura língua mais claro entre os vãos  
 que entre os graves Gregos que buscaram a verdade:  
 os estúpidos, com efeito, mais se admiram e amam todas [as coisas]  
 as quais discernem latentes sob palavras invertidas,  
 e constituem a verdade as que podem tocar belamente  
 os ouvidos e as foram coloridas lepidamente de som.

De fato, porque tantas várias coisas poderiam haver, indago,  
 se são através d'um ígneo e do puro criadas?  
 Nada teria adiantado, com efeito, o cálido fogo adensar-se  
 nem se rarefazer, se as partes ígneas tivessem  
 a mesma natureza que, ademais, o ígneo inteiro tem.  
 Com efeito, o ardor teria sido mais ardente com partes con-duzidas,  
 conseqüentemente, mais lânguido dissipado e provido de dispersos;  
 nada há mais amplo aqui que você possa considerar  
 sobre tais causas, muito menos a variância das coisas  
 poderia ser tanta através de ígneos densos e raros.<sup>454</sup>

Lucrécio retoma uma reiterada crítica característica a Heráclito. A obscuridade de sua escritura produz a perenidade de seu pensar dentre aqueles vãos que se deixam encantar pela beleza sonora dada por construções semânticas veladas por “palavras invertidas”. Parece-me que longe de simplesmente reiterar o que vulgarmente se ajuizou sobre Heráclito, tal constatação indica que Lucrécio confrontou-se com a escritura heracliteana. De certa maneira, é notável - em tom problemático - a eleição de três praticantes de filosofia do *Περὶ Φύσεως* no escopo de discussão e não outros demais que fossem contemporâneos de Lucrécio, ou de tendência mais profusa em sua conjuntura de escrituração. Todavia, deve-se igualmente notar a relevância que há para o estoicismo em geral as teses de Heráclito e, considerando o confronto acirrado entre epicurismo e estoicismo, Lucrécio visa atacá-los radicalmente. Nesse sentido, a concepção do princípio reduzido unicamente ao ígneo, destarte, é contrastada com a facticidade da natureza das coisas, a saber, as várias coisas que se dão aos nossos sentidos. Trata-se de um delineamento do problema *unidade & multiplicidade* posto sob os termos, respectivamente, do problema *pureza & variedade de naturezas*. A posição segundo a qual a única e pura natureza *ígnea* pudesse engendrar naturezas variadas é resolvida pelo adensamento e rarefação desta natureza. No entanto, isso não bastaria, segundo Lucrécio, para explicar a diversidade de naturezas com a qual nos deparamos. A redução do princípio a uma natureza específica compromete a *variância das coisas*, variância de naturezas, decerto, uma vez que não se poderia conceber a imensa variedade de naturezas como sendo engendrada apenas por uma única natureza específica: forçosamente, se assim fosse, todas as naturezas seriam, por conseguinte, uma e mesma natureza, a ígnea.

Quando se diz do adensar e do rarefazer do ígneo como mudanças do princípio a fim do engendramento das várias coisas, caí-se, ademais, noutra ponto crítico:

Também isso: se fizessem a inânia misturada nas coisas,  
 os ígneos teriam podido deixar-se mais densos ou mais raros.  
 Todavia, porque para si discernem muitos contrários, murmuram  
 e evitam deixar a pura inânia nas coisas:

<sup>454</sup> *DRN* I, 635-654: “Quapropter qui materiem rerum esse putarunt / ignem atque ex igni summam consistere solo, / magno opere a uera lapsi ratione uidentur. / Heraclitus inquit quorum dux proelia primus, / clarus ob obscuram linguam magis inter inanis / quamde grauis inter Graios qui uera requirunt: / omnia enim stolidi magis admirantur amantque, / inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt, / ueraque constituunt quae belle tangere possunt / auris et lepido quae sunt fucata sonore. / Nam cur tam uariae res possent esse, requiro, / ex uno si sunt igni puroque creatae? / nihil prodesset enim calidum denserier ignem / nec rareferi, si partes ignis eandem / naturam quam totus habet super ignis haberent. / acrior ardor enim conductis partibus esset, / languidior porro disiectis disque supatis; / amplius hoc fieri nihil est quod posse rearis / talibus in causis, nedum uariantia rerum / tanta queat densis rarisque ex ignibus esse”.

então temem as dificuldades, perdem a verdade da via,  
 e ainda não discernem que excetuada nas coisas a inânia  
 todas [as coisas] adensam-se e fazem-se através de todas um  
 corpo, que nada de si possa emitir arrebatadamente,  
 em todo caso o esto ígneo jacta luz e vapor,  
 para você ver que não é de compactas partes.  
 Se por fortuna crêem, pois, que por outra razão pode  
 o ígneo no ajuntamento extinguir-se e mudar o corpo,  
 se eles se pouparão em parte, é notável que isto se fará do nada,  
 tombará no nada - não se admira - o completo ardor  
 todo, e do nada far-se-ão que quaisquer [coisas] se criem.  
 Porque o que quer que mudado saia de seus limites,  
 imediatamente isto é a morte daquilo que foi antes.  
 Por conseguinte, é necessário que o incólume supere naquelas [coisas],  
 para todas as coisas não tornarem completamente ao nada,  
 e para do nada renascidas vigerem a cópia das coisas.<sup>455</sup>

A recusa da *inânia* impede que se conceba ambas as mudanças, o adensamento e a rarefação. De fato, já analisamos devidamente que é a inânia, o *quantum* de *inânia*, num conjunto que nos permite aferir a sua densidade e, por aí, seu peso. Quanto mais de inânia consta um conjunto, menos denso ele é e menos peso tem em si. Inversamente, quanto menos de inânia, mais denso e mais peso. Se a inânia é o que permite o adensar e o rarefazer, concedendo que Heráclito a dispensa, como poderia conceber que o ígneo pudesse rarefazer-se ou adensar-se? Essa objecção posta por Lucrecio tem por consequência assinalar que, excetuada a inânia na natureza das coisas, resulta que não se poderia conceber a rarefação e, por isto, necessariamente tudo seria denso, então, não se poderia conceber as partes de qualquer conjunto senão compactas. Em última instância, o devir é comprometido pelo compacto: nenhum movimento se dá na natureza das coisas. Agora, supondo-se que houvesse o adensar e rarefazer do ígneo (“se por fortuna crêem, pois, que por outra razão”), o ajuntamento do ígneo levaria a sua extinção ao mudar de corpo, no engendramento de outra natureza. Ora, precisamente não se pode estabelecer por qual razão isto se dá, dispensada a inânia. Daí que só pode ser através do nada que isto se faz. É o próprio *axioma fundamental do materialismo* que é integralmente recusado, e desta recusa resulta que as coisas se geram através do nada e, pois, volve-se ao nada: o ígneo gera-se através do nada e volve ao nada. A consequência mais dramática disso e que foge à facticidade é a de que do nada quaisquer coisas se criem, cujo impacto incide sobre a regularidade natural desestabilizando-a totalmente.

A regularidade na natureza das coisas, como vimos, é caracterizada pelo adjetivo *certus, a, um* na formulação artificial (nossa, pois) “certa coisa devém certa outra coisa”, em que nela não consta nenhuma

<sup>455</sup> DRNI, 655-674: “Id quoque: si faciant admixtum rebus inane, / denseri poterunt ignes rarique relinqui. / Sed quia multa sibi cernunt contraria, mussant / et fugitant in rebus inane relinquere purum: / ardua dum metuunt, amittunt uera uia, / nec rursus cernunt exempto rebus inani / omnia denseri fierique ex omnibus unum / corpus, nihil ab se quod possit mittere raptim, / aestifer ignis uti lumen iacit atque uaporem, / ut uideas non e stipatis partibus esse. / Quod si forte alia credunt ratione potesse / ignis in coetu stingui mutareque corpus, / scilicet ex nulla facere id si parte reparcent, / occidet ad nihilum nimirum funditus ardor / omnis, et <e> nihilo fient quaecumque creantur. / nam quodcumque suis mutatum finibus exit, / continuo hoc mors est illius quod fuit ante. / proinde aliquid superare necesse est incolume ollis, / ne tibi res redeant ad nihilum funditus omnes / de nihiloque renata uigescat copia rerum”.

teleologia em termos etiológicos. Lucrecio enfatiza o papel da categoria de *limite* equivalente ao transpassar os limites do conjunto com a morte deste conjunto, morte imediata. Ora, nesse passo algo novo aparece: o limite é posto em plena equivalência com o incólume. Para que as coisas não volvam ao nada nem do nada engendrem-se, faz-se mister algo que reste constante e absolutamente constante, algo, pois, imortal. Sabemos que ambas as naturezas constitutivas do Todo desempenham esse papel. A *inânia* e os *primordiais das coisas*, no entanto, são concebidos como *limites* intransponíveis. Certamente, não se pode dizer que a *inânia* seja *limite*, com efeito, os limites são ditos apenas do corpóreos em dois sentidos, os dos conjuntos, cuja composição é dada pelos *quanta* de corpóreos e de inânia e, o que agora se faz patente e alcança todo o seu sentido, os dos próprios *primordiais das coisas* que, enquanto *minima*, são os limites absolutos da natureza das coisas. Os *minima* são os limites intransponíveis derivados diretamente do *axioma fundamental materialista* e cujo aspecto principal não seria outro senão estabelecer a *necessidade* na natureza das coisas, *necessidade* apreendida etiologicamente, em sua integral inteligibilidade, erradicada toda e qualquer teleologia. Aquilo que é incólume, que não sofre dissídio, é o limite absoluto na natureza das coisas e aquilo a partir do qual todas as coisas conjuntam-se e disjuntam-se:

Agora, pois, uma vez que há alguns certíssimos corpos,  
os quais conservam sempre a mesma natureza,  
que pela saída e entrada e pela ordem mudada mudam  
a natureza da coisa e convertem os seus corpos,  
evidentemente, não é permitido que estes corpos das coisas ígneos sejam ígneos.  
com efeito, nada leva a que alguns se separem afastando-se  
e outros atribuíram-se, e alguns pela ordem mudem-se,  
se, todavia, a natureza do ardor se mantivesse junta;  
o ígneo, com efeito, teria criado qualquer [coisa] de todos-os-modos.<sup>456</sup>

Os *minima*, os limites absolutos que consistem nos primordiais das coisas, são *certíssimos* e de natureza sempre constante; a constância da natureza destes corpos converte-se na expressão da *necessidade* enquanto *certíssima corpora*, constância e necessidade que são a própria regularidade das relações todas de todas as coisas na natureza. Com efeito, a tantíssima *variância das coisas*, cuja posição de Heráclito restou insuficiente a fim de explicá-la, resulta da entrada e saída de primordiais nos conjuntos, nos dois sentidos, o da própria conjunção e o da conservação do conjunto dentro de seus limites constitutivos. E, sobretudo, “entrada e saída” são aspectos pontuais, antes é a noção de *ordem* que se faz geral e central aqui. Se concedermos, tendo em vista o que já analisamos até aqui, que tanto a entrada quanto a saída possam ser apreendidas não meramente como os *quanta* de tais ou tais primordiais, mas também a sua disposição, em sentido amplíssimo, no conjunto, podemos assomar tal complexificação na noção de *ordo*. Assim, *entrar*, tanto quanto *sair*, não é mero fluxo quantitativo de primordiais, de quantidades de tais ou tais primordiais, mas também o seu alocar-se no conjunto, a sua disposição e, por aí, as relações que se entrevêm no âmago

<sup>456</sup> DRN I, 675-683: “nunc igitur quoniam certissima corpora quaedam / sunt, quae conseruant naturam semper eandem, / quorum abitu aut aditu mutatoque ordine mutant / naturam re et conuertunt corpora sese, / scire licet non esse haec ignea corpora rerum. / nihil referret enim quaedam discedere abire, / atque alia adtribui, mutarique ordine quaedam, / si tamen ardoris naturam cuncta tenerent; / ignis enim foret omnimodis quodcumque crearent”.

do conjunto entre si, relações que nada mais são, compreendendo aí os *quanta* de cada qual dos primordiais, que o *ordo* do conjunto. Por isso, temos a fórmula “pela saída e entrada e pela ordem mudada mudam a natureza da coisa e convertem-se corpos” [*quorum abitu aut aditu mutatoque ordine mutant / naturam re et conuertunt corpora sese*] como um expoente, por extenso, da concepção da geração e mudança em Lucrecio, cujo aspecto central é o *ordo*. O confronto com Heráclito depara-se com essa fórmula como um limite intransponível: os ígneos não são primordiais, mas efeitos dos primordiais, então, conjunto. O erro de Heráclito é, por assim dizer, confundir a causa com o efeito e parcialmente tomar um efeito específico, o ígneo, como causa de todas as coisas, o que compromete a apreensão das tantas variadas naturezas dadas na facticidade aferida pelos nossos sentidos. Por aí, a fórmula que explica a variância das coisas, quando concebida através da equivalência redutora dos primordiais das coisas unicamente ao ígneo, resulta em nugas; com efeito, ela perde toda a sua capacidade explicativa, pois quer entrem ou saiam ígneos, quer se altere o *ordo* do que é de mesma natureza, resulta tão-só algo de mesma natureza, ígneo. Assim, nenhuma variância é possível. Em contrapartida, a posição de Lucrecio faz-se a única saída para tal problema:

De fato, como penso, assim é: há alguns corpos cujos  
concursos dos movimentos ordem posições figuras  
efetivam o ígneo, e pela ordem mudada mudam  
a natureza e não são pelo ígneo simulados nem por alguma  
coisa, ademais, que possa emitir corpos  
aos sentidos e tocar pelo adjeto os nossos tatos.<sup>457</sup>

E aí vemos claramente o que vem a ser a própria conjunção, a efetivação de alguma natureza qualquer nos termos estritos da necessidade e de sua inteligibilidade: *certa natureza, certa ordem*. E não são somente as palavras de Heráclito que estão invertidas, é seu próprio pensar: o ígneo é efeito do “concursos dos movimentos ordem posições figuras”, cuja ordem vez mudada, muda-se a natureza e de ígneo devém outra natureza. A *inversão* de Heráclito nada mais é, pois, que seu *delírio*:

Dizer, conseqüentemente, que toda coisa é ígneo e nenhuma  
coisa verdadeira consta no número das coisa senão o ígneo,  
o que aqui ele faz, parece ser perdelírio.  
Porque ele repugna contra os sentidos a partir dos sentidos  
e os arruina, deles todas [as coisas] acreditadas dependem,  
deles então é conhecido para ele o que nomeia ígneo:  
com efeito, crê que os sentidos conhecem verdadeiramente o ígneo,  
não crê nas outras [coisas], as quais em nada são menos claras.  
O que para mim não somente parece ser vão, mas delírio:  
com efeito, ao que referimos? O que para nós poderia ser  
mais certo que aos próprios sentidos, pelos quais indicamos as [coisas] verdadeiras e falsas?  
Além disso, por que alguém tolheria todas [as coisas]  
e quereria abandonar-se a só natureza do ardor,  
antes que negar que seja o ígneo, deixando, todavia, que seja qualquer [outra]?

<sup>457</sup> DRNI, 684-689: “uerum, ut opinor, itast: sunt quaedam corpora quorum / concursus motus ordo positura figurae / efficiunt ignis, mutatoque ordine mutant / naturam neque sunt igni simulata neque ulli / praeterea rei quae corpora mittere possit / sensibus et nostros adiectu tangere tactus”.



Com efeito, vê-se que ambas dizem igual demência.<sup>458</sup>

A *inversão* derradeiramente é feita pela contrariedade entre os sentidos, ou melhor, ao admitir -se que os sentidos se contrariam, resulta invertida a apreensão da causa e do efeito. E tal *inversão* consiste propriamente no *delírio*. Toda atenção deve ser posta, segundo me parece, no traçado dos termos *perdelírio*, *delírio & demência*. Não se trata de termos visando apenas denegrir a escritura de pensamento de Heráclito sem mais, muito antes, tais termos são técnicos. Ainda não estamos em grado de avançarmos na *teoria* lucreciana *da imaginação* (e, com efeito, na *teoria do delírio*), mas convém apelar *en passant* para tal compreensão aqui e assinalar que o *delirar* deriva da *inversão* e o que aqui se patenteia pela concepção de contrariedades entre os sentidos. O argumento final contra Heráclito acusando seu delírio pauta-se nessa apreensão de contrariedade entre os sentidos, da qual resulta a exclusividade do ígneo como princípio por depuração das demais naturezas dadas nos sentidos, eleita dentre os contrários. Por aí, o único critério veritativo lucreciano, ao que se pode referir como *certo*, os sentidos, é tomado como instável pela contrariedade, resultando, evidentemente, na perda da *indicação do verdadeiro e do falso*. A posição de Heráclito, elegendo o ígneo como princípio dentre as contrariedades dadas aos sentidos, nada mais é que arbitrária, sem nenhum fundamento, visto que não há nenhum critério para sua eleição dentre as demais naturezas com as quais nos deparamos e sentimos. Mais ainda, a crítica lucreciana à escritura de pensamento de Heráclito resulta generalíssima e válida para todas as escrituras de pensamento que elegem dentre muitas - não importam quais das naturezas - um único princípio. Então, seja a eliminação de todas as naturezas em prol do ígneo como princípio, seja a negação do ígneo e eleição de qualquer outra natureza como único princípio, ambas as posições resultam em *inversão*, em *demência*, ou melhor, em *delírio imaginativo*. Daí que, ao confrontar Heráclito, Lucrecio finda por confrontar muitas outras escrituras de pensamento que visam estabelecer um único princípio dentre as naturezas dadas nos sentidos (o ar, a água, o ígneo, ou a terra &c.):

Por aí, aqueles que pensaram que a matéria das coisas é  
o ígneo e através do ígneo pode consistir a soma,  
e que os ares o princípio de geração nas coisas  
constituem, ou quaisquer que pensaram a humidade  
fingindo ele a coisa por si, ou que a terra cria  
todas [as coisas] e verte-se em todas as naturezas das coisas,  
parecem derrapar magna e longinquamente do verdadeiro.<sup>459</sup>

<sup>458</sup> DRN I, 690-704: "Dicere porro ignem res omnis esse neque ullam / rem ueram in numero rerum constare nisi ignem, / quod facit hic idem, perdelirium esse uidetur. / nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat / et labefactat eos, unde omnia credita pendent, / unde hic cognitus est ipsi quem nominat ignem: / credit enim sensus ignem cognoscere uere, / cetera non credit, quae nihilo clara minus sunt. / quod mihi cum uanum tum delirum esse uidetur: / quo referemus enim? quid nobis certius ipsis / sensibus esse potest, qui uera ac falsa notemus? / Praeterea quare quisquam magis omnia tollat / et uelit ardoris naturam linquere solam, / quam neget esse ignis, <quiduis> tamen esse relinquat? / aequa uidetur enim dementia dicere utrumque".

<sup>459</sup> DRN I, 705-711: "Quapropter qui materiem rerum esse putarunt / ignem atque ex igni summam consistere posse, / et qui principium gignundis aera rebus / constituere, aut umorem quicumque putarunt / fingere res ipsum per se, terramue creare / omnia et in rerum naturas uertier omnis, / magno opere a uero longe derrasse uidetur".

## 2) Empédocles

Se a crítica a Heráclito vale para as demais que elegem exclusivamente uma das naturezas como princípio, ela não vale, entretanto, para aqueles que fazem das quatro naturezas, do ar, do ígneo, da terra e da água, os princípios de toda a natureza das coisas, como é o caso de Empédocles:

Acrescenta-se também aqueles que duplicaram os primordiais das coisas  
juntantes os ares ao ígneo, a terra ao rorejante,  
e aqueles que julgam que através das quatro coisas pode-se todas [as coisas]  
crescer através do ígneo, da terra do ar e da chuva.  
Dentre os primeiros deles o agrigentino Empédocles (...) <sup>460</sup>

De maneira análoga à crítica feita a Heráclito, Lucrecio empenha-se em refutar todos aqueles que concederam alguma dupla natureza em contrariedade das naturezas dadas aos sentidos ou as quatro das mais eminentes dentre elas conjuntamente em relações contrárias. Por aí, seu pensar pretende-se econômico e generalíssimo ao demarcar-se, este capaz, então, de afetar todas as escrituras de pensamento que ferem suas teses centrais, as quais foram dadas na crítica a Heráclito. Tais teses constantes são, como vimos, as seguintes: I) há inânia; II) há corpos imortais, os quais são os limites absolutos da divisão da matéria, os *minima*. Ambas as teses derivam do *axioma fundamental do materialismo* em suas nuances todas, dentre as quais aquela que versa sobre a causação e que propõe a investigação da natureza pela correta ordem, da causa para o efeito. Os *princípios*, como vimos, sendo *per se*, desempenham o papel irreduzível de *causa prima* e sua específica concepção impacta toda a apreensão da própria natureza das coisas levando diretamente ao verdadeiro e ao falso. Nisso os sentidos são postos como instância veritativa, como o que permite propriamente indicar o verdadeiro e o falso. No caso da crítica subsequente, observaremos tais teses contrastarem o suficiente a fim de que desmobilizem os argumentos adversários, se a eleição arbitrária de uma dentre as naturezas, como fora o caso com o ígneo, resulta num *delírio* por *inversão* entre causa e efeito, a eleição de duas ou mais naturezas findará por seguir os mesmos impropérios. Vejamos mais detidamente:

Primeiro, porque exceptuando a inânia nas coisas os movimentos  
[eles] constituem, e concedem às coisas moles e ralas,  
ares, líquidos, ígneo, terras, animais e frugais  
e, todavia, não misturam no corpo destes a inânia;  
consequentemente, porque não fazem completamente haver  
fim [/limite] aos corpos secantes nem fixar a pausa do esfrangalhar  
nem nas coisas consistir qualquer reto mínimo;  
uma vez que vemos que há este extremo cume de cada [coisa]  
porque se vê que há mínimo aos nossos sentidos,  
para você poder conectar através disto que [as coisas] que ninguém discerne,  
porque têm extremo, o mínimo consiste <certo>.  
Aqui acrescenta-se igualmente: porque constituem moles

<sup>460</sup> DRNI, 712 - 716: "adde etiam qui conduplicant primordia rerum / aera iungentes igni terramque liquori, / et qui quattuor ex rebus posse omnia rentur / ex igni terra atque anima prorescere et imbri. / quorum Acragantinus cum primis Empedocles est, (...)".

os primordiais das coisas, os quais nós vemos serem nativos [/nascidos/com nascimento/causados]  
 e com corpo mortal, em todo caso totalmente  
 deve ao nada a soma das coisas então reverter-se  
 e do nada renascida viger a cópia das coisas;  
 de ambos temos algo que então dista do verdadeiro.  
 Consequentemente, os inimigos são de muitos modos e entre si  
 para si eles são venenosos; pelo que ou congregados perecerão,  
 ou então difundirão, como vemos na tempestade coatos  
 os raios e as chuvas e os ventos difundirem.<sup>461</sup>

As escrituras de pensamento que propõem dois ou mais naturezas comumente recusam a *inânia* (assim, o ar, o líquido, o ígneo e todas as demais coisas não constam de inânia misturados em seus corpos), entretanto, concedem, a partir destas naturezas, diversos “estados físicos” (mole, ralo &c.). Os princípios são, de fato, em si puros, condição geral de sua apreensão. Todavia, também tais adversários não concedem que a divisão das naturezas se finde, o esfrangalhar dos corpos é, pois, ilimitado. Por isso, levando tal esfrangalhar ao extremo, teríamos que tais naturezas acabam por resvalarem no Nada. E assim sendo, tais naturezas gerariam-se do nada. Todavia, pelos sentidos discernimos que os corpos são limitados (“há este extremo cume de cada [coisa]”) e que se há limites para cada corpo, deve haver limites para os corpos que não caem nos sentidos, os primordiais. E, assim como são certos os extremos dos corpos que caem nos sentidos, devem ser certos os limites dos primordiais. Noutros termos, da mesma maneira que os corpos que sentimos constam de limites certos que nos permitem discerni-los distintos entre si e, pois, discerni-los inequivocamente, os primordiais constam de limites inequívocos e a partir dos quais todas as coisas engendram-se. Todavia, mesmo concedendo que haja limites no caso dos primordiais, o fato de que os princípios possam ser concebidos como “moles” não se explica senão pela mistura destas naturezas com inânia. Como ela é rejeitada pelos adversários, é notável que tais “estados físicos” (mole, ralo &c.) são postulados com respeito aos princípios pela transposição das respectivas naturezas dadas aos sentidos, então, uma vez mais inverte-se causa e efeito. Os adversários distam do verdadeiro precisamente nisso: ferem o *axioma materialista* desestabilizando a causa certa da natureza das coisas e o fazem transpondo o que cai nos sentidos para os princípios, invertendo, pois, causa e efeito. Acrescenta-se a isso que a eleição dentre as naturezas que caem nos sentidos a fim de desempenharem o papel de princípios dá-se pelo que nos próprios sentidos pode-se experienciar sobejamente, a saber, a *contrariedade* entre tais naturezas e, por aí, as mudanças que as interações entre tais naturezas provocam, mudanças que são assumidas como capazes de gerar e corromper as coisas. No entanto, nos versos finais deste excerto, Lucrécio opera algo como uma “deslinearização da contrariedade”. A suposição de que um princípio contraria outro estabelece um liame

<sup>461</sup> DRN I, 742 - 762: “primum quod motus exempto rebus inani / constituent, et res mollis rarasque relinunt, / aera rorem ignem terras animalia fruges, / nec tamen admiscunt in eorum corpus inane; / deinde quod omnino finem non esse secandis / corporibus faciunt neque pausant stare fragori / nec prorsum in rebus minimum consistere quicquam; / com uideamus id extremum cuiusque cacumen / esse quod ad sensus nostros minimum esse uidetur, / conicere ut possis ex hoc, quae cernere non quis / extremum quod habent, minimum consistere <certum>. / Huc accedit item, quoniam primordia rerum / mollia constituent, quae nos natiua uidemus / esse et mortali cum corpore, funditus utqui / debeat ad nihilum iam rerum summa reuerti / de nihiloque renata uigescere copia rerum; / quorum utrumque quid a uero iam distet habemus. / Deinde inimica modis multis sunt atque ueneno / ipsa sibi inter se; quare aut congressa peribunt, / aut ita diffugient, ut tempestate coacta / fulmina diffugere atque imbris uentosque uidemus”.

unívoco visando explicar a corrupção ou geração na natureza das coisas, entretanto, porque são tomados como princípios naturezas dadas aos sentidos, como, *e.g.*, o líquido e o ígneo, tem-se que a *contrariedade* (os *opostos/contrários*) dada entre tais naturezas, porque postas como princípios, seria absoluta. É precisamente por isso que Lucrécio, contrariamente a essa posição, assevera que “os inimigos são de muitos modos e entre si / para si eles são venenosos” e, continua, “pelo que ou congregados perecerão, / ou então difundirão”. Temos aqui uma complexificação da própria *contrariedade*, pois ela não se dá em termos absolutos, porque posta entre os princípios da maneira que aludimos, mas sim em termos relativos dados em conjugação nas múltiplas interações entre as naturezas das coisas, então, enquanto conjuntos e não enquanto princípios. A *contrariedade* é de muitos modos, ela é, pois, *multimodal*, e não apenas por dois termos relatos tomados como fixos. E o exemplo é o das tempestades, cuja interação de naturezas múltiplas produz difusões e a partir do que não se pode meramente tomar a liquidez da chuva como contrária absolutamente aos raios ou aos ventos, e sim deve-se discernir que tais naturezas se difundem no jogo complexo de interações entre si, produzindo, no âmbito dos conjuntos, efeitos de geração e corrupção. A absolutização da natureza dada aos sentidos como princípio consiste, neste sentido, o que afasta os adversários do verdadeiro e ela deriva, sem mais, novamente da inversão entre causa e efeito:

Por conseguinte, se através das quatro coisas os juntos se criam  
e neles, ademais, todas as coisas dissolvem-se,  
por que mais daqueles podem dizer-se primordiais das coisas  
que, contrariamente, as coisas daqueles e pensa-se inversamente?  
Com efeito, alternadamente geram-se e mudam a cor  
e entre si a natureza inteira a todo tempo.  
{vemos que os raios e as chuvas e os ventos difundem.}<sup>462</sup>

Lucrécio objeta precisamente que a razão pela qual se toma naturezas dadas aos sentidos como princípios e não, ao contrário, os princípios como os que engendram as naturezas dadas aos sentidos; é arbitrária. E, sobretudo, sugere que não há dentre tais adversários nenhum argumento que impeça assumir o contrário, a saber, que as naturezas dadas nos sentidos são elas mesmas efeitos e derivadas, pois, dos princípios. Mais que isso, subjaz aqui outra questão de interesse: se os princípios são dados diretamente aos sentidos e tais naturezas sentidas portam qualidades específicas, por que todas as naturezas das coisas não caem nos sentidos com a predominância de tais qualidades, como, *e.g.*, a cor? Em última análise, a eleição de tais naturezas como princípios é afirmar que os princípios são qualitativos e, por isto, devem, nas gerações, portar tais qualidades nos compostos distintiva e distintamente. No entanto, as qualidades, objeta Lucrécio, mudam-se constantemente nos conjuntos e jamais se fixam, o que contraria a posição dos princípios como distintos qualitativamente. Assim, o rubro do ígneo deveria constar perene nos conjuntos, mas, pela facticidade, isto não se verifica; totalmente ao contrário, caem em nossos sentidos mudanças tantas das

<sup>462</sup> *DRN I*, 743 - 769: “Denique quattuor ex rebus si cuncta creantur / atque in eas rursus res omnia dissoluuntur, / qui magis illa queunt rerum primordia dici / quam contra res illorum retroque putari? / alternis gignuntur enim mutantque colorem / et totam inter se naturam tempore ab omni. / {fulmina diffugere atque imbres uentosque uidemus.}”

qualidades de sorte que disto resulta que a assimilação de qualidades aos princípios contradiz a própria noção de princípio como aquilo que é absolutamente constante. A consequência disso é patente:

Se pelo contrário, por fortuna você pensa que ígneos e terras coerem  
o corpo e as aéreas auras e o rorejar dos líquidos,  
para nada mudar a natureza deles em consílio,  
para você através deles nenhuma coisa poderá ser criada,  
nenhum animado, nenhum sem-ânimo com corpo, como as árvores.  
Porque qualquer dos acervos em junção de variantes  
mostrará a sua natureza, e o ar parecerá misturado  
com a terra simultaneamente e o ardor restará com o rorejante.  
Todavia, é preciso que os primordiais nas coisas que se gerarão  
tenham natureza clandestina e invisível [/cega],  
para não ter eminência algo que pugne contra e obste  
nem seja capaz de ser propriamente o que se criar.<sup>463</sup>

Se a natureza em termos qualitativos dos eleitos princípios não se altera jamais, o consílio destas naturezas gerando outras derivadas deve constar das naturezas dos princípios imutáveis e, por aí, não se pode explicar como na natureza das coisas temos tantíssima variedade de coisas, qualidades tantas dadas aos sentidos. Assumindo tais princípios com qualidades imutáveis, dever-se-á ser possível cair nos sentidos naturezas derivadas portadoras destas mesmas qualidades predominantemente. A vantagem da posição de Lucrécio justamente consiste em evitar tal contradição entre o que sentimos e o que se põe como princípios, e resta clara a razão pela qual os primordiais das coisas são “clandestinos e invisíveis” [*clandestina et caeca*], justamente, porque não constam de nenhuma qualidade imutável, eles permitem a tantíssima variedade de qualidades dentre os conjuntos, impedindo, assim, qualquer eminência qualitativa nos compostos advinda de sua causa, dos princípios que os geram. Não só isso, as mudanças todas na natureza das coisas são explicadas pelos adversários pela versão dos princípios entre si, vejamos:

De fato, também repetem do céu e deles aos ígneos  
e primeiramente fazem o ígneo verter-se em auras  
dos ares, daí gerar-se chuva e criar-se terra  
através da chuva e, inversamente, os **juntados** [/*cuncta = cada junto = tudo*] reverterem-se da terra  
primeiramente o líquido, depois os ares, em seguida, o calor,  
e estas coisas não cessam de mudar entre si, de passar  
do céu à terra, da terra às estrelas do mundo.  
O que os primordiais não devem fazer de nenhum modo.  
Com efeito, é necessário que algo imutável transpasse,  
para todas as coisas não se reduzirem completamente ao nada.  
Porque o que quer que mudado saia de seus limites,  
imediatamente isto é a morte daquilo que foi antes.  
Por aí, porque pelo que dissemos pouco antes  
vêm em co-mudanças, é necessário que aqueles

<sup>463</sup> DRN I, 770 - 781: “Sin ita forte putas ignis terraeque coire / corpus et aeras auras roremque liquoris, / nihil in concilio naturam ut mutet eorum, / nulla tibi ex illis poterit res esse creata, / non animans, non exanimo cum corpore, ut arbos. / quippe suam quicque in coetu uariantis acerui / naturam ostendet, mixtusque uidebitur aer / cum terra simul atque ardor cum rore manere. / at primordia gignundis in rebus oportet / naturam clandestinam caecamque adhibere, / emineat ne quid quod contra pugnet et obstet / quominus esse queat proprie quodcumque creatur”.

constem de outros, os quais não podem jamais se converter,  
 para você não reduzir completamente as coisas todas ao nada.  
 Por que você antes não constitui alguns preditos  
 corpos de tal natureza, se por fortuna tivessem criado o ígneo,  
 pudessem eles mesmos, com poucos demitidos e poucos atribuídos,  
 em ordem mudada e pelo movimento, fazerem as auras dos ares,  
 assim umas através d'outras coisas mudarem-se em todas?<sup>464</sup>

O verter-se dos princípios uns noutros manifestamente contradiz a própria noção de princípio enquanto causa pela qual as coisas são como são. Admitir que princípios mudam-se entre si, que se alteram uns noutros, desestabiliza a necessidade e a causalidade, torna as causas de unívocas em equívocas afirmando a mutabilidade das causas que de certas devêm incertas. É preciso que os princípios sejam imutáveis para que a necessidade na natureza das coisas seja estável e, por isto, que ela se possa apreender etiologicamente, que ela seja inteligível. Novamente, aqui temos uma nuance do *axioma fundamental do materialismo*. Não somente ele afirma *e nihilo nihil fieri*, mas subjaz a tal afirmação outra que se explicita, a saber, que *há causas certas para efeitos certos*. Tornar os princípios mutáveis e, por aí, equívocos, é o mesmo que afirmar que as coisas se engendram e se voltam ao nada, visto que do nada todas e não importam quais coisas podem engendrar-se sem nenhuma regularidade natural, regularidade dada pela facticidade e exigida pelos próprios sentidos. Daí que os princípios devem ser imutáveis e devem igualmente ser limites absolutos. Lucrécio reitera sua concepção de mortalidade como aquilo cujos limites transpassados leva à decomposição. Por sua vez, se os limites não são jamais transpassados, se os limites são, pois, absolutos, é impossível que haja decomposição e, por isto, que tais coisas, enquanto limites absolutos, sejam mortais; é neste sentido que os princípios são imortais ou imutáveis. Porque o líquido, o ígneo *etc.* mudam-se entre si, então, transpassam seus limites em si e vertem-se uns noutros, eles são mortais e não podem desempenhar o papel de princípios, do contrário, ter-se-ia que admitir que do nada as coisas se fazem e, por aí, toda a necessidade na natureza das coisas comprometer-se-ia. Nada impede que os princípios sejam os imutáveis primordiais das coisas, dos quais se deriva a composição apenas de relações quantitativas entre si: “com poucos demitidos e poucos atribuídos, / em ordem mudada e pelo movimento” [*demptis paucis paucisque tributis, / ordine mutato et motu*].

É interessante que Lucrécio finde sua crítica a esses adversários apresentando uma objeção concernente ao problema da nutrição dos conjuntos, de sua conservação através do alimentar-se d'outros conjuntos. E é justamente interessante porque o problema da nutrição repousa sobre outro problema mais geral e que consiste na interação complexa de conjuntos da qual se efetiva a geração, o desenvolvimento (crescimento) e corrupção de tantos conjuntos:

<sup>464</sup> *DRNI*, 782 - 802: “Quin etiam repetunt a caelo atque ignibus eius / et primum faciunt ignem se uertere in auras / aeris, hinc imbrem gigni terramque creari / ex imbri retroque a terra cuncta reuertit, / umorem primum, post aera, deinde calorem, / nec cessare haec inter se mutare, meare / a caelo ad terram, de terra ad sidera mundi. / quod facere haud ullo debent primordia pacto. / inmutabile enim quiddam superare necessest, / ne res ad nihilum redigantur funditus omnes. / nam quodcumque suis mutatum finibus exit, / continuo hoc mors est illius quod fuit ante. / quapropter quoniam quare paulo diximus ante / in commutatam ueniunt, constare necessest / ex aliis ea, quae nequeant conuertier usquam, / ne tibi res redeant ad nihilum funditus omnes. / quin potius tali natura praedita quaedam / corpora constituas, ignem si forte crearent, / posse eadem, demptis paucis paucisque tributis, / ordine mutato et motu, facere aeris auras, / sic alias aliis rebus mutarier omnis?”

“Todavia, a coisa manifesta indica evidentemente”, você diz, “nas auras dos ares através da terra toda coisa cresce e s'alimenta; e se não permitisse as tempestades em tempo fausto com chuvas, para vacilarem os arbustos pela aquacorrosividade dos nimbos, e o sol por sua parte esquentasse e atribuísse calor, não poderiam crescer os frugais arbustos [e] os animados.” Evidentemente, e se não nos ajudassem o alimento árido e o tenro líquido, já de perdido corpo toda vida também em todos os nervos e ossos dissolver-se-ia. Longe de dúvida, com efeito, ajudamo-nos e nutrimo-nos a partir de certas coisas, e outras coisas de certas outras. Não é de se admirar, porque muitos primordiais comuns das muitas coisas de muitos modos misturam-se nas coisas, por isto, várias coisas alimentam-se de várias coisas. É de magna importância por[/com] quais e quais posições os mesmos primordiais frequentemente (man)têm-se juntos e quais movimentos entre si dão e recebem. Porque os mesmos o céu, o mar, as feras, os flumens e o sol constituem, os mesmos [constituem] os frugais arbustos dos animantes, de fato, d'um modo e d'outros comisturados movem-se. De fato, também aqui e acolá em nossos próprios versos muitos elementos você vê comuns a muitas palavras, ao passo que, entretanto, é necessário admitir que os versos e as palavras do sonante distam entre si pela coisa e pelo som. Tanto podem os elementos só pela permutada ordem; mas das coisas as quais são os primordiais, plurais podem ajuntar-se pelo que podem criar-se as várias coisas todas.<sup>465</sup>

As interações complexas e seus efeitos sobre os conjuntos envolvidos são elucidadas pelo problema da alimentação. Certo conjunto, como o corpo humano, carece de certos outros conjuntos para conservar-se, para que se *con*-tenham os conjuntos dos quais são compostos. Se os princípios não são imutáveis e, então, certos, qualquer coisa poderia alimentar-se de qualquer coisa, assim como qualquer interação resultaria em quaisquer efeitos. Da chuva precipitada resultaria o ígneo, do ar gerariam-se sapos &c. Tal absurdidade que contraria os sentidos e a própria facticidade da natureza das coisas resulta da instabilização dos princípios, sua mutabilidade e, simetricamente, da rejeição do *axioma fundamental do materialismo*. De fato, certa coisa alimenta-se de certas outras coisas, e não de quaisquer outras coisas. O alimento, porque certo para cada conjunto, pode resultar em sua nutrição e em seu desenvolvimento; todavia, quaisquer outras coisas que fogem à gama dos certos alimentos relativos a certo conjunto, elas envenenam-no e levam-

<sup>465</sup> DRNI, 803 - 829: “At manifesta palam res indicat’ inquis ‘in auras / aeris e terra res omnis crescere alike; / et nisi tempestas indulget tempore fausto / imbribus, ut tabe nimborum arbusta uacillent, / solque sua pro parte fouet tributque calorem, / crescere non possint fruges arbusta animantes.’ / scilicet, et nisi nos cibus aridus et tener umor / adiuet, amisso iam corpore uita quoque omnis / omnibus e neruis atque ossibus exsoluatur. / adiutamur enim dubio procul atque alimur nos / certis ab rebus, certis aliae atque aliae res. / nimirum quia multa modis communia multis / multarum rerum in rebus primordia mixta / sunt, ideo uariis uariae res rebus aluntur. / atque eadem magni refert primordia saepe / cum quibus et quali positura contineantur / et quos inter se dent motus accipiantque. / namque eadem caelum mare terras flumina solem / constituunt, eadem fruges arbusta animantis, / uerum aliis alioque modo commixta mouentur. / quin etiam passim nostris in uersibus ipsis / multa elementa uides multis communia uerbis, / cum tamen inter se uersus ac uerba necessesit / confiteare et re et sonitu distare sonanti. / tantum elementa queunt permutato ordine solo; / at rerum quae sunt primordia, plura adhibere / possunt unde queant uariae res quaeque creari”.

no ao adoecimento e mesmo à sua mortal disjunção. Então, porque algumas coisas envenenam e outras nutrem e tais coisas são certas para certos conjuntos, os princípios devem constar certos, e devem também constar imutáveis, do contrário uma mesma coisa a qual sirva de alimento a certo conjunto num dia nutrindo-o, noutra o envenenaria. Em termos gerais, a con-tensão de qualquer conjunto carece de incessantes interações ambientais com demais conjuntos, sobretudo, no caso dos animados. E a variedade daquilo que alimenta é correlata da variedade de conjunções de primordiais das coisas, conjunções de muitos primordiais comuns a muitas coisas, cuja diferença efetiva entre conjuntos dá-se pelas multiferências das relações das conjunções que resultam no conjunto em questão. Pelos sentidos, como ilustra a objeção feita a Lucrecio, vemos as naturezas postas em relação efetivarem-se noutras, todavia, a instância de investigação da natureza das coisas não é dada pelos conjuntos que caem nos sentidos, mas antes é dada pelas múltiplas relações entre os primordiais das coisas, pelas causas: “Porque os mesmos o céu, o mar, as feras, os flumens e o sol / constituem, os mesmos [constituem] os frugais arbustos dos animantes, / de fato, d’um modo e d’outros comisturados movem-se.” [*namque eadem caelum mare terras flumina solem / constituunt, eadem fruges arbusta animantis, / uerum aliis alioque modo commixta mouentur*]. E a correta apreensão dos efeitos observados remonta às causas, aos primordiais, a fim de explicá-los todos. Daí que importa, afirma Lucrecio, investigar *quais dos primordiais das coisas e quais posições contêm-se*, ou seja, *conjuntam-se*, assim como *quais movimentos dão e recebem entre si*.

De fato, quando se diz *quais primordiais das coisas*, pode-se assumir que há “tipos” de primordiais, então, como se houvesse qualidades de primordiais. E muitos foram os intérpretes que opinaram que os primordiais portassem em si qualidades específicas e distinguíveis entre si, ao passo que aqui insistimos no *primado da quantidade sobre a qualidade*, e, por isto (segundo tais opiniões), resultaria em manifesta contradição e impotência dos nossos argumentos aqui. Tratarei disso apenas adiante, convém agora assinalar que sim, tudo se passa como se houvesse “tipos” de primordiais distinguidos entre si como se fossem qualidades, as quais seriam imutáveis, embora ressalvando que tais qualidades não sobressaem, como vimos, nas conjunções das coisas, como no exemplo de Lucrecio sobre a cor. O que nos deve chamar atenção aqui é a analogia - bastante frequente - entre as letras e os primordiais, analogia que ilustra a multiferência na natureza das coisas comparando cada primordial a uma letra do alfabeto e dando-nos-a-ver que a combinação entre letras produz efeitos distintos numa escritura. Importa nessa analogia ressaltar as diferenças entre a natureza das coisas e a escritura. “Tanto podem os elementos só pela permutada ordem; / mas das coisas as quais são os primordiais, plurais podem / ajuntar-se pelo que podem criar-se as várias coisas todas” [*tantum elementa queunt permutato ordine solo; / at rerum quae sunt primordia, plura adhibere / possunt unde queant uariae res quaeque creari*]. Os “elementos” são “letras” e constata Lucrecio já os tantos e variegados efeitos produzidos apenas pela permuta da ordem entre as letras no som e sentido; entretanto, quando passa à natureza das coisas, é patente que o caso das letras é limitado e apenas dá-nos-a-ver a incomensurável complexidade das permutas de ordem entre os primordiais. De fato, poderíamos distinguir aqui o exemplo analógico como sendo o de uma *combinatória* aludindo permutas de ordens dadas num espaço amostral limitado ao *quantum* de letras do alfabeto latino, à linearidade de suas justaposições na



escrita; ao passo que, no caso da natureza das coisas, e assumindo provisoriamente que haja “tipos” de primordiais das coisas, tratar-se-ia de uma *combinação* cujo espaço amostral limitar-se-ia somente ao *quantum* de “tipos” de primordiais, mas que seria ilimitado quanto à permuta da ordem em sua justaposição não-linear e mesmo aos *quanta* de primordiais de cada “tipo” que se justapõem. Tal diferença assimilável na analogia basta para Lucrécio, com o termo “plurais”, expandir significativamente, e muito além do exemplo das letras, a complexidade de *combinações* na natureza das coisas. Esse assunto, versarei adiante com maior acurácia. Aqui importa que tal *pluralidade de combinações* é posta nas interações entre conjuntos a fim de investigar e dar as causas de seus efeitos. De fato, as causas são os primordiais das coisas e a inânia, contudo, assoma-se que é a *combinação* complexa entre os primordiais que explica a geração, desenvolvimento, mudança e corrupção dos conjuntos em interação, por isto importa investigar *quais primordiais, quais posições, quais movimentos entre si dão e recebem*. E longinquamente da posição dos adversários que assumem tais ou quais naturezas dadas nos sentidos como princípios e que, por isto, acabam limitando as interações entre as coisas, assumir os primordiais das coisas permite conceber a complexidade da natureza das coisas enquanto complexa e produtora de multiferências. Somente quando tratarmos detidamente da *necessidade aleatória* poderemos conferir o correto estatuto do que aqui parcamente escrevemos, basta notar que, excetuando provisoriamente os “tipos” de primordiais, vemos que o caminho para atender à complexidade da natureza das coisas dá-se, na escritura de pensamento de Lucrécio, através do *primado da quantidade sobre a qualidade*, de assumir a *multiplicidade pura* nos princípios mesmos sem, contudo, jamais perder a *necessidade* e, pois, as causas certas pelas quais as coisas se conjuntam e se efetivam como tal pela facticidade dada nos sentidos. Por aí, deve-se ler a “permutação de ordem” como uma mudança exclusivamente *quantitativa*, como uma categoria derivada da *quantidade pura*.

### 3) Anaxágoras

Lucrécio ainda empenha, por fim, a refutação e demarcação de suas posições com relação à Anaxágoras. A *homeomeria* é explanada e, posta *sub iudice*, são denunciadas suas deficiências em contraste com as posições materialistas de Lucrécio, notadamente pelas mesmas razões que as escrituras de pensamento anteriores foram refutadas: a ausência de *inânia* e de *limites absolutos*:

E, agora, escrutemos a homeomeria de Anaxágoras  
 que os Gregos rememoram e nossa língua não concede  
 o dizer em nossos discursos [e] falta o discurso;  
 todavia, é fácil expôr a própria coisa com palavras.  
 Primeiramente, a homeomeria diz que  
 evidentemente os ossos através de pequeniníssimos e diminutos  
 ossos e de pequeniníssimas e diminutas  
 vísceras a víscera gera-se e o sangue cria-se  
 de sangues entre si com muitas gotas coerentes,  
 e através de micras de ouro pensa que pode consistir  
 o ouro e de parvas terras crescer a terra,  
 o ígneo através de ígneos, o líquido ser de líquidos;

as demais finge e opina por consímile razão [/proporção].  
 E, todavia, de nenhuma parte concede que há a inânia nas coisas  
 nem que há fim [/limite] secantes aos corpos.  
 Por aí, para mim parece errar igualmente em ambas na razão [/proporção]  
 e com aqueles, os quais antes dissemos acima.  
 Acrescenta-se que finge os primordiais nimiamente débeis;  
 se há primordiais, constam semelhantes àquelas preditas  
 em natureza e são as próprias coisas, e equivalentemente laboram  
 e perecem, e nenhuma coisa refreia do exício.  
 O que desses, então, durará vigoroso na opressão,  
 para escapar à morte, sob os próprios dentes do letal?  
 Acaso o ígneo, o líquido ou as auras? O que desses, o sangue ou os ossos?  
 Nada, como penso, dado que igualmente toda coisa totalmente  
 tanto mortal será quanto aquelas que vemos manifestas  
 através dos nossos olhos por alguma força vencida perecer.  
 No entanto, cair no nada as coisas não podem e também  
 testemunho pelas coisas antes provadas que não crescem do nada.<sup>466</sup>

Cada natureza tal como cai em nossos sentidos é ela mesma constitutiva de seus componentes. Divisível indefinidamente, não há limite para a divisão das diminutíssimas e idênticas partes constitutivas de cada natureza; do ponto de vista da composição, pois, o mesmo engendra o mesmo apenas diferindo na magnitude, no aumento ou diminuição quantitativos da mesma natureza, como no exemplo do sangue, composto de sangues diminutos coerentes entre si. Lucrécio objeta que tanto a ilimitada divisão das naturezas quanto a apreensão das naturezas tais como caem em nossos sentidos como princípios resultam em erro manifesto. Assim como nas refutações anteriores, a divisão ilimitada dos princípios resulta na instabilidade etiológica da natureza das coisas; ilimitada a divisão, os princípios nadificam-se, volvem-se ao nada, e, por aí, permite-se com que todas as coisas engendrem-se através do nada. A mortalidade dos princípios resulta da inversão também da causa e do efeito: tomar a natureza que cai nos sentidos como princípio equivale, neste sentido, a contradizer o próprio princípio. Seguindo o *axioma fundamental do materialismo*, os princípios como causas pelas quais a natureza das coisas é como é e pelos quais ela é explicada, não poderiam ser concebidos como mortais, visto que isto é tornar as causas certas incertas.

Lucrécio confronta o problema da alimentação ou nutrição com as posições de Anaxágoras. Destarte, interroga Lucrécio se acaso os alimentos necessários para a con-tensão ou conservação do corpo humano consistiriam das mesmas naturezas que aquelas que compõem o corpo humano, *e.g.*, se o sangue

---

<sup>466</sup> DRN I, 830 - 858: "Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian / quam Grai memorant nec nostra dicere lingua / concedit nobis patrii sermonis egestas; / sed tamen ipsam rem facilest exponere uerbis. / Principio, rerum quam dicit homoeomerian, / ossa uidelicet e pauxillis atque minutis / ossibus hic et de pauxillis atque minutis / uisceribus uiscus gigni sanguenque creari / sanguinis inter se multis coeuntibus guttis, / ex auri que putat micis consistere posse / aurum et de terris terram conrescere paruis, / ignibus ex ignis, umorem umoribus esse; / cetera consimili fingit ratione putatque. / nec tamen esse ulla de parte in rebus inane / concedit neque corporibus finem esse secandis. / quare in utraque mihi pariter ratione uidetur / errare atque illi, supra quos diximus ante. / Adde quod inbecilla nimis primordia fingit; / si primordia sunt, simili quae praedita constant / natura atque ipsae res sunt, aequae laborant / et pereunt, neque ab exitio res ulla refrenat. / nam quid in oppressu ualido durabit eorum, / ut mortem effugiat, leti sub dentibus ipsis? / ignis an umor an aura? quid horum sanguen an ossa? / nihil, ut opinor, ubi ex aequo res funditus omnis / tam mortalis erit quam quae manifesta uidemus / ex oculis nostris aliqua ui uicta perire. / at neque recidere ad nihilum res posse neque autem / crescere de nihilo testor res ante probatas".

que o compõe deveria ser ingerido enquanto sangue vindo das coisas que servem de alimento, o que pressupõe que há sangue nas coisas mesmas das quais se deve alimentar:

Ademais, porque o alimento aumenta e nutre o corpo,  
 é-nos permitido saber as veias, o sangue e os ossos  
 \*\*\*  
 ou dirão que todo alimento de corpo comixto  
 é e tem em si corpos parvos de nervos  
 e ossos e veias e, enfim, de partes cruorinas,  
 faz-se com que se pense que todo alimento, árido ou líquido,  
 consta de coisas alienígenas,  
 de ossos, de nervos, sânie e de sangue mixto.<sup>467</sup>

A concepção segundo a qual os alimentos, enquanto corpos externos relativos ao corpo humano, constam das mesmas naturezas componentes do corpo humano leva a conceder que tais alimentos sejam gerados por naturezas que lhe são externas, naturezas que são próprias aos corpos humanos. O engendramento de cada alimento por naturezas que lhe são alheias resultando numa natureza não leva a que tal natureza não fosse propriamente uma natureza distinguível de outras, mas apenas uma *mistura* de muitas naturezas:

Ademais, se quaisquer corpos que crescem através da terra  
 são nas terras, é necessário que a terra conste  
 de alienígenas, os quais dela se originam.  
 Transfira semelhantemente, será permitido utilizar-se das tantas quantas palavras:  
 se a flama esconde-se nos lenhos e o fumo e a cinza,  
 é necessário que os lenhos consistam de alienígenas,  
 {daí, o telúrico[,] em todo caso[,] alimenta e aumenta aqueles corpos}  
 através de alienígenas, os quais do lenho originam-se.  
 Deixa-se aqui alguma cópia de escondidos tênues,  
 isto que Anaxágoras assume para si, para pensar que em todas as coisas toda coisa  
 esconde-se imiscuída, mas aquilo que aparece seria uma destas pluríssimas [coisas] misturadas  
 e mais em evidência e as primeiras [coisas] localizadas no fronte.  
 O que, todavia, é longinquamente repulsivo da verdadeira razão [/proporção].<sup>468</sup>

O exemplo da terra salienta a composição alienígena de sua natureza, mas a generalização dá-se pelo exemplo do lenho. Nele é notável que há contradição ao admitir-se que os princípios seriam os de mesma natureza que as naturezas que caem nos sentidos, diferindo apenas pela magnitude: considerando a natureza da flama, é forçoso que tal natureza esconda-se na natureza do lenho, assim como as naturezas do

<sup>467</sup> DRN I, 859 - 866: "Praeterea quoniam cibus auget corpus alitque, / scire licet nobis uenas et sanguen et ossa / \*\*\* / siue cibus omnis commixto corpore dicent / esse et habere in se neruorum corpora parua / ossaque et omnino uenas partisque cruoris, / fiet uti cibus omnis, et aridus et liquor ipse, / ex alienigenis rebus constare putetur, / ossibus et neruis sanieque et sanguine mixto".

<sup>468</sup> DRN I, 867 - 880: "Praeterea quaecumque e terra corpora crescunt / si sunt in terris, terram constare necessesit / ex alienigenis, quae terris exoriuntur. / transfer item, totidem uerbis utare licebit: / in lignis si flamma latet fumusque cinisque, / ex alienigenis consistant ligna necessesit, / {praeterea tellus quae corpora cumque alit auget} / ex alienigenis, quae lignis exoriuntur. / Linquitur hic quaedam latitandi copia tenuis, / id quod Anaxagoras sibi sumit, ut omnibus omnis / res putet inmixtas rebus latitare, sed illud / apparere unum cuius sint plurima mixta / et magis in promptu primaque in fronte locata. / quod tamen a uera longe ratione repulsumst".

fumo e da cinza; e isto leva a que a própria natureza do lenho são seria a natureza do lenho, mas outra, a saber, a da flama, do fumo e da cinza. É essa instabilidade da concepção das naturezas, compostas, então, sempre por outra natureza, que Lucrecio chama de “consistência alienígena” [*ex alienigenis rebus constare*]. Em termos gerais, cada natureza é outra(s) natureza(s). Entretanto, para explicar como alguma natureza consta de outras, Lucrecio mostra-nos que Anaxágoras propõe um aspecto quantitativo incidindo sobre alguma qualidade, alguma natureza: é o acentuado *quantum* de alguma natureza numa outra natureza que explica a razão pela qual tal natureza cai nos sentidos distinta de outra natureza cujo *quantum* predominante seria o de outra natureza que a constitua. Assim, parece que todas as naturezas seriam compostas de todas as naturezas imiscuídas, apenas diferindo-se entre si pelo *quantum* predominante de alguma delas: a natureza que aparece para nós caindo nos sentidos é aquela componente que quantitativamente sobeja, esta composta indefinidamente de diminutos de mesma natureza. O que aparenta, então, suprir as insuficiências é, todavia, refutado por Lucrecio por um experimento que leva isso tudo ao absurdo:

Convinha que, com efeito, frequentemente também os frugais, quando pela ameaçante  
força da pedra esfrangalham-se, emitissem o signo  
do sangue ou algo, de que em nosso corpo se alimenta;  
{quando esmagamos a pedra na pedra, jorrar cruor}  
Convinha por consímile razão que também as ervas frequentemente  
emitissem doces gotas de leite e de símile sabor,  
assim como são os úberes dos lácteos lanígeros,  
evidentemente, que frequentemente os gêneros das ervas térreas  
nas esfriadas glebas e os frugais e frondes vissem-se  
esconder-se minutamente dispersados [por] entre a terra,  
enfim, vissem-se nos lenhos a cinza e o fumo,  
quando fossem fracionados, e o ígneo esconder os diminutos.  
Nada dessas [coisas] faz-se porque ensina a <coisa> manifesta,  
é permitido saber que não há nas coisas coisas assim misturadas,  
verdadeiramente sementes comuns de muitas coisas devem  
esconderem-se imiscuídas nas coisas de muitos-modos.<sup>469</sup>

Para que se sustentasse, deveria ser possível verificar pelos sentidos que, ao esfrangalhar não importa qual natureza de alguma natureza predominante, deveria-se achar tão-só a natureza predominante dentre as demais naturezas: assim, *e.g.*, deveria ser possível esfrangalhar um caqui até que se chegue ao menos ao signo da natureza do sangue, do osso *etc.* humanos, uma vez que dele nos nutrimos. Lucrecio mostra-nos o quão absurda é a tese de Anaxágoras. De fato, há corpos imiscuídos nas coisas manifestas, entretanto, tais corpos, concebidos como princípios, não são da mesma natureza que a coisa manifesta, mas sim é a *multimodalidade* destes que produz como efeito a natureza manifesta, sem nenhuma predominância da

<sup>469</sup> *DRN* I, 881 - 896: “conueniebat enim fruges quoque saepe, minaci / robore cum saxi franguntur, mittere signum / sanguinis aut aliquid, nostro quae corpore aluntur; / {cum lapidi in lapidem terimus, manare cruorem} / consimili ratione herbas quoque saepe decebat / et latices dulcis guttas similique sapore / mittere, lanigeris quali sunt ubera lactis, / scilicet, et glebis terrarum saepe friatis / herbarum genera et fruges frondesque uideri / dispertita inter terram latitare minute, / postremo in lignis cinerem fumumque uideri, / cum praefracta forent, ignisque latere minutos. / quorum nihil fieri quoniam manifesta docet <res>, / scire licet non esse in rebus res ita mixtas, / uerum semina multimodis inmixta latere / multarum rerum in rebus communia debent”.

natureza de qualquer um deles, ou seja, sem a predominância, como vimos no exemplo da cor na crítica a Empédocles, de nenhum “tipo” de primordiais das coisas. Observemos que a tese segundo a qual os princípios escondem-se imiscuídos nas coisas manifestas é partilhada, com todas as diferenças assinaladas, entre Lucrecio e Anaxágoras; ela, em termos gerais, não é um ponto conflitivo. O ponto objetado é que as naturezas - tais como as sentimos - elas mesmas escondem-se imiscuídas outras naturezas, “naturezas alienígenas” que são, por sua vez, de natureza mesma que as coisas manifestas. O conflito e divisor de águas dão-se na concepção da natureza dos princípios; contudo, ainda resta uma objeção vinda da escritura de pensamento de Anaxágoras. Ao renunciar a concepção de que as naturezas manifestas compõem-se de outras naturezas manifestas, os princípios enquanto naturezas ilimitadamente diminutas em magnitude sendo a predominância quantitativa de alguma delas, a que se manifesta; ao renunciar a tal concepção, Lucrecio não concederia que as naturezas manifestas postas em relação, em contato e coação entre si, poderiam gerar efeitos entre si e mesmo alterar as suas naturezas manifestas? É preciso que as teses lucrecianas expliquem aquilo que se faz manifesto:

“Todavia, frequentemente faz-se que nos grandes montes”, você diz, “com altas árvores os sumos vizinhos cumes esmaguem-se entre si, fazendo isto por coagentes robustos ventos austrais, até que as flamas fulguraram em flor nascida.” Evidentemente, não há nos lenhos, todavia, ígneo inerente, verdadeiramente, há muitas sementes de ardor, as quais ao se esmagarem quando confluíssem, criariam incêndios nas selvas. Porque se nas selvas fosse feita flama abscondita, não poderiam [em] nenhum tempo os ígneos esconderem-se: teriam consumido massivamente as selvas, teriam cremado os arbustos. Já não vê, pois, o que dizemos pouco antes, que é de magníssima importância referir frequentemente com quais [coisas] e quais posições os mesmos primordiais (man)têm-se e quais movimentos entre si dão e recebem, e os mesmos pouco entre si mudados criam ígneo e lenho? Do [mesmo] modo que são as próprias palavras também entre si com poucos mudados elementos, uma vez que sabemos os lenhos e os ígneos distintos pela voz. Enfim, se então discerne quaisquer [coisas] nas coisas visíveis não pense que pode se fazer, para não fingir os corpos da matéria de consímile natureza predita, por esta razão perecerem para você os primordiais das coisas. {Faz-se que com trêmulo riso concutidos caçoem e com salinas lágrimas humedeçam olhos e bocas.}<sup>470</sup>

<sup>470</sup> *DRN I*, 897 - 920: “At saepe in magnis fit montibus inquis ‘ut altis / arboribus uicina cacumina summa terantur / inter se, ualidis facere id cogentibus austris, / donec flammai fulserunt flore coorto.’ / scilicet, et non est lignis tamen insitus ignis, / uerum semina sunt ardoris multa, terendo / quae cum confluxere, creant incendia siluis. / quod si facta foret siluis abscondita flamma, / non possent ullum tempus celarier ignes: / conficerent uolgo siluas, arbusta cremarent. / iamne uides igitur, paulo quod diximus ante, / permagni referre eadem primordia saepe / cum quibus et quali positura contineantur / et quos inter se dent motus accipiantque, / atque eadem paulo inter se mutata creare / ignes et lignum? quo pacto uerba quoque ipsa / inter se paulo mutatis sunt elementis, / cum ligna atque ignes distincta uoce notemus. / Denique iam quaecumque in rebus cernis apertis / si fieri non posse putas, quin materiai / corpora consimili natura praedita fingas, / hac ratione tibi pereunt primordia rerum. / {fiet uti risu tremulo concussa cachinnent / et lacrimis salsis umectent ora genasque.}”

A objeção não leva, no entanto, à conceder a favor da posição de Anaxágoras. Muito pelo contrário, ela fortalece as teses lucrecianas. O fato de que as árvores se friccionem coagentes entre si por fortes ventos os quais eles mesmos as inflamam alimentando a chama não nos leva necessariamente a conceder que na natureza das árvores ou na do vento haja ígneo. Verdadeiramente, escreve Lucrecio, há no lenho “sementes de ardor”. No entanto, isso parece resultar na concepção de que há natureza ígnea dentre os princípios, então, de que o ígneo seja princípio. Seria pelas “sementes de ardor” que confluídas pelo entre-esmagar das árvores permitiria-se engendrar o incêndio. Logo em seguida, contudo, escreve Lucrecio: “Porque se nas selvas fosse feita flama abscôndita, / não poderiam [em] nenhum tempo os ígneos esconderem-se: / teriam consumido massivamente as selvas, teriam cremado os arbustos” [*quod si facta foret siluis abscondita flamma, / non possent ullum tempus celarier ignes: / conficerent uolgo siluas, arbusta cremarent*]. Ora, as “sementes de ardor” não são, sob pena de franca, manifesta contradição, o mesmo que a natureza ígnea; não se trata do ígneo escondido e imiscuído nas coisas, nas árvores, *e.g.*. Considerando que as “sementes de ardor” não são o mesmo que a natureza ígnea, o que seriam? Todo o acento deve ser dado no plural “sementes”, é as “sementes”, no plural, que são qualificadas pelo genitivo “de ardor”, então, já certo conjunto de sementes que em sua conjugação portam o ardor. Daí que Lucrecio nos recorda como se efetivam os princípios, os primordiais das coisas:

Já não vê, pois, o que dizemos pouco antes,  
que é de magníssima importância referir frequentemente  
com quais [coisas] e quais posições os mesmos primordiais (man)têm-se  
e quais movimentos entre si dão e recebem,  
e os mesmos pouco entre si mudados criam  
ígneo e lenho? (...)

Quais primordiais das coisas, em quais posições con-têm-se e quais movimentos dão e recebem entre si são os critérios que devem ser aferidos a fim de explicar a efetividade de certo conjunto. Assim, quando se diz “sementes de ardor”, visa-se explicar por quais primordiais, quais sementes, em quais posições e quais movimentos dão e recebem entre si tais sementes conjuntas as quais efetivam o ardor, e permitem-nos explicar o efeito de ardor necessário para que a flama se gere, uma vez que, *de fato*, ela se gera. Então, porque se gera a flama, deve haver causas nas coisas que se inflamam que expliquem seu inflamar, as quais seriam as sementes (sob os critérios postos), então, certo conjunto de sementes imanente ao conjunto sob análise dentre outros tantos conjuntos que compõem; sementes que são “de ardor” pelo seus “tipos”, suas posições e seus movimentos entre si. Dizer de tais sementes que são “de ardor” não é senão efeito dos “tipos”, posições e movimentos destas sementes em conjunto, pois. Lucrecio finda insistindo no aspecto central de sua crítica: que não se pode conceber que os primordiais sejam mortais, que pereçam como as demais coisas, as coisas manifestas; e isto pela razão que já aludimos sobejamente, a saber, pela instabilidade da necessidade natural e sua etiologia. Reiterando aqui o que Lucrecio endereçou a Heráclito: converter os princípios de imortais em mortais resulta no mesmo que converter o verdadeiro em falso e, *a fortiori*, descrever nos próprios

sentidos os quais nos dão a facticidade de que há, na natureza das coisas, regularidade, portanto, causas certas pelas quais as coisas são como são e devêm como devêm.

∴

O conflito empreendido por Lucrecio contra as escrituras de pensamento relativas aos três *nomes próprios*, Heráclito, Empédocles e Anaxágoras não se limita a pontuais críticas meramente endereçadas tão-somente a eles, mas alcança certa generalidade. Toda a demarcação dá-se a propósito da questão sobre os *princípios*, mais explicitamente, a propósito da questão *qual é a natureza das coisas?* Questão que é respondida de várias maneiras, cuja construção pode ser enunciada sob invariantes e variantes. Convém salientar que é invariante a posição do *problema do princípio* em sua generalidade como o que efetiva como causa as coisas que são na natureza, incluindo nesta noção de efetividade o *devir*. E, todavia, são variantes a posição do princípio como *um ou muitos*, bem como a *eleição* ou construção de alguma natureza (qualidade) que seja capaz de assumir tal papel. De fato, em última análise, está em jogo com a noção de princípio a *necessidade* na natureza das coisas e sua inteligibilidade; *necessidade* que permite apreender etiologicamente as coisas na natureza, ou seja, explicá-las pelas suas causas primeiras. A pergunta *em que consiste o princípio?* igualmente varia, por eleição, como vimos, dentre as coisas manifestas ou por construção a partir das coisas manifestas.

Em todos os casos de demarcação de Lucrecio pudemos observar três aspectos comuns. O primeiro é a crítica à *inversão* vinculada à *teoria do delírio* (a qual apenas versaremos muito doravante), que consiste em tomar o efeito como se fosse causa e que se patenteia na operação de eleição de uma ou mais das coisas manifestas como princípios. Segundamente, temos a *rejeição da inânia*. A *inânia*, como vimos, é a condição de movimento na natureza das coisas e, como tal, ela é efetiva, como aquilo que permite que haja movimento, do contrário, todas as coisas condensar-se-iam na *eterna imutabilidade* no sentido de *imobilidade*, o que contraria a facticidade, pelo que sentimos os movimentos das coisas. Terceiramente, temos a *negação dos limites absolutos* ou a *negação da posição dos princípios como limites absolutos*. A divisão indefinida dos princípios leva à rejeição do *axioma fundamental do materialismo* e, por aí, desestabiliza a necessidade e etiologia na natureza das coisas. Rejeitando-o, admite-se que as coisas se geram através do nada e, *a fortiori*, corrompem-se até nadificarem-se, o que compromete a *regularidade* e *devir* na natureza das coisas, pois as causas de *certas* tornam-se *incertas*. Mais ainda, a divisão dos princípios ao ponto de sua nadificação acaba por impor manifesta constrição com a própria noção de princípio, visto que, em última instância, é princípio, não qualquer ou quaisquer coisas manifestas eleitas, mas sim o próprio nada, através do qual as coisas se geram. Muito pelo contrário, pela preservação integral do *axioma fundamental do materialismo*, evidencia-se que os princípios são os limites absolutos e, em última instância, a partir dos quais se geram e para os quais se corrompem as coisas manifestas. E tais princípios, como dito, não são as coisas manifestas ou as que caem nos sentidos, mas sim eles são as causas e causas primeiras pelas quais há coisas manifestas. É sumamente importante notar aqui que se o critério de *indicação do verdadeiro e do falso*

são os próprios sentidos, as coisas que neles caem não são senão efeitos e a investigação de suas causas, mesmo concedendo que os sentidos e a facticidade sejam os únicos critérios, estas causas não caem elas mesmas nos sentidos. Com relação a esse ponto, já foi-nos permitido construir a noção de *imanência* pela própria escritura de *De Rerum Natura*: as causas ou princípios são conjuntamente os *primordiais das coisas & inânia*, os quais são *por si* (e não *por outro*). Em sua efetividade, ou seja, na *conjunção*, não podemos dizer que haja separação alguma entre causa e efeito, mas sim que as *causas estão nos efeitos*, afinal, o efeito é a própria *conjunção* que consta em si de suas causas, os *primordiais das coisas & inânia*.

Do ponto de vista do *conjunto* ou dos *conjuntos*, enquanto efeito(s) (pois na natureza das coisas só os conjuntos caem nos sentidos, sentidos que são o critério da indicação do verdadeiro e do falso), pode-se dizer que as suas causas lhes são imanes *por contiguidade*, uma vez que não caem nos sentidos as causas primeiras das coisas, mas só *por analogia* dada a partir experiência as podemos conceber. Enquanto tal, estamos diante de uma *causalidade metonímica*. Acrescentando-se que, dado que as causas são eternas, que são eternos os primordiais das coisas & inânia, alcançamos formular, pois, que as causas *sempre-já* estão em seus efeitos. E é precisamente nisso que consiste a *causalidade imanente*, a saber, uma causalidade em que as causas não estão jamais separadas de seus efeitos e que jamais caem nos sentidos; daí que se trata de algo como uma *ausência*, mas justamente porque as causas sempre-já estão em seus efeitos, temos uma causalidade metonímica, ou melhor, uma relação de contiguidade entre as causas e os efeitos. Resta-nos, todavia, precisar se os princípios são infinitos ou mesmo absolutamente infinitos, então, se se diz e como se diz da inânia e dos primordiais das coisas a infinitude ou a absoluta infinitude, o que passaremos a investigar neste momento.

### A absoluta infinitude do Todo

A *imortalidade* equivale à *eternidade* e, também, à *imutabilidade*. Deve-se frisar, entretanto, que, enquanto condição absoluta dos movimentos todos e quaisquer que sejam (compreendendo aí *conjunção & disjunção*), a *inânia* é também condição da *mortalidade* na natureza das coisas. Enfim, em sua pureza, as duas naturezas constitutivas do Todo são simétricas, ambas são *eternas & imutáveis*; restar-nos-á, entretanto, que apreendamos - apenas doravante - se são finitas ou infinitas.

A *tese da imutabilidade do Todo*, em sua construção a fim da equivalência entre as escrituras de pensamento de Spinoza e de Lucrecio, carece, para sua completude, da avaliação do estatuto fundamental da *quantidade pura* em si considerada, o qual demanda o exame a propósito da *infinitude* ou *absoluta infinitude* do Todo. Bem notamos, com respeito aos *primordiais das coisas & inânia*, a equivalência entre *imortalidade* e *eternidade* e explicitou-se a *imutabilidade* por aí. Ademais, tais naturezas, as constitutivas do Todo, são *per se* e *puras*, e através do exame das controvérsias promovidas por Lucrecio contra seus adversários, Heráclito, Empédocles e Anaxágoras (*et alii*), sobre os *princípios* permitiu-se reafirmar o estatuto de *causa prima* de tais naturezas, bem como fora permitido promover a concepção, que já vinha se precipitando, segundo a qual a causalidade dita do Todo, dada pelos princípios, não poderia ser outra que a



*imane* ou *metonímica*, nos termos que elucidamos anteriormente. A equivalência entre ambas as escrituras, entretanto, somente pode ser devidamente estabelecida se, tal como na escritura de Spinoza, o Todo lucreciano resulte *absolutamente infinito*.

Os versos 951-1051 tratam precisamente disso, se acaso os primordiais das coisas & a inânia seriam infinitos:

Todavia, porque ensinei que os solidíssimos corpos  
de matéria perpetuamente volitam invictos pelo evo,  
agora eia, desenvolvamos se há algum fim da soma deles  
ou não há; igualmente o que se achou inane  
ou lugar e espaço, onde todas as coisas geram-se,  
per-vejamos se consta todo completamente finito  
ou se acaso se descobre imenso e vastamente profundo.<sup>471</sup>

Lucrécio assim porá em análise se a “soma dos solidíssimos corpos”, ou seja, dos primordiais das coisas, e a inânia seriam cada qual destas naturezas finita ou infinita. Ambas as categorias, a finitude e a infinitude, passam a ser precisadas, e convém atentarmo-nos para a noção de *soma* como sinônimo de *todas as coisas*, em que tais coisas são os *primordiais*. Em *De Rerum Natura* o Todo tem várias denominações e pode muitas vezes ser confundido. Sem nos adentrarmos ainda nisso, adianto que nos será necessário acuradamente distinguir o *Todo* do *todo*, o *Todo absoluto* do *todo relativo*, traçando para ambos as suas denominações na materialidade escritural do poema inteiro. Antes, não devemos nos ater ao sentido mais imediato de “soma”: termo referido aqui ao *Todo absoluto*, ele não é senão o mesmo que *todos os primordiais das coisas*. A natureza eterna e imutável da matéria já indicia-nos que *todos os primordiais* não poderiam senão ser apreendidos, no exame de sua infinitude, por uma infinitude que fosse, como dizem, *em ato*. A *infinitude em potência*, que constrói a infinitude pela adição, pressupõem uma anterioridade correlacionada à sua potencialidade progressiva, todavia, a natureza das coisas nos termos lucrecianos no que se refere ao *Todo* e, analiticamente, à natureza pura material, só poderia ser a *infinitude atual*, visto que no eterno não há anterioridade nem posteridade. Nesse passo sobre a infinitude e finitude, a categoria central é a de *limite*. Vejamos:

Tudo que é, pois, por nenhuma região das vias  
é finito; uma vez que deveria ter extremo.  
Doravante, o extremo de nada parece poder  
ser, se não for além o que limita, para ver-se  
{quão não mais longe o sentido segue esta natureza}.

Agora, porque extra soma nada deve-se admitir,  
não tem extremo, logo carece de fim e modo.  
E não importa em quais regiões dele você esteja:  
onde quer que seja que alguém possua lugar, em todas

<sup>471</sup> *DRN* I, 951 - 957: “Sed quoniam docui solidissima materiai / corpora perpetuo uolitare inuicta per aeuum, / nunc age, summai quaedam sit finis eorum / necne sit, euoluamus; item quod inane repertumst / seu locus ac spatium, res in quo quaeque gerantur, / peruideamus utrum finitum funditus omne / constet an immensum pateat uasteque profundum”.

as quantas partes o todo deixa-se infinito.<sup>472</sup>

A tese enuncia-se: “Tudo que é, pois, por nenhuma região das vias / é finito; uma vez que deveria ter extremo” [*Omne quod est igitur nulla regione uiarum / finitumst; namque extremum debebat habere*]. A finitude é concebida através do “extremo”, entendido como “limite” a partir do qual se diz de algo que seja finito não por si, mas por outra coisa que lhe seja exterior e o limite. “Tudo que é” [*omne quod est*], ou seja, o Todo não consta de limites, pois admitir que fosse finito seria admitir necessariamente que algo houvesse que lhe fosse exterior e que o limitasse. Contrariamente, nada há “extra soma”. A tese em jogo aqui põe-se como sendo a da *não-exterioridade do Todo* e, em termos correlatos, conceber que não há exterioridade do Todo leva-nos à sua *não-interioridade*. O Todo, escreve Lucrecio, “carece de fim e modo” [*fine et modo caret*]. “Fim”, “extremo” e “limite” designam o mesmo, a saber, aquilo que é posto através de outro que seja necessariamente exterior à coisa que se analisa, mas o “modo” aqui, seguindo o “fim”, indica-nos outro relevante aspecto da negação da finitude do Todo e que consiste em sua *incomensurabilidade*. Se o que é limitado o é por outro que lhe seja exterior, o “modo” [*modus*] designa aqui a “medida”, a qual obedece ao mesmo critério do limite: só o que é limitado pode ser mensurado. Assim, o *limite* é pressuposto absoluto da *medida*. Isso permite-nos estabelecer a equivalência entre *infinitude* e *incomensurabilidade*, como impassível de medida, o que nos permite avançar no tolhimento da *unidade* como aspecto da concepção de infinitude em jogo. Subjaz implicitamente que aquilo que se limita, aquilo que é encerrado entre limites, é passível de medida e, enquanto tal, faz-se apreensível sob a unidade, a partir da qual não somente a finitude toma-se numericamente pelo *um*, mas também que se poderia construir desta unidade uma contagem. Ao afastar o *modo*, no sentido de “medida”, da infinitude, Lucrecio afirma, pois, que esta infinitude não se dá por contagem através de unidades numéricas. Esse é o sentido do *incomensurável* que, ao mesmo tempo, engendra negativamente o sentido do *mensurável* portando como condição a *finitude*, finitude que, por sua vez, tem como pressuposto absoluto o *limite*, então, a *exterioridade*. Porque se diz aqui nesses versos sobre a “região” e “lugar”, trata-se da *infinitude* atribuída à *inânia*. Todavia, quais seriam as consequências de se conceber a *inânia* como finita?

Ademais, se então finito constituísse  
o todo que é espaço, se alguém percorrer para as fronteiras  
últimas extremas e lançar [uma] volátil lança,  
esta impetuosa com robustas forças fosse indo  
onde queira que fosse emitida e longe voasse,  
acaso você estima que algo proíba e possa obstar?<sup>473</sup>

<sup>472</sup> DRN I, 958 - 967: “Omne quod est igitur nulla regione uiarum / finitumst; namque extremum debebat habere. / extremum porro nullius posse uidetur / esse, nisi ultra sit quod finiat, ut uideatur / {quo non longius haec sensus natura sequatur}. / nunc extra summam quoniam nihil esse fatendum, / non habet extremum, caret ergo fine modoque. / nec refert quibus adsistas regionibus eius: / usque adeo, quem quisque locum possedit, in omnis / tantundem partis infinitum omne relinquit”.

<sup>473</sup> DRN I, 968 - 973: “Praeterea si iam finitum constituatur / omne quod est spatium, si quis procurrat ad oras / ultimus extremas iaciatque uolatile telum, / id ualidis utrum contortum uiribus ire / quo fuerit missum maus longeque uolare, / an prohibere aliquid censes obstareque posse?”

Estima-se de grande ingenuidade o exemplo lucreciano da lança como prova a fim de aferir a infinitude da *inânia*. O critério dos sentidos parece ser o fundamento do exemplo, visto que somente os sentidos podem indicar o verdadeiro e o falso. Tomado em sua literalidade, deve-se confessar como uma toleima calcada na impossibilidade mesma de se executar a experimentação de lançar-se uma lança. No entanto, é preciso, de fato, ler através do exemplo e, para tanto, seguir os passos do raciocínio. A impossibilidade de ir-se até as fronteiras últimas a fim de lançar uma lança é suficiente para aferirmos que não se trata de uma experimentação literal, mas sim de uma construção conjectural de uma alternativa. Suposto que se ache às últimas fronteiras do mundo no qual vivemos, e de lá lance-se uma lança, pergunta-se: a lança continuará indo ou será obstruída por algo? O que obstrui se faz limite, enquanto exterioridade, com relação à lança, então, em sua generalidade, o exemplo pergunta-se: haveria algo que se faça exterioridade e imponha limites ou não?

Com efeito, é necessário que você admita e escolha entre ambas.  
 Ambas dessas lhe obstruem a saída e o todo  
 coage para que conceda patentéá-lo isento de fim.  
 Porque ou há algo para proibir e obstar  
 que chegue aonde emitido e coloque-se no fim,  
 ou afora leva-se, [e este algo] não partiu do fim.  
 Desse modo seguirei e, você colocando ubiquamente  
 as fronteiras extremas, questionarei: o que, enfim, fazer com a lança?  
 Faz-se que jamais o fim pode consistir,  
 e a cópia sempre prolonga o escape de fuga.<sup>474</sup>

Ora, Lucrécio sagazmente denuncia o caráter insuficiente do experimento e o denuncia como conjectural, mais ainda, como absurdo. Nem uma nem outra das alternativas, ambas são absurdas, e Lucrécio conclui pela impossibilidade do experimento. Com efeito, no primeiro caso, lançada a lança supostamente dos extremos derradeiros ou donde quer que se a lance, algo obsta e a proíbe de continuar, e isto a experiência confirma (“ou há algo para proibir e obstar / que chegue aonde emitido e coloque-se no fim”). Mais que isso, a refutação de Lucrécio parece indicar que sua concepção do *mundo* (mundo no qual vivemos) seria na forma de algo esférico e concêntrico, pois quando escreve “porque ou há algo para proibir e obstar / que chegue aonde emitido e coloque-se no fim” a lança lançada de não importa qual lugar suposto extremo derradeiro retorna a tal suposto extremo, como se a lança, mesmo que não fosse por nada obstruída entrementes percorre seu caminho, teria de ser forçosamente obstruída pelo extremo pressuposto como ponto de partida. Ora, isso somente pode ser sustentado assumindo a esfericidade e, pois, a circularidade do trajeto da lança, do contrário a lança jamais poderia encontrar o seu fim de trajeto em seu começo de trajeto. Já noutra hipótese (“porque (...) ou afora leva-se, [e este algo] não partiu do fim”), se se chegou aos derradeiros extremos para lançar-se a lança, há fim, pois os extremos últimos dos quais se lançou a lança são

<sup>474</sup> *DRN* I, 974 - 983: “alterutrum fatearis enim sumasque necessesit. / quorum utrumque tibi effugium praeclaudit et omne / cogit ut exempta concedas fine patere. / nam siue est aliquid quod probeat officiatque / quominus quo missum est ueniat finique / locet se, / siue foras fertur, non est a fine profectum. / hoc pacto sequar atque, oras ubicumque locaris / extremas, quaeram: quid / telo denique fiet? / fiet uti nusquam possit consistere finis, / effugiumque fugae prolatet copia semper”.

eles mesmos o fim do Todo, o que força contradizer que se partiu dos extremos derradeiros para conferir a infinitude ao Todo (“ou afora leva-se, [e este algo] não partiu do fim”). Os pressupostos da construção do experimento resultam totalmente comprometidos. Isso faz Lucrécio deslocar sua estratégia de resolução do problema:

Ademais, todo espaço da inteira soma  
se tivesse ubiquamente consistido incluído em certas fronteiras  
e fosse finito, então a cópia da matéria  
ubiquamente confluiria com sólidos pesos no imo,  
e nenhuma coisa poderia gerar-se sob o tégmen do céu,  
nem haveria, em todo caso, céu nem luzes do sol,  
dado que toda a matéria jazeria acumulada  
através do tempo infinito então subsistindo.  
Todavia, agora não espanta que não há nenhum repouso dado  
aos corpos dos princípios, pois nada está completamente no imo,  
como se ali pudessem confluir e pôr assento.  
Sempre em assíduo movimento todas as coisas geram-se  
através de partes juntas, e os rápidos corpos inferiores da matéria  
através do infinito abundam-se.  
Enfim, vê-se diante dos olhos coisa limitar coisa:  
o ar dividir as colinas e os ares os montes,  
a terra limita o mar e, contrariamente, todo mar [limita] as terras;  
no entanto, nada há, de fato, que limite o todo por fora.  
Portanto, há a natureza do lugar e o espaço aprofunda-se,  
o qual nem os claros raios podem percorrer pelo seu  
perpétuo curso tombantes pelo trajeto no evo.  
nem sequer fazem com que reste menor ao irem indo:  
tanto que a cada passo a ingente cópia excetuados  
os fins nas coisas abre-se ubiquamente em todas as partes.<sup>475</sup>

Lucrécio desloca-se para aquilo que os sentidos podem efetivamente indicar, ele desloca-se para o movimento na natureza das coisas. Supondo finita a inânia, constando, pois, de fim, a cópia da matéria (primordiais das coisas e conjuntos) deveriam confluir pelo limite do espaço e pelos seus pesos no ponto mais baixo do Todo. E, assim confluindo, não haveria nenhum movimento senão este que os força ao mais baixo e ali os faça restar; o que impede as conjunções na natureza das coisas e, enfim, leva a que nada possa ser criado. Ora, caem nos sentidos os movimentos e as conjunções, e, por isto, pela facticidade do que cai nos sentidos, resulta absurdo supor a finitude do Todo. O argumento versa sobre a tendência da cópia de matéria para o mais baixo e sua cumulação neste ponto, e as referências como alto e baixo só são possíveis de

<sup>475</sup> *DRN I*, 984 - 1007: “Praeterea spatium summai totius omne / undique si inclusum certis consisteret oris / finitumque foret, iam copia materiai / undique ponderibus solidis confluet ad imum, / nec re ulla geri sub caeli tegmine posset, / nec foret omnino caelum neque lumina solis, / quippe ubi materies omnis cumulata iaceret / ex infinito iam tempore subsidendo. / at nunc nimirum requies data principiorum / corporibus nullast, quia nihil est funditus imum, / quo quasi confluere et sedes ubi ponere possint. / semper in adsiduo motu res quaeque geruntur / partibus <e> cunctis, infernaque suppeditantur / ex infinito cita corpora materiai. / Postremo ante oculos res rem finire uidetur: / aer dissaepit collis atque aera montes, / terra mare et contra mare terras terminat omnis; / omne quidem uero nihil est quod finiat extra. / Est igitur natura loci spatiumque profundi, / quod neque clara suo percurrere fulmina cursu / perpetuo possint aeui labentia tractu / nec prorsum facere ut restet minus ire meando: / usque adeo passim patet ingens copia rebus / finibus exemptis in cunctas undique partis”.

serem concebidas porque o Todo é suposto, por sua vez, finito, então, (de)limitado<sup>476</sup>. Essa leitura não é, entretanto, a mais precisa, segundo me parece. Antes o termo “imo” designa o “âmago” do Todo, âmago que, de fato, só pode estabelecer-se pela suposição de sua natureza limitada. Assim, tal âmago seria o *centro* do Todo, o ponto equidistante de todos seus limites e para o qual toda a cópia da matéria acaba por acumular-se. Se, como no tratamento do exemplo da lança, pudemos notar que Lucrécio concebe a esfericidade no caso do mundo e o Todo limitado (como analisaremos mais detidamente adiante) acaba por identificar-se com o mundo; se, sendo esférico o Todo porque finito, então devemos admitir que o *imo* é seu *centro*, para o qual toda a cópia de matéria tende e, pois, resulta aí concentrada. Em todo caso, dá-se que, concentradas no imo, as coisas todas não poderão se mover e de sua imobilidade não há qualquer criação possível. Isso contraria cabalmente os sentidos (“Todavia, agora não espanta que não há nenhum repouso dado / aos corpos dos princípios, pois nada está completamente no imo, / como se ali pudessem confluír e pôr assento” [*at nunc nimirum requies data principiorum / corporibus nullast, quia nihil est funditus imum, / quo quasi confluír et sedes ubi ponere possint*]). Muito pelo contrário, porque há movimento, há criações. Daí que o Todo só poderia ser infinito. Portanto, é o movimento na natureza das coisas, aferido pelo que cai nos sentidos, que permite conceber o Todo como infinito.

Até aqui, o Todo é aferido como infinito ainda em termos parciais. Com efeito, o que se diz como deveras infinito é a *inânia*, que ela é ubiquamente infinita. A categoria de *limite* não é restrita; é certo que ela assume a totalidade da noção de *finitude*, mas ela mesma alcança maior amplitude. Quando analisamos a dupla natureza constitutiva do Todo, *matéria & inânia*, a categoria de limite desempenhara um papel de distinção entre ambas, porém, sem implicar que as duas naturezas distinguidas fossem concebidas necessariamente como *finitas*. Isso permaneceu um tanto vago, embora suficiente para seu propósito de distinguir ambas as puras naturezas. Lucrécio principia a investigação e finaliza sua posição sobre a infinitude ou finitude da matéria retomando o caso de aplicação da categoria de *limite* entre as puras naturezas constitutivas do Todo, o que nos permite melhor apreender a amplitude desta categoria:

Certamente, para a própria soma das coisas não poder prover [um] fim,  
a natureza tem-se coagindo que o corpo limite-se pela inânia  
e que, havendo inânia, que ela se limite pelo corpo,  
para assim tornar todas [as coisas] infinitas pelas alternâncias,  
ou antes, certamente, um destes ambos, se não limitasse o outro,  
pela simples natureza, todavia, estenderia-se imoderado [/ilimitado/desmedido].

\*\*\*477

<sup>476</sup> Cf.: Quartim de Moraes, J. Quartim de Moraes, João. “Clinamen : o milenar prestígio de um falso problema”. In.: Benoit, Hector; Funari, Pedro Paulo Abreu (org.). *Ética e política no mundo antigo*. Campinas: 2001, p. 179-212. & Quartim de Moraes, João. “A Linha Reta e o Infinito na Refundação Epicureana do Atomismo”. In.: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Vol. 14, Jul.- dez. 2004, pp. 7 – 47.

<sup>477</sup> DRNI, 1008 - 1013: “Ipsa modum porro sibi rerum summa parare / ne possit, natura tenet, quae corpus inani / et quod inane autem est finiri corpore cogit, / ut sic alternis infinita omnia reddat, / aut etiam alterutrum, nisi terminet alterum, eorum / simplice natura pateat tamen inmoderatum. / \*\*\*”.

Destarte, a “soma das coisas” não deve prover *fim*, então, a hipótese é a da *infinitude da matéria*. O que apela à nossa atenção é como a categoria de *limite* insere-se na discussão, visto que nestes versos é o *limite* que faz consistir a tese da infinitude da matéria e ele dá-se justamente entre a *matéria* e a *inânia*. Daí que “para a própria soma das coisas não poder prover [um] fim, / a natureza tem-se coagindo que o corpo limite-se pela inânia”, então, é porque a *inânia limita a matéria* que ela, a matéria, é desprovida de fim e, por isto, infinita. O argumento encontra-se muito condensado e carece de análise a fim de ser devidamente apreendido. Seu aspecto central reside na noção de *alternância*, pois dela resulta a *infinitude* pensada pela incidência do *limite* entre ambas as naturezas. O que quer dizer “alternância”? Ela explica-se pelo que se segue: “(...) se não limitasse o outro, / pela simples natureza, todavia, estenderia-se imoderado [/ilimitado/desmedido]”. A “extensão imoderada” deve também ser precisada. O *limite* dá-se, como sabemos, entre as duas naturezas, entre *primordiais das coisas* (ou *conjunções*) & *inânia*, e tal limite as distingue justamente nas duas naturezas que são, as quais uma nada tem com a outra. Sua infinitude, afirma Lucrecio, é conferida pelas *alternâncias*. A *alternância* pode ser formulada assim: *matéria* ou (exclusivo) *inânia*. Daí, generalizando-a, poderíamos obter artificialmente a construção da série “(matéria ou inânia) e (matéria ou inânia) *et sq.*”, indefinidamente. Trata-se de um artifício - é preciso frisar - porque não se poderia conceber as alternâncias pelo modelo serial, pela formulação linear, dado que, de fato, estamos diante da *omnilinearidade* da conjunção das disjunções (em sentido lógico), das *alternâncias*. A sofisticação toda do argumento repousa na premissa que se obteve como resultado anterior, a de que a *inânia* é ubiquamente *infinita*. A infinita ubiquidade da inânia conjugada com a alternância porta a matéria à infinitude, porque, dada inânia, dá-se matéria. E a sutileza consiste no *limite*, pois ele põe em correlação disjuntiva-exclusiva matéria e inânia, de sorte que se a inânia estende-se ubiquamente infinita, e ela sempre limita a matéria (e a matéria sempre a limita), a matéria deve necessariamente ocorrer por toda a extensão da inânia, assim, ela também seria infinita. É porque o Todo é constituído pela alternância necessária entre matéria e inânia que a infinitude de uma das naturezas implica necessariamente a infinitude da outra, pela relação necessária que há entre elas marcada pelo *limitar-se* uma a outra. Tudo depende da tese segundo a qual *inânia necessariamente limita matéria* e da tese da *ubíqua infinitude da inânia* que, tomadas juntas, permitem transferir a infinitude para a própria matéria.

Há outra maneira de obter a *infinitude* da matéria, todavia, Lucrecio não argumenta aqui por ela. Sumarizemos essa alternativa e concluamos a razão pela qual Lucrecio aqui não se voltou para ela a fim de consolidar a infinitude da matéria. A *inânia é ubiquamente infinita* e, como tal, supõe-se que a *matéria* (os *primordiais das coisas*) seja *finita*. Se assim for, haveria uma imensa dificuldade de conceber-se as *conjunções* na natureza das coisas, pois a magnitude desigual faria com que muito raramente ou jamais os primordiais das coisas se encontrassem e pudessem conjuntar-se, ou seja, raramente ou jamais teríamos as coisas criadas e manifestas. Isso, é patente, contraria os sentidos. Logo, a matéria deve ser infinita. Ademais, mesmo concebendo a matéria como infinita, dever-se-ia poder aferir se acaso a infinitude da matéria seria a mesma que a infinitude da inânia. Ora, na hipótese da desigualdade dos infinitos entre ambas, teríamos dois caminhos. O primeiro é admitir que a inânia é de infinitude superior à infinitude da matéria. Todavia, se

assim for, cairíamos no mesmo problema de assumi-la finita, visto que raramente haveria encontros entre os primordiais e, pois, minimamente veríamos a soma das coisas criadas tal como cai manifesta e abundante em nossos sentidos. Segunda e contrariamente, admite-se que a infinitude da matéria seja superior à infinitude da inânia. Disso resultará menos movimentos e, em última análise, cai-se na hipótese da condensação (tal como no caso da tendência dos pesados para o centro). Portanto, teríamos uma tendência para a imobilidade que contrariaria, novamente, as manifestas e abundantes coisas criadas. Não importa em qual dos dois caminhos, encontraríamos problemas e contrariaríamos os sentidos. Seria forçoso admitir que a infinitude da matéria e a infinitude da inânia sejam de mesma grandeza, pois. Chegamos no mesmo resultado do argumento precedente, aquele que Lucrécio optou em detrimento desse último. Todavia, se chegamos ao mesmo, por que Lucrécio não optou por esse último raciocínio?

De fato, Lucrécio invoca esse último caminho, porém tão-somente a fim de solidificar a tese já posta pela prova das *alternâncias*:

Nem o mar nem o telúrico nem os lúcidos templos dos céus  
nem o gênero mortal nem os santos corpos dos deuses  
poderiam consistir o exíguo tempo das horas:  
pois dispersadas por sua coalisão a cópia  
da matéria levaria-se soluta pela magna inânia,  
ou antes, por isto, jamais criaria nenhuma coisa concreta,  
dado que dispersa não poderia coagir-se.<sup>478</sup>

Entre os versos citados anteriormente e estes que ora cito temos uma lacuna (“\*\*\*”), uma corrupção da escritura, a qual não podemos adivinhar. É provável que ela consista no raciocínio que construí artificialmente há pouco pelo teor do que se segue, mas não se pode ser contundente aqui. O que se segue, nestes versos citados agora, são procedimentos de demarcação pelo contraditório, pelo contradizer a tese da mesma infinitude conferida à inânia e à matéria posta pelas *alternâncias*. A “matéria levaria-se soluta pela magna inânia” porta-nos diretamente a “jamais criaria nenhuma coisa concreta, / dado que dispersa não poderia se coagir”. E isso se dá pela dissimetria de magnitudes de infinitudes ou pela atribuição da finitude à matéria? Igualmente, não podemos com certeza concluir. É interessante que, não importa qual das atribuições (infinitude ou finitude), Lucrécio acresce uma consequência que impacta a *regularidade* na natureza das coisas: “nem (...) poderiam consistir o exíguo tempo das horas”. É de difícil tradução a expressão *horae tempus*, *hora* pode ser versado por “hora” (e admito que forcei impropriamente versando-a para o plural “horas”), mas também pode ser “estação” (estações do ano) ou, o que é certamente mais interessante, pode-se versar, se *horae* fosse nominativo plural, por “circunstância”, “fatos”. O verbo *consisto* é, entretanto, intransitivo aqui (com efeito, não o seria se houvesse algum ablativo na sentença), mais ainda, o verbo *posso* conjugado na terceira pessoa plural do imperfeito do subjuntivo (“poderiam”, “teriam podido”) indica que os sujeitos da oração são *mare, tellus, templa, genus, corpora* e que *exiguum horae tempus* é objeto

<sup>478</sup> DRNI, 1014 - 1020: “nec mare nec tellus neque caeli lucida templa / nec mortale genus nec diuum corpora sancta / exiguum possent horae consistere tempus: / nam dispulsa suo de coetu materiai / copia ferretur magnum per inane soluta, / siue adeo potius numquam concreta creasset / ullam rem, quoniam cogi disiecta nequisset”.

de *consisto*, logo *horae* é genitivo ou dativo singular, o adjetivo neutro acusativo singular *exiguuum* acorda-se com o substantivo neutro acusativo singular *tempus*, daí “o exíguo tempo da hora” (*lit.*): o *mar*, a *terra*, os *templos* (do céu), o gênero (mortal) e os corpos (dos deuses) não poderiam consistir o exíguo tempo da hora. A solução é mais simples do que parece. De fato, trata-se da *regularidade*, pois se trata do “exíguo tempo da hora”, em que “tempo” se diz, enquanto *evento*, do *dever* dentro dos limites das formas e entre elas sem que se disjuntem. “Tempo da circunstância”, “tempo do fato”, “tempo da estação (/estações anuais)”, “tempo da hora (/das horas do dia)”, em todo caso, o sentido forte é o da *regularidade*. E a hipótese é a de que, se não fosse infinita a soma das coisas, se a matéria não fosse infinita, não haveria regularidade na natureza das coisas (nem sequer havia encontro que pudesse criar as coisas manifestas), e mesmo concedendo a finitude da matéria, também aquilo que é, o mar, a terra, o céu, o gênero mortal e os corpos dos deuses, estes não poderiam, no lugar da infinitude da matéria, conceder à natureza das coisas a sua regularidade que é própria pelo que que cai nos sentidos. Sobretudo, Lucrecio bloqueia, em consonância com a inteireza do *axioma fundamental do materialismo*, a intervenção dos deuses (*diuinitus umquam*). Por isso, nos versos que se seguem a esses, escreve:

E não porque, decerto, em consílio os primordiais das coisas  
se colocariam em ordem por alguma mente sagaz  
nem por alguma [mente sagaz] <dariam movimentos que fixassem pelo proveito>,  
mas porque muitas [coisas] de muitos modos mudadas pelo todo  
através do infinito agitam-se muito excitadas por golpes,  
todo gênero de movimento e coalisão experimentando  
até que devêm a tais disposições,  
pelas quais esta soma criada das coisas consiste,  
e conservada também por muitos magnos anos  
uma vez conectada em movimentos convenientes,  
efetiva que as torrentes de largas ondas de flumens  
integrem o ávido mar e a terra fervida de sol em vapor  
renove os fetos e submissa gentes dos animados  
floresça e vivam os tombantes ígneos do éter;  
o que de nenhum modo se teriam feito, se a cópia  
da matéria não pudesse renascer através do infinito,  
por aí costumam reparar no tempo todas [as coisas] perdidas.<sup>479</sup>

Nenhuma mente sagaz atua para a concreção das coisas, para a conjunção das coisas, hipótese que é *tropo humana*, o que se indicia através de “pelo proveito” no sentido de “para o útil”, decerto, “útil” para os humanos. Noutros termos, nenhuma causa final, nenhuma teleologia poderia conduzir os primordiais das coisas a conciliarem-se, hipótese que poderia salvar a tese da finitude da matéria por assegurar as coisas criadas dadas nos sentidos. Contrariamente, são os *muitos primordiais multimodalmente* pelo Todo que, ao se encontrarem, agitam-se muito excitados por golpes, sem nenhum fim ou plano divino, experimentando “todo gênero de movimento e coalisão” e que, enfim, engendram as coisas tais quais são em suas disposições,

<sup>479</sup> DRNI, 1021 - 1037: “nec mare nec tellus neque caeli lucida templa / nec mortale genus nec diuum corpora sancta / exiguum possent horae consistere tempus: / nam dispulsa suo de coetu materiai / copia ferretur magnum per inane soluta, / siue adeo potius numquam concreta creasset / ullam rem, quoniam cogi disiecta nequisset”.



então, que engendram a soma das coisas que consiste e da qual as coisas manifestas caem em nossos sentidos. A única condição entre os primordiais (e os conjuntos de primordiais e inânia que, por sua vez, conjuntam-se noutros conjuntos e assim por diante) é a *conveniência de seus movimentos*, a *conexão* entre os componentes. E só é possível sustentar tal tese dispensando a teleologia e a intervenção divina se se assume que a matéria seja infinita, assim como é infinita a inânia (do contrário, dever-se-ia conceber a teleologia e a intervenção divina a fim de não contrariar o que cai em nossos sentidos, as abundantes e muitíssimo variegadas coisas criadas). A *regularidade* tem por condição, portanto, a infinitude da matéria. E isso torna-se mais claro ainda com a questão da *reprodução* na natureza das coisas, questão que em seu findar nos elucidada, de uma vez por todas, a razão pela qual Lucrecio não optou pela segunda via para aferir a infinitude da matéria:

Porque assim como a natureza dos animados privada de alimento  
 diflui perdendo corpo, assim todas [as coisas] devem  
 dissolver-se simultaneamente e a matéria desfaz abundando  
 por alguma razão [/proporção] adversa das vias.  
 E não podem ubiquamente os golpes do extrínseco  
 conservar toda a soma, quaisquer que se conciliaram.  
 Com efeito, podem amiúde bater-se e debilitar a parte,  
 até que venham outras e a soma possa suprir-se;  
 todavia, entrementes coagem-se a resilir e uma  
 das coisas larga aos princípios o espaço e tempo de fuga,  
 para livres de colisão poderem levar-se.  
 Por aí, incessantemente é necessário muitas [coisas] renascarem,  
 e, todavia, para também os próprios golpes poderem bastar,  
 é preciso ubiquamente infinita quantidade de matéria.<sup>480</sup>

As coisas criadas diluem perdendo corpo, trata-se de uma troca incessante entre conjuntos, tanto nesta diluição quanto na alimentação que visa relativamente compensar a diluição. Todavia, a hipótese, pelo absurdo, radicaliza a diluição dos conjuntos. Dado que os corpos, tal como é-nos permitido indicar que é verdadeiro, diluem-se, então, perdem corpos, os quais escapam para sua relativa exterioridade; supondo a dissolução, por analogia, de toda a matéria conjunta (“a soma das coisas”), ela dispersar-se-ia pelas vias infinitas da inânia e, novamente, não se poderia recompor a soma das coisas, pelos encontros, golpes, choques, uma vez que, dispersos os primordiais das coisas na infinita inânia, raramente ou jamais encontrar-se-iam. A soma das coisas jamais se conservaria, conservação que nada mais é que o efeito da *regularidade* na natureza das coisas, portanto, não haveria nenhuma *regularidade*. Tal *regularidade* nos termos da *conservação* abrange, como é notável, não só a perseveração das coisas criadas, mas também a *reprodução* de todas as coisas criadas, como, por exemplo, a reprodução dos dotados de ânima, pois se as sementes das coisas, com a dissolução do conjunto,

<sup>480</sup> DRNI, 1038 - 1051: “nam ueluti priuata cibo natura animantum / diffluit amittens corpus, sic omnia debent / dissolui simul ac defecit suppeditare / materies aliqua ratione auersa uiat. / nec plagae possunt extrinsecus undique summam / conseruare omnem, quaecumque est conciliata. / cudere enim crebro possunt partemque morari, / dum ueniant aliae ac suppleri summa queatur; / interdum resilire tamen coguntur et una / principiis rerum spatium tempusque fugai / largiri, ut possint a coetu libera ferri. / quare etiam atque etiam suboriri multa necessesit, / et tamen ut plagae quoque possint suppetere ipsae, / infinita opus est uis undique materiai”.

escapam pelas infinitas vias da inânia, não há como repôr os componentes das demais criadas, ou seja, não é possível conceber a alimentação e, por aí, não se pode conceber a procriação. Contrariamente, escreve Lucrécio que “incessantemente é necessário muitas [coisas] renascerem” e também “para também os próprios golpes poderem bastar”, ou seja, para que possa haver conjunções na natureza das coisas, não através da hipótese teleológica ou da intervenção de divindades, mas através apenas da natureza em sua imanência; portanto, para satisfazer a estas duas premissas, conclui, “é preciso ubiquamente infinita quantidade de matéria”. Todavia, a matéria não é infinita meramente<sup>481</sup> *em número*, como a segunda via dispensada levar-nos-ia a pressupor, mas sim ela é interessantemente *ubiquamente infinita*, ela é, assim, *ubiquamente infinita quantidade de matéria*. Ora, Lucrécio escreve “ubiquamente” [*undique*], advérbio que denota a espacialidade e, corretamente adotado para a *inânia*, se a tratarmos como *lugar, espaço*, é, contudo, estranhamente adotado também para a matéria. Eis, a *inânia* não é o *lugar* ou *espaço* dos corpos, da matéria, mas, pelo que examinamos até então, conclusivo que onde há matéria não há inânia *é vice-versa*. O *limite* posto entre as naturezas puras põe a impossibilidade de sua comunidade nestes termos, uma não tem nada com a outra, elas são absolutamente exclusivas, excludentes entre si. Insisto, a inânia não é *onde* está a matéria, mas *onde* ela não está, assim como a matéria está *onde* não está a inânia. Daí que a tese da ubiquidade tendo em vista a infinitude faz-se valer com força, pois não se trata de apreender os primordiais das coisas enquanto unidades numéricas e construir a infinitude pela contagem, pela sucessão, assim, não se trata da grandeza entendida pelo número, mas sim da infinitude que não se apreende pelo número, portanto trata-se da *absoluta infinitude*. A *ubiquidade* dita da infinitude da matéria não é senão, em integral confluência com o raciocínio das *alternâncias*, a concepção da plenitude do Todo, plenitude dada pela *absoluta infinitude* “preenchendo”, por assim dizer, o Todo com a dupla natureza em alternância. E justamente, como o Todo não é limitado, como, pois, não se admite qualquer exterioridade relativa a si, nem sequer se poderia dizer do Todo que seja *Unidade*. Muito pelo contrário, a *não-exterioridade do Todo* lhe confere apenas uma *multiplicidade sem unidade*. Disso resulta a *multiplicidade pura* como sendo propriamente o Todo e cujo outro nome não poderia ser senão o de *quantidade pura* ou *absoluta infinitude*. Do ponto de vista da natureza do Todo, certamente, ela é dupla, matéria & inânia, e o dizer do Todo que ele é *multiplicidade pura* resulta, por aí, no mesmo dizer que a *multiplicidade pura*, na escritura de *De Rerum Natura*, é *alternância entre matéria é inânia*. Em suma, o Todo é *absoluta infinitude de primordiais das coisas é inânia*. Infinitude que, sendo absoluta, não se inscreve na *unidade* e, por isto, implica a não totalização de suas partes no Todo.

Poderia parecer que, ao escrever “soma” [*summa rerum*], Lucrécio não teria concebido o Todo como absolutamente infinito, e, por aí, que o Todo fosse totalizável, constasse de *unidade é c.* Todavia, é preciso toda a atenção sobre como se articulam os argumentos mobilizados nesses versos sobre a infinitude e, sobretudo, o seu contexto de raciocínio. Escreve *soma* porque é a partir dos sentidos, do que neles cai, e pelos quais temos a indicação do verdadeiro e do falso, por aí, que Lucrécio desenvolve seus argumentos. Parte-se da *soma das coisas criadas* para, pelo raciocínio, alcançar aquilo que foge integralmente aos sentidos: a tese da finitude ou

infinitude da inânia e da matéria impacta a soma das coisas, impacta aquilo que cai nos sentidos, é a partir destes impactos que se pode aferir corretamente a natureza infinita da inânia e da matéria, como vimos sobejamente. Uma distinção rígida e verificável na materialidade escritura de *De Rerum Natura* incide aqui, a saber, entre os termos e expressões que se dizem do *todo relativo* e as que se dizem do *Todo absoluto*. Versarei adiante sobre essa distinção. Importa agora concluir que o Todo, constituído da dupla natureza, *inânia & primordiais das coisas*; que ele é *absolutamente infinito*: portanto, *absoluta infinitude* das *alternâncias* entre *matéria & inânia*.

### Mundos & (des)centramento

O Todo, já o sabemos, é *eterno* e *absolutamente infinito*. E sua dupla natureza constitutiva, os *primordiais das coisas & inânia*, são *per se* e, assim, desempenham, como princípios pelos quais tudo que há é, o papel de *causa prima*, daí instaurando a *necessidade* e *inteligibilidade* na natureza das coisas. Alcançamos apreender os *primordiais das coisas & inânia* como *causa sui*, pela sua *eternidade* e, agora, pela sua *absoluta infinitude*. Mais ainda, tais causas primeiras são imanentes a todas as coisas, portanto, não só os *primordiais das coisas & inânia* são causa imanente e causa de tudo que há, com efeito, as conjunções todas são compostas deles, mas também são *causa sui*. É nesse sentido que já temos *en allant de soi* praticamente a construção da equivalência entre as escrituras de pensamento de Spinoza e de Lucrecio.

No entanto, como disse, resta-nos algumas precisões relevantes. A primeira delas versa sobre o *centramento dos mundos* e o *descentramento do Todo*; a segunda, por sua vez, deve atender, pela materialidade escritura, à distinção entre *todo relativo* e *Todo absoluto*. Vejamos, então, a questão do centramento e descentramento e, mesmo que, muito infelizmente, os versos estejam muitos deles corrompidos, ainda assim é-nos possível apreender este ponto central como conteúdo tético positivo:

Nessas coisas, Mêmio, fuja longinquamente de crer nisso:  
 dizem que todas [as coisas] da soma apóiam-se no meio(/centro),  
 e daí que a natureza do mundo está imóvel sem nenhuns  
 choques externos e não pode se resolver alhures,  
 uma vez que o sumo e o imo no meio(/centro) apoiam todas [as coisas]  
 (se você acreditar que algo ele mesmo pode suste-se em si),  
 e que todos os pesos que são sob as terras abaixo  
 apóiam-se e na terra postos antes repousam,  
 como pelas águas nas quais vemos imediatamente os simulacros das coisas.  
 E por símile razão os animais cabisbaixos vagando  
 caminham e não podem da terra nos lugares inferiores do céu  
 reincidirem mais que nossos corpos  
 pelo seu espontâneo podem voar no templo do céu;  
 entrementes eles vêem o sol, nós os siderais da noite  
 discernimos, e alternadamente conosco os tempos do céu  
 dividem e as noites agitando igualmente em dias.  
 Mas o vão para os estólidos [  
 abraça-se porque têm [  
 pois nenhum meio(/centro) pode haver [  
 ]

infinitas [coisas?]. Nem completamente, se então [o meio(/centro) fosse algo aí pudesse consistir [ que, em todo caso, alhures longe da razão(/proporção) [ Com efeito, todo lugar e espaço, que de in[ânua chamamos, pelo meio(/centro) [ou] pelo não-meio(/centro), concede [ igualmente aos pesos, os movimentos levam-se de todas as maneiras. E não há lugar algum onde os corpos, quando vieram, desprovidos da força do peso possam estar imóveis na inânua; nem o que é inânua, todavia, deve retê-los, que continue, porque sua natureza pede, a conceder. Portanto, não podem por tal razão manter-se em consílio as coisas vencidas por desejo no meio(/centro).<sup>482</sup>

A hipótese ou crença de que “todas [as coisas] da soma apóiam-se no centro” supõe que todos os corpos tendam ao centro, que eles convirjam, pois, ao centro pelos seus pesos. Tem-se como consequência disso que todos os corpos repousam apoiados no centro, então, que nenhuns movimentos possam ocorrer, de maneira que nada é criado. E essa hipótese versa sobre o Todo, que ele conste de centro para o qual todos os corpos tendam. A posição do centro leva igualmente a referenciar o cima e o baixo, de fato, o centro os referencia equidistantes (por suposição). Lucrécio apresenta essa hipótese já pela sua absurda consequência que porta a imobilidade absoluta de tudo o que há em sua convergência inexorável para o centro, a cumulação de tudo aí repousante que, por sua vez, leva a “algo pode suste-se em si”. Essa última assertiva poderia fazer-nos dissociar a apreensão dos *primordiais das coisas & inânua* com a categoria de *causa sui*, entretanto, é preciso observar que ela se refere ao “centro”, como se o “centro” tivesse sustentação em si mesmo e, se a tivesse, ele desempenharia o papel de algo como “um princípio desconhecido”. Dizer que os pesados tendem ao centro e nele se acumulam é conceber o centro como causa desta tendência, no entanto, uma causa sem elucidação alguma: por apenas ser o centro, produz-se tais efeitos sem mais (causa final).

A tentativa de justificar tal hipótese conjuga o sumo e o imo a partir do centro no qual tudo se apóia alegando que todos os pesos apóiam-se sob a terra repousantes e, por aí, também cresce-se a facticidade segundo a qual os animais vagam pelas terras não podendo “volitarem”, impedidos pelos seus pesos, às regiões do céu tanto quanto pelo céu os humanos não voam espontaneamente. Ora, isso permite-nos conceber que há centro para o qual os pesos tendem. A parte corrompida do poema é a refutação não de que haja centros, mas de que tal centro se diga do Todo. Os versos mais sensíveis corrompidos parecem, contudo, indicar que independentemente de haver centros, os corpos “caem” pelos seus pesos na inânua, e

<sup>482</sup> DRN I, 1052 - 1082: “Illud in his rebus longe fuge credere, Memmi, / in medium summae quod dicunt omnia niti, / atque ideo mundi naturam stare sine ullis / ictibus externis neque quoquam posse resolui, / summa atque ima quod in medium sint omnia nixa / (ipsum si quicquam posse in se sistere credis), / et quae pondera sunt sub terris omnia sursum / nitier in terraque retro requiescere posta, / ut per aquas quae nunc rerum simulacra uidemus. / et simili ratione animalia suppa uagari / contendunt neque posse e terris in loca caeli / recidere inferiora magis quam corpora nostra / sponte sua possint in caeli templa uolare; / illi cum uideant solem, nos sidera noctis / cernere, et alternis nobiscum tempora caeli / diuidere et noctes parilis agitare diebus. / sed uanus stolidis haec [ / amplexi quod habent peru [ / nam medium nihil esse potest [ / infinita. neque omnino, si iam [medium sit / possit ibi quicquam consistere [ / quam quauis alio longe ratione [ / omnis enim locus ac spatium, quid in[ane uocamus, / per medium, per non medium, concedere [ / aequae ponderibus, motus quacumque feruntur. / nec quicquam locus est, quo corpora cum uenere, / ponderis amissa ui possint stare <in> inani; / nec quod inane autem est ullis subsistere debet, / quin, sua quod natura petit, concedere pergat. / haud igitur possunt tali ratione teneri / res in concilio medii cuppentine uictae?”

disto engendram variegados movimentos: “Com efeito, todo lugar e espaço, que de in[ânia chamamos, / pelo meio(/centro) [ou] pelo não-meio(/centro), concede [ / igualmente aos pesos, os movimentos levam-se de todas as maneiras”. A *inânia* concede, pela sua natureza pura, a todos os movimentos; mas ela concede *igualmente* aos pesos, ou seja, a diferença de pesos não influi nos corpos pela inânia, seja na hipótese de haver centro ou não. Ora, o problema consiste, antes do mais, em atribuir um centro ao Todo, mas tal questão é alterada por Lucrecio: com efeito, ela passa a ser convertida na questão da “queda” ou simples “volitação” dos corpos na inânia, dos primordiais das coisas na inânia. Daí que não importa o centro ou não-centro para o qual tendam os corpos, o que deveras importa é a “queda” na inânia. Pondo a questão assim, já sabemos que a inânia não apresenta nenhuma resistência aos corpos e que a única razão de impedimento de movimentos é que haja resistência, então, matéria. Na inânia, pela sua ausência absoluta de resistência, por ser justamente outra natureza que a da matéria, os pesos não influem em nada e, por isto, a pressuposição de um centro torna-se totalmente supérflua: na *inânia* os corpos são *desprovidos da força do peso* e, no entanto, jamais estão imóveis, mas sempre-já em movimentos e dos mais variegados. A “queda” dos corpos na inânia é omnidirecional. Lucrecio desloca a questão, mas isto equivale em termos generalíssimos a dizer o mesmo que o Todo é descentrado, no sentido em que a questão do centro ou não-centro é integralmente neutralizada. Não há, pois, nenhum “desejo” ou “tendência” visando lugar algum, o qual fosse assumido como centro, escopo ou fim. Nem pelos pesos nem pelo “desejo” as coisas tendem para um centro, pois o Todo é absolutamente descentrado.

Há, entretanto, outra variação do problema, outra posição adversária a qual não é identificada por nenhum *nome próprio*, a saber, a de que alguns corpos tendem a apoiar-se no centro ao passo que outros não:

Ademais, porque fingem que nem todos os corpos  
no meio(/centro) apoiam-se, mas os das terras e dos líquidos,  
e como se se contivessem no corpo terreno,  
{a umidade do mar e as magnas enxurradas dos montes}  
mas, contrariamente, expõem que as auras dos tênues ares  
e os cálidos ígneos distam-se do meio(/centro),  
e daí tremem o inteiro círculo etéreo em signos  
e a flama do sol pastante pelo marazulado do céu,  
porque o calor fuginte do meio(/centro) aí recolhe-se todo,  
e não poderia completamente frondescer os sumos ramos nas árvores,  
se para cada qual das terras paulatinamente não(/nada) houvesse para nutrir  
\*\*\*

para os volantes não fugirem subitamente à maneira das flamas  
dissolvidas as muralhas do mundo pela magna inânia,  
e para não seguirem demais [coisas] por consímile razão(/proporção),  
e para os trovões não ruirem de cima os templos do céu  
e para a terra aos pés rapidamente não soerguer-se e toda ela  
entre as permisturadas das coisas e as ruínas do céu  
escapar os corpos solventes pelo inane profundo,  
para nada dos restos num-ponto-tempo escapar  
além do desértico espaço e os primordiais invisíveis.  
Porque previamente você constituirá que faltam em qualquer parte

corpos, esta parte será a passagem da morte nas coisas,  
daí toda turba de matéria deverá aforar-se.<sup>483</sup>

Enquanto as terras e os líquidos, *e.g.*, apóiam-se e convergem apoiando-se no centro, os aéreos e ígneos tenderiam a distarem do centro. A consequência direta disso, escreve Lucrécio, resulta na impossibilidade do desenvolvimento e crescimento de conjuntos tais como o das árvores: se a chama ou calor foge ao elevado, percorrendo distância oposta ao centro, não se poderia conceber que as árvores possam frondescer, dado que carecem do calor solar. De tal exemplo generaliza-se que toda a nutrição seria prejudicada, e não se poderia explicar como aquilo que sobeja em nossos sentidos, ou seja, o crescimento e nutrição, como no exemplo das árvores, poderia dar-se se o calor sempre escapasse tendendo ao oposto do centro. A tese das tendências opostas ao centro é descartada, todavia, enuncia-se um problema de grande importância: se na *inânia* todos os corpos volitam ou “caem” omnidirecionalmente, se nenhuma resistência se dá em não importa qual espaço ou lugar, como explicar que todas as coisas onde vivemos, em nosso *mundo*, não escapem, ao se disjuntarem, pela infinita inânia. Se assim escapassem, ter-se-ia uma constante ou mesmo crescente perda de matéria e nenhuma compensação, o que prejudicaria a criação e reprodução das coisas, no sentido da procriação e nutrição, que carecem de corpos para se (re-)fazerem. Há uma grave corrupção na escritura do poema (“\*\*\*\*”), mas podemos claramente saber do que se trata: das *muralhas do mundo*. Muralhas que seriam os limites do mundo, o que nos leva a concebê-lo nada mais, nada menos, que como *conjunto*. Certamente, um conjunto engendrado por muitos conjuntos, os quais, por sua vez, por muitos outros &c. Dentro dos limites ou muralhas do mundo, as coisas se mantêm. E, como sabemos, toda conjunção é conjunção da dupla natureza, primordiais das coisas & inânia, o que nos permite não só conceber conjunções imanentes a certo conjunto como o mundo, mas também movimentos vários, por constar de inânia. E se não houvesse limites do mundo, não haveria, conseqüentemente, como se criarem, desenvolverem-se, nutrindo-se e procriando-se, os conjuntos que nele estão; contrariamente, disjuntas as coisas, elas escapariam pela infinita inânia.

Duas teses de imensa relevância assomam-se aí. Primeiramente, (I) porque o mundo é conjunto, ele é finito e, como tal, distingue-se do Todo absoluto. Também por aí, como seu corolário, o mundo não é *per se*, mas produzido por outro. Mais que isso, a regularidade natural, *e.g.*, de nosso mundo, não é comandada senão pelas complexas interações dentro de seus limites, de suas muralhas. Daí, em segundo lugar, (II) a reprodução do mundo é equivalente à reprodução dos *pactos da natureza* que regem este mundo. Disso resulta a integral assimilação entre *mundo e conjunto*, de sorte que todas as operações dos conjuntos valem

---

<sup>483</sup> DRNI, 1083 - 1113: “Praeterea quoniam non omnia corpora fingunt / in medium niti, sed terrarum atque liquoris, / et quasi terreno quae corpore contineantur, / {umorem ponti magnasque e montibus undas} / at contra tenuis exponunt aeris auras / et calidos simul a medio differri ignis, / atque ideo totum circum tremere aethera signis / et solis flammam per caeli caerulea pasci, / quod calor a medio fugiens se ibi conligat omnis, / nec prorsum arboribus summos frondescere ramos / posse, nisi a terris paulatim cuique cibatum / \*\*\* / ne uolucris ritum flammarum moenia mundi / diffugiant subito magnum per inane soluta, / et ne cetera consimili ratione sequantur, / neue ruant caeli tonitralia templa superne / terraque se pedibus raptim subducat et omnis / inter permixtas rerum caelique ruinas / corpora soluentes abeat per inane profundum, / temporis ut puncto nihil extet reliquiarum / desertum praeter spatium et primordia caeca. / nam quacumque prius de parti corpora desse / constitues, haec rebus erit pars ianua leti, / hac se turba foras debet omnis materiai”.

em sua generalidade igualmente para os mundos. E se os mundos possuem limites que os encerram, pode-se admitir que eles possam ter centros para os quais as coisas tendam. Já notamos acima que a hipótese da esfericidade do mundo era plausível, agora vemos definitivamente as suas razões. Quando dizemos “todo”, jamais podemos dizê-lo sem mais: ser-nos-á preciso distinguir entre o “todo” entre *Todo absoluto* e *todo relativo*, o *todo* que se diz de algum conjunto (um corpo qualquer composto, compreendo aí os corpos dos mundos) e o *Todo* que se diz *absolutamente*, que jamais se diz do conjunto, mas tão-só do *absolutamente infinito, eterno e necessário*, o qual consta da dupla natureza pura, *matéria & inânia*.

Antes, contudo, de adentrarmos mais acuradamente nessa distinção, ressaltemos que não é a “tendência ao centro” que explica, por exemplo, as *distintas velocidades* queda dos corpos pesados nos mundos nem as cinéticas envolvidas aí. Podemos conceber o centro, mas ele não é causa do comportamento natural da queda dos graves. Admitir que do centro se gera uma tendência de convergência é admitir certa teleologia, uma causa final que explicaria a queda dos corpos *porque há centro*. Muito pelo contrário, já analisamos devidamente que o peso dos conjuntos dá-se pelo *quantum* de inânia e matéria deles: quanto mais de inânia e menos de matéria, menos pesado e, inversamente (o que dá no mesmo), quando mais de matéria e menos de inânia, mais pesado. Tal é o enunciado que permite aferir o adensamento ou rarefação do conjunto. Agora, também vimos que no *Todo*, os primordiais das coisas não sofrem nenhuma resistência da inânia, daí que se supondo conjuntos que se engendram na infinita inânia, seus pesos não diferiram a velocidade de suas quedas, visto que não há nada que resista. A resistência *material* é o que distingue os efeitos dos pesos desiguais na hipótese da queda dos corpos. No caso de nosso mundo, os conjuntos com pesos distintos não caem na inânia sem mais, mas sim noutro conjunto, no ar. A resistência do ar é o que permite aferir as velocidades de queda distintas dos conjuntos pelos seus pesos distintos. Isso permite aferir uma proporção derivada da proporção que nos dá o adensamento ou rarefação dos conjuntos, a saber, que, considerando a resistência do meio material no qual caem os corpos, os conjuntos mais rarefatos caem mais lentamente que os conjuntos mais densos. Então, quanto mais de inânia e menos de matéria possui um corpo caindo noutro conjunto, mais resistência ele sofre e menos veloz ele cai &, inversamente, quanto menos de inânia e mais de matéria possui um corpo caindo noutro conjunto, menos resistência ele sofre e mais veloz ele cai. Concedendo que não é, num aspecto geral, relevante avaliar o conjunto no qual caem os corpos; a proporção enunciada preserva sua integridade, pois ela vale relativamente, *i.e.*, tal proporção tem por condição apenas a relação para com algum meio no qual os conjuntos considerados caem, não importando qual seja tal conjunto-meio. Deveras, alterando-se o conjunto, alteram-se as velocidades de queda, mas não se altera a razão ou proporção pela qual caem com velocidades distintas em termos relacionais. Assim, *e.g.*, conjuntos que caem n’água, pela natureza menos rarefata da água em comparação com a do ar, devem cair mais lentamente que se caíssem no ar, continuando a valer que os mais graves caem mais velozmente que os mais raros sob a condição de caírem num meio, a saber, noutro conjunto que sirva de meio por entre o qual caem os corpos.

Lucrecio condensa a proporção de adensamento e rarefação dos conjuntos na expressão *quantum in se est*. Expressão que terá uma sorte histórica de grande monta e resultará nas duas posições, uma

subsequente à outra, na história do saber e da ciência da física que vigem até nossos dias. O problema da queda dos graves somente terá sua resolução mais estável com Galileu Galilei. E é notável que o *quantum in se est* será a expressão empregada nos enunciados versando sobre a *inércia*, que primeiro fora circular com Galileu e depois retilínea com Descartes. Diferentemente da posição de Newton, que propõe uma “força à distância” para explicar a “gravidade”, Lucrécio a deduz experimentalmente da resistência da matéria em interação: das diferenças de velocidades de queda em meios iguais, depois variando tais meios. Para Lucrécio, não há “atração” nem “repulsão” entendidas como “forças à distância” entre corpos, mas apenas *contato*: sua “física” é integralmente concebida pelos contatos entre corpos, compreendo os meios nos quais se contatam. Convém salientar - sem “grave anacronismo”<sup>484</sup> - que apenas no século XX a “força à distância” será plenamente substituída pelas *Teorias geral e especial da relatividade* por Einstein, nas quais, no lugar da enigmática “força à distância” teremos uma construção geométrica do espaço-tempo, uma “deformação” do espaço-tempo intimamente vinculada ao *quantum* de matéria que lhe é deformante.

Agora, um problema que se impõe é o seguinte: assumindo que os graves caem com velocidades desiguais (*quantum in se est*), como já explicamos, ainda assim dever-se-ia dar conta de explicar por que caem tendendo para o centro, mesmo concedendo a esfericidade do mundo. Novamente, pressupor um centro para o qual todos os corpos em queda tendem não seria reintroduzir uma causa final? Também, as chamas dos ígneos, elas lançam-se para o alto. Como explicá-las? Não há maneira de responder a isso senão trazendo os versos 184-215 do Canto II (versos estes que antecedem imediatamente os famigerados versos sobre o *clinamen*):

Agora, é lugar, como penso, de lhe confirmar algo também sobre aquelas coisas,  
que nenhuma coisa corpórea pode por sua força  
levar-se para o alto e ir para cima;  
que os corpos das flamas nisto não lhe dêem a fraude.  
Com efeito, para o alto geram-se e aumentados somem,  
e para o alto crescem os luzidos frugais e arbustos,  
quando os pesos (/pesados) - o quanto é em si - todos para baixo levam-se.  
E, quando os ígneos saltam aos tetos das casas  
e pela célere flama degustam as vigas e traves,  
não se deve pensar que isto se faz pelo seu espontâneo sem força que os subjogue:  
de igual sorte quando de nosso corpo emitido o sangue

<sup>484</sup> O “grave anacronismo” que aqui deve fazer-se eloquente. Einstein é convidado a prefaciá-la a tradução alemã de Lucrécio feita por Hermann Diels. Notavelmente, Einstein, com as poucas palavras de seu prefácio diz mais e diz com mais justeza que muitos intérpretes: “Deve despertar uma profunda impressão a constante confiança que Lucrécio, como fiel discípulo de Demócrito e Epicuro, põe na inteligibilidade, ou antes, na concatenação causal de todos os acontecimentos mundanos. Ele está firmemente convicto, e crê até mesmo que poderia prová-lo, que tudo se baseia no movimento regular de átomos imutáveis, aos quais ele não atribui nenhuma outra qualidade que a geométrico-mecânica. As qualidades sensíveis como calor, frio, cor, odor e sabor devem ser reduzidas aos movimentos dos átomos, assim como todos fenômenos da vida.” [“Einen tiefen Eindruck muß das feste Vertrauen erwecken, das Lukrez als treuer Schüler Demokrits und Epikurs in die Verständlichkeit, bzw. den kausalen Zusammenhang alles Weltgeschehens setzt. Er ist fest überzeugt, ja er glaubt sogar beweisen zu können, daß alles auf der gesetzmäßigen Bewegung unveränderlicher Atome beruhe, wobei er den Atomen keine anderen Qualitäten zuschreibt als geometrisch-mechanische. Die Sinnesqualitäten Wärme, Kälte, Farbe, Geruch, Geschmack sollen auf die Atombewegungen zurückgeführt werden, ebenso alle Lebenserscheinungen.”] (Lukrez. *Vor der Natur/De Rerum Natura*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hermann Diels. Mit einer Einführung und Erläuterungen von Ernst Günther Schmidt und einem Geleitwort von Albert Einstein. Berlin: Akademie Verlag, 2013, p. 671).



jorra exultante longínquo e esparge cruor.  
 Acaso você não vê também por quanta força vigas e traves  
 repulsa o úmido da água? Porque quanto mais urgimos do alto para o baixo  
 em linha reta e com muita magna força pressionamos dificultosamente,  
 tanto mais pelo desejo torna a voltar para cima e remite,  
 com maior parte para emergirem e exilarem afora.  
 E, todavia, essas [coisas] - o quanto é em si - não duvidamos, penso,  
 que todas se levam para baixo pelo vácuo inânia.  
 Assim, devem as flamas, pois, também poderem pelas auras  
 dos ares sucederem expressas para cima, embora  
 os pesos - o quanto é em si - pugnem conduzindo para baixo.  
 Acaso você não vê as tochas noturnas e o sublime do céu volante  
 conduzirem os longos rastros de flamas para onde quer que seja  
 onde a natureza da parte deu o percurso?  
 Você não discerne as estrelas e siderais caírem na terra?  
 Também o sol do vértice do céu dissipa todo  
 ardor nas partes e com luz dissemina os arvais;  
 portanto, também nas terras o ardor do sol derrama-se.  
 você discerne os fulmíneos por transversas chuvas volarem,  
 aqui e acolá, os abruptos ígneos pelas nuvens  
 concutem; cai nas terras a força flâmnea vulgarmente.<sup>485</sup>

O contexto desses versos é a preparação para a posição do *clinamen*. Lucrécio retoma o problema da queda dos graves e assevera que nenhuma coisa pode por si - por sua própria força - levar-se para o alto e que aquilo que cai em nossos sentidos, o caso exemplar das flamas, em que elas para o alto geram-se e aumentadas somem, não passa de um engano. Não, certamente, um engano dos sentidos: de fato, sentimos que as flamas se levam para o alto. Subentende-se que, conjugando com a restrição absoluta posta, o que a faz elevar-se e ir-se para cima não poderia ser ela mesma, por sua própria força ou pela sua espontaneidade<sup>486</sup>, mas por outra coisa que a impulse para o alto, outra coisa que, então, a subjugue. Dois exemplos vêm a somar-se ao das flamas. O primeiro é o da pressão com a qual, ferido o corpo humano, jorra fortemente o sangue. Supostamente, se o sangue obedecesse à regularidade típica dos graves - regularidade propriamente de qualquer corpo, visto que todo corpo possui um *minimum* concebível de peso -, então ele deveria cair e jamais jorrar, menos ainda em trajeto ascendente, como nossos sentidos atestam. E é no segundo exemplo que Lucrécio dá-nos uma explicação através da qual se esclarece o mecanismo que elucida

<sup>485</sup> DRN II, 184-215: "Nunc locus est, ut opinor, in his illud quoque rebus / confirmare tibi, nullam rem posse sua ui / corpoream sursum ferri sursumque meare; / ne tibi dent in eo flammaram corpora fraudem. / sursus enim uersus gignuntur et augmina sumunt, / et sursum nitidae fruges arbustaque crescunt, / pondera, quantum in se est, cum deorsum cuncta ferantur. / nec cum subsiliunt ignes ad tecta domorum / et celeri flamma degustant tigna trabesque, / sponte sua facere id sine ui subiecta putandum est: / quod genus e nostro cum missus corpore sanguis / emicat exultans alte spargitque cruorem. / nonne uides etiam quanta ui tigna trabesque / respuat umor aquae? nam quo magis ursimus alte / directa et magna ui multi pressimus aegre, / tam cupide sursum reuomit magis atque remittit, / plus ut parte foras emergant exiliantque. / nec tamen haec, quantum in se est, dubitamus, opinior, / quin uacuum per inane deorsum cuncta ferantur. / sic igitur debent flammae quoque posse per auras / aeris expressae sursum succedere, quamquam / pondera, quantum in se est, deorsum deducere pugnent. / nocturnasque faces caeli sublime uolantis / nonne uides longos flammaram ducere tractus / in quascumque dedit partis natura meatum? / non cadere in terram stellas et sidera cernis? / sol etiam <caeli> de uertice dissipat omnis / ardorem in partis et lumine conserit arua; / in terras igitur quoque solis uergitur ardor. / transuersosque uolare per imbris fulmina cernis, / nunc hinc nunc illinc abrupti nubibus ignes / concursant; cadit in terras uis flammea uolgo"

<sup>486</sup> Note-se como a expressão *sponte sua* aqui nos permite capturar seu sentido fundamental como aquilo que é *per se* e *per se* leva-se para tal ou qual movimento.

tais casos, e os elucida com capacidade de generalizar-se para todos os demais, dada a construção do espectro amplo que distam os dois exemplos. Muito semelhante ao conceito de *empuxo* hodierno, derivado da lei de ação e reação, Lucrecio convida-nos a experimentarmos afundar perpendicularmente uma viga de madeira n'água. Posta uma viga sobre a água, uma parte dela emerge ao apoiar-se sobre a água. Ao promover o movimento a fim de submergir-la, a força exigida não é pouca, mas intensa, e quando mais intentamos afundar a viga, quanto mais a afundamos, mais velozmente e abruptamente ela resiste e aumenta a sua tendência de remissão. Suspensa a força que a submerge, ela volta a emergir subitamente, e chega mesmo a saltar para além da água, a exilar ou pôr para fora a maior parte de um corpo. E imediatamente Lucrecio recorda-nos enfático: "(...) essas [coisas] - o quanto é em si - (...) não duvidamos (...) que todas se levam para baixo pelo vácuo, inânia". E conclui que as flamas, elas também estão submetidas a essa regularidade natural, então as flamas expressam-se para cima e, o quanto é em si, seus corpos ígneos pelos pesos pugnam conduzidos para baixo. Generalizemos a regularidade exposta por Lucrecio.

A viga de madeira é pressionada com força a fim de sua submersão n'água, relaxada a força totalmente, a viga emerge com força e chega até mesmo a saltar e mostrar a sua maior parte com relação àquela que se encontrava, antes de submergir-la, ligeiramente submersa. Lucrecio escreve: o úmido da água re-espui [*respuo*] a madeira, ou seja, "expectora" ou "cospe" a madeira afundada. A série de termos utilizados não é indelével: *respuo*, *reuomo*, *remitto*, *emergeo*, *exilio* e mesmo, no exemplo das flamas, *emico* (com o participio presente *exultans*) e *spargo*. Há um duplo jogo dado nos prefixos desses termos: *re-* de retorno ou repetição e *e-/ex-* de movimento de dentro para fora, assim, um *retorno ao fora*, o que pressupõe que o *estar-fora* é o estado mais estável e comum. Esse *estar-fora* nada mais seria que a volitação vulgar dos primordiais constitutivos dos conjuntos dos exemplos e, em contrapartida, o *estar-dentro* refere-se à interioridade relativa ao próprio conjunto. A tendência generalíssima é que os primordiais vão-se onde não se dá resistência, portanto eles vão à inânia. No caso compreendido nos limites do mundo, onde há vácuo, espaço ou lugar, aspectos, podemos dizer seguramente, *limitados*. Trata-se de *limites* da omnidirecionalidade de movimentos, que é aquela dos primordiais concebidos no Todo e não numa conjunção qualquer. Daí podemos extrair que estar num conjunto é o mesmo que estar sob movimentos limitados. A regularidade típica da conjunção, no que se refere à sua composição, é que os conjuntos são compostos de *primordiais das coisas & inânia*, ademais, diz-se conjuntos mais densos ou menos densos (raros) aqueles que, respectivamente, constam menos de inânia ou mais de inânia. O peso nada mais é, por aí, que o *quantum* de inânia e de matéria que *é em si*, ou seja, no conjunto. No interno do conjunto, os mais pesados, sendo mais densos e, por isto, constando menos de inânia, possuem movimentos mais limitados de seus componentes corpóreos e, contrariamente, os menos pesados, sendo mais raros e constando mais de inânia, possuem movimentos menos limitados. Tomando algum conjunto com relação ao seu externo, podemos formular o seguinte: o *quantum in se est* é diretamente proporcional à tendência de seus componentes corpóreos de escaparem do composto, do conjunto. Todavia, tal fórmula, envolvendo a noção de "tendência" não nos deve fazer imaginar que haveria uma causa final, como se os corpos tivessem por fim o externo, mas antes a "tendência" aqui exprime uma relação de proporção: mais inânia, mais movimento &, contrariamente,

menos inânia, menos movimento. E tal proporção é estritamente dada por causas eficientes, visto que não é um fim os corpóreos tenderem à inânia, mas porque há inânia eles podem mover-se e, com efeito, quanto mais de inânia, mais eles podem mover-se. Trata-se do *quantum* de *movimentos* que está em jogo. Como eu já mencionei: a leitura que se fez, particularmente na conjuntura do *idealismo alemão*, de que há uma relação de “atração” e “repulsão” entre os primordiais das coisas é uma mistificação pela sobreposição da física newtoniana conjugada às descobertas do eletromagnetismo, típica desta conjuntura histórica. Na materialidade escritural de *De Rerum Natura* não há nenhuma menção às noções recíprocas de “atração” e “repulsão”. Agora, se se quer chamar de “atração” a *tendência* dos primordiais das coisas a possuírem mais movimentos onde há mais inânia e, inversamente, de “repulsão” a *tendência* dos primordiais das coisas a possuírem menos movimentos onde há menos inânia (“tendência” no sentido de “proporção”); isto será uma sobreposição e terá justeza apenas se nos atermos a estes sentidos que demos aos dois termos.

Convém que tracemos como se dá a regularidade do *retorno para fora*. É a partir da facticidade, do que cai em nossos sentidos e, pois, da experimentação, que podemos enunciar que os corpos sob limites mais restritivos de movimentos tendem a escapar para onde há menos restrição de movimentos. Jamais se poderia dizer que os primordiais teriam uma “propriedade” pela qual são *per se* atraídos *para* a inânia *é vice-versa*. O exemplo do *empuxo* diz tudo: submergindo a viga n’água, a água, constando de menos inânia que no ar, limita mais os movimentos da viga, daí que, estando a viga dentro d’água, e podendo escapar para fora, ela escapa. E tudo repousa no termo “podendo”, pois se as vias de escape estivessem obstruídas, ela não poderia escapar. O exemplo do sangue dá-nos exatamente essa condição: as vias de escape do sangue para fora do corpo humano estão bloqueadas pela forma do corpo humano, pelo tecido corpóreo que o envolve e mesmo pelas vias internas, a saber, pelos vasos sanguíneos (veias e artérias), por onde flui o sangue. O sangue só escapa para onde há mais inânia relativamente onde aloca-se no corpo humano quando rompem-se as barreiras que o limitam e o contêm em suas vias, ou seja, quando libera-se outra via pela qual ele flui. Para compreendermos mais acuradamente isso tudo, devo operar com noções anacrônicas e alheias à escritura lucreciana. De certa maneira, o adensar-se e rarefazer-se é estar sob *pressão* maior e menor, respectivamente. Na relação entre conjuntos de densidades distintas, há algo como um *diferencial* dado pelos *quanta* de inânia distintos de cada qual. A via é como relação de vacuidade engendrada entre conjuntos cujo diferencial é patente, diferencial de pressões distintas às quais os corpos componentes estão submetidos. É a diferença de pressão entre conjuntos que explica o movimento para o alto, ou, de maneira mais genérica, os movimentos todos que não são o de queda para baixo. Tudo se passa como se, nos corpos inseridos em condições de pouca inânia, numa relação em que o *quantum* deles é maior que o *quantum* de inânia, a sua pressão fosse como um tipo de “energia potencial” nos termos da mecânica clássica e que devém “energia cinética” quando se liberam vias que os permita escaparem ao estado sob pressão maior no qual se encontravam.

Não é totalmente estapafúrdio o anacronismo, Lucrecio escreve muitas vezes que os primordiais e, por suposto, os corpos todos, *agitam-se*. A *agitação* nada mais é que outro nome para *pressão*. Supondo um espaço delimitado *x*, quanto mais agitados, mais pressão há neste espaço *x*. Aliviando a pressão, alarguemos

o espaço  $x$  para o espaço  $y$ , maior, pois, que o espaço  $x$ , mas com o mesmo *quantum* de corpos. Nessa último caso, o espaço  $y$  consta mais de inânia que o espaço  $x$ , do que resulta mais movimentos dos corpos mantido no espaço  $y$  com relação ao espaço  $x$ . Todavia, *nota bene*, a *agitação é frequência de movimento*. Um exemplo geométrico basta para esclarecer isso. Dada o espaço sob a distância do segmento de reta AB, portanto, o espaço é uma linha cujo volume seja o de um, e apenas um, certo primordial, o qual ocupa este espaço linear AB num movimento que vai de A à B e torna de B à A. A *agitação* consiste precisamente vai-e-vem do primordial, compreendendo a integralidade do movimento de ir e vir como um ciclo. Por que se move o primordial? Ora, ele move-se justamente pela vacuidade na linha AB: quando chega de A à B, a vacuidade muda da direção A para B para a direção B para A, completando um ciclo. A agitação linear aqui deve ser agora concebida complexificando-se as vias e as direções das vias. No entanto, tal exemplo é hermético, como o seria também no caso do corpo humano a propósito do sangue. Se recorrermos a um exemplo de conjuntos não herméticos, como é o caso da água do mar *limitada* pelo ar dos céus, o assunto complica-se vertiginosamente. E Lucrécio porta-nos precisamente esse caso com o exemplo do empuxo da viga de madeira. No lugar de tratá-lo pela geometria e agitação envolvida no ciclo de movimentos, ele apenas ressalta o que o experimento nos permite aferir, a saber, que afundada a viga n'água, ela remite subitamente cessada a força que a mantém submersa, e apenas isto. Lucrécio não considera a diferença de densidade entre a água e a viga porque para seus propósitos é dispensável.

O que nos importa sobremaneira é a validade e generalidade da regular queda dos corpos para baixo e a aparente contrariedade das flamas. E temos como resultado a fim de explicar a razão pela qual as flamas ascendem e não caem para baixo o que chamamos de *diferencial* dado relativamente aos conjuntos envolvidos, *diferencial* que é marcado pelos *quanta* de inânia entre tais conjuntos: se o conjunto mais amplo consta mais de inânia, ele permite mais movimentos, ao passo que o conjunto mais restrito, ele consta menos de inânia, e permite menos de movimentos dos corpos. Assim, não é que a flama vai para cima contrariando a regularidade da queda dos corpos, mas sim ela é *empuxada* pelo *diferencial* na interação entre conjuntos, o conjunto de partida dos primordiais que engendram o ígneo e, pois, a flama, é mais restrito, consta menos de inânia, ao passo que o conjunto de chegada é menos restrito e consta mais de inânia. Esse é o sentido do *retorno para fora*, cuja pressuposição, em última instância, é o Todo absoluto, no qual os primordiais constam de ilimitados movimentos, e desta se permite aferir que, dados limites, têm-se igualmente redução do grau de movimentos. Tal construção é sobejamente patente pela questão analisada há pouco sobre as razões pelas quais os corpos não escapam do mundo no qual vivemos perdendo-se na infinita inânia. As muralhas do mundo são os limites que impedem a fuga dos corpos afora na inânia infinita e, com efeito, fazem-se as condições da reprodução dos conjuntos imanentes ao conjunto-mundo em todos os seus sentidos (nutrição, crescimento, procriação)<sup>487</sup>.

Agora, o que restou obscuro é a “tendência dos graves para o centro do mundo”. Todavia, se é consistente a hipótese de que os limites do mundo comportam-se como os limites das vias sanguíneas, tais

<sup>487</sup> *Nota bene*, isso não impede que as *muralhas do mundo* efetuem *trocas* com seu externo relativo.

limites identificam-se com o cima, e não com o baixo, para o qual caem os graves. Admitindo-se a esfericidade do mundo, há equidistância entre as muralhas ou limites do mundo e seu centro, e não importam em qual ponto da superfície, no limite, esteja algum corpo, ele tenderá para este centro, o qual nada mais é que o baixo. No entanto, os corpos não *tendem* porque há uma causa final identificada com o centro do mundo, mas sim porque há uma perfeita identidade entre *peso* e *matéria*, e é próprio do *peso* a *queda para baixo*. Sendo, pelos limites do mundo, o baixo idêntico ao centro do mundo, os corpos caem para o centro. Com isso, podemos conceber que a *matéria equivale a peso* e, como os primordiais das coisas são *minima*, eles são *minimamente pesados*. É preciso apenas ressaltar que em nenhum momento da escritura de *De Rerum Natura* Lucrécio diz-nos que os primordiais diferem entre si pelo peso, antes o peso parece ser uma e mesma coisa que matéria, então, que os primordiais, não importa qual tipo sejam, constam de mesmo peso: o *peso mínimo*. É por isso que será possível construir a alegoria do *clinamen*, a famigerada “chuva de primordiais caindo paralelamente na inânia”, como analisaremos em seu devido lugar. Agora, é fato que se pode divergir dessa interpretação e apenas conceder que, na inânia, porque não há resistência, os pesos não diferem. E mesmo assim isso careceria de explicações ulteriores, particularmente, uma precisão mais consistente a propósito da proporção da qual se afere a densidade ou raridade dos corpos, a qual versa tão-só sobre conjuntos (e jamais sobre os primordiais), e explica as diferenças de pesos entre corpos. A diferença de velocidade na hipótese de queda de primordiais, apenas para adiantar e eliminar essa interpretação alternativa e tomar a minha posição, não se explicará pela diferença de seus pesos, dado que os pesos se dizem dos compostos, dos conjuntos; ela se explicará, como veremos, noutro momento, pelas diferenças geométricas entre os primordiais, que variam entre os mais lisos aos mais aduncos. Com efeito, o primordial mais adunco - suponha-se caindo no ar - engancha-se mais que o primordial mais liso, daí que ele forçosamente deverá ser mais retardado em termos de velocidade que o átomo mais liso. Tal experimento será proposto por Lucrécio através da filtragem do azeite, cuja velocidade de filtragem é inferior com relação à filtragem da água. Deixemos isso, entretanto, para seu devido momento. É tempo agora de precisarmos a distinção que enunciei entre *todo relativo* e *Todo absoluto*, porque é dela que carecemos a fim de firmarmos a *tese da imutabilidade do Todo*.

### Todo absoluto & Todo relativo

A distinção entre o *todo relativo* e o *Todo absoluto* é muitíssimo bem marcada por séries de termos respectivas a cada qual dos tipos de “todo”<sup>488</sup>. No que concerne ao *Todo absoluto*, a série de termos em sinonímia dá-se como se segue: as expressões *extra summa* (DRN I, 958-967), *spatio summae totius omne* (DRN I, 984), *summa innumerabile numerum* (DRN II, 1054), *summa inmensi* (DRN II, 1090-1104), *summa loci... infinita* (DRN II, 1044-1047), *summa... summa* (DRN II, 310), *in summa* (DRN II, 91), *summa summarum* (DRN III, 816 & DRN V, 361), *summa summae totius omne* (DRN VI, 679) e, por fim, *summa totius* (DRN VI, 647-652). Já no caso do *todo relativo* temos os seguintes termos e expressões: *summa* (inúmeras ocorrências), *omnia* (“todas [as coisas]”, inúmeras ocorrências, nas quais geralmente o termo se refere às “coisas criadas”, mas também, por vezes, dependendo do contexto, refere-se também aos *primordiais das coisas*), *omnia summa* (DRN, VI, 613) e, expressão muitíssimo recorrente, *summa rerum* (DRN I, 225-236; 329-339; 615-622; 753-758; 1008; II, 303; 530; V, 187-194; 327; 368; VI, 606; 649)<sup>489</sup>. Em nenhuns outros versos patenteia-se mais sobeja a distinção entre ambos os tipos de todo que nos que se seguem:

Ademais, é necessário que todas [as coisas] permaneçam eternas  
ou porque, sendo com corpo sólido, repelem golpes  
e não padecem ao penetrar algo que possa as junções  
internas dissociar em partes, como são os corpos  
da matéria, dos quais a natureza mostramos antes,  
ou, por aí, que possa durar por toda eternidade,  
porque permanece intacto e não se faz por golpe o hilo,  
ou também porque não se faz nenhuns lugares em torno da cópia,  
por onde as coisas possam dissidir e dissolver-se,  
assim como a **soma das somas** é eterna, e não há  
lugar algum para onde escaparem, nem há corpos  
os quais possam incidir e dissolver por forte força.

<sup>488</sup> Gigandet propõe-nos distinção semelhante, a saber, entre *todo* [tout] e *verdadeiro todo* [vrai tout], correspondendo, respectivamente, à *summa* e *summa summarum* (Cf.: Gigandet, A. *Fama Deum. Lucrece et les raisons du mythe*. Paris : Vrin, 1998). É certamente uma distinção de grande relevância, entretanto, não penso que nomeada adequadamente, pois o que faria de um *todo* mais verdadeiro que outro? Segundo penso, nada. Não se trata de um *todo falso* pressuposto por um *todo verdadeiro*, ambos são todos e não se distinguem pelos critérios de verdade ou falsidade. Mesmo porque se assim fosse, o *todo verdadeiro* deveria ser o *mero todo*, o *falso*, visto que é este, e não aquele, que cai em nossos sentidos, os quais indicam o verdadeiro e o falso. A distinção entre ambos dos tipos de todo já é assimilável na escritura de pensamento de Epicuro (cf.: Brunschwig, J. “L’argument d’Epicure sur l’immutabilité du tout” In.: *Études sur les philosophies hélienistiques*. Paris: P.U.F., 1995, pp. 15-42.), e ela deparou-se com diversas opiniões entre os intérpretes. Notadamente, a opinião de Ettore Bignone merece um destaque por impactar a posição da *tese da imutabilidade do Todo* sobre a qual versamos. Bignone concebe o Todo como imutável, mas concebe-o no sentido de que todas as coisas já teriam sido criadas (o que pressupõe que o *clinamen* far-se-ia algo como “o momento originário”). Assim, já criadas todas as coisas, suas combinações manter-se-iam imutáveis: “Ed è chiaro ormai perchè Epicuro dica: “non v’è nulla in cui si possa mutare”, appunto perchè non vi sono altre combinazioni atomiche che nell’universo si possano produrre, oltre quelle che già vi sono.” (cf.: . Epicuro. *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*. Tradotti con introduzione e commento da Ettore Bignone. Roma: Edizione Anastatica, 1964, pp. 253 – 256). A pressuposição de que o Todo tenha tido um começo (assumindo-o como sendo dado pelo *clinamen*) parece-me de inigualável contrassenso, com efeito, Bignone confunde o Todo com o Mundo, conferindo uma temporalidade linear postulada *ab origine*, mas que resulta, *in fine*, na eternidade do “atual estado de coisas” (!), o que é manifestamente absurdo.

<sup>489</sup> Tal expressão, *summa rerum*, todavia, varia de acordo com o contexto, e.g., em DRN II, 530 ela aparece como *summa rerum*, denotando, de fato, o *Todo absoluto* (a “soma das coisas materiais”). Exceções como essa e outras não impedem nem flexibilizam a distinção entre *todo relativo* e *Todo absoluto*, apenas indicam uma instabilidade escritural que é facilmente sanada pelo sentido dado no contexto. Daí que, até onde pude aferir, não há casos equívocos, mesmo que as expressões sejam, por vezes (raramente e geralmente no caso de *summa rerum*), instáveis.

No entanto, como ensinei, a natureza do **mundo** não é com corpo sólido, dado que há inânia misturada nas coisas, nem é, todavia, como a inânia, nem, ainda, faltam corpos, os quais originados através do infinito possam por fortuna amontoar esta **soma das coisas** por violento turbilhão embora, contrariamente, insiram outra tempestade de perigo, nem, conseqüentemente, faltam à natureza lugares e espaço do profundo, onde as muralhas do mundo possam espargir-se. {embora, contrariamente, possam perecer por outra pulsada força.}<sup>490</sup>

Acentua-se deveras o contraste entre *Todo absoluto & todo relativo* no jogo entre *summarum summa & summa rerum*, esta última correlata de *mundus*. O *todo relativo* nada mais é que *conjunto*, composto inscrito nos limites de sua forma dada pela conjunção de *primordiais das coisas & inânia* e/ou *outros conjuntos*, como é o caso, *e.g.*, do *mundo*. Tal distinção é artificial e metalinguística com relação à escritura de *De Rerum Natura*, mas ela é pedagogicamente interessante e clara o suficiente para que não confundamos ambos os tipos de todo e, assim, frisemos que quando buscamos precisar a *tese da imutabilidade do Todo*, buscamos o *Todo absoluto*, jamais o *relativo*. É o *Todo absoluto* aquele que se diz *per se*, então, *imutável, eterno & absolutamente infinito* constando das duas naturezas puras que são os *primordiais das coisas & inânia*, as quais se fazem *causa prima* enquanto *causa sui*.

### Em que sentido se diz do **Todo absoluto** que ele é imutável?

Tantas foram as vezes que afirmamos: o *Todo* é imutável. Todavia, a construção fazendo-se, ainda não aferimos em definitivo o que vem a ser a *imutabilidade*. Antes, defrontamo-nos com certa dificuldade: se todos os corpos caem do alto ao baixo e, em termos generalíssimos, no *Todo* os infinitos primordiais das coisas caem *eternamente* na inânia infinita, isto diz-nos que tudo está *eternamente* em movimento. Ora, se assim for, afirmar a *imutabilidade* do *Todo* seria um disparate: afinal, tudo *sempre-já* está em movimento.

Em primeiro lugar, retomemos que a queda dos primordiais na inânia não se dá pelos seus pesos, mas sim pela própria inânia enquanto condição absoluta do movimento em geral, ou melhor, de todos os movimentos. Diferimos com justeza que a queda dos corpos num mundo só faz o peso intervir por conta da resistência dos meios nos quais caem tais corpos, meios que pelas suas mais variadas densidades (*quantum* de inânia & *quantum* de corpos componentes) fazem variar as velocidades de queda na interação com os corpos cadentes. O meio varia as velocidades em proporção com os cadentes e seus pesos fundamentalmente por conta da *inânia*. Daí podemos enunciar uma generalidade: o *quantum* de inânia é

<sup>490</sup> DRN V, 351-372: ["Praeterea quaecumque manent aeterna necessent / aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus / nec penetrare pati sibi quicquam quid queat artas / dissociare intus partis, ut materiai / corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante, / aut ideo durare aetatem posse per omnem, / plagarum quia sunt expertia, sicut inanest, / quod manet intactum neque ab ictu fungitur hilum, / aut etiam quia nulla loci fit copia circum, / quo quasi res possint discedere dissoluique, / sicut summarum summa est aeterna, neque extra / quis locus est quo diffugiant, neque corpora sunt quae / possint incidere et ualida dissoluere plaga. / at neque, uti docui, solido cum corpore mundi / naturast, quoniam admixtumst in rebus inane, / nec tamen est ut inane, neque autem corpora desunt, / ex infinito quae possint forte coorta / corruere hanc rerum uiolento turbine summam / aut aliam quamuis cladem inportare pericli, / nec porro natura loci spatiumque profundi / deficit, exspargi quo possint moenia mundi. / {aut alia quauis possunt ui pulsa perire.}"]

diretamente proporcional ao *quantum* de movimento. Isso quer dizer, mais explicitamente, que quanto mais inânia consta o meio no qual se dão corpos, mais variados movimentos eles podem efetivar. No caso no Todo absoluto, a inânia dá-se absolutamente infinita, de sorte que os primordiais das coisas podem efetivar absolutamente infinitos movimentos. As restrições ou limitações dos movimentos começam a dar-se quando da conjunção, pois, inversamente ao enunciado generalíssimo, quanto menos de inânia há, menos movimentos pode o corpo relativo a ela. A relação de restrição visando a inânia e o corpo que lhe é relativo é designado por Lucrecio por dois termos: *lugar* [*locus*] e *espaço* [*spatium*]. Quando, na escritura de *De Rerum Natura*, ocorre *lugar* ou *espaço*, trata-se do *limitado*. Assim, particularizando o enunciado geral, teríamos que a variação de movimentos que pode algum corpo é diretamente proporcional ao *quantum* de lugar ou espaço que lhe é disponível.

Tal formulação é plenamente coerente com o que analisamos até então. O adensamento ou rarefação, fundamento do peso dos corpos, nada mais é que, respectivamente, menos espaço para mais corpos e mais espaço para menos corpos, frisando que, como dissemos, espaço e lugar se dizem dentro de limites, a saber, os limites do conjunto. Ademais, do ponto de vista do Todo absoluto, como não há limites, derivamos daí que os movimentos são absoluta e infinitamente variados. Quando Lucrecio diz, nos versos sobre o *clinamen* (assunto que analisaremos no capítulo 4 detidamente), que as absolutamente infinitos *primordiais das coisas* caem na inânia absolutamente infinita, pelo resultado que obtivemos, tal queda seria *omnidirecional*. Assim, precisando esse enunciado precedente, absolutamente infinitos *primordiais das coisas* caem *omnidirecionalmente* na inânia absolutamente infinita, em que tal *omnidirecionalidade* nada mais seria que as *absolutamente infinitas variações de movimentos*.

Agora, o *lugar* e *espaço*, ditos apenas da restrição ou limitação, inscrevem uma *possibilidade*, eu diria, *real* de movimento. Se nos demandarmos “para onde pode ir-se o corpo?”, tal questão depende do *lugar* ou *espaço*, não como possibilidade sem mais, e sim como *para onde, pela facticidade, pode-se ir o corpo*; possibilidade esta que é dada pelos limites do conjunto e pelo *quantum* de inânia que nele consta. Feitas essas considerações, passemos à assertiva lucreciana segundo a qual *o Todo parece imóvel*:

Nessas coisas não é de s’admirar, porque,  
 estando todos os primordiais das coisas em movimento,  
 a soma, todavia, pareça restar em quietude,  
 exceto se algo dê movimentos ao próprio corpo.  
 Com efeito, longinquamente abaixo de todos os nossos sentidos  
 jaz a natureza dos princípios; por aí, uma vez que você não pode  
 então discerni-la, elas também devem surripiar os movimentos;  
 principalmente, uma vez que, aquelas [coisas] que podemos discernir, elas encobrem  
 frequentemente, entretanto, os movimentos distribuídas no espaço dos lugares.<sup>491</sup>

<sup>491</sup> DRN II, 308-316: “Illud in his rebus non est mirabile, quare, / omnia cum rerum primordia sint in motu, / summa tamen summa uideatur stare quiete, / praeterquam si quid proprio dat corpore motus. / omnis enim longe nostris ab sensibus infra / primorum natura iacet; quapropter, ubi ipsa / cernere iam nequeas, motus quoque surpere debent; / praesertim cum, quae possimus cernere, celent / saepe tamen motus spatia diducta locorum.”



Todos os primordiais das coisas estão eternamente em movimento, certo. A referência de Lucrecio não é ao *Todo absoluto*, e sim à *soma*, a certo conjunto o qual facilmente podemos aferir que se trata de certo *mundo* e, particularmente, este no qual vivemos e cujas coisas criadas caem em nossos sentidos. Tomando isoladamente esse mundo, escreve Lucrecio, excetuando-se a apreensão de algum corpo que venha a dar movimentos a ele, *parece* que ele permanece quieto, *imóvel* ou *imutável*. Aí intervém uma analogia: os primordiais não caem em nossos sentidos, e nesta medida não podemos discernir seus movimentos, com efeito, eles nos são ocultados, surrupiados pela sua natureza infra-sensorial. Ora, se tais movimentos fundamentais são-nos velados, no caso das coisas criadas a partir deles também velam-se tantos quantos forem os movimentos, ou seja, não podemos *a fortiori* discerni-los. Disso extraí-se que não é porque não cai em nossos sentidos que a coisa está em quietude, imóvel ou imutável: pois assim como o movimento dos primordiais escapam aos sentidos, aquilo que parece quieto assim aparece quieto porque escapa aos nossos sentidos seus movimentos, como é o caso do mundo.

Tal raciocínio aplicar-se-ia ao *Todo absoluto*? Noutras palavras, a imutabilidade do Todo seria, então, uma aparência, na qual subjaz movimentos tantos e vários que escapam aos nossos sentidos? Ora, a busca pelo sentido da *imutabilidade* que se afirma do Todo obriga-nos a distinguir entre *imutabilidade* e *imobilidade* ou *quietude*. Essas últimas dizem-se, como Lucrecio mostrou-nos, da *aparência* enquanto o que se dá em nossos sentidos (não porque eles nos enganam, *nota bene*, mas porque é da natureza da coisa não se efetivar ao ponto em que tais efeitos caíam em nossos sentidos); mas a primeira, a *imutabilidade*, deve poder afirmar-se de outra coisa, possuir, pois, outro sentido. Todavia, qual?

Destarte, o Todo consta da dupla natureza pura, como vimos. Tais naturezas são postas como puras precisamente porque uma não interfere na outra, antes elas são, enquanto naturezas, não indiferentes, visto que elas mantêm uma relação entre si que consiste na condição mesma do movimento em geral. Enquanto puras, tais naturezas seriam *imutáveis*, visto que uma não muda noutra. Generalíssima, a afirmação da pureza das naturezas converte-se no mesmo que dizer que elas são cada qual *per se*. Não só isso. Tais naturezas sendo *per se*, não são produzidas por outra coisa, mas somente por si mesmas são, e isto *eternamente*. A *eternidade* das naturezas também impede qualquer mudança nelas enquanto naturezas que são, assim a *eternidade* diz-se da *imutabilidade*. Ainda, nada há exteriormente ao Todo, o que quer dizer que nenhuma outra natureza há além da dupla natureza que lhe constitui. Não admitir exterioridade do Todo é, como vimos, posicionar a sua *absoluta infinitude*. Cada uma das naturezas é *absolutamente infinita*. Ora, se assim não fosse, o Todo deveria constar de limites, a partir dos quais se diz que alguma exterioridade teria lugar e, pois, pudesse de alguma maneira nele intervir, assim provocando mudanças. Dizer do Todo que ele é *absolutamente infinito* é, pois, o mesmo que dizer dele que é *imutável*, que não padece de nenhuma mudança que pudesse vir de sua exterioridade porque nenhuma exterioridade se dá com relação ao Todo. A *imutabilidade* agora alcança certa precisão: com efeito, ela é, certamente, o mesmo que *eternidade* e *absoluta infinitude*. Todavia, no que se refere às naturezas puras, se é fácil aferir que a *inânia* porta a *eternidade* e *absoluta infinitude* e convém, como constituinte do Todo, dizê-la *imutável*; no caso da *matéria*, deparamo-nos com uma complicação de

grande envergadura. Primeiro, a matéria é o mesmo que os primordiais das coisas, os *minima*. E mesmo que tenhamos mostrado que a sua infinitude absoluta resulta da alternância, então, que disto resulta *absolutamente infinitos primordiais das coisas*, todavia, também mencionamos que há “tipos” de *primordiais* e não dissemos nenhuma palavra sobre tais “tipos”, sobretudo, se acaso há finitos ou infinitos “tipos” de *primordiais*. Enfrentar analiticamente tal problema é inevitável, vejamo-lo detidamente.

### As figuras dos primordiais das coisas

Na natureza das coisas, há apenas conjuntos irreduzíveis entre si. Essa tese lucreciana é central em sua economia escritural, ela põe como fundamento de *o que é* a absoluta *singularidade*, a irreduzibilidade de cada conjunto para com outro. Isso implica que, antes do mais, não há lugar para a *unidade* como pressuposto da apreensão efetual da natureza, que a natureza ela mesma jamais se deixa tomar como *um*. Esse é um dos traços de demarcação do materialismo: a instauração da *quantidade pura*. E a tese da irreduzibilidade dos conjuntos na natureza, a singularidade dada na facticidade do que *é*; esta tese faz-se imprescindível a fim de corretamente encaminharmos o problema das *figuras dos primordiais*.

Nenhuns versos são mais candentes a propósito dessa tese que os *DRN II*, 371-380:

Enfim, qualquer trigo: você verá, contudo,  
que todos estes não são símiles entre si em seu gênero,  
para inter-correrem alguma distância nas formas.  
E vemos por igual razão o gênero das conchas  
colorir o regaço de telúrico, no qual pelas moles ondas  
do encurvo litoral a água lava a bíbula areia.  
Por aí, incessantemente é necessário por símile razão que,  
dado que os primordiais das coisas constam na natureza  
e não foram feitos pela mão de um a fim de certa forma,  
dissímiles entre si pela figura quaisquer [deles] volitem.<sup>492</sup>

Lucrecio acuradamente elege como exemplos os trigos e as conchas. O primeiro, como é evidente, trata da dificuldade de discernir a individualidade de cada trigo com relação a outro, tanta é sua semelhança; o segundo, visa amplificar a quantidade variegada de conjuntos, com efeito, faz-nos saltar aos olhos as multiferências das quais resulta cada conjunto. Quando diz-se “gênero”, subsume-se numa *unidade* tais e tantos conjuntos pelo que eles convêm entre si, assim ao dizer “trigo”, diz-se muitos dele, desta “unidade”. Entretanto, cada trigo em si considerado não é o mesmo que o outro trigo: não há semelhança nos termos da identidade, a qual pressupõe a *unidade*. Entre *este trigo aqui* e *aquele trigo ali*, mesmo que sejam nomeados pelo que convêm em detrimento das demais coisas meramente como “trigo”, então, que deles se diga *um & outro trigo*; é notável que entre *este & aquele*, tomados ambos lado a lado, há uma imensa

<sup>492</sup> *DRN II*, 371-380: “postremo quoduis frumentum: non tamen omne / quidque suo genere inter se simile esse uidebis, / quin intercurrent quaedam distantia formis. / concharumque genus parili ratione uidemus / pingere telluris gremium, qua mollibus undis / litoris incurui bibulam lauit aequor harenam. / quare etiam atque etiam simili ratione necessest, / natura quoniam constant neque facta manu sunt / unius ad certam formam primordia rerum, / dissimili inter se quaedam uolitare figura.”

gradação de *di-férenças*, as quais são o resultado de multiferências. Suas formas distam, e tal distância afirma a irreducibilidade de cada qual destes trigos. De igual sorte, tantas e tão variegadas são as formas distando entre si, o que o exemplo das conchas nas praias atesta cabalmente. Cada concha não só possui sua cor, a qual pode ser, enquanto cor, comum a demais outras, mas de tal ou tal maneira em seu desenho, das mais notáveis diferenças às mínimas das mínimas. Em suma, não há como apreender a natureza das coisas senão por cada conjunto irreducível a qualquer outro. Nisso Lucrecio opera uma interessante distinção. Ele afirma que há aquelas coisas que são produzidas pela mão humana, as quais nada têm que ver com os conjuntos naturais: “não foram feitos pela mão de um a fim de certa forma” [*neque facta manu sunt / unius ad certam formam*]. Ora, aqui revoca-se o canônico problema da técnica [*τέχνη*], daquilo que os humanos produzem, e o produzem a partir do *um*, como que multiplicando-o. As mãos, podemos certamente dizê-lo, produzem algo que, antes de produzido, fora apreendido idealmente por alguma *unidade* a partir da qual a produção deve obedecer quanto à forma. Tal *unidade*, contudo, é justamente o que não se afere na natureza das coisas. “Artificialidade” e “naturalidade” são distinguidas claramente aqui, mas não porque o humano e as coisas que produz estejam de alguma sorte como que “fora” da natureza. O humano não é exterior à natureza, mas sim é ele mesmo conjunto irreducível enquanto conjunto que é, em ato. O que se distingue aqui são as operações humanas das naturais e assinala-se, implicitamente, a incapacidade humana de *imitar* a natureza em sua produção irreducível com toda a sua radicalidade. Noutros termos, as operações humanas, assim como o humano, são imanentes à natureza e, por isto, não se dá uma relação de exterioridade para com ela; mas porque é conjunto da natureza e nele está, o humano é como que “parte” da natureza e, por aí, não alcança, trivialmente, a sua potência produtiva, a da natureza. Por isso, ele, o humano, quando a imita pela mão, *i.e.*, pela *técnica*, não faz mais que a reduzir ao tanto de sua capacidade enquanto “parte” a fim de reproduzi-la, reprodução que nada mais seria que a multiplicação da *unidade* resultado da redução pressuposta.

Tomar a natureza das coisas como se seguisse dos parâmetros humanos dá no mesmo que a reduzir e não a apreender tal como ela é pela sua facticidade, a saber, incessante produção de conjuntos irreducíveis por multiferências. E é do fato, exemplificado pelos trigos e conchas, da irreducibilidade de cada conjunto para com outro que se preludia a distância que há entre as figuras dos primordiais das coisas, pois somente com a pressuposição de tal distância entre as figuras dos primordiais poder-se-ia com justeza explicar a imensa variedade de conjuntos, distantes em suas formas mesmo que de mesmo gênero.

É certo, como vimos, que os primordiais não caem nos sentidos, tão-somente sentimos seus efeitos, como quando analisamos a analogia entre os invisíveis ventos que sentimos. Daí é posta a dificuldade, se o que permite explicar a irreducibilidade dos conjuntos entre si e, pois, a singularidade de cada conjunto na natureza das coisas é a pressuposição de que as figuras de suas causas, os primordiais das coisas, distam; como poderíamos aferir tais formas se os primordiais não caem em nossos sentidos? Sabemos que os primordiais das coisas enquanto *causa prima* (conjuntamente com a *inânia*) são concebidos por Lucrecio por uma *causalidade metonímica*, *i.e.*, por *contiguidade* da causa no efeito, então, que a causa é sempre-já no efeito, de maneira tal que se trata da causa que é *imane*nte. E isso dá o caminho da aferição das figuras dos

primordiais, pois é somente pelos efeitos dos primordiais, ou seja, pelos conjuntos que estão diante de nós caindo em nossos sentidos, é que será possível discernir tais figuras. Somente os sentidos são o critério do verdadeiro, eles indicam-nos o verdadeiro e o falso, por isto, é pela experiência e experimentação que as figuras dos primordiais serão aferidas, experiência das diferentes sensações dos diferentes conjuntos comparativamente. Avancemos nos versos que visam aferir as figuras dos primordiais:

É muitíssimo fácil para nós exsolver pela proporção do ânimo,  
 por que o ígneo fulmíneo flui mais penetrante  
 que o nosso originado através das tedas terrestres.  
 Com efeito, você pode dizer que o ígneo celeste do corisco  
 consta mais sutil através de parvas figuras,  
 e, por isto, transita foramens que este nosso ígneo não pode  
 originado através dos lenhos e da teda criado.  
 Ademais, a luz transita pelo corno, mas a chuva  
 repele-se. Por que, se aqueles da luz não são menores  
 que aqueles que há no almo liquor das águas?  
 E, embora subitamente pelo coador os vinhos vemos  
 per-fluírem, mas, contrariamente, o tardo azeite demora-se,  
 ou porque justamente é de maiores elementos  
 ou mais anzolados entre si e perplicados;  
 e, por isto, faz-se com que os primordiais não tão repentinamente  
 divididos entre si cada singular por singular possam  
 perpassar os foramens daquele [coador].<sup>493</sup>

O problema é posto pela diferença atestada pelos sentidos entre os ígneos fulmíneos e os ígneos terrestres, os primeiros sendo mais penetrantes que os segundos. Que ambos sejam ígneos, é igualmente pela experiência que o sabemos, visto que o raio que cai nas terras atingindo árvores produz flamas, então, ele deve constar de certa combinação de primordiais os quais resultem no ígneo, assim como as flamas das tochas por nós produzidas. Agora, que um seja “mais penetrante” que outro, isto somente pode-se explicar, não pela natureza dos primordiais que resultam no ígneo de maneira geral, mas pelo tamanho dos primordiais componentes do ígneo fulmíneo para com os ígneos terrestres. Os primeiros, devendo constar de “parvas figuras” com relação aos segundos, levam-nos a discernir maior sutilidade do primeiro conjunto em detrimento do segundo e explica a razão pela qual há trânsito mais fluente por entre os foramens do meio que percorre. Todavia, Lucrécio complexifica o problema e acrescenta que experimentamos que a luz transita pelo corno, ao passo que a chuva é repelida. É certo que as águas das chuvas e as luzes solares ou mesmo das tochas (como parece ser o caso aqui), diferem quanto à natureza mesmo dos primordiais que as compõem, contudo, visa-se aqui outro aspecto do problema. Supondo que tais primordiais, os das luzes e os das águas, não difiram em grandeza, como se poderia explicar que um conjunto transite pelo mesmo meio

<sup>493</sup> *DRN* II, 381-397: “Perfacile est animi ratione exsoluere nobis, / quare fulmineus multo penetrrior ignis / quam noster fluat e taedis terrestribus ortus. / dicere enim possis caelestem fulminis ignem / suptilem magis e paruis constare figuris, / atque ideo transire foramina quae nequit ignis / noster hic e lignis ortus taedaque creatus. / praeterea lumen per cornum transit, at imber / respuitur. quare, nisi luminis illa minora / corpora sunt quam de quibus est liquor almum aquarum? / et quamuis subito per colum uina uidemus / perfluere, at contra tardum cunctatur oliuom, / aut quia nimirum maioribus est elementis / aut magis hamatis inter se perque plicatis; / atque ideo fit uti non tam diducta repente / inter se possint primordia singula quaeque / singula per cuiusque foramina permanere.”

em que o outro se repele? Outro experimento vem ao auxílio para solver a questão: duas naturezas ditas aquosas, quando passadas num filtro, diferem em velocidade ao fluírem. Resulta da constatação de que o vinho passa pelo filtro ou coador mais velozmente que o azeite de oliva, que isto se dá ou porque os componentes do segundo conjunto são maiores ou porque a figura de seus componentes é mais anzolada e conectam-se com muitas plicaturas entre si, o que os dificulta a separação em elementos menores e, por isto, os primordiais não se dividem tão rapidamente a fim de que cada qual destes perpasse os foramens do coador, portanto sua velocidade de filtragem é menor.

Desses experimentos começamos a aferir como variam as figuras dos primordiais, com efeito, temos duas determinações: *grandeza e lisura*, variando quantitativamente, do menor ao maior e do mais liso ao mais rugoso e anzolado, respectivamente. Lucrécio faz valer tudo o que cai em nossos sentidos, assim, sentimos prazer e desprazer com os conjuntos dados por não importa qual dos sentidos do corpo humano. Longe de supérfluos, o prazer e desprazer ganham estatuto heurístico, corroborando imprescindivelmente com o problema da aferição das figuras dos primordiais:

A isso acrescenta-se que como os licores de mel e de leite  
têm-se na boca com jucunda sensação na língua,  
mas, contrariamente, a tetra natureza do absinto e  
e da fera centáurea per-torcem na boca com asqueroso sabor;  
para você facilmente re-conhecer que aquelas [coisas] através dos lisos e redondos  
são as que podem tanger jucundamente os sentidos,  
mas, contrariamente, as que parecem de qualquer maneira amargas e ásperas,  
estas têm-se mais de anzolados nexas entre si  
e, conseqüentemente, costumam rasgar as vias em nossos  
sentidos e pela sua introdução per-romper o corpo.<sup>494</sup>

O contraste entre os licores de mel e de leite para com o absinto e a centáurea equivale, respectivamente, ao prazer e desprazer. O paladar num caso adocica a boca e noutra a amarga e tais sensações não são senão os efeitos do encontro entre tais conjuntos com a boca humana, que possui certa forma e com certos foramens dados pelas formas componentes do tecido da língua. Daí e em consonância com o exemplo da filtragem do vinho e do azeite, Lucrécio afere que os conjuntos que constam de primordiais mais lisos transitam mais fluidamente quando contatam a língua humana produzindo o prazer da degustação do alimento, ao passo que aqueles mais anzolados amargam e provocam desprazer pelos nexos nodados mais estreitamente e, mesmo pela figura anzolada, chegam a raspar a língua e garganta, e mesmo romper o corpo, ou seja, levá-lo à disjunção. A correlação, então, é dada entre mais prazer e primordiais mais lisos, por um lado, e mais desprazer e primordiais mais rugosos e anzolados, de outro. Lucrécio ainda precisa mais tal correlação e percorre os demais sentidos a fim de notá-la:

<sup>494</sup> DRN II, 398-407: “Huc accedit uti mellis lactisque liquores / iucundo sensu linguae tractentur in ore, / at contra taetra apsinthi natura ferique / centauri foedo pertorquent ora sapore; / ut facile agnoscas e leuibus atque rutundis / esse ea quae sensus iucunde tangere possunt, / at contra quae amara atque aspera cumque uidentur, / haec magis hamatis inter se nexa teneri / propterea que solere vias rescindere nostris / sensibus introituque suo perrumpere corpus”.

Enfim, todas [as coisas] boas aos sentidos e más ao tato  
 pugnam entre si per-feitas de dissimile figura;  
 e você não pense que por fortuna o acerbo horror da serra  
 estridente consta de elementos iguais como  
 na melodia nos museus, pelas cordas de órgão, as quais  
 pelos móbeis dedos espergifatas figuram;  
 e não pense que penetram os primordiais com semelhante forma  
 nos narizes dos humanos, quando os tetros cadáveres torram,  
 e quando o cenário é recém regado com açafraão da Cilícia  
 e o altar exala nas cercanias os odores Pancaicos;  
 e não constitua que as boas cores das coisas constam  
 de símile semente, as quais podem apascentar os olhos,  
 e as que lutam a batalha e coagem a lacrimejar  
 ou parecem com diro aspecto feio e hórrido.  
 Com efeito, toda [coisa] que, em todo caso, parece afagar os sentidos,  
 não é criada sem algum principial liso;  
 mas, contrariamente, aquela [coisa] que consta molesta e áspera,  
 ela não é achada sem algo de matéria encarquilhada.  
 Também há aquelas que então não se pensam lisas de direito  
 nem são completamente úncas com flexos agudos,  
 mas pouco mais com cantos prostrados, para  
 poderem mais titilarem os sentidos que ferirem;  
 aliás, é do gênero, conseqüentemente, a borra do vinho e os sabores da ênula.  
 Ademais, também os cálidos ígneo e a gélida geada  
 dentados por dissimile modo picam os sentidos  
 do corpo, há ambos os tatos para nosso indício.  
 O tato, com efeito, o tacto pelos santos númenes dos deuses (!),  
 é o sentido do corpo, ou quando a coisa externa a si  
 insinua, ou quando a que nasceu no corpo fere  
 ou ajuda a coisa avançante pelo genital Venéreo.  
 {Ou através de ofensa quando turbam no próprio corpo  
 as sementes, confundem entre si concitadas o sentido;  
 como se por fortuna com a mão o quanto você queira então ferir-se  
 a si próprio parte do corpo e experienciar.}  
 por aí, é necessário que as formas distem longinquamente  
 nos princípios, as quais podem produzir várias sensações.<sup>495</sup>

O que produz prazer é bom e, contrariamente, o que produz desprazer é mal. A valoração das coisas na natureza não tem por critério algo arbitrário, mas sim aquilo que se dá no corpo. É como nos

<sup>495</sup> DRN II, 408-443: "Omnia postremo bona sensibus et mala tactu / dissimili inter se pugnant perfecta figura; / ne tu forte putes serrae stridentis acerbum / horrorem constare elementis leuibus aequae / ac musaea mele, per chordas organici quae / mobilibus digitis expergefata figurant; / neu simili penetrare putes primordia forma / in nares hominum, cum taetra cadauera torrent, / et cum scena Cilici perfusa recens est / araque Panchaeos exhalat propter odores; / neue bonos rerum simili constare colores / semine constituas, oculos qui pascere possunt, / et qui conpungunt aciem lacrimareque cogunt / aut foeda specie diri turpesque uidentur. / omnis enim sensus quae mulcet cumque tuidentur †, / haut sine principali aliquo leuore creatast; / at contra quaecumque molesta atque aspera constat, / non aliquo sine materiae squalore reptast. / sunt etiam quae iam nec leuia iure putantur / esse neque omnino flexis mucronibus unca, / sed magis angellis paulum prostantibus, <ut quae> / titillare magis sensus quam laedere possint; / fecula iam quo de genere est inulaeque sapes. / denique iam calidos ignis gelidamque pruinam / dissimili dentata modo conpungere sensus / corporis, indicio nobis est tactus uterque. / tactus enim, tactus, pro diuum numina sancta, / corporis est sensus, uel cum res externa sese / insinuat, uel cum laedit quae in corpore natast / aut iuuat egrediens genitalis per Veneris res. / {aut ex offensu cum turbant corpore in ipso / semina, confundunt inter se concita sensum; / ut si forte manu quamuis iam corporis ipse / tute tibi partem ferias atque experiare.} / quapropter longe formas distare necessast / principiis, uarios quae possint edere sensus".

afetam, no corpo humano, os conjuntos, que discernimos os valores de bom e mal atribuídos às coisas todas. E é igualmente certo que os conjuntos se contrariam pelos seus componentes constituintes, dos quais resultam tais ou tais efeitos das figuras dessemelhantes dos primordiais que lhes são respectivos. Assim como no caso do paladar, na audição temos a invariância da correlação entre maiores ou mais anzolados e menores ou mais lisos como respectivos ao desprazer e prazer, por aí, o barulho estridente da serra cortante fonte de tantíssimo desprazer difere do prazer das melodias das musas. E o desprazer do odor fétido da incineração de cadáveres dista do prazeroso açafão pelas figuras distintas dos primordiais, obedecendo à mesma proporção assinalada. E de igual sorte com as agradáveis ou desagradáveis cores para a visão. Nesse último caso, o da visão, Lucrecio introduz algo como um meio termo (“as que lutam a batalha e coagem a lacrimejar”), concedendo que nem tudo é tão extremado entre prazer e desprazer, mas antes se deve assumir que as sensações entre os extremos do prazer e desprazer são muitíssimas e muito variegadas. Isso implica que as figuras dos primordiais componentes dos conjuntos não são homogêneas, que há hibridez em diversas proporções de primordiais de figuras distintas e mesmo contrárias entre si.

Dos casos exemplares, passíveis todos de experimentação, a generalização faz-se possível: o que agrada e produz prazer assume-se preponderância de componentes lisos e, contrariamente, o que desagrada e produz desprazer, nestes prepondera componentes encarquilhados, portanto, mais rugosos e anzolados. E, como dissemos, há os conjuntos que produzem nem prazer nem desprazer, ou não tanto prazer ou desprazer, mas não é que tais conjuntos sejam compostos meramente de primordiais contrários em proporção suficiente para resultar nestes efeitos. Na experiência do lacrimejar dos olhos, temos um conflito entre as figuras primordiais em que sentimos sensações contrárias em litígio; conflito que nos permite, pelos efeitos mistos de prazer e desprazer, aferir que os componentes do conjunto em questão sejam híbridos, ou seja, que haja alguma proporção mais ou menos equitativa de lisos e anzolados. É muito relevante que assinalemos isso: as figuras dos primordiais componentes de algum conjunto impactam os sentidos diretamente, *i.e.*, a presença de figuras anzoladas, mesmo que conjuntamente com figuras lisas, produz o amargor na língua, a ardência nos olhos &c., e, ao mesmo tempo, as lisas adocicam, apazem &c. Isso leva-nos a bem estabelecer que as sensações são diretamente vinculadas às figuras dos primordiais e não à composição em si, ao conjunto tomado como um todo (relativo), pois do encontro do conjunto com o conjunto do corpo humano, então, na produção das sensações em jogo, temos a decomposição do conjunto, decomposição que é aferida pelo trânsito dos primordiais pelos forams dos sentidos do corpo humano. Por isso temos sensações contrárias discerníveis ao mesmo tempo, pois entrementes um punhado de anzolados intenta, *e.g.*, transpassar os forams da língua, outros tantos lisos transpassam facilmente, do que resulta a sensação do doce-amargor. Diversamente, as sensações intermediárias, pela correlação direta entre as figuras dos primordiais e a sensação no corpo humano, devem pressupor figuras intermediárias de primordiais. A sensação de *titilação* é discernida por Lucrecio como correlata das figuras não completamente úncas com flexos agudos, mas antes com os cantos prostrados, ou seja, mais aplainados, de sorte que não firam nossos sentidos, mas antes os titilem. Os

exemplos da ênula, da borra de vinho, do cálido ígneo e das gélidas geleiras nos permitem facilmente apreender tal distinção e sentirmos a titilação.<sup>496</sup>

Temos o quadro da variância das figuras dos primordiais das coisas. Nos extremos ou limites, os mais lisos e mais anzolados, nos intermediários, os que não tem flexos agudos, que não são completamente úncos e seus cantos são somente pouco prostrados. Por não importa qual sentido obtenhamos o prazer e desprazer (audição, paladar, visão *etc.*), todos estes são comumente *tato*: o encontro ou contato entre conjuntos tantos e o conjunto que é o corpo humano. Em última análise, podemos notar que Lucrecio varia as figurações geométricas dos primordiais tendo como referência fixa os sentidos do corpo humano, portanto assumindo a estabilidade de sua forma, de seus componentes e seus foromens e daí aferindo a geometria das figuras dos primordiais pelos seus efeitos do contato com o corpo humano. As correlações entre as sensações e as figuras dos primordiais é consolidada, e os experimentos que avançam por tais correlações alcançam produzir uma proporção de variação de figuras segundo as sensações produzidas no corpo humano. Ao que tudo indica, pelos procedimentos de experimentação lucrecianos, não se trata de fixar as figuras dos primordiais, mas antes de captar a variação que ela pode assumir e seus limites variacionais. Daí que há todo um espectro entre os mais lisos e os mais anzolados, em que os intermediários apenas marcam os critérios da variação, denotam as transfigurações dos primordiais e seus impactos nos sentidos. E Lucrecio prossegue com tais resultados na aferição de outras características dos conjuntos, características que chamamos hodiernamente de “estados físicos da matéria”, como o sólido (compreendendo a dureza e a espessura), o líquido e o gasoso:

Ademais, as que parecem duras e espessas para nós,  
 é necessário que estas sejam mais de anzolados entre si  
 e como se se tivessem profundamente compactas por enramações.  
 Desse gênero primeiramente constam então as rochas adamantinas  
 as primeiras pela rigidez acostumadas a destemerem os golpes  
 e os robustos silícios e as solidez do duro ferro  
 e os bronzes que nos portões arrestantes vociferam-se.  
 Aquelas, certamente, devem ser mais através de lisos e redondos,  
 as que líquidas constam de fluído corpo.  
 De fato, o gole da papoula é igualmente fácil como se das águas  
 e o percutir igual surge proclivamente volúvel;  
 e, com efeito, não se retêm entre si todos os glomerados.  
 É necessário, enfim, que todas [as coisas] que você discerne  
 num-ponto-tempo difundirem, como o fumo, as nébulas e as flamas,  
 se menos são através de lisos e redondos,  
 ao menos não são, entretanto, impedidas pelas per-plicaturas,  
 para poderem picar o corpo e penetrar as rochas

<sup>496</sup> Sugiro fortemente ao leitor que reproduza os experimentos lucrecianos para maior inteligência de sua escritura. No caso, é difícil para o leitor brasileiro encontrar a ênula e, pelo controle de qualidade dos vinhos, encontrar a sua borra (embora não impossível). Todavia, aqueles sucos de uva de garrafa de vidro no mais das vezes possuem sedimentos os quais podem facilmente serem degustados, e se notará subitamente a sua titilação. Ademais, convém frisar, neste assunto, que Lucrecio, pela nitidez e acurácia de suas imagens e experimentações não pode ser reduzido a mero seguidor de Epicuro, mas antes tanta vivacidade nos exemplos indica-nos com bastante certeza que ele mesmo produziu tais experimentos por si mesmo, como qualquer um que os produza será facilmente convencido de suas palavras. E não me resta dúvidas de que somente uma destreza poética de manipulação da língua como a de Lucrecio pode nos dar quase a sensação que nos descreve.



e, todavia, não inerirem entre si; o que quer que vejamos ferinte, mas raro, para você poder conhecer que não são através das per-plicaturas, mas através de elementos agudos. Todavia, porque você vê as mesmas [coisas] amargas que constam fluídas, como é o suor do mar, [isto] deve minimamente [ser] admirável

\*\*\*

pois o que é fluído, é através de lisos e redondos, através de lisos e redondos, misturados corpos de dor, e, entretanto, não é necessário que estes se retenham ramados: evidentemente, ainda são globulosos, dado que constam rugosos, para poderem simultaneamente rolares-se e ferirem os sentidos. E para você pensar mais os ásperos misturados através de lisos princípios, por aí, o corpo de Netuno é acerbo, há razão [/proporção] para discernir e para ver separadamente: pois ela faz-se doce, quando repetidamente pelas terras filtra-se, para fluir na gruta e amansar-se; com efeito, deixa acima os primordiais de tétrica força, tanta mais nas terras os ásperos podem inerir.

\*\*\*497

A dureza de algo é diretamente proporcional ao *quantum* de primordiais das coisas anzolados, pelos quais o conjunto devém mais compacto pelas enramações. Em contrapartida, o *quantum* de lisos é proporcional à liquidez do conjunto: quanto mais de lisos consta, mais líquido é e, pois, é mais fluído. Os fumos, nébulas e flamas, conjuntos que, como escreve Lucrécio, “num-ponto-tempo” difundem-se (o que para nós seria o estado físico gasoso); não são tanto de lisos e redondos e constam de figuras de primordiais com poucas plicaturas, pois se faz necessário explicar porque por vezes alguns deles nos ferem e também podem perpassar obstáculos (como as rochas, *e.g.*). Em termos generalíssimos, a proporção do *quantum* de cada figura é o que nos permite explicar os efeitos dos conjuntos sobre nossos sentidos. E é a figura dada em certo *quantum* que nos permite aferir como se dá a inerência dos primordiais entre si num dado conjunto. Dos mais anzolados aos rugosos, anzolados aos lisos e redondos temos uma variação decrescente de inerência e emaranhamento, cujas implicações variam da maior e menor facilidade de decomposição, maior ou menor dureza e o “estado físico” do conjunto. Concedendo que tal *quantum* se diz de cada figura no heterogêneo cujo conjunto é o efeito. Tem-se agora ainda mais clara a razão pela qual não pode se poderia traduzir *coniunctum* por “propriedade”, visto que não há diferença posta entre os efeitos do conjunto e o conjunto mesmo: ambos são um e mesmo.

<sup>497</sup> DRN II, 444-477: “Denique quae nobis durata ac spissa uidentur, / haec magis hamatis inter sese esse necessesit / et quasi ramosis alte compacta teneri. / in quo iam genere in primis adamantina saxa / prima acie constant ictus contemnere sueta / et ualidi silices ac duri robora ferri / aeraque quae claustris restantia uociferantur. / Illa quidem debent e leuibis atque rutundis / esse magis, fluuido quae corpore liquida constant. / namque papaueris haustus itemst facilis quasi aquarum / et percussus item procliue uolubilis exstat; / nec retinentur enim inter se glomeramina quaeque. / Omnia postremo quae puncto tempore cernis / diffugere, ut fumum nebulas flammisque, necessesit, / si minus omnia sunt e leuibis atque rutundis, / at non esse tamen perplexis indupedita, / pungere uti possint corpus penetrareque saxa / nec tamen haerere inter se; quodcumque uidemus / laedens, sed rarum, facile ut cognoscere possis / non e perplexis sed acutis esse elementis. / Sed quod amara uides eadem quae fluuida constant, / sudor uti maris est, minime mirabile debet / \*\*\* / nam quod fluuidus est, e leuibis atque rutundis / est, ꝑe leuibis atque rutundis † admixta doloris / corpora, nec tamen haec retineri hamata necessust: / scilicet esse globosa tamen, cum squalida consent, / prouolui simul ut possint et laedere sensus. / et quo mixta putes magis aspera leuibis esse / principiis, unde est Neptuni corpus acerbum, / est ratio secernendi seorsumque uidendi: / nam fit dulcis, ubi per terras crebrius idem / percolatur, ut in foueam fluat ac mansuescat; / linquit enim supera taetri primordia uiri, / aspera quo magis in terris haerescere possunt. / \*\*\*”.

Aquilo que nos fere, escreve Lucrecio, malgrado seja rarefato, não nos fere apenas pelas muitas plicaturas das figuras de seus primordiais componentes, mas pela sua agudeza. Com efeito, tal aspecto, já prenunciado há pouco com relação aos intermediários, interpõe outro prospecto de variação: não somente os primordiais variam dos rugosos aos lisos, dos redondos aos anzolados, mas suas extremidades podem constar mais aplainadas ou mais agudas. Assim explica-se que o líquido, como no exemplo das águas marítimas, pode ao mesmo tempo constar de primordiais lisos e redondos e de agudos, mas que nem por isto resulta que haja neste composto que é o mar figuras de primordiais anzolados e que possam se plicarem muito, visto que se destes constasse não poderia se achar líquido. Se as plicaturas explicam o emaranhado quanto ao estado sólido, à dureza, à espessura; são os agudos, não necessariamente anzolados, que nos explicam líquidos e gases que nos ferem. A *globulosidade*, derivada das figuras rugosas, podem constar de figuras também agudas, portanto sendo capazes os conjuntos formados destes de fluidificarem ou gaseificarem-se, então, facilmente transpassando outros conjuntos sem, contudo, deixar de nos afetar e nos causar danos. E Lucrecio, a fim de nos mostrar a independência de primordiais nos conjuntos e sua heterogeneidade constitutiva, mas não o suficiente a fim de sua disjunção, propõe-nos a filtragem das águas marítimas, filtragem que ocorre naturalmente pelas terras quando nos deparamos com a doce água por elas passada. Ora, tal experimento que consiste em separar do conjunto outros conjuntos tantos, no caso, a doce água do sal do mar evidencia-nos que conjuntos compõem-se de conjuntos, mesmo misturam-se sem se disjuntarem-se no caso dos líquidos e, sobretudo, reafirma-se a distinção das figuras dos primordiais que nos ferem das que não nos ferem, separa-se o sal da água doce.

Se fossemos intentar sistematizar os experimentos que levam às figuras dos primordiais, seria possível construir um quadro de cada figura respectiva ao seu efeito conjugando o *quantum* de cada qual no duplo sentido: numérico, poderíamos dizer (mais ou menos de anzolados) e espacial, que varia da dureza à fluidez e ao gasoso, vinculado à figura e seu *quantum* numérico. Por exemplo: algum conjunto que conste de muitos anzolados seria um conjunto mais duro, sólido, porque seus primordiais estão muito plicados entre si, mais emaranhados; daí, se poderia dizer que consta o mesmo conjunto de anzolados e agudos, de sorte que nos fira o corpo. Noutro caso, constando algum conjunto de muitos primordiais lisos, é volátil, mas constando também de agudos, nos pica os olhos em ardência, embora não o suficiente a fim de que nos fira muito, o que nos leva a aferir um *quantum* menor de agudos que de lisos. Enfim, as variações não são dadas num experimento que se faz mentalmente, mas sim integralmente a partir dos efeitos que temos em nosso corpo através de nossos sentidos. Tal aferição das figuras dos primordiais, no entanto, só é possível porque as causas primeiras (primordiais e inânia) estão em seus efeitos, então, determinar a figura pelo efeito que nos provoca algum conjunto é determinar, em última análise, a sua composição última, a saber, as próprias figuras dos primordiais.

E resulta dos experimentos a seguinte tese: as figuras dos primordiais certamente variam, como vimos, mas variam pela razão finita, *i.e.*, tal variação inscreve-se dentro dos limites, dos extremos de figuras possíveis e determinadas a partir de seus efeitos, conjugando os parâmetros que vão dos lisos aos anzolados, dos redondos aos agudos, com intermediários assinaláveis. Se acaso as figuras dos primordiais variasse infinitamente, não nos seria possível aferir as causas certas pelas quais temos certos efeitos, numa palavra, tombaríamos no infável

pela equivocidade que levaria o remontar às causas, podendo estas serem infinitas, as infinitas figuras. Daí, escreve Lucrécio:

O que, uma vez que ensinei, continuarei conectando o assunto  
que através disto obtido conduza à fé, que os primordiais das coisas  
variam pela razão [/proporção] finitos de figuras.  
O que se assim não fosse, então, contrariamente, algumas sementes  
deveriam ser infinitamente pelo aumento do corpo.  
De fato, elas, as de um corpo qualquer em brevidade,  
não podem variar muito as figuras entre si.  
Faça, com efeito, através de mínimas partes  
os corpos serem três, ou aumente um pouco através de plurais:  
justamente, quando de um corpo todo,  
locando-as acima e abaixo, transmutando-as da destra à sinistra,  
você tiver de omnimodos [/omnimodalmente] experimentado, as tantas ordens que dão  
os aspectos da forma de seu inteiro corpo,  
que, doravante, se por fortuna quiser variar as figuras,  
você terá de adicionar outras partes. Daí seguir-se-á,  
por mui símile razão [/proporção] para a ordem postular outras,  
se por fortuna você também quiser variar as figuras.  
Logo, do aumento do corpo segue-se imediatamente  
a novidade das formas. Por aí, não há como você possa crer  
que sementes são distantes de infinitas formas,  
para não coagir que algumas são de desmesurada grandeza,  
o que já ensinei acima que não se pode provar.<sup>498</sup>

E não somente seriam inefáveis as causas, igualmente seria forçoso admitir que, por exemplo, os primordiais variando infinitamente, poderiam ser primordiais grandíssimos (“algumas sementes / deveriam ser infinitamente pelo aumento do corpo”), o que não se verifica pela experiência. É certo que não basta apenas aferir as figuras, ou melhor, o espectro finito variacional de figuras dos primordiais das coisas; é preciso também precisar as suas conexões, as suas ordens e os modos pelos quais se relacionam os componentes dos conjuntos. O experimento proposto é deveras mental, visto que não acessamos aos primordiais pelos sentidos. Lucrécio propõem-nos combinarmos três (ou pouco mais, se se quiser) primordiais, e que variemos as suas posições todas entre si alcançando todas as combinações possíveis, numa palavra, variando experimentalmente *todos-os-modos* [“omnimodalmente”, *adv. omnimodis*] e, daí, todas as ordens cujos resultados consistem nas tantas *formas* do conjunto de mesmos componentes. Exauridas as ordens de todos-os-modos, dada a restrição de três ou pouco mais primordiais, somente acrescentando mais primordiais poderíamos continuar o procedimento. E cada vez mais vamos complexificando as combinações, variando as ordens e, portanto, produzindo formas distintas. A conjunção tem por critério tanto as figuras dos primordiais e o *quantum* de

<sup>498</sup> DRN II, 478-499: “Quod quoniam docui, pergam conectere rem quae / ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum / finita uariare figurarum ratione. / quod si non ita sit, rursus iam semina quaedam / esse infinito debebunt corporis auctu. / namque eadem unius cuiusuis in breuitate / corporis inter se multum uariare figurae / non possunt. fac enim minimis e partibus esse / corpora prima tribus, uel paulo pluribus auge: / nempe ubi eas partis unius corporis omnis, / summa atque ima locans, transmutans dextera laeuis, / omnimodis expertus eris, quam quisque det ordo / formai speciem totius corporis eius, / quod superest, si forte uoles uariare figuras, / addendum partis alias erit. inde sequetur, / adsimili ratione alias ut postulet ordo, / si tu forte uoles etiam uariare figuras. / ergo formarum nouitatem corporis augmen / subsequitur. quare non est ut credere possis / esse infinitis distantia semina formis, / ne quaedam cogas inmani maximitate / esse, supra quod iam docui non posse probari.”

cada qual como também a sua ordem de combinação. O ponto de Lucrecio é econômico: já supondo uma variância finita de figuras de primordiais temos uma gama absolutamente ampla de formas novas, somente variando as ordens de suas conexões; e disto salta aos olhos a suposição de que se as figuras dos primordiais fossem infinitas, simplesmente, recairíamos na impossibilidade mesma da inteligência ou conhecimento das causas dos efeitos naturais todos. Esse ponto, contudo, é tácito: antes o argumento da grandeza excessiva dos primordiais vem a conjuntar-se para resultar no absurdo de se supor a variação infinita das figuras dos primordiais.

As figuras dos primordiais são, portanto, de variância finita e, pelo argumento da alternância do qual já tratamos, os primordiais das coisas constitutivos do Todo absoluto constam absolutamente infinitos:

O que, uma vez que ensinei, continuarei conectando o assunto  
que através disto obtido conduza à fé, os primordiais das coisas,  
os que entre si símiles são per-feitos pela figura,  
existem infinitos. Ademais, uma vez que a distância das formas é  
finita, é necessário que, os que são símiles,  
sejam infinitos, ou a soma da matéria constaria finita, isto que provei que não é,  
com versos os corpúsculos da matéria mostrando  
através do infinito que a soma da coisas tem-se sempre,  
ubiquamente em incessante contenda de choques.<sup>499</sup>

Cada primordial respectivo a cada figura tem-se *absolutamente infinito*, podemos dizer, *em número*. A *figura* atuando aqui como *unidade* a partir da qual se afirma a *multiplicidade* concede à infinitude nos termos do Todo absoluto, entretanto, no quadro finito de cada figura. Tal construção é deveras paradoxal: os primordiais das coisas enquanto meros primordiais concebidos sem figura dizem-se absolutamente infinitos pela alternância com a inânia, todavia, agora se diz que cada figura consta de absolutamente infinitos primordiais. Teríamos disso que a variância finita de figura, respectiva a cada uma destas, é infinitude e que deve se dizer absoluta ou teríamos a absoluta infinitude dita de todas as figuras juntas, assim concedendo aos primordiais como tidos indiferenciados quanto à figura? Nos versos supracitados, escreve Lucrecio, que ele já provara que a *soma da matéria* não pode constar finita, o que devidamente analisamos. E quando escreve tal expressão “soma da matéria”, segundo me parece, confere-se a *absoluta infinitude* não aos primordiais concebidos pelas suas respectivas figuras, mas antes a todos indiferentes às figuras. O paradoxo consistiria numa distinção de infinitudes construída pela afirmação de uma correspondência de cada figura de primordial a uma infinitude, sendo difícil aferir que pudesse ser dita esta infinitude, que ela fosse absoluta no sentido de “intotalizável pelas suas partes” ou, mais claramente, se a infinitude numérica de cada primordial respectivo a cada figura fosse afirmada *absoluta*, resultaria contraditória a própria noção de *figura*, como *unidade* a partir da qual se conta o *número* de primordiais que lhe pertencem. Mais ainda, a noção de *absoluta infinitude* deveria ser “composta” pela soma de absolutas infinitudes de mesmo gênero, ou *figura*, e assim teríamos que a *absoluta*

<sup>499</sup> DRN II, 522 - 531: “Quod quoniam docui, pergam conectere rem quae / ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum, / inter se simili quae sunt perfecta figura, / infinita cluere. etenim distantia cum sit / formarum finita, necesse est quae similes sint / esse infinitas, aut summam materiai / finitam constare, id quod non esse probavi, / uersibus ostendens corpuscula materiai / ex infinito summam rerum usque tenere, / undique protelo plagarum continuato”.

*infinitude* seria igual ao número finito de absolutas infinitudes somadas. Em última análise, a *absoluta infinitude* seria igual a *absolutas infinitudes*, o que é absurdo, visto que se diz da infinitude que ela é absoluta quando suas partes não se totalizam no todo e aqui nos deparamos com uma circularidade que compõe a absoluta infinitude de finitas partes absolutamente infinitas quanto ao número de primordiais.

Esse problema, nós já o enfrentamos ligeiramente modificado quando tratamos dos atributos da substância spinozana. E aqui torna-se patente que não importa qual representação ou roupagem imagética se dê ao problema (se atributos, figuras de primordiais &c.), importa a fórmula que desvela o contrassenso da noção mesma de infinitude absoluta. No momento spinozano da exposição, vimos que consistia em profano erro apreender cada *attributum* como se fosse uma *qualidade* e era isto que levava ao contrassenso sobre a absoluta infinitude. Aqui, na escritura de Lucrecio, tal profanidade equivale a assinalar perenemente que as *figuras* no caso dos primordiais seriam como *qualidades*. Ali as qualidades eram infinitas quanto ao número e exprimiam cada qual *uma* absoluta infinitude, aqui são finitas as qualidades, mas cada qual “exprime” a absoluta infinitude. Sumarizando, absolutamente infinitas qualidades expressando absolutas infinitudes & finitas qualidades expressando absolutas infinitudes. Trata-se do mesmo problema, cujo exame detido no caso da escritura de Spinoza forneceu-nos a solução que era a sua e limpou a absurdidade de se conceber cada atributo como uma qualidade; aqui, decerto, a solução não é a mesma, embora o problema o seja e o seja sob variação considerável podendo resultar numa profunda inconsistência: cada figura sendo *uma* qualidade e todas juntas sendo *finitas*, como dar-se-ia a absoluta infinitude se ela é dependente da qualidade para ser afirmada enquanto tal, *i.e.*, que se diz não dos primordiais indiferenciados que sejam *em número* absolutamente infinitos, mas antes dos primordiais de cada qualidade que por esta, e apenas por esta, eles são afirmados *em número* como absolutamente infinitos?

Mais ainda: sendo os primordiais das coisas & a inânia o equivalente da categoria de *causa prima*, a introdução de elementos qualitativos no polo dos primordiais acaba por obscurecer a *quantidade pura* e nos fazer aceitar, sem mais, qualidades simplesmente inexplicáveis (!), análogo às brincadeiras transcendentais nas escrituras idealistas da prática filosófica, em que tudo acaba por repousar nalguma qualidade *do nada*. Um problema basilar de *philosophia prima* é aqui enunciado em alta voz: as condições mesmas da discursividade, sempre carecendo - pela facticidade, ao menos - de sua inscrição languageira, teria como condição sempre certa postulação qualitativa? E se assim for, o que diferiria a tendência materialista da tendência idealista na prática filosófica, se ambas carecem da mesma postulação? Ali atributo, aqui figuras dos primordiais. Ora, resolvemos o imbróglio em Spinoza pela *impureza* que concede vivacidade ao materialismo; e, até onde nos é demandado, devemos fazer vistas grossas para o desenvolvimento ulterior desta dificuldade basilar, a saber, que a prática filosófica não deixa jamais de ser *ideológica* e jamais produz conhecimento, mas antes se efetiva pela e na ideologia *politicamente*. Lucrecio e Spinoza captaram isto, mas não será neste trabalho que nos debruçaremos a propósito desta captura e sua expressão escritural respectiva a cada qual. Aqui apenas circunscrevo um pouco mais a envergadura de um problema fundamental e resalto agora que são as posições a respeito de problemas fundamentais as que nos permitem melhor demarcar se uma prática filosófica é tendencialmente materialista ou idealista, mesmo que o problema jamais se solva. Talvez, porque a prática filosófica seja de natureza

estritamente ideológica, tais problemas ditos fundamentais, como esse com o qual nos deparamos; eles não estejam aí para serem resolvidos meramente, mas sim para serem disputados no posicionar de sua resolução a julgar pelos efeitos das teses mobilizadas para tanto. Afinal, não diz a lenda judaica que Moises dividiu águas para seu povo passar?

Retornando ao que pontualmente nos concerne aqui, Lucrecio bem escreveu que é *soma da matéria* que não pode jamais constar finita, e sim, positivamente, que ela é *absolutamente infinita*, pela construção que empenhamos até agora. E ele continua nestes últimos versos: “através do infinito que a soma das coisas tem-se sempre, / ubiquamente em incessante contenda de choques.” [*ex infinito summam rerum usque tenere, / undique protelo plagarum continuato*]. Sempre e ubiquamente, o *absolutamente infinito* afirma-se do Todo absoluto, da *soma da matéria* que jamais o totaliza, do contrário seríamos forçados a assumir que há exterioridade com relação ao Todo e ele não seria absoluto. É certo que os primordiais se distinguem pelas suas figuras numa variação finita, mas recordemos que o procedimento de Lucrecio, seus experimentos todos, partem dos efeitos e passam a reconstruir a geometria das figuras dos primordiais operando suas variações o suficiente a fim de que expliquem os efeitos dos conjuntos que constituem e caem em nossos sentidos. O procedimento inteiro é relacional, visa proporções e opera-se por *quantidades*. Lucrecio não parte da postulação de nenhuma qualidade a partir da qual explica a natureza das coisas. Ele parte da natureza das coisas, com a indicação do verdadeiro dada pelos sentidos, e remonta às causas certas que explicam, numa variação geométrica em termos relacionais, os efeitos que são dados pela facticidade nos sentidos. A única “postulação” é aquela que é trazida pelo enunciado do *axioma fundamental do materialismo - e nihilo nihil fieri & diuinitus umquam*. E além dela, a aferição das figuras dos primordiais, mesmo que se as entenda como qualidades, não se dá por elas serem “primeiras”, mas *derivadas*. Do que é posto nos sentidos, dos efeitos, reconstrói-se o pressuposto, e disto não temos a instabilidade da causalidade envolvida, de maneira alguma; antes temos uma hipotética construção das geometrias das figuras que explicam os efeitos todos. O primado *ainda* resta o da *quantidade sobre a qualidade*, as variações finitas das figuras são variações quantitativas da geometria dos primordiais e bem poderiam ser outras. Lucrecio antes de salvaguardar e fixar uma tipologia de figuras ou qualidades dos primordiais, ele salvaguarda o axioma materialista, ele preserva irredutivelmente que há causas certas pelas quais se produzem efeitos certos e que sua inteligência é não só possível, mas desejável (inclusive para fins éticos, liberando-nos das superstições, do medo e da dominação da qual somos escravizados).

Por fim, a *tese da imutabilidade do Todo* encontra agora toda a sua completude: sua construção é dada pela *eternidade, absoluta infinitude e necessidade* afirmadas do Todo, em que o Todo é *per se*. Os *primordiais das coisas & inânia* são o mesmo que o Todo absoluto, assim, elas são *eternas, absolutamente infinitas e necessárias*, e, como naturezas puras, elas são *per se*, o que nos permitiu avançarmos em sua apreensão como *causa sui* e imane a tudo o que há.

### Adendo. Por que Lucrecio não versou por *átomo*?

As versões lucrecianas do termo do grego antigo *ἄτομοι*, plural (m./f.) de *ἄτομος* (m./f.), literalmente *indiviso* (alfa privativo prefixando a raiz *τέμνω*, “corte”, “secção”) são *primordia rerum* e, por vezes, *minima*<sup>500</sup>. Cícero - contemporâneo de Lucrecio - versou os *ἄτομους* de Epicuro por *indivuidua*: “De fato, rejeitemos completamente aquela concussão fortuita dos átomos [*indivuidua*] corpóreos leves e redondos, que, entretanto, Demócrito queria que fosse calentura e aéreo isto que é animado.”<sup>501</sup> Nesse contexto, decerto, trata-se de Demócrito, mas “átomo” é versado literalmente como *indivuiduum*, “indiviso”. Todavia, não seria verdadeiro afirmar que Cícero sempre versou *literalmente* “átomo” por “indivíduo”. Em *De Fato*, comentando o “clinamen”, escreve: “Epicuro pensa que se evitou a necessidade do fato pela declinação do átomo” [*Epicurus declinatione atomi uitari necessitatem fati putat*]<sup>502</sup>. No entanto, não é que se trate aqui de uma versão outra, versar por *atomus* é apenas a transliteração do grego ao latim, conservando, contudo, o sentido literal de “indiviso”. Tal opção pela versão que nos traz o aspecto da divisão e, por aí, dos *indivisos* ou *indivíduos*, ressalta a posição epicurista no quadro do problema da divisibilidade da matéria, no caso, dando sobejo relevo ao aspecto segundo o qual os “átomos” cumprem o papel de *minima*, aqueles que são o término da divisão da matéria e a partir dos quais todas as coisas se fazem. Lucrecio, contrariamente, versa por *primordia rerum*, o que nos afasta da imediatidade do problema da divisão e dos próprios *primordia* como *minima*. Com isso não se diz que não sejam *minima* e que não respondam ao problema do findar da divisão da matéria, mas destaca-se a “ordem da natureza das coisas”.

*Primordium* é fundamentalmente a junção entre o adjetivo *primus* (“primeiro”) com a raiz do verbo *ordior*, que porta o sentido metafórico e usual de “começar”. Todavia, a língua brasileira herdou de *ordior* o verbo *urdir*, “tecer” ou, mais precisamente, “dispor fios para tecer” ou “enrançar fios para tecer”, cuja substantivação deu *urdidura*, denotando o “conjunto de fios” ou a “trama” do tecido. É bem verdade que consta no brasileiro o termo *primórdio*, cujo sentido é evidente, “origem”, “primeiro”, “começo”. No entanto, segundo me parece, isso seria uma apreensão parcial de *primordium*, que antes poderia assumir - em acordo com a conjuntura de escrituração de Lucrecio - tanto a noção de *começo* ou mesmo *princípio* quanto a noção de *urdir*, *tramar*. A paráfrase pode conjugar ambas as noções, então, *primordia rerum* seria “começos ou princípios do urdir, do tramar, das coisas”. Ora, é notável que o problema da divisibilidade da matéria torna-se, na tradução lucreciana, secundário e acentua-se explicitamente o aspecto causal, a saber, denota-se com *primordia rerum* as *causae primae rerum* (“causas primeiras das coisas”), as “causas primeiras das coisas que se urdem”, conservando aí a complexidade mesma da natureza das coisas num prospecto etiológico.

<sup>500</sup> Raramente por *elementum*, termo que não denota o primordial indiferenciada, mas o *primordial figurado*, ou seja, o *primordial* tendo em vista a figura que assume, tal como vimos nos experimentos de aferição feitos por Lucrecio. E também, em consonância com a noção geral de *figuração*, *elementum* diz-se das letras do alfabeto, constando em todos os momentos nos quais Lucrecio escreve a analogia entre as letras e os primordiais das coisas.

<sup>501</sup> Cic. *Tusc.* I, 42: “Illam vero funditus eiciamus individuorum corporum levium et rutundorum concursioem fortuitam, quam tamen Democritus concalefactam et spirabilem, id est animale, esse volt.”

<sup>502</sup> Cic. *De Fato* X, 22: “Epicurus declinatione atomi uitari necessitatem fati putat.”

Parece-me, pois, inequívoco que a expressão recorrente *primordia rerum* versando “átomos” seja um *parti pris* de Lucrecio, cujo efeito é, primeiramente, o de destacar a *causalidade* em detrimento da *indivisibilidade*, então, as *causas primeiras* em detrimento dos *primeiros enquanto os indivisíveis*; e, secundamente, denotar a *complexidade* em detrimento da *simplicidade*, mas isto na “simplicidade mesma” destas *causas primeiras*. Com isso, Lucrecio frisa cabalmente o que é fundamental ao epicurismo e, por aí, ao materialismo, o axioma *e nihilo nihil fieri & diuinitus umquam*, pelo qual o Todo se faz *necessário & inteligível*, ou seja, a Natureza em si e por si, em sua complexa necessidade e facticidade apreendidas ou inteligidas pela causalidade imanente, dispensando toda e qualquer interferência do divino e, com efeito, toda e qualquer teleologia.

[NÃO REVISTO, 19 DE JANEIRO DE 2022, O QUE ANTECEDE AQUI]



**Parte II - A tese da equivalência entre connexio & clinamen**

### Premissa geral: a tese da equivalência entre *connexio* & *clinamen*

A propositura de equivalência entre duas categorias, como são as categorias *clinamen* e *connexio*, exige um exame acurado e minucioso não meramente de suas ocorrências, mas de sua inteira categorização. Esse percurso deve ser traçado em tom analítico na *Ethica* e em *De Rerum Natura*, e, para tanto, devemos investigar aspectos específicos e irreduzíveis de cada escritura, observar as suas exigências próprias em sua materialidade escritural e, enfim, depurar o que vem a ser ambas em si mesmas para, por conseguinte, aferir se, de fato, há ou não há a equivalência.

Nesse percurso, é o enlace entre a *teoria da individuação* e a *teoria da imaginação* que fundamentalmente exercerão a sua regência, mesmo que aspectos prévios devam ser seguramente estabelecidos segundo os critérios de cada escritura em sua singularidade. Subjaz ao *clinamen* e à *connexio* o anátema da *necessidade aleatória*, a assombrosa *multiplicidade pura*. Todavia, somente o percurso analítico far-nos-á dissiparmos todo o nevoeiro que paira nesse assombro. É preciso que nos guardemos de tombarmos nonada. Se não passarmos por cada escritura segundo suas próprias exigências discursivas, resvalaremos em mera artificialidade ao posicionar a equivalência. Aí, a violência especulativa requerida a partir da análise não se tem gratuita, mas convidativa por uma fenda que acabamos de abrir com os capítulos anteriores.

Já que abandonamos trivialidades típicas da representação, ou da imaginação (tais como “Lucrecio concebe ‘átomos’ e vazio e Spinoza rejeita-os”), podemos fertilmente promover a especulação posicionada pela *tese da imutabilidade do Todo*, cujos efeitos já se produziram em termos generalíssimos. É preciso, então, que a *necessidade aleatória*, a *multiplicidade pura*, ganhe consistência. No entanto, é prudente que ao dizer isso, nada se tem de certo nesta empresa, e tudo pode desmoronar em cada qual dos passos a seguir. Agora, daí não tombamos nonada. Antes, é também resultado positivo a conclusão pela impertinência da equivalência sob hipótese. É o que veremos conforme as análises e a especulação for perfazendo-se pela exigência de seus passos.

### Capítulo 3 - *Ordo & Connexio*

#### Os *ordo & connexio*

A distinção entre as escrituras de juventude e as de maturidade de Spinoza sintetiza-se na distinção categorial entre a *series* e a *connexio*, respectivamente<sup>503</sup>. O termo *connexio* toma o lugar de *serie*, dando outra tez à etiologia na natureza das coisas. A hendiade *ordo & connexio* é enunciada pela primeira vez na concatenação escritural da *Ethica* na EIIP7: “A ordem & a conexão das ideias é a mesma que a ordem & conexão das coisas” [*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*]. Destarte, trata-se de um enunciado de uma comparação, no qual ambas as ordens e conexões, a das ideias e a das coisas, são postas uma perante a outra e, depois, é afirmada a sua plena e perfeita equivalência.

Afirma-se que *ordem & conexão* são indiferentes com relação às ideias e às coisas, então, que são o *mesmo* para não importa qual *realidade* (ou *ser* [*esse*]) pela qual se as conceba, seja a da *res cogitans*, seja a da *res extensa*. Em sua generalidade, a hendiade *ordo & connexio* diz-se como o *mesmo*, então, como *comum*, e isto para não importa qual realidade que seja, mesmo para aqueles atributos dos quais não temos acesso. O *ordo*, já o sabemos, é dito do *liame etiológico* e, assim sendo, ele é a tradução exata da *necessidade multiversal*, em que os “versos” aqui nada mais seriam que uma metáfora para “atributos”, e por aí também dá-se a *multiplicidade pura* como outro aspecto da *necessidade*, todos postos pelo *imutável*. Já analisamos devidamente que a *causa sui*, enquanto *causa prima*, instaura tal *necessidade multiversal*, enquanto *essência da substância* (traduzível univocamente em *eternidade* e *absoluta infinitude*, aspectos da mesma essência). A *necessidade* é o *mesmo* que a *multiplicidade pura*, como sabemos.

Agora, entretanto, trata-se de *ideias* e *coisas* enquanto *modos finitos*. E se o *ordo* já fora antes desenvolvido, o termo *connexio* ainda resulta um tanto enigmático. Os sentidos latinos comuns de *connexio* são o de “travação”, “ligação” e, literalmente, “conexão”. Há também os sentidos de “conclusão” e “consequência”. A *connexio* ou *conexio* pode ser a aglutinação do prefixo *cum-* ao verbo *necto*, cujo sentido é de “travar”, “atar”, “tramar”; mas também pode ser a aglutinação do mesmo prefixo com o verbo *nexo* [*nexere*], todavia, sem muito prejuízo nesta alternativa, visto que também a este verbo é reservado o campo semântico do “unir”, “atrelar junto”, “atar”, “ligar”. Quando bem observamos o prefixo *cum-*, podemos aferir um quê de “multiplicidade”, com efeito, trata-se de multiplicidades de *ligações*, *uniões*, *junções* ou, numa palavra, de *nexos*. Por aí, temos como sugestiva, o referimento de *connexio* à *multiplicidade pura*.

Aparentemente trivial que seja essa pequena inspeção semântica em torno da *connexio*, aproximada novamente da hendiade, contudo, podemos aferir que a *conexão* não seria senão *ordenada*, o que amalgama muito intimamente a *necessidade* da *multiplicidade*, pondo a própria *necessidade* num âmbito estritamente *relacional* sob efeito da *multiplicidade*. Ora, é certo que tínhamos como dado que a *necessidade* e a *multiplicidade* eram aspectos da *essência* de Deus, que designavam o *mesmo*. Aqui, em contrapartida, ambos

<sup>503</sup> Essa distinção fora rigorosamente desenvolvida por Vittorio Mofino (Cf.: Morfino, V. “L’evoluzione del concetto di causalità in Spinoza” In.: *Incurzioni Spinoziste*. Milano: Mimesis, 2002, pp. 15-29).

os aspectos dissociam-se numa instância que é sugerida pela *finitude*. E se a *conexão* não é senão *ordenada*, o que traz a *necessidade* inteiramente ao *relacional* (a *relação* sendo equivalente ao *nexo*), podemos posicionar a *hendíade* como sendo o *mesmo*, assim, como sendo a *ordem* da *conexão*.

No que diz respeito ao seu terreno fértil, os *ordo* & *connexio* propõem que os *nexos* entre *ideias* e entre *coisas* sejam *ordenados*, que sejam, pois, *certos*, e não quaisquer arbitrários. Na pátria etiológica que é a sua, os *ordo* & *connexio* interferem precisamente neste “entre” de “entre as ideias” e de “entre as coisas”, e isto não só pondo-os, os “entre”, como o *mesmo*, mas também nos permitindo, pela *multiplicidade* aí envolvida, dispensarmos a bilateralidade em prol da multilateralidade. Eis, são dois elementos que nos posiciona os *ordo* & *connexio*: de um lado, põe-se o *mesmo*, e, de outro, põe-no *multilateral*. *Necessidade e multiplicidade*.

A demonstração da EIIP7 ressalta a total pertinência da *hendíade* ao âmbito da etiologia, da causalidade e sua inteligência: “É patente através do EIA4. Pois a ideia de cada causado depende do conhecimento da causa, da qual é efeito” [*Patet ex Ax. 4. p. I. Nam cujuscunque causati idea à cognitione causae, cujus est effectus, dependet*]. A inteligibilidade confirma-se, o conhecimento da causa e do efeito confirmam aí a *etio-logia*. Mais ainda, temos por certo que o EIA4 possui um liame orgânico com o EIA3, e que ambos juntos podem ser lidos como a tradução, feita por Spinoza, do *axioma fundamental do materialismo*. Não restam dúvidas de que *ordo* & *connexio* dizem-se da causalidade, e da causalidade dos finitos (ideias, coisas). É porque se afirma o *mesmo* com os *ordo* & *connexio* que se põe o *comum*, revocando a *essência divina* ou a *essência da substância*, mas porque passamos à *finitude*, estamos lidando com a sua *efetivação*, e isto num tom de *indiferença* com respeito ao *ser*, à *realidade* ou ao *atributo*. Assim, a *essência da substância* faz-se *necessidade comum* à natureza das coisas (e das ideias), o que se desvela muito interessante. A *essência da substância* é posta, pois, como o *mesmo*, como o *comum em* a natureza das coisas, portando a *necessidade*, compreendendo aí a inteligibilidade, e a *multiplicidade* também a *inteligibilidade*.

É significativo o que escreve Spinoza no corolário dessa proposição:

Disso segue-se que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que através da natureza de Deus segue-se formalmente, isto tudo através da ideia de Deus segue-se formalmente com a mesma ordem e a mesma conexão em Deus.<sup>504</sup>

A distinção entre aquilo que é *formalmente* e aquilo que é *objetivamente*, segundo me parece, não deve ser observada aqui senão como aquela entre a ideia enquanto ela está na mente e a ideia enquanto modificação finita, *i.e.*, em sua específica realidade. Essa distinção não nos interessa aqui, neste ponto, mas ela é de grande relevância para a *Teoria da ideia* e, com efeito, para a questão do *verdadeiro* como o que permite a distinção entre *ideia inadequada* & *ideia adequada*, a ideia enquanto re-presenta a imagem daquilo que afeta o corpo no âmago de sua mente e a ideia enquanto *formalmente* constitutiva da própria

---

<sup>504</sup> EIIP7C: “Hinc sequitur, quòd Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, Quicquid ex infinità Dei naturà sequitur formaliter, id omne ex Dei ideâ eodem ordine, eâdemque connexione sequitur in Deo objectivè”.

mente e da mente do afetante<sup>505</sup>. Importa-nos que se afirma o *mesmo* de *ordem & conexão*, seja do que se segue formalmente, seja do que se segue objetivamente através da natureza de Deus. E isso impacta a inteligibilidade das coisas, do contrário, se houvesse descompasso entre o que se segue formalmente e o que se segue objetivamente no fundamento, *em Deus*, então, seria impossível a construção da *Teoria da ideia* visando a concepção do verdadeiro. Avancemos para o escólio dessa proposição:

E, por isso, quer concebamos sob o atributo da Extensão, sob o atributo do Pensamento ou sob qualquer outro, acharemos uma e mesma ordem, ou uma e mesma conexão das causas, isto é, [acharemos] as mesmas coisas se seguirem mutuamente [/reciprocamente]. E não disse sobre outra causa, por que Deus é causa da ideia, por exemplo, de círculo, somente enquanto é coisa pensante, & do círculo, somente enquanto é coisa extensa; senão porque o ser formal da ideia de círculo não pode se perceber senão por outro modo de pensar, assim como causa próxima, & iteradamente por outro, & assim ao infinito, assim, entrementes as coisas, quando se consideram pelo modo de pensar, devemos explicar a ordem da inteira natureza ou conexão das causas somente pelo atributo do Pensamento, & enquanto, quando consideram-se pelo modo da Extensão, também a ordem da inteira natureza deve explicar-se somente pelo atributo da Extensão, & inteliço o mesmo sobre os outros atributos.<sup>506</sup>

Reafirma-se sobeja e inequivocamente o liame etiológico fundamental que toca os *ordo & connexio*: agora, a reformulação explícita que se trata das *ordem & conexão das causas* [*unum, eundemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem*]; mais que isto, o *unus et idem ordo* é posto como equivalente à *una et eadem connexio causarum*, como se ao dizer-se *ordem* seria o mesmo que se dizer *conexão das causas*. Tal hendiade desvela-se aqui, de fato, como sendo um só: a ordem é conexão e a conexão é ordem e ambas dizem-se *um* com respeito à causalidade. Spinoza complementa em tom explicativo tal reformulação e acrescenta: “isto é, [acharemos] as mesmas coisas se seguirem mutuamente” [*hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus*]. Esse advérbio “invicem” é bastante interessante. Comumente versado por “entre si” ou “mutuamente”, ele, no entanto, parece-me tornar-se mais claro se optarmos por “reciprocamente”, desde que notemos que tal “reciprocidade” não é apenas bilateral, senão como um de seus casos; antes a “reciprocidade” diz-se nos termos das múltiplas coisas (ou ideias) envolvidas, que, entre si ou reciprocamente, se seguem com a *mesma ordem* ou a *mesma conexão das causas*. E quando Spinoza escreve “seguir” [*sequi*] e, concedendo que o faz após o enunciado do corolário, podemos ensejar que se trata do aspecto do conhecer que é enfatizado. Se na primeira reformulação, o aspecto causal é salientado, em sua

<sup>505</sup> Dizer “mente” de maneira genérica só aparentemente seria um contrassenso: *e.g.* tomemos certo corpo humano que é afetado por uma pedra, a ideia enquanto ser objetivo dado pela afecção do corpo da pedra é distinta da ideia que constitui a mente da pedra, o ser formal de sua ideia. E dizer “mente da pedra” é estranho, mas não é incorreto, visto que “mente” designa aqui apenas a ideia constituinte o ser formal da pedra no que se refere à *res cogitans*.

<sup>506</sup> EIIP7S: “(...) & ideò sive naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum, eundemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. Nec ullâ aliâ de causâ dixi, quòd Deus sit causa ideae ex. gr. circuli quatenus tantùm est res cogitans, & circuli, quatenus tantùm est res extensa; nisi quia esse formale ideae circuli non, nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, & iterum per alium, & sic in infinitum, potest percipi, ità ut, quamdiu res, ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae, sive causarum connexionem, per solum Cogitationis attributum explicare debemus, & quatenus, ut modi Extensionis, considerantur, ordo etiam totius naturae per solum Extensionis attributum explicari debet, & idem de aliis attributis intelligo”. (OP : 46)

sequência explicativa, é o aspecto cognoscitivo que se salienta. Com isso, a complexidade denotada pela *conexão* adentra sem truculências no inteligível, o *seguir* não é meramente a expressão linear da implicação, em que “A implica B”; antes, nesta simples operação de implicação, são mobilizadas multiplicidades.

Ora, o *ordo* e a *connexio* caem um noutro em plena equivalência ou sinonímia, se bem que distinguidos sob aspectos distintos por contextos de aplicação, *e.g.*, o *ordo* claramente salienta a *imutabilidade*, como já glosamos; ao passo que a *connexio* salienta a *multiplicidade pura*. Ambos são, entretanto, o *mesmo*, e são, pois, o *comum*, indiferente às realidades da substância, aos seus seres ou atributos. Aqui tocamos diretamente o problema da causalidade e seu fundamento, a *necessidade multiversal*. Todavia, tratamos disso no que se refere à natureza divina ou à essência da substância. Naquele contexto, o do capítulo 1, vimos que a *necessidade multiversal* é plenamente conversível na *eternidade* e na *absoluta infinitude*. Aqui, entretanto, precisamos protagonizar um problema de grande envergadura, a saber, o problema da *passagem da infinitude à finitude*, assim nomeado pela sorte que teve na conjuntura do idealismo alemão. Devemos, percorrer o *De Deo* e observar tal passagem, a qual consiste justamente na *efetivação* da substância, em sua causação imanente. Daí, a distinção que nos interessa é aquela que hipoteticamente dá-se entre *causa transiente* e *causa imanente*. Spinoza analiticamente cindiu aquilo que é causa daquilo que é efeito e nomeou tais aspectos, respectivamente, como *natureza naturante* e *natureza naturada*. O que visamos é a *efetivação*, então, a *natureza naturada* e, para apreendê-la, é preciso notar que a *efetivação* da substância consiste em suas afecções, as quais nada mais são que suas modificações. Por isso, o contorno do problema da *passagem do infinito ao finito* deve ser dado pelo problema da *modificação*, o qual, por sua vez, porta outro problema e que consiste no problema da *mediação*, como veremos nos entre-passos.

#### *A necessidade divina ou a necessidade multiversal da natureza das coisas.*

Na escritura do *De Deo*, a *necessidade divina* enuncia-se num momento de passagem, passagem que sucede à enunciação da imanência em seu sentido forte com a afirmação de que todas as coisas são *em Deus* e que, por isto, se faz um verdadeiro divisor de águas. De fato, tal divisor demarca aquilo que se diz da causa, da *natureza naturante*, daquilo que se diz do efeito, da *natureza naturada*. A EIP16 enuncia: “Através da necessidade da natureza divina devem seguir-se infinitas (coisas) de infinitos modos (isto é, todas (as coisas), as quais podem cair sob o intelecto infinito)” [*Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent*]. Seguem-se a partir dessa proposição os efeitos da substância, suas modificações: os modos infinitos imediatos, os modos infinitos mediante os modos infinitos imediatos e os modos finitos. A *natureza divina* devém “infinitas [coisas] de infinitos modos” [*infinita infinitis modis*] que, por sua vez, é o mesmo que *omnia*, “tudo o que há” (ou *lit.*: “todas as coisas”, como costumamos traduzir os neutros latinos, assim como *infinita*, “infinitas coisas”). Agora, que “tudo o que há” seja equivalente à “infinitas [coisas] de infinitos modos”, isto não é nem um pouco trivial: o que *há* só pode *haver* infinitamente modificado. Disse que não é trivial, mas isto em partes. Se se compreende bem que a essência da substância é a *multiplicidade pura* enquanto *absoluta infinitude*,

não é de se maravilhar com respeito à sua efetivação como *infinitas [coisas] de infinitos modos*. Por outro lado, todavia, convém demandar se acaso tal *infinitas [coisas] de infinitos modos* seria a mesma *infinitude* da essência da substância e, em última análise, questiona-se se há algo da causa que por ventura não se efetive, no caso das diferenças hipotéticas de infinitudes entre a *natureza naturante* e a *natureza naturada*. Na economia teórica da *Ethica*, não temos algo como *δυναμις*, ou seja, a articulação entre causa e efeito não é estabelecida como se a anterioridade da causa se comportasse como *potência* e a posteridade do efeito como *atualidade*. Se a causa tem tanto ou mais realidade que o efeito, como enuncia-nos o jargão clássico, então se fosse o caso da infinitude do efeito ser inferior à infinitude da causa, teríamos algo *em* potência, como restante no polo da causa, algo, pois, que não se atualiza *eternamente*. Essa correlação *potência & atualidade*, típica da escritura de pensamento aristotélica, no entanto, é colapsada por Spinoza. E isso levar-nos-ia justamente a afirmar a mesma infinitude, a dita da *natureza naturante*, o polo da causa, e a dita da *natureza naturada*, no polo do efeito. A construção desse colapso inscreve-se nas proposições finais do *De Deo*, entre as EIP34 e EIP36, no entanto, preparada pela discussão sobre *intellectus & voluntas* a propósito de Deus e sobre *contingentia & necessitas*. Já versamos sobre *intellectus & voluntas* no capítulo 1, convém observarmos mais de perto a discussão entre *contingentia & necessitas* (a qual tocamos com leveza também no capítulo 1) e, em seguida, observarmos as proposições que colapsam o par *potentia & actualitas*.

#### A discussão no *De Deo* sobre a oposição *contingentia & necessitas*

Na EIP29 escreveu Spinoza: “Na natureza das coisas nada se dá contingente; mas todas [as coisas] através da necessidade da natureza divina são determinadas a de certo modo existir & operar”<sup>507</sup>. Sem nos adiantarmos no que é patente nesse enunciado, a saber, que se trata dos modos finitos pela incidência nele da fórmula *ad certo modo existendum, & operandum*, convém dela extrairmos a afirmação da erradicação total da *contingência*. E tal erradicação dá-se apenas pela afirmação da *necessidade* na natureza das coisas, *necessidade* que nada mais é que a da *natureza divina*, então, a *necessidade multiversal*. Sua demonstração é muitíssimo interessante, vejamo-la:

Tudo que é, em Deus é: (pela EIP15) Deus, todavia, não pode se dizer coisa contingente. Pois (pela EIP11) necessariamente, e não, de fato, contingentemente, existe. Os modos, por conseguinte, também através da mesma natureza divina necessariamente, e não, de fato, contingentemente, se seguiram, (pela EIP16) e isto considera-se ou enquanto natureza divina absolutamente, (pela EIP12) ou enquanto [natureza divina] determinada a agir de certo modo. (pela EIP27) Em seguida, Deus não somente é causa desses seus modos, enquanto simplesmente existem; (pelo EIP24C) mas também, (pela EIP26) enquanto se consideram determinados a algo operar. Se não são determinados por Deus (pela mesma Prop.), é impossível, e não, de fato, contingente, que se determinem a si próprios; &, contrariamente (pela EIP27), se por Deus são determinados, é impossível, e não, de fato, contingente, que se tornem a si próprios indeterminados. Por aí, todas [as

<sup>507</sup> EIP29: “In rerum naturâ nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum”.

coisas] através da necessidade da natureza divina são determinadas, não somente a existir, mas também a de certo modo existir & operar, e nada se dá contingente. *C.Q.D.*<sup>508</sup>

Deve-se assumir, destarte, o ponto de vista da natureza das coisas, particularmente dos modos finitos (pela reiteração da fórmula *de certo e determinado modo*, em suas variantes). Desse ponto de vista, não se pode conceber que, qualquer que fosse o modo finito, ele pudesse não ser determinado por Deus, uma vez que tudo é em Deus, então, todos os modos finitos são em Deus e, de fato, é pela necessidade divina que se tem não só a existência, mas também a determinação a agir dos modos finitos. Daí, a oposição converte-se de *necessidade & contingência* em *necessidade & impossibilidade*. Ademais, se os modos foram determinados pela mesma necessidade divina, resulta impossível que se indeterminem a si próprios. E de igual sorte convertem-se os pares. A *impossibilidade* claramente é o que viola de maneira ainda inexplicável a *necessidade divina* e, por aí, seu liame causal. E a *contingência* aqui desempenha um papel estritamente negativo: não se diz o que vem a ser a *contingência*, mas antes se diz da *impossibilidade* de se contrariar ou de se ferir à necessidade divina e sua efetivação nos modos. Poder-se-ia conceber que Deus fosse restrito a ser causa do ser das coisas, de suas essências e de suas existências concedendo algum grau de “indeterminação” ou “autonomia” causal dos próprios modos finitos. Todavia, Spinoza afirma algo a mais ao dizer que Deus também é causa da operação dos modos finitos, que Ele também os determina a operar algo, o que manifestamente impede qualquer contrariedade no prospecto etiológico, sob pena de resultar em *impossibilidade*. Ao erradicar a contingência da natureza das coisas, Spinoza não reintroduz, por isto, qualquer aspecto teleológico que fosse: afirmar a *necessidade* é, ainda uma vez mais, reafirmar o *axioma fundamental do materialismo* e assumir que, em sua tradução, dada a causa, deve-se necessariamente seguir efeito. E justamente a construção escritural do *De Deo*, neste ponto, já há muito pôs Deus como causa de tudo o que é e, ademais, como causa imanente. A *impossibilidade* resulta do contrariar o *axioma materialista*, de assumir-se algo como que *incausado* e, por aí, ininteligível ou mesmo irracional. Já analisamos esse ponto no que se refere ao *ordo*. Interessa-nos aqui outro aspecto que justifica a retomada de proposições sobre as quais já versamos.

O aspecto específico que nos apela atenção é o tempo verbal do enunciado da EIP33: “As coisas de nenhum outro modo nem nenhuma outra ordem puderam produzir-se por Deus do que as que se produziram.”<sup>509</sup> Tudo se passa no passado (*potuerunt produci, productae sunt*), e isto correlaciona-se diretamente ao enunciado da EIP16, aos *infinita infinitis modis*, os quais se inscrevem *nesta ordem*, a que

<sup>508</sup> EIP29Dem.: “Quicquid est, in Deo est: (*per Prop.* 15) Deus autem non potest dici res contingens. Nam (*per Prop.* 11) necessariò, non verò contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessariò; non verò contingenter secuti sunt, (*per Prop.* 16.) idque, vel quatenus divina natura absolutè, (*per Prop.* 21.) vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur. (*per Prop.* 27.) Porrò horum modorum Deus non tantùm est causa, quatenus simpliciter existunt; (*per Coroll. Prop.* 24.) sed etiam, (*per Prop.* 26.) quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur. Quod si à Deo (*per eand. Prop.*) determinati non sint, impossibile; non verò contingens est, ut se ipsos determinent; & contrà (*per Prop.* 27.) si à Deo determinati sint, impossibile; non verò contingens est, ut se ipsos indeterminatos reddant. Quare omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantùm ad existendum; sed etiam ad certo modo existendum, & operandum, nullumque datur contingens. *Q.E.D.*”

<sup>509</sup> EIP33: “Res nullo alio modo, neque alio ordine à Deo produci potuerunt, quàm productae sunt”.



fora produzida. Mas antes que uma anterioridade, trata-se de uma *facticidade*: de fato, ao construir o enunciado no perfeito do indicativo, Spinoza acentua o *presente*, o “aquilo que é”, e retrospectivamente bloqueia o recurso à origem e, conseqüentemente, à hipótese tanto de um Deus capaz de “liberdade de escolha” que, nesta anterioridade mesma de todas as coisas que são, pudesse ter escolhido dentre possíveis aquelas coisas que se produziram, quanto a hipótese de que, pela mesma força da anterioridade, todas as coisas que são pudessem doravante serem produzidas d’outra maneira. Não importa qual seja a elucubração que se apóie no dispositivo de retrospecção, qualquer tentativa que fosse desde já torna-se *impossível*, sob pena de se ferir o *axioma materialista*, a *necessidade multiversal* e, o que é o mesmo, os *ordo & connexio*. Todavia, o que subjaz a tais questões é característico da noção de *potentia* tal como advinda de suas re-escrituras desde sua matriz em Aristóteles, então, em sua oposição à *actualitas*.

### *Potentia & Actualitas*

São três gestos escriturais que, segundo me parece, devem ser tomados juntos. As EIP34, EIP35 e EIP36 erradicam a noção clássica de *potentia* pela *necessária efetivação da substância*. Vejamos a construção do colapso do par *potentia & actualitas*. Na EIP34, escreve Spinoza: “A potência de Deus é sua própria essência”<sup>510</sup>. Sua demonstração mobiliza a concepção de Deus como *causa sui & de todas as coisas*. Quanto à essa última equivalência, é a EIP16 e o EIP16C que são revocadas:

Com efeito, só através da necessidade da essência de Deus segue-se que Deus é causa de si (*pela EIP11*) & (*pela EIP16 e seu Corolário*) de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual Ele, & todas [as coisa] são, & agem, ela é sua própria essência.<sup>511</sup>

A equivalência entre *potentia & essentia Dei* encontra-se complementemente imbricada no aspecto etiológico. Enquanto causa de si, Deus é causa de todas as coisas; ademais, no mesmo sentido que já analisamos, não se diz somente que Deus é causa pela qual as coisas todas são, *i.e.*, de sua existência, mas também do agir delas, ou seja, de sua operação. É porque a essência de Deus *implica necessariamente* Sua existência que a *potentia* não pode ser desde já concebida senão como anterioridade do ponto de vista da própria causalidade e não temporalmente, visto que tal causação se dá na eternidade, então, Deus sempre-já causa-se e causa todas as coisas, suas existências e operações. A anterioridade da *potentia* enquanto ela é o mesmo que *essentia Dei* não nos leva a conceber que algo da causa reste inefetivo; noutras palavras, toda a causa é sempre-já efetivada ou, mais acuradamente, ela é sempre-já efetivando-se. E se houvesse, contudo, algo que estivesse fora de Deus? Sabemos que nada é exterior a Deus, e isto pela sua *absoluta infinitude*. E, no entanto, quando se concebe o seu *poder* [*potestas*], poder-se-ia ensejar que algo lhe escapasse. Essa hipótese não é nova, mas precisamente aquela que faz de uma coisa qualquer a autodeterminar-se,

<sup>510</sup> EIP34: “Dei potentia est ipsa ipsius essentia”.

<sup>511</sup> EIP34: “Ex solâ enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui, (*per Prop. 11.*) & (*per Prop. 16. ejusque Coroll.*) omnium rerum. Ergo potentia Dei, quâ ipse, & omnia sunt, & agunt, est ipsa ipsius essentia. *Q.E.D.*”

resultando no *impossível*, como vimos na EIP29Dem. A EIP35 versa sobre essa hipótese: “Tudo o que concebemos que é no poder de Deus, isto necessariamente é.”<sup>512</sup> E nessa proposição algo a mais começa a aparecer e que somente na *Pars II* terá seu desenvolvimento pormenorizado. Vejamos do que se trata em sua demonstração: “Com efeito, tudo o que é no poder de Deus, isto (*pela Prop. precedente*) em sua essência deve compreender-se de maneira tal que através dela necessariamente se siga, e, por isto, é necessário. *C.Q.D.*”<sup>513</sup> O *poder de Deus* abrange o que é compreendido em sua essência e aquilo que é em Seu poder segue-se necessariamente. Justamente o que se compreende em sua essência diz-se da *absoluta infinitude*, então, *absolutamente infinitas* “coisas” são em seu poder. Com isso, todavia, não se diz que todas as coisas compreendidas em seu poder ou essência sejam existentes em ato, mas que sim que *necessariamente sempre já se efetivaram*. Tal assertiva é deveras obscura, pois, de um lado, enquanto *causa de si*, Deus necessariamente age, o que é o mesmo que se efetivar, e isto sempre-já ou eternamente. Por outro, entretanto, nada se diz sobre tais coisas compreendidas pela essência divina e que são em Seu poder, a saber, que elas sejam existentes em ato. Se pensarmos nos modos finitos, torna-se manifesto o que aqui provocamos, *e.g.*: dado um casal de araras, antes que se reproduzam, a essência de sua prole sempre-já é em Deus, ou seja, está compreendida em sua essência; todavia, tal prole não é existente em ato, não nasceu e podemos até dizer, sob hipótese, que nem mesmo houve cópula entre as araras.

Vejamos se a última proposição do *De Deo*, a EIP36, diz-nos algo que aprimora esse ponto: “Nada existe através de cuja natureza não se siga algum efeito”<sup>514</sup>. Presentemos desde já sua demonstração: “Tudo o que existe, exprime a natureza de Deus ou essência, de certo & determinado modo, (*pela EIP25*), isto é, (*pela EIP34*) tudo o que existe, exprime de certo & determinado modo a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas”<sup>515</sup>. A revocação da EIP25, que põe Deus como causa eficiente da existência das coisas e de suas essências, e da EIP34 que, como vimos, equivale plenamente a potência de Deus com sua essência, delinea-se no contexto também dos modos finitos (*pela fórmula certo & determinato modo*). A condição da assertiva da EIP36 é *o que existe* (pelo seu enunciado, embora negativo, e patentemente pela sua demonstração), então, ela versa sobre “tudo o que existe” e não aquilo que não existe. Na proposição anterior versava-se sobre o que está compreendido na essência de Deus e nada se dizia com respeito à existência; agora, diversamente, é a existência que entra em jogo como condição que permite afirmar que todo e qualquer existente é expressão ou tradução da potência divina, sobretudo, enquanto ela é causa da essência, da existência e, enfim, da operação de todo e qualquer existente. Positivamente, tal proposição afirma que todo existente produz efeitos e os produz por exprimir de certo & determinado modo (ou seja,

<sup>512</sup> EIP35: “Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessariò est”.

<sup>513</sup> EIP35Dem.: “Quicquid enim in Dei potestate est, id (*per Prop. praeced.*) in ejus essentia ità debet comprehendi, ut ex eà necessariò sequatur, adeoque necessario est. Q.E.D.”

<sup>514</sup> EIP36: “Nihil existit, ex cujus naturâ aliquis effectus non sequatur.”

<sup>515</sup> EIP36Dem.: “Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo, & determinato modo exprimit, (*per Prop. 25.*) hoc est, (*per Prop. 34.*) quicquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo, & determinato modo exprimit, adeoque (*per Prop. 16.*) ex eo aliquis effectus sequi debet. Q.E.D.”

enquanto modo finito) a potência de Deus, assim, a efetivação dos modos finitos é dada pela efetivação da substância enquanto causa absoluta, por assim dizer.

Se é certo, como já analisamos, que tal proposição fecha uma circulação da concatenação da *Pars II* por uma formulação característica que, reescrita positivamente, assevera que “Todo existente produz efeitos” e que nada mais seria que uma tradução do *axioma fundamental do materialismo*; o que resta incerto é a fenda entre a essência e a existência, entre a compreensão das essências das coisas na potência divina e a afirmação da efetivação das coisas enquanto existentes pela mesma potência de Deus. Certamente, já sabemos que a *causação* se dá por *certus ordo*, e enquanto tal ordem se capta pelo *liame etiológico*, ela é imutável, assim como o Todo Absoluto, ou a substância. Nos termos do problema, *e.g.*, do *devir*, isto é o mesmo que afirmar que *certa alguma coisa devém certa alguma outra coisa* e não, contrariamente, que *qualquer coisa devém outra qualquer coisa*, como nos homens com cabeça bovina tal como escreveu Aristóteles referindo-se a Empédocles. O *ordo* é o mesmo que *regularidade* na natureza das coisas, *regularidade* fundada na *causa eficiente* e capaz, sem carecer de qualquer prospecto teleológico que seja, de explicar tal natureza das coisas como ela é em si mesma. Todavia, observamos aqui que o par *potentia & actualitas* colapsa, que a potência divina é sempre-já efetivação e, por isto, não resta nenhuma anterioridade inefetiva, como algo, segundo a clássica expressão, “em potência”<sup>516</sup>. E é consternante que aferimos uma fenda entre a essência e a existência de modos finitos, pois ela leva-nos a conceber que a essência de algum modo finito ainda não existente seria como que algo “em potência”, o que parece reintroduzir um aspecto teleológico impactante.

Vimos em nossa análise do EIP33 e, especificamente, de seu primeiro escólio, as distinções que faz Spinoza a propósito daquilo que é *necessário*, do que é *possível* e *impossível* e do que é *contingente*. No escólio, obtivemos como seguro que é *necessário* aquilo cuja “essência implica necessariamente a existência” (pela razão da essência e, assim, no que se diz do que é *in se*) e aquilo cuja inspeção da existência, mais precisamente, de certa causa que põe a existência de algo (a qual se refere às coisas cuja “essência implica meramente a existência”, então, diz-se do que é *in alio*). Em contrapartida, e mesmo em oposição ao *necessário*, temos o *impossível*. Da inspeção seja da essência, seja da existência (da causa que põe a existência), conclui-se a *impossibilidade* nos casos em que se verifica que a essência não implica necessariamente a existência nem, tampouco, se verifica alguma causa que ponha a existência de alguma coisa cuja essência meramente implica existência. A *contingência*, entretanto, fora concebida como um “desconhecimento” e, por isto, dada no nível antropológico e integrada à *imaginação*. Há dois aspectos em jogo aqui: o primeiro, ele versa sobre o par *necessidade & contingência*; já o segundo, dá-se no confronto com o problema da

<sup>516</sup> Recordemos o EIP17S: “De fato, eu penso que mostrei clara e suficientemente (*veja a EIP16*) que da suma potência de Deus ou da infinita natureza infinitas [coisas] de infinitos modos, isto é, todas [as coisas], efluíram necessariamente, ou sempre da mesma necessidade se seguiram; do mesmo modo que através da natureza do triângulo pelo eterno & no eterno segue-se que seus três ângulos igualam-se a dois retos. Por aí, a onipotência de Deus foi em ato pelo eterno, & no eterno permanecerá na mesma atualidade. E deste modo a onipotência de Deus - juízo meu, certamente - estatui-se longinquamente mais perfeita” [“Verum ego me satis clarè ostendisse puto, (*uid. Prop. 16.*) à summâ Dei potentiâ, sive infinitâ naturâ infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessariò effluxisse, vel semper eâdem necessitate sequi; eodem modo, ac ex naturâ trianguli ab aeterno, & in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, & in aeternum in eâdem actualitate manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longè, meo quidem judicio, perfectior statuitur”].

*vontade divina* e, com esta, o problema do *intelecto divino*, que incide sobre o par *necessidade & liberdade*. Na *Ethica*, como já vimos, a discussão que põe esse último par precede na concatenação escritural, em linhas gerais, o problema envolvido no segundo par. Essa discussão é precisamente travada nas epístolas entre Spinoza e Hugo Boxel, em que se versa sobre o par *Fortuitus & Necessarius* em contraste com o par *Liberus & Necessarius*. A discussão contextual dessas epístolas é a existência ou não de espectros e, a partir desta discussão, deriva-se outra, a saber, “se o mundo fora ou não criado ao acaso”. De fato, subjaz a todas as epístolas centralmente o problema da *teleologia*, uma vez que ela é o elemento central dos argumentos de Boxel a fim de afirmar a existência de espectros. Devo, entretanto, suspender esse ponto de suma relevância neste momento. Convém antes apenas mencionar que Spinoza insiste na oposição entre *Fortuitus & Necessarius* e rejeita cabalmente a oposição entre *Liberus & Necessarius*; e, ainda, soergue a razão pela qual isto assim se dá. Na *Ep. 56*, última epístola e encerramento da discussão, Spinoza escreve o seguinte:

(...) similarmente é-me latente por quais razões você esforça-se a persuadir-me para eu crer que o *Fortuito & Necessário* não sejam contrários. Primeiramente, quando observo que três ângulos do triângulo são iguais à dois retos, também nego que isto se faça por acaso. Similarmente, quando primeiramente observo que o calor é efeito necessário do fogo, também nego que isto aconteça por acaso. Não parece menos absurdo & repugnante à razão que *Necessário e Livre* sejam dois contrários: pois ninguém pode negar que Deus conhece livremente a si próprio e todas as demais [coisas]; & todavia, juntos não concedam por voto comum que Deus conheça necessariamente a si próprio. Por aí, para mim não vejo constituir nenhuma diferença entre Coação, ou força, & Necessidade. O fato de que o homem quer viver, amar &c., não precisa de coação, mas sim do necessário, & [precisa] muito mais [do necessário] o fato de que Deus quer ser, conhecer e operar-se.<sup>517</sup>

A contrariedade aqui é posta em termos absolutos, ou seja, o *fortuito* não é de maneira nenhuma o *necessário* e, por isto, são opostos. Os exemplos dados por Spinoza abrangem a *res cogitans* e a *res extensa*. No primeiro, a soma dos ângulos internos de triângulo expressa a necessidade, e, no segundo, o calor é efeito necessário do fogo. Agora, é deveras interessante o que é escrito doravante e, mesmo que retoricamente apelativo, pois invoca a opinião consensual, não deixa de ter valor na escritura de pensamento de Spinoza. Da constatação da absurdidade da contrariedade entre *Necessário & Livre*, sucedem-se duas opiniões vulgares: “Deus conhece-se e todas [as coisa] livremente” & “Deus conhece-se e todas [as coisas] necessariamente”. A cópula entre tais sentenças leva à identidade entre *liberdade & necessidade*, a qual, por sua vez, desloca o polo da “liberdade” em oposição à “necessidade” e repõe no lugar desta primeira o “fortuito”. Noutras palavras, se *liberdade & necessidade* são o mesmo, não é possível que se as conceba em oposição, o que instaura a oposição entre *liberdade/necessidade*, de um lado, e *fortuito*, de outro. Em seguida, Spinoza afirma que não concebe distinção entre *necessário & coagido*. Do ponto de vista segundo o qual o

<sup>517</sup> *Ep. 56 (OP : 578)*: “(...) similiter me latet, quibus rationibus, ut credam *Fortuitum & Necessarium* non esse contraria, mihi persuadere conaris. Quàm primùm animadverto, tres trianguli angulos duabus rectis necessariò aequales esse, nego quoque id casu fieri. Similiter, quàm primùm adverto, calorem necessarium ignis esse effectum, nego quoque id casu accidere. Quòd *Necessarium ac Liberum* duo contraria sunt, non minùs absurdum, & rationi repugnans videtur: nam nemo negare potest, Deum seipsum, & caetera omni liberè cognoscere; & tamen cuncti communi suffragio concedunt, Deum seipsum necessariò cognoscere. Quare mihi nullam inter Coactionem, vel vim, & Necessitatem differentiam consitutere videris. Quòd homo vult vivere, amare &c. non est coactum opus, sed tamen necessarium, & multò magis, quòd Deus vult esse, cognoscere, ac operari.”

que é *coagido* é o *necessário*, de fato, nenhuma diferença verifica-se, pois trata-se da necessidade da coação. Na *Ethica*, entretanto, ocorrerá logo no início da escritura do *De Deo*, na EIDef.7, uma diferença entre ambos que se faz pelo aspecto etiológico: “Dir-se-á livre aquela coisa que só através da necessidade sua natureza existe, & por si só determina-se a agir: ademais, [dir-se-á] necessária, ou antes coagida, [aquela] que por outro se determina a existir, & a operar por certa e determinada relação”<sup>518</sup>. A expressão “necessaria, vel potiùs coacta” leva-nos precisamente à mesma identificação entre *necessidade* e *coação*, mas a nuance é dada no interior da distinção fundamental da *Ethica* e enunciada no EIA1, que há coisas que são em si (*in se*) e outras, que são em outro (*in alio*). Isso tudo é traduzível, como sentença a EIDef.7, em termos etiológicos e reflete limpidamente a distinção entre *implicar necessariamente* e *implicar meramente* no tocante à essência e existência. O que resta sobejamente claro é que, seja coagida a coisa, seja necessária, antes se trata de uma e mesma *necessidade*, diferida pelo que a põe como existente, se, como sabemos, é *causa de si* ou *causada por outro*. Nesse prospecto, de fato, não há nada que se possa conceber que seja *contingente* ou, para utilizarmos-nos dos termos das epístolas com Boxel, *fortuito*. Antes, o *impossível* resulta da própria *necessidade*, como aquilo que é inefetivo. Todavia, a *inefetividade* não é senão a ausência de causa, e isto poderia ensejar que se tratasse de algo meramente negativo. Como a essência implica necessariamente a existência no caso do que é *em si*, então, no caso da *substância* ou *Deus*, a ausência de causa só pode ser concebida naquilo que é *em outro*. Não poderia se tratar de qualquer *efeito*, como sendo o que é *em outro*, da substância, mas aquele que recai na finitude, visto que (embora somente examinaremos isso detidamente adiante) os modos ditos infinitos resultam imediatamente ou mediante aqueles que resultam imediatos e, por isto, eles são ambos eternos e necessários. Como então dizer que o *impossível* é o mesmo que o *necessário*?

Spinoza, na primeira demonstração alternativa da EIP11, escreve o seguinte:

De cada coisa deve assinalar-se a causa, ou a relação, tanto pela qual existe, quanto pela qual não existe. Por exemplo: se o triângulo existe, deve dar-se a relação, ou a causa, pela qual existe; se, todavia, não existe, também deve dar-se a causa, ou a relação, a qual impede que exista ou a qual tolha a sua existência. De fato, essa relação, ou causa, ou deve conter-se na natureza da coisa, ou fora dela. Por exemplo: a relação pela qual o círculo não existe quadrado, ela própria sua natureza indica; justamente porque implica contradição. Todavia, contrariamente, por que a substância existe, segue-se só através de sua natureza, a qual, evidentemente, implica existência. No entanto, a relação, pela qual o círculo ou o triângulo existe, ou pela qual não existe, não se segue através da natureza deles, mas através da ordem da universal natureza corpórea; através disto, com efeito, deve seguir-se ou que o triângulo já exista necessariamente, ou que é impossível que já exista. E essas [coisas] são por si manifestas.<sup>519</sup>

<sup>518</sup> EIDef.7: “Ea res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potiùs coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinata ratione.”

<sup>519</sup> EIP11Dem.Alit.1: “Cujuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quàm cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio, seu causa, dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet, quae impedit, quò minùs existat, sive quae ejus existentiam tollat. Haec verò ratio, seu causa, vel in naturâ rei contineri debet, vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa ejus natura indicat; nimirùm, quia contradictionem involvit. Cur autem contrâ substantia existat, ex solâ etiam ejus naturâ sequitur, quae scilicet existentiam involvit. At ratio, cur circulus, vel triangulum existit, vel cur non existit, ex eorum naturâ non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae; ex eo enim sequi debet, vel jam triangulum necessariò existere, vel impossibile esse, ut jam existat. Atque haec per se manifesta sunt.”

Essa explicação geral é aplicada na demonstração da existência necessária de Deus. Como nada se acha que impeça Deus existir, ele existe necessariamente. Agora, resumidamente, se se achasse algo que impeça (alguma causa que impeça a existência de Deus), como Deus é a única substância, e nada há fora dela, tal algo deve estar na própria natureza de Deus, o que implicaria contradição, pois a essência de Deus implica necessariamente a sua existência e haveria algo em sua natureza que, ao mesmo tempo, tolhe a sua existência. Interessa-nos que a *impossibilidade* diz-se aqui de duas maneiras. Primeiro, pelo exame da natureza da coisa, no caso, da definição da coisa, como no exemplo da hipótese do “círculo quadrado”, que implica contradição com a própria definição de círculo. Segundamente, e mais interessante para nós, a *impossibilidade* deve ser analisada, no caso das coisas cujas essências não implicam necessariamente suas existências, pelas causas que as põem na existência. Se há uma causa que ponha tal coisa na existência, diz-se que ela existe, que tal existência deriva da relação necessária dada pela causação; mas se não se verifica a existência de tal coisa em ato, deve-se de igual sorte dar a causa pela qual ela não existe ou que impeça a sua existência. A *impossibilidade* não é, dessa maneira, o outro da *necessidade*, pois dar a causa pela qual não existe é o mesmo que aferir o *impossível* através da própria *necessidade*, assim, há algo positivo, uma causa, que impede a existência, e tal causa é ela mesma *necessária*. Disso resulta que a *impossibilidade* é também *necessidade*, e não apenas de maneira negativa, *i.e.*, como aferição da inexistência em ato de alguma coisa, mas positivamente, com aferição da causa pela qual tal coisa não existe ou, o que dá no mesmo, que a impede de existir. *Impossibilidade* é, portanto, *necessidade*.

Esse ponto é retomado no EIIP3S de maneira prosaica. Spinoza mostra que a concepção por ele proposta sobre a potência de Deus é radicalmente diferente da concepção vulgar e confronta os equívocos em torno da noção de *potência* envolvendo, notadamente, os elementos que analisamos até então:

O vulgo entende por potência de Deus a vontade livre de Deus, & o direito a todas [as coisas], as quais são, e, por aí, se as consideram comumente como contingência. Dizem que Deus tem o poder de destruir & de revolver ao nada todas [as coisas]. Evidentemente, comparam a potência de Deus com a potência dos Reis. Todavia, refutamos isso no EIP32C1&2, & mostramos na EIP16 que Deus age pela mesma necessidade pela qual entende a si próprio, isto é, assim como através da necessidade da natureza divina segue-se (como todos estatuem em uníssono [*lit.*: “com uma boca”]) que Deus entenda a si próprio, também pela mesma necessidade segue-se que Deus efetive [*agat*] infinitas [coisas] de infinitos modos. Consequentemente, mostramos na EIP34 que a potência de Deus nada é além da essência atuosa de Deus; e, por isto, tanto é-nos impossível conceber que Deus não age, quanto que Deus não seja. Evidentemente, se me aprouvesse que estas [coisas] se persigam doravante, eu poderia aqui mostrar que aquela potência, que o vulgo finge sobre Deus, não somente é humana (porque mostra que se concebe pelo vulgo Deus humano ou à medida do humano), mas também ela implica impotência. No entanto, não quero instituir tantas vezes sermão sobre este mesmo assunto. Somente rogo ao Leitor mais uma vez que pondere ainda mais uma vez [as coisas] que, na primeira parte, da EIP16 até o fim, foram ditas sobre este assunto. Porque ninguém poderá

perceber retamente essas [coisas], as quais tenho a dizer, se não se acautelar muitíssimo para não confundir a potência de Deus com a potência humana ou direito dos Reis.<sup>520</sup>

A confusão feita pelo vulgo entre o poder dos reis e o poder divino dá-se porque a potência divina é concebida como vontade livre & direito sobre todas as coisas, por aí Deus pode tudo destruir e volver ao nada. Nesse último aspecto, é claramente admissível para o vulgo que se fira o axioma fundamental do materialismo, “volver as coisas ao nada” é o mesmo, subentende-se, que “criar a partir do nada”. Tudo isso sintetiza-se numa palavra: *contingência*. Como vimos, a *contingência* é concebida por Spinoza no nível antropológico enquanto imaginação e nada mais seria que o resultado do “desconhecimento” da natureza das coisas, de maneira tal que se pode dizer que a confusão entre os poderes em jogo nada mais é que uma confusão propriamente imaginária. Aqui são revocados os dois corolários da EIP32, os quais já analisamos e que estão sob a égide do enunciado de sua proposição, na qual se escreve que “a vontade não pode se chamar de causa livre; mas somente necessária”<sup>521</sup>. E, igualmente, revoca-se o EIP16, através da qual observamos a equivalência entre a *natureza divina e infinitas [coisas] de infinitos modos*. Quando Spinoza, aqui neste escólio, escreve que “Deus age pela mesma necessidade pela qual entende a si próprio”, ele acaba por estabelecer que não é através da *res cogitans*, atributo, que Deus se entende a si próprio, mas antes pelo *intelecto infinito*, pois, referindo-se à EIP16, elucidamos através de sua formulação entre parênteses “isto é, todas [as coisas], as quais podem cair sob o intelecto infinito”. O que é consternante nessa formulação não é que Deus se entenda a si próprio, mas antes que, nesse parênteses, consta o verbo *poder [possunt]*, estabelecendo uma concepção de *possibilidade* que, de certa maneira, contrasta com o que o escólio nos traz e, decerto, com o enunciado da própria EIP16, o “Através da necessidade da natureza divina (...) devem seguir” [*Ex necessitate divinae naturae (...) sequi debent*]. Mais ainda, o *possunt* vem junto com *cadere*, do qual se deriva o substantivo *casus* [*lit.*: “queda”], cuja semântica gravita em torno da noção de “aleatoriedade”. Como harmonizar o *posso* com o *debeo sequi*? Noutras palavras, como conceber, ao mesmo tempo e primeiramente, a *possibilidade* e a *necessidade*? Depois, como conceber que tal formulação conjugando *possibilidade* e *necessidade* traga algo com um *quê de aleatório*? Mantenhamos essas demandas de grandíssima dificuldade e, no entanto, passemos a outro ponto.

<sup>520</sup> EIIP3S: “Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem, & jus in omnia, quae sunt, quaeque propterea communiter, ut contingentia, considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, & in nihilum redigendi. Dei porrò potentiam cum potentia Regum saepissime comparant. Sed hoc in Corollario 1. & 2. Propositionis 32. partis I. refutavimus, & Propositione 16. partis 1. ostendimus, Deum eadem necessitate agere, quàm seipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur, (sicut omnes uno ore statuunt) ut Deus seipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Deinde Propositione 34. partis 1. ostendimus, Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quàm Deum non esse. Porrò si haec ulterius persequi liberet, possem hinc ulterius ostendere potentiam illam, quam vulgus Deo affingit, non tantum humanam esse; (quod ostendit Deum hominem, vel instar hominis à vulgo concipi) sed etiam impotentiam involvere. Sed nolo de eadem re toties sermonem instituere. Lectorem solummodo iterum atque iterum rogo, ut, quae in primâ parte, ex Propositione 16. usque ad finem de hac re dicta sunt, semel, atque iterum perpendat. Nam nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humanâ Regum potentiâ, vel jure confundat.”

<sup>521</sup> EIP32: “Voluntas non potest vocari causa libera; sed tantum necessaria.”

A paráfrase “isto é, assim como através da necessidade da natureza divina segue-se (...) que Deus entelija a si próprio, também pela mesma necessidade segue-se que Deus efetive [*agat*] infinitas [coisas] de infinitos modos”; ela elucidada que a inteligência que Deus tem de si próprio, assim como a efetivação das infinitas [coisas] de infinitos modos, de fato, dá-se pelo seu *efeito*, então, pela *natureza naturada*. Isso corrobora, de uma vez por todas, com o que dissemos no capítulo 1 sobre os atributos, e também acaba por deslocar toda a questão para a *modificação* da substância, para seu efeito. E deparamo-nos novamente com a *potência* colapsada integralmente em *actualitas*, posta na efetivação da substância, o que se patenteia com a famigerada fórmula *essentia actuosa* em sua plena e integral equivalência com a *essentia divina*: “(...) a potência de Deus nada é além da essência atuosa de Deus; e, por isto, tanto é-nos impossível conceber que Deus não age, quanto que Deus não seja.” E ressurge o *impossível*, que, como vimos e reafirmando o que dissemos, é o mesmo que *necessário*. É deveras interessante aqui a reafirmação da equivalência entre *impossibilidade* & *necessidade* que, em última análise e versando sobre Deus ou a substância, é totalmente íntima do *axioma fundamental do materialismo*, visto que dizer de algo que seja *impossível* é dar a causa pela qual não é e, no caso, de Deus, seria o mesmo que afirmar que Ele não seja, resultando disto, uma vez que Deus é *absolutamente infinito*, que *Nada é*. A radicalidade do argumento que põe a equivalência plena entre *necessidade* & *impossibilidade* consiste precisamente em tornar-se ao *através do nada nada se faz* para, enfim, afirmar a facticidade da natureza das coisas. Admitir que Deus não age, não s’entelija, é o mesmo que dizer que o “nada é” e negar que “tudo o que há” seja, ou melhor, é contrariar a facticidade. Daí que a essência divina diz-se *atuosa*. Ela reafirma a implicação necessária entre essência e existência e leva-nos à compreensão de que ela jamais deixa de efetivar-se, ela é eternamente efetivação.

Se no âmbito da *natureza naturante* trata-se de “tudo ou (exclusivo) nada”, então, âmbito em que o *necessário* é o mesmo que o *impossível*, este como retorno ao *necessário*; a *possibilidade* acaba por deslocar-se para a *natureza naturante*, onde igualmente vige o *necessário* & *impossível*, mas que reabre algo. Há, de fato, o colapso do par *potentia* & *actualitas*, a natureza divina jamais é *potentia* nesta oposição, mas antes sua *potentia* é sempre-já *actualitas*. Agora, o deslocamento da *possibilidade* para o polo dos efeitos da substância carece de investigação. Como vimos, no âmbito dos modos finitos, se dada causa, segue-se efeito, e este liame etiológico caracteriza propriamente a *necessidade*. Todavia, justamente consta aí o “se”, e a *possibilidade* reaparece no que se diz da *existência*. Ora, dizer “se dada causa, segue-se efeito” ainda que ponha a *etiologia* e, pois, atinja a *necessidade*, tal sentença resta abstrata, tão abstrata quanto dizer que é possível que você, caro leitor, parta amanhã em viagem à lua. Só podemos melhor apreender se acaso se trata, de fato, de constatar a categoria da *possibilidade*, a qual fora eliminada no nível da *natureza naturante*, examinando detidamente a *Teoria da modificação* spinozana, que está implicada no *problema da passagem do infinito ao finito*.

### A Teoria da Modificação

A EIP16 marca a inflexão entre a *natureza naturante* e a *natureza naturada*, a partir dela, na concatenação escritural da *Ethica*, começa a *Teoria das Modificações*, os *modos*, então, como *efeitos* da



substância causa de si: as “infinitas [coisas] de infinitos *modos*”. A demonstração dessa proposição faz-se pela *teoria dos níveis de realidade* e apela à intelecção, *i.e.*, apela ao aspecto inteligível vinculado à *teoria da definição* própria à escritura de pensamento de Spinoza:

Essa Proposição deve ser manifesta para qualquer um, desde que atendesse à isto: que através da definição de cada coisa o intelecto conclui muitas propriedades, as quais, certamente, através dela mesma (isto é, da essência da própria coisa) seguem-se necessariamente, & tanto mais de realidade a essência da coisa definida implica. Como, entretanto, a natureza divina tem absolutamente infinitos atributos, (*pela EIDef.6*) dos quais também cada qual exprime a essência infinita em seu gênero, através deles, portanto, devem seguir-se necessariamente infinitas [coisas] de infinitos modos (isto é, todas [as coisas], as quais podem cair sob o intelecto infinito).<sup>522</sup>

Todavia, o procedimento demonstrativo pela *teoria dos níveis de realidade* é inoportuno por si mesmo, com efeito, ele enseja certa construção por *infinitude potencial*, pela gradação da realidade nos termos de uma contagem. Segundo me parece, o uso que faz Spinoza dessa teoria, entretanto, não é convencional, mas antes performático e tático. Não se trata de graduar a realidade meramente traçando uma série sucessiva nos termos de contagem, mas sim se utilizar deste procedimento para lançar-se na *absoluta infinitude*. Daí, é com a *absoluta infinitude* que a gradação e contagem perdem seu sentido numérico quantitativo. A *teoria dos níveis de realidade* nas mãos de Spinoza enuncia, assim, a *relação* específica que correlaciona elementos, *relação* que conjunta tais elementos, então, numa *proporção* o suficiente para dela extrair a consequência tendencial, pela qual se posiciona na *absoluta infinitude*. A analogia - pois é, certamente, de uma analogia do que se trata aqui - é posta entre a dedução das propriedades de uma dada definição em acordo diretamente proporcional com a realidade da coisa definida e, como se trata da substância, cujas realidades dão-se nos termos da *absoluta infinitude*, deve-se necessariamente deduzir-se dela, da definição, analogamente infinitas coisas &, ademais, de infinitos modos. Tais expressões “infinitas coisas” & “infinitos modos” são ambas, naturalmente, expressões quantitativas, e, no entanto, diferenciadas. O resultado disso tudo é que o que se segue da substância absolutamente infinita é tudo o que há, assim, “todas as coisas”, no sentido do Todo absoluto. Isso, de fato, é o mesmo que afirmar que a *essência* da substância, porque implica necessariamente existência, é *atuosa*: toda a realidade da substância, enquanto causa, devém efeito. É o “seguir-se necessariamente” que deve ser posto em exame, visto que, enquanto expressão etiológica no nível da natureza das coisas e não apenas definicional ou intelectual, tal liame entre causa e efeito carece de ser precisado enquanto *causa transiente* ou *causa imanente*.

Tomando os termos *transiente* e *imanente*, a aproximação semântica imediata diz-nos, da primeira, o “efêmero”, o “transvai” ou “vai através de”, e, em suma, o “transitório”, o “transir”; ao passo que, da segunda, o “restar/(per)manecer dentro”, o “ficar em”. E isso apenas põe o contraste daquilo que transpassa, é efêmero

<sup>522</sup> EIP16Dem.: “Haec Propositio unicuique manifesta esse debet, si modò ad hoc attendat, quòd ex datà cujuscunque rei definitio plures proprietates intellectus concludit, quae reverà ex eàdem (hoc est, ipsà rei essentià) necessariò sequuntur, & eò plures, quò plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cùm autem natura divina infinita absolutè attributa habeat, (*per Defin. 6.*) quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex ejusdem ergò necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessariò sequi debent.”

e se separa daquilo que resta, fica no âmago mesmo. E desde a EIP15 é posto que “todas as coisas são em Deus”, que nada há, ademais, que lhe seja exterior, não há exterioridade do Todo absoluto. Isso por si mesmo repõe o *transiente* no *imane*nte. É o que delinea bem a EIP15Dem.:

Todas [as coisas], as quais são, são em Deus, & devem conceber-se por Deus, (pela EIP15) o que é o primeiro [ponto]. Consequentemente, nenhuma substância pode dar-se extra Deus, (pela EIDef.4) isto é, (pela EIDef.3) [uma] coisa, a qual seja em si extra Deus, o que era o segundo [ponto]. Logo, Deus é causa imane

nte de todas as coisas; não, de fato, transiente.<sup>523</sup>

Ora, o sentido forte de *imane*nte não é senão o de *não exterioridade* e o de “ficar em”, de “restar em”. O *transiente* só pode ser apreendido, sob hipótese de que haja algo que fosse *transiente* no interior do *imane*nte, o que já desloca seu sentido pelo que se subordina. O dizer que Deus é causa imane

nte de todas as coisas é, sobretudo, dizer que a causalidade aí operada por Ele nada engendra fora Dele, de sorte que seus efeitos, ou todas as coisas, são *Nele*; e na escritura da *Ethica*, do *De Deo*, há, de fato, um enigma que assombrou e assombra muitos neste escopo e que consiste nos efeitos da natureza divina. Spinoza estabelece que a efetivação divina nada mais é que as suas modificações, as modificações da substância que são suas afecções, as quais são ditas de cada realidade distintivamente, então, de acordo com cada atributo. Entretanto, as modificações também elas distinguem-se entre as modificações infinitas imediatas, as modificações infinitas mediante estas imediatas e, enfim, as modificações finitas. O assombro, que mais está para um paradoxo, resulta da possibilidade de se apreender tais modificações, que vão do infinito ao finito, como “decaimento” ou “perda” da infinitude ou, o que dá no mesmo, como “perda” da eternidade, o que também impactaria a causalidade, de maneira tal que se poderia instalar a concepção de causalidade transiente no âmbito dos finitos (e aí algo do efêmero influiria, mesmo que na imanência, e algo como “perda” da força da *necessidade*, não no liame etiológico em si, mas na “força” das causações entre as coisas e, numa palavra, no que põe a existência). Igualmente, as modificações também podem ser apreendidas, na imanência, como transientes, o que as capturaria como certa serialidade ou linearidade. Por aí teríamos o problema da *passagem do infinito ao finito*. Esse imbróglio deve ser investigado o suficiente a fim de que bem concebamos a distinção entre *causa imane*nte e *causa transiente* e, como pressuposto disto, que estabeleçamos se há algo como *causa transiente*, a qual para nós figura por hipótese, visto que a escritura da *Ethica* apenas a trata de maneira negativa, ou seja, nunca se diz que tal ou tal seja causa transiente, mas sempre se diz que tal ou tal não é transiente. E convém aproximarmos daquilo que vem a ser a *mediação*, tendo em vista a *Teoria da modificação*, quando se diz de tal modo que ele é mediante outro modo.

<sup>523</sup> “Omnia, quae sunt, in Deo sunt, & per Deum concipi debent, (per Prop. 15.) quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia, (per Prop. 14.) hoc est, (per Defin. 3.) res, quae extra deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens; non verò transiens.”

## A mediação

O *atributo* é definido, na EIDef.4, como “(...) isto que o intelecto percebe sobre a substância, assim como constituinte a essência dela [*id quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens*] e já esta definição não é de fácil exegese e isto por algumas razões: 1) porque se trata de um *intelecto* que *percebe* sobre a substância &, ademais, 2) o advérbio *tanquam* não parece asseverar algo, mas sim traçar uma analogia. Essas questões, entretanto, já foram sobejamente discutidas. Aqui importa salvaguardar que os atributos, mesmo que definidos desta maneira de difícil apreensão, provocam apenas a distinção de realidade e, de fato, como escreve Spinoza ao final da EIP15Dem.: “Todavia, além das substâncias e dos modos nada se dá” [*Atqui praeter substantias et modos nil datur (per axiom. 1.)*]. Os atributos são explicitamente eclipsados e disto enfatizamos que a operação do *atributo* é apenas o distinguir realidades, ou seja, neste distinguir não se interfere no modificar-se sem mais, senão pelo distinguir-se tal ou tal realidade, a que chamamos de *pôr na inteligibilidade* ou *tradução na inteligibilidade*, como retroação do efeito do *intellectus infinitus* (ele mesmo *modo*). Comporta, contudo, assimilar que os atributos são postos *in se*, no âmago da substância, como se fossem o que exprime a sua essência, como vimos. Assim postos, eles são eternos, como explicita a EIP19: “Deus, ou todos os atributos de Deus são eternos” [*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*]. Em sua demonstração retoma-se uma definição tácita de atributo: “Consequentemente, deve-se inteligir por atributos de Deus isto: o que (pela EIDef.4) exprime a essência da substância Divina, isto é, isto: o que pertence à substância: isto mesmo, digo, os próprios atributos devem implicar” [*Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod (per Defin. 4.) Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinent: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent*]. Novamente, não se diz “os atributos são a essência da substância”, mas sim que elas a exprimem (ou a traduzem). Ademais, uma outra relação aparece aqui, a de *pertinência*: os atributos *pertencem* à substância divina. E nesse passo tal *pertinência* apenas resulta na assimilação da *eternidade* da única substância aos atributos, então, que “pertencer à substância” implica deter algo dela (com ela ter alguma “intersecção”), a *eternidade*, e também a absoluta infinitude e a necessidade. É interessante também a defasagem entre plural e singular - recorrente na escritura da *Ethica* em *per Dei attributa intelligendum est id, quod (...) Divinae substantiae essentiam exprimit* e, novamente, ao retomar pelo singular *involvere id ipsum*, o que parece ensejar que os atributos todos juntos exprimem a essência da substância divina, ou seja, mais uma vez reforçamos a tese segundo a qual os atributos não são, cada qual, uma essência da substância, mas sim que todos juntos (*i.e.*, absolutamente infinitas realidades ou, com precisão, a realidade absolutamente infinita) exprimem a essência, enquanto, como sabemos, *pertencem* à ela.

Os *atributos* são eternos. Entretanto, é deveras consternante que no enunciado da EIP19 Deus é posto como equivalente (*sive*) à “todos os atributos de Deus”<sup>524</sup>. É curioso o escólio dessa proposição revoca os *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* (1663), primeira obra publicada de Spinoza e muito

<sup>524</sup> EIP19: “Deus, ou todos os atributos de Deus são eternos” [*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*].

anterior em datação com relação à *Ethica*. Trata-se da revocação da proposição 19 da primeira parte dessa obra, a qual visa justamente a demonstrar a eternidade divina<sup>525</sup>. E o que mais chama atenção é que em sua demonstração a prova se faça através da noção de *limite*, a qual joga com as noções de *exterioridade* e *interioridade*:

Deus é o ente sumamente perfeito, através do qual se segue que ele existe necessariamente. Se, agora, lhe atribuirmos existência limitada, os seus limites existentes devem inteligir-se necessariamente, se não por nós, ao menos pelo próprio Deus, pois é sumamente inteligente; por aí, Deus, isto é, o ente sumamente perfeito, não entende a si além daqueles limites, o que é absurdo: logo, Deus não tem existência limitada, mas infinita, a qual chamamos de eternidade.<sup>526</sup>

A demonstração pelo limite leva à contradição entre a suma inteligência de Deus e a inteligência de sua própria existência além dos limites pressupostos de sua existência: sua existência é, pois, infinita, assim como é a sua inteligência, e esta existência infinita é chamada de *eternidade*. Decerto, na *Ethica*, a definição de *eternidade* possui uma formulação mais curada e positiva. Ela é também definida como a própria existência, mas porque se segue da definição de coisa eterna, e todo o cuidado na explicação desta definição visa bem distinguir a eternidade da duração, mesmo a duração sem princípio nem fim. A *eternidade*, na *Ethica*, é posta pela essência, como condição “absolutamente necessária” (e não apenas “necessária”) da existência, uma essência que *necessariamente implica* a existência, então, como verdade eterna. Não podemos deixar de notar que tal definição da *Ethica* não exclui o que se mostra na proposição 19, ao contrário, ela parece compreendê-la e apenas refiná-la evitando outras preocupações; justamente, evitar a confusão com a duração sem princípio nem fim também mostra-nos que a demonstração da eternidade divina pela noção de *limite* é insuficiente, uma vez que na duração em questão são os limites que são tolhidos, o princípio e o fim. Tal procedimento, o da P19 dos *RDCPP*, resta, pois, negativo. Todavia, também permanece como elemento comum a ambas as escrituras a *existência infinita*, a mesma que pelo pertencer à substância acaba por se dizer também de seus atributos.

Não há dúvidas de que os atributos são eternos e que tal eternidade exclui toda e qualquer exterioridade, o que nos demandamos, contudo, é o que se segue da natureza divina, o que se segue, pois, de sua eternidade. E isso que se segue são os modos todos e dentre eles seguem-se os modos ditos infinitos, os quais também conservam a eternidade e, ademais, a infinitude absoluta. O que se segue, enquanto modificação, segue-se referido a certo atributo, a certa realidade, mas convém salientar que a distinção de realidade é *indiferente* para o que visamos agora, para a modificação em geral. O conjunto das proposições 21, 22 e 23 da EI trata dos modos que conservam a eternidade e infinitude, as proposições 24 e 25 observam a disjunção entre essência e existência, preparando o terreno, conjuntamente às proposições 26 e

<sup>525</sup> *RDCPP*, p. 38, P19: “Deus est aeternus”.

<sup>526</sup> *RDCPP*, p. 38, P19Dem.: “Deus est ens summè perfectum (...), ex quo sequitur (...), ipsum necessariò existere. Si jam ipsi limitatam existentiam tribuamus, limites ejus existentiae necessario, si non à nobis, saltem ab ipso Deo debent intelligi (...), quia est summè intelligens; quare Deus ultra illos limites se, hoc est (...) ens summè perfectum, non existentem intelligit, quod est absurdum (...): ergo Deus non limitatam, sed infinitam habet existentiam, quam aeternitatem vocamus. (...)”

27, que versam sobre o “determinar a operar”, para os modos finitos. E é na EIP21 que nos deparamos novamente com a noção de *limite*, agora a fim de demonstrar que “Todas [as coisas], as quais se seguem através da natureza absoluta de algum atributo de Deus, sempre deveram existir infinitas, ou pelo mesmo atributo são eternas e infinitas.” [*Omnia, quae ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei sequuntur, semper, & infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna, & infinita sunt*]. Destarte, o verbo *debeo* no perfeito do indicativo já põe-nos na perspectiva segundo a qual as modificações todas sempre-já se seguiram. E a noção de *limite* aqui é curiosamente posta na mais alta generalidade: o exemplo da demonstração desta proposição trata do “limite da ideia”, o que indica que a noção de limite extrapola a sua origem física e alcança generalidade suficiente para se dizer de realidades outras que a da *res extensa*. Vejamos a EIP21Dem.:

Conceba, se pode se fazer, (porquanto se negue) algo seguir-se em algum atributo de Deus através de sua própria natureza absoluta que seja finito & que tenha existência determinada, ou duração, por exemplo, a ideia de Deus no pensamento. Todavia, o pensamento, uma vez que se supõe um atributo de Deus, é necessariamente (pela EIP11) infinito pela sua natureza. De fato, enquanto ele tem a ideia de Deus, supõe-se finito. Todavia (pela EIDef.1) não pode se conceber finito, senão que se determine pelo próprio pensamento. Mas não pelo próprio pensamento enquanto constitui a ideia de Deus, nesta medida supõe-se, com efeito, que é finito: Logo, pelo pensamento, enquanto não constitui a ideia de Deus, o qual, contudo (pela EIP11), deve existir necessariamente: dá-se, portanto, [um] pensamento não constituinte a ideia de Deus, e, conseqüentemente, através de sua natureza, enquanto é pensamento absoluto, não se segue necessariamente da ideia de Deus. (Concebe-se, com efeito, constituinte a ideia & não constituinte). O que é contra a hipótese. Por aí, se a ideia de Deus no pensamento, ou algo (é igual para qualquer um que se tome, já que a demonstração é universal) que se siga em algum atributo através da necessidade absoluta da natureza do próprio atributo, isto deve necessariamente ser infinito; o que era o primeiro [ponto].<sup>527</sup>

O que está em jogo é a compatibilidade ou incompatibilidade entre o finito e o infinito de um ponto de vista estritamente etiológico (*sequi*), operando-se a demonstração por contradição; e a noção de *limite* aparece através do verbo, recorrente neste sentido, *determino*. Agora, é notável que a *determinatio* se diga não só de seu contexto usual<sup>528</sup>, com relação aos corpos, mas sobre o pensamento e a ideia. A ideia,

<sup>527</sup> EIP21Dem.: “Concipe, si fieri potest, (siquidem neges) aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absolutâ naturâ sequi, quod finitum sit, & determinatam habeat existentiam, sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessariò (per Prop. 11.) suâ naturâ infinita. Verùm, quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (per Defin. 2.) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogitationem determinetur. Sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit, eatenus enim finita supponitur esse: Ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit, quae tamen (per Prop. 11.) necessariò existere debet: Datur igitur cogitatio non constituens ideam dei, ac propterea ex ejus naturâ, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessariò idea Dei. (Concipitur enim ideam constituens, & non constituens.) Quod est contra hypothesin. Quare si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessariò esse infinitum; quod erat primum.”

<sup>528</sup> Contexto que Spinoza nos precisa no EIIP2S: “Que todas [as coisas] factualmente mostram claramente que tanto o decreto da Mente quanto o apetite & a determinação do Corpo são simultaneamente por natureza, ou antes uma e mesma coisa, que, quando se considera sob o atributo do Pensamento & por si explica-se, chamamos de ‘decreto’, & quando se considera sob o atributo da Extensão & através das leis do movimento & repouso deduz-se, chamamos de ‘determinação’ (...).” [“(…) Quae omnia profectò clarè ostendunt, Mentis tam decretum, quàm appetitum, & Corporis determinationem simul esse naturâ, vel potiùs unam, eandemque rem, quam, quando sub Cogitationis attributo consideratur, & per se ipsum explicatur, decretum appellamus, & quando sub Extensionis attributo consideratur, & ex legibus motûs, & quietis deducitur, determinationem vocamus; (...).”]

sempre acompanhada do genitivo (“ideia de”), aqui é o pensamento enquanto modo finito, então, determinado, ou delimitado. Spinoza pressupõe que se siga do atributo *res cogitans*, que é infinito, a ideia de Deus, que é finita. Em termos gerais, que do infinito se siga algo finito, isto caracteriza justamente o problema igualmente canônico no *idealismo alemão* da *passagem do infinito ao finito*. A passagem do infinito ao finito engendra uma contradição insuperável: a dissimetria dá-se na impossibilidade do pensamento enquanto atributo de Deus delimitar o pensamento enquanto ideia de Deus, *i.e.*, a impossibilidade mesma do infinito *delimitar* o finito, pois como poderia aquilo que não tem *limites delimitar* algo? Inferir a finitude da infinitude é patentemente impossível, então tal passagem está completamente fora de questão. Ademais, disso tem-se que o infinito não é o outro do finito, a impossibilidade dada bloqueia uma mútuo-referência entre ambos os termos. Na *Ep.* 54 endereçada a Boxel, num contexto em que este último argumenta a favor da existência de espectros pela proximidade graduada destes para com a natureza Deus, então suposta incorpórea, Spinoza explicita a “relação” entre a infinitude e a finitude: “Sei isto: que entre o finito e o infinito não há nenhuma proporção: daí que a discriminação entre a máxima & prestantíssima criatura e Deus não é outra senão a discriminação que a que há entre Deus e a mínima criatura”<sup>529</sup>. E disso patenteia-se que a finitude não se refere à infinitude *et vice-versa*: não haver proporção implica justamente que não há *analogia* entre os termos envolvidos, ou seja, não se pode comparar ambas as quantidades, a infinitude e a finitude e, não podendo as comparar, não se tem nenhuma similitude a partir da qual se possa estabelecer a proporção<sup>530</sup>. A demonstração que se faz pelos limites salienta o suficiente a impossibilidade de comparar ambas as grandezas, sem, contudo, envolver aparentemente a noção geométrica de grandeza, visto que toda a demonstração trata do limitado e do ilimitado em termo gerais, explicitando que este último, o ilimitado, por justamente não ter limites, não pode *limitar*. É notável, ademais, que a escolha exemplar do atributo pensamento para a demonstração denote grande sagacidade. Ela parece evitar ou dificultar aquilo que facilmente imaginamos, a saber, as limitações entre os corpos e, sobretudo, dificultar imaginarmos a quantidade ilimitada como que por uma experiência de construção de infinito potencial, então, graduar do menor ao maior até o infinito (evita-se, pois, a construção do ilimitado por limites sucessivos, o que implica dependência do ilimitado do próprio limite). Ao tomar a ideia e o pensamento como exemplos, Spinoza lança-nos, pois, diretamente nas generalíssimas noções de *limite* e *infinitude* e *finitude*.

É dessa impossível *passagem do infinito ao finito* que podemos bem compreender a exigência dos modos ditos infinitos, mas antes convém facearmos a leitura da demonstração:

<sup>529</sup> *EP LIV* (Gb : 253): “Hoc scio, inter finitum, infinitum nullam esse proportionem: adeò ut discrimen inter maxima, & praestantissima, creaturam, atque inter Deum non aliud sit disrimen, quàm quòd inter Deum, ac minimam creaturam est.”

<sup>530</sup> Isso facilmente afere-se, sobretudo, pelos *Elementos* de Euclides, cuja edição que dispunha Spinoza, traduzida e comentada por Melder, pode esclarecer-nos: “4. A proporção é a similitude das razões. Em grego diz-se “analogia” [*αναλογία*], este é verdadeiramente o sentido. De maneira que a comparação da capacidade [/grandeza] de duas quantidades diz-se razão: assim a similitude de duas ou mais razões diz-se Proporção.” [4. Proportio est rationum similitudo. Graecè dicitur *αναλογία*, sensus verò hic est. Quemadmodum comparatio capacitatis duarum quantitarum dicitur ratio: Ita similitudo duarum vel plurium rationum dicitur Proportio.] (Melder, *C. Euclidis Elementorum sex priores libri*. Apud Danielelem, Abrahamum & Adrianum à Gaesbeeck, 1673, p. 196.)

Doravante isso: o que através da necessidade de algum atributo assim se segue não pode ter duração determinada. Pois, se negar, suponha-se [uma] coisa, a qual se segue através da necessidade da natureza da algum atributo, que se dá em algum atributo de Deus, por exemplo, a ideia de Deus no pensamento, e a suponha em algum momento não ter existido ou que não existirá. Dado que, entretanto, supõe-se o pensamento de Deus [um] atributo, ele deve & necessariamente existir imutável. (Pela EIP11 & EIP20C) Por aí, além dos limites da duração da ideia de Deus (supõe-se, com efeito, em algum momento não ter existido ou que não existirá) o pensamento deverá existir sem a ideia de Deus; no entanto, isto é contra a hipótese; supõe-se, com efeito, que se segue necessariamente através de dado pensamento a ideia de Deus. Logo, a ideia de Deus no pensamento ou algo, que se segue necessariamente através da natureza absoluta de algum atributo de Deus, não pode ter duração determinada; mas pelo mesmo atributo é eterno, o que era o segundo [ponto]. Note que isto mesmo deve ser afirmado sobre qualquer coisa, a qual se segue necessariamente em algum atributo de Deus através da absoluta natureza de Deus.<sup>531</sup>

O segundo ponto trata da eternidade do que “se segue necessariamente” [*sequitur necessariò*] “de/em”<sup>532</sup> algum atributo de Deus e, para tanto, a noção de *limite* intervém novamente, mas desta vez com relação à duração de alguma coisa pressuposta como exemplo genérico. A duração determinada é a duração que tem limites. Nessa parte da demonstração vemos claramente mais uma vez a equivalência entre *infinitude & eternidade*, e Spinoza ainda mais uma vez opera com a noção de *limite* e exemplarmente com o pensamento e a ideia de Deus a fim de demonstrar que não há *passagem do infinito ao finito*: com efeito, não há maneira de se explicar como algo limitado, como a duração (que é suposta dentro de limites, “ter existido e que existirá”, ou seja, que tenha fim e, respectivamente, começo ou princípio), possa seguir-se absolutamente de algo ilimitado, algo absolutamente infinito. Em termos generalíssimos, subjaz o que na refinada definição de eternidade da *Ethica* enunciou-se, a saber, que a eternidade se segue absolutamente da definição da coisa eterna, a qual, por sua vez, implica necessariamente a existência. A conjugação entre *essência & existência*, considerando que a primeira implica necessariamente a segunda, é o que caracteriza a *imutabilidade*, visto que se a segunda se altera, a primeira também dever-se-á alterar-se, o que engendra contradição com relação à natureza divina e de seus atributos, os quais são imutáveis. Tal conjugação, de fato, nada mais é que o *ordo*.

Assim, a noção de *limite* é a estratégia teórica efetiva que consolida a tese da impossibilidade da passagem do infinito ao finito, caracterizada pelo expressão etiológica do *sequor*, mais ainda, *sequor necessariò*, que tem sempre como pressuposto a conjugação entre *essência & existência* como bi-implicadas (em termos lógicos), ou seja, a posição do *ordo* como posição da *imutabilidade do Todo*. E isso faz-nos retornar ao assunto sobre a relação entre a *causa immanens* & a *causa transiens*, pois naquilo que “se segue

<sup>531</sup> “Deinde id, quod ex necessitate naturae alicujus attributi ità sequitur, non potest determinatam habere durationem. Nam, si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicujus attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non exstisise, vel non exstitura. Cùm autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet & necessariò, & immutabilis existere. (per Prop. 11. & Coroll. 2. Prop. 20) Quare ultra limites durationis ideae Dei (supponitur enim aliquando non exstisise, aut non exstitura) cogitatio sine ideâ Dei existere debebit; atqui hoc est contra hypothesin; supponitur enim, ex datâ cogitatione necessariò sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid, quod necessariò ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei sequitur, non potest determinatam habere durationem; sed per idem attributum aeternum est, quod erat secundum. Nota, hoc idem esse affirmandum de quâcunque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absolutâ naturâ necessariò sequitur.”

<sup>532</sup> Interessante oscilação escritura: *in aliquo/de aliquo*.

necessariamente”, enquanto causação, não há separação entre causa e efeito, de maneira tal que os efeitos são *na* causa, o que se justifica pela conjunção absoluta entre *essência & existência*, o *ordo*, e pela experiência através da qual, submetendo-as à mutabilidade, engendra-se contradição manifesta. Ainda, a EIP22, cuja demonstração remete à EIP21Dem., ela enfatiza tal impossibilidade, pois mesmo as modificações que se seguem das modificações que se seguem da natureza divina são também infinitas e eternas<sup>533</sup>.

Aí tencionamos a questão: considerando que os modos finitos tem existência determinada (então, duração), que a essência deles não implica necessariamente a existência, e, ademais, que é impossível a passagem do infinito ao finito, então como afirmar que através da única substância, eterna e absolutamente infinita seguem-se os modos finitos enquanto são modos, *i.e.*, efeitos, pois, da substância?

Antes que resolvamos essa questão central e a *Teoria da modificação*, é preciso avançarmos ainda um pouco mais nas proposições seguintes, sobretudo, no tocante à relação *essência & existência*, pois disse que o “seguir-se necessariamente” põe essência e existência *conjuntas*, no sentido de que uma é condição estrita da outra. Todavia, a distinção fundamental da *Ethica*, a saber, o que é *in se* e o que é *in alio*, evidentemente levamos a apreender os efeitos da substância, os modos, como o que é *in alio*, o que impacta a conjunção essência & existência como bi-condicionada. Então, o que agora se pergunta é como a substância é causa das modificações, no caso, as infinitas. O que se passa aí entre essência e existência?

É, de fato, um tanto obscuro o termo *res* (posto no genitivo plural, *rerum*) na EIP24, mas me parece que ele tem a sua pertinência justamente pela questão que acabamos de soerguer, vejamos:

A essência das coisas [*rerum*] produzidas por Deus não implica existência.

Dem.: Patenteia-se através da EIDef.1. Isto, com efeito, de que a natureza (evidentemente em si considerada) implica a existência, é causa de si, & existe só através pela necessidade de sua natureza.<sup>534</sup>

Deus produz ou efetiva suas modificações, e, ao produzi-las, ele também produz as suas essências. São essas essências, as essências de seus efeitos, que não implicam existência, o que quer dizer que são *in alio* e devem ser explicadas por outra coisa, a saber, o próprio Deus, enquanto ele é *in se*. Ora, ao produzir os modos infinitos, Deus os produz eternos e infinitos, e também as essências, as quais, mesmo sendo produtos de Deus, implicam, por sua vez, a existência. Então, a essência que se diz conjunta à existência no caso dos modos infinitos só pode ser a essência *enquanto produto de Deus* e nada têm que ver com a essência de Deus, senão que sua essência produz tais essências, ou seja, ela é causa das essências dos modos infinitos, os quais existem necessariamente. Vemos também, a partir dessa consideração, o uso indiscriminado e geral de *res*, que se refere de maneira genérica às circunstâncias pressupostas. O corolário dessa proposição mostra-nos, então, em que sentido Deus é causa das essências produzidas por Ele:

<sup>533</sup> “Tudo o que se segue através de algum atributo de Deus, enquanto modificou-se de tal modificação, a qual pelo mesmo [atributo] existe necessariamente e infinita, deve também existir necessariamente e infinito.” [Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae & necessariò, & infinita per idem existit, sequitur, debet quoque & necessariò, & infinitum existere.]

<sup>534</sup> “Rerum à Deo productarum essentia non involvit existentiam. Dem.: Patet ex Definitione I. Id enim, cujus natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa sui est, & ex solâ suae naturae necessitate existit.”



Disso se segue que Deus não é somente causa para as coisas começarem a existir; mas também para que tivessem perseverado ao existirem, ou, (para fazer uso do termo escolástico) Deus é causa do ser das coisas. Porque, quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que atendemos à essência delas, verificamos que ela não implica a existência nem a duração; e, por isto, a essência delas não pode ser causa de sua existência nem de sua duração; mas somente Deus, a cuja única natureza pertence o existir.<sup>535</sup>

“As coisas” denotam a amplíssima generalidade, o termo *res* diz-se de tudo o que há, neste contexto, enquanto efeito de Deus. E Ele é causa em dois sentidos, com o explicita Spinoza: como aquilo que dá existência e como aquilo que mantém, conserva ou faz perseverar esta mesma existência. Agora, a impressão que temos ao passar pela escritura aqui não é senão a de que bem se trata de “coisas” [*res*] como sinônimo de *modos finitos*, sobretudo pela hipótese constitutiva que permite inspecionar a essência das coisas, “quer as coisas existam, quer não existam” [*sive res existant, sive non existant*], considerando, ainda, o simples fato de que os modos infinitos não possuem duração(!). Ou acaso possuiriam? E, nesse caso, a sua duração seria o mesmo que deriva de sua essência, a saber, a eternidade? A eternidade e duração colapsariam aqui? Ora, se as coisas produzidas por Deus, as suas essências não implicam existência e os modos infinitos, embora infinitos e eternos, as suas essências, decerto, não implicam existência (enquanto modos, por definição, são *in alio*), como poderia, mesmo em tom hipotético de verificação da inspeção das essências, ser sugerido que a eternidade dos modos infinitos seja o mesmo que a sua duração? Hipotetizemos o seguinte: Deus é causa das essências e das existências dos modos infinitos &, como não há passagem do infinito ao finito, pela causa, como dirá Spinoza, *próxima*, tais modos são eternos e infinitos, mas como eles são modos e, pois, *in alio*, não podem ser ditos eternos no mesmo sentido em que se diz que Deus, enquanto única substância e causa de si, é eterno, de sorte que a eternidade dos modos infinitos é, sob certo sentido, duração que - como salienta o tempo verbal de *debeo* da EIP21, *debuerunt* no perfeito do indicativo e o advérbio *semper* - “começou” e mantém-se desde sempre, *i.e.*, “eternamente”.

A eternidade dos modos infinitos seria, por aí, de alguma maneira duração? A alteração está diretamente vinculada à duração e, certamente, o vocabulário da mutabilidade gravita em torno da noção do que é *in alio*, na “essência que não implica necessariamente a existência”, mas inteiramente? Se os modos infinitos mudam, é porque a sua essência muda, todavia, se o que nos traz problemas seria a hipótese de que tais modos *duram eternamente*, tal hipótese deriva, sobretudo, da noção generalíssima de *res* dada na EIP24: “A essência das coisas produzidas por Deus não implica existência” [*Rerum à Deo productarum essentia non involvit existentiam*]. Porque, considerando que os modos infinitos são produzidos por Deus, suas essências não implicam existência. No entanto, observando tal questão pela infinitude, como o fizemos com a noção de limite, torna-se bastante difícil sustentar que os modos infinitos tenham duração, visto que, pela definição de eternidade, não se pode dizer que tal duração, que não tem princípio nem fim, seja eterna. Que

<sup>535</sup> “Hinc sequitur, Deus non tantùm esse causam, ut res incipient existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive, (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam, nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa; sed tantùm Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere.”

Deus seja causa não só da existência como também da essência das coisas, que ele seja, pois, causa eficiente delas, isto é explicitado na EIP25. Seu escólio remete-nos diretamente à EIP16, proposição em que começamos a investigação perguntando-nos pelo que se segue da natureza divina e, igualmente, o que é e o que distingue a causa imanente e a causa transiente. Nesse passo, Spinoza escreve uma equivalência, já posta, mas não tanto à luz do dia: “(...) e, para dizer numa palavra, com este mesmo sentido pelo qual se diz que Deus é causa de si, também deve-se dizer que é causa de todas as coisas, o que ainda constará mais claro através do corolário seguinte” [(...) *et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex sequenti corollario constabit*]. O corolário seguinte invoca, pela primeira vez, com o termo “coisas particulares”, os modos finitos, reafirmando-os enquanto modos, então, afecções dos atributos de Deus e enunciando também pela primeira vez sua característica fórmula: “modos, pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de certo & determinado modo” [(...) *modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur*]. Doravante na escritura da *Ethica*, as EIP26, EIP27 & EIP28 dedicam-se aos modos finitos e à determinação que se diz do operar e do existir. O uso do adjetivo *particulares* referido à *res* (*res particulares*), entretanto, indica-nos que, de fato, a escrita de *res* sem mais deve-se compreender na mais alta generalidade, assim, “todas as coisas”, todos os modos ou efeitos de Deus, compreendendo aí também os modos infinitos. Assim, o paradoxo é instaurado com intensidade retornando às questões tensionadas aqui.

A hipótese segundo a qual a eternidade dos modos infinitos diz-se em sentido fraco ou impróprio seria apenas resolver a questão de maneira artificial: a escritura mesma da *Ethica* vacila e a ambiguidade resta. O que sabemos? Os modos infinitos são infinitos e eternos, não há passagem do infinito ao finito & todas as coisas produzidas por Deus são produzidas por causa eficiente e tanto as suas essências e suas existências são produzidas por Ele. E sabemos do paradoxo da escritura a propósito da duração dos modos infinitos como eternidade. Nossa pesquisa aqui é sobre a *mediação* a fim de retomar a construção da causalidade para, assim, estabelecermos os *ordo & connexio*. Os modos finitos, na sequência de proposições que visamos há pouco, tem seu início, mas deixamos para trás essa soma de questões e o paradoxo aparentemente insuperável.

Antes de avançarmos nas coisas ditas finitas ou particulares ou determinadas, retomemos a EIP23:

Todo modo, o qual existe necessariamente & infinito, deveu seguir-se ou através da natureza absoluta de algum atributo de Deus ou através de algum atributo modificado por [uma] modificação, a qual existe necessariamente & infinita.<sup>536</sup>

A distinção entre dois tipos de modos infinitos é posta e também é conservada a impossibilidade da passagem do infinito ao finito, visto que o existir necessariamente e a infinitude são preservadas seja na modificação que se segue da absoluta natureza de algum atributo de Deus, seja na modificação que se segue de algum atributo modificado por uma modificação, como a primeira, que deveu se seguir como

<sup>536</sup> EIP23: “Omnis modus, qui & necessariò, & infinitus existit, necessariò sequi debuit, vel ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae & necessariò, & infinita existit.”

necessariamente existente e infinita. Todavia, por que Spinoza escreve distinguindo dois tipos de modificação? Qual é a necessidade disso? É preciso que continuemos com a leitura e sigamos através da demonstração dessa proposição:

O modo, com efeito, é em outro, pelo que deve se conceber, (pela EIDef.5) isto é (pela EIP15), somente é em Deus, & pode conceber-se somente por Deus. Se, portanto, o modo concebe-se que existe necessariamente, & que é infinito, ambos estes devem concluir-se ou perceber-se por algum atributo de Deus, enquanto se concebe que o mesmo exprime a infinitude & necessidade da existência ou (pela EIDef.6, e sendo o mesmo) eternidade, isto é, (pela EIDef.6 & EIP19) enquanto considera-se absolutamente. O modo, portanto, que existe necessariamente & infinito deveu seguir-se através da absoluta natureza de algum atributo de Deus; e isto ou imediatamente (sobre isto EIP21) ou mediante alguma modificação, a qual se segue através da absoluta natureza dele, isto é, (pela proposição precedente) que existe necessariamente & infinita.<sup>537</sup>

Pela impossibilidade de passagem do infinito ao finito, não se deve espantar que entre os modos ditos seguirem-se imediatamente da absoluta natureza de algum atributo de Deus e os modos que mediante estes seguem-se preservando a existência necessária, a infinitude e a eternidade, o que contraria a hipótese dos modos infinitos terem “duração eterna”, pois já a sua existência necessária, enquanto efeitos de Deus, implica que as suas essências, também estas produzidas por Deus, são essências eternas, mesmo que produzidas. O que se faz imprescindível é - na dependência que os modos têm, a saber, que são *in alio* - é explicá-los através do que dependem: esta premissa é bem estável. Na escritura presente desse conjunto de proposições, nada, absolutamente nada, justifica e exige a necessidade do desdobramento dos modos infinitos em imediatamente seguidos e seguidos mediante estes imediatamente seguidos (*i.e.*, serialmente!).

Não podemos senão prosseguir no exame, agora, dos modos finitos compreendidos nas EIP26, 27 & 28. A EIP26, que versa sobre a “determinação a operar”, visa a necessidade e a causação como inequívocas:

A coisa, a qual é determinada a operar algo, foi necessariamente determinada assim por Deus; &, a que não é determinada, não pode determinar por si própria para operar.  
Dem.: Isto, pelo que as coisas se dizem determinadas para algo operar, é necessariamente positivo; (como por si é noto) e, por isto, através da necessidade de sua natureza Deus é causa eficiente tanto de sua essência quanto de sua existência; (pelas EIP25 & EIP16) o que era o primeiro [ponto]. Também através disso segue-se claríssimo o que se propõe em segundo lugar. Porque se a coisa, a qual não é determinada por Deus, pudesse determinar a si própria, a primeira parte disto seria falsa, o que é absurdo, como mostramos.<sup>538</sup>

<sup>537</sup> EIP23Dem.: “Modus enim in alio est, per quod concipi debet, (*per Defin. 5.*) hoc est (*per Prop. 15.*) in solo Deo est, & per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessariò existere, & infinitus esse, utrumque hoc debet necessariò concludi, sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem, & necessitatem existentiae, sive (*per Defin. 6. & idem est*) aeternitatem exprimere, hoc est, (*per Defin. 6. & Prop. 19.*) quatenus absolutè consideratur. Modus ergo, qui & necessariò, & infinitus existit, ex absolutâ naturâ alicujus Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediatè, (*de quo Prop. 21.*) vel mediante aliquâ modificatione, quae ex ejus absolutâ naturâ sequitur, hoc est, (*per Prop. praeced.*) quae & necessariò, & infinita existit.”

<sup>538</sup> “Res, quae ad aliquid operandum determinata est, à Deo necessariò sic fuit determinata; &, quae à Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.  
Demonstratio: Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessariò quid positivum est; (ut per se notum) Adeóque, tam ejus essentiae, quàm existentiae, Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens; (*per Prop. 25. & 16.*) quod erat primum. Ex quo etiam, quod secundò proponitur clarissimè sequitur. Nam si res, quae à Deo determinata non est, se ipsam determinare posset, prima pars hujus falsa esset, quod est absurdum, ut ostendimus.”

A determinação a operar algo não pode ser obtida senão de Deus, porque causa de sua essência e existência e, como tal, esta mesma coisa não poderia se determinar a si própria, seja sob a hipótese de não ter sido determinada por Deus, seja porque após determinada a operar algo, se determinasse a operar algo outramente por si mesma. Vemos que a determinação dita da operação não é senão a necessidade mesma e o *ordo* da relação entre causa e efeito, que não permite tergiversação do efeito dado sobre a prospectiva de sua causa. Daí que a EIP27 apenas a confirma, noutra possibilidade que não a da coisa determinar a si própria, mas a de se tornar a si própria indeterminada: “A coisa, a qual é determinada a operar algo, não pode se tornar por si própria indeterminada” [*Res, quae à Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest*]. Agora, essa coisa da qual se versa e que se diz da determinação não seria outra senão a finita, o modo finito. Deve-se notar, com arguto afínco, que a determinação se refere à operação e não à existência e essência desta coisa, ou seja, não se trata do plano investigativo segundo o qual se está demandando sobre se e como e por que existe certa coisa e qual é e como se dá a sua essência; com efeito, isto já fora resolvido nas proposições precedentes, sob o generalíssimo termo *res*, e asseverando que Deus é causa da essência e existência de seus produtos ou efeitos. Essas proposições enviesam o caminho para a “passagem” ao finito, “passagem” que é impossível através do infinito, mas que se faz, no deslocamento enunciativo da EIP28, para a causação entre as coisas singulares:

Qualquer singular, ou qualquer coisa, a qual é finita & tem a existência determinada, não pode existir nem se determinar a operar senão que se determine a existir & a operar por outra causa, a qual também é finita & tem existência determinada: &, novamente, esta causa não pode também existir nem se determinar a operar senão que se determine a existir & operar por outra, a qual também é finita & tem existência determinada, & assim ao infinito.<sup>539</sup>

Se observarmos a sequência das proposições postas até aqui, não poderíamos senão assinalar a abrupta “passagem” do âmbito do infinito ao âmbito do finito. A impressão que temos é a de que a causação entre qualquer singular ou qualquer coisa finita e de existência determinada seria tal como se fosse uma linha, assim, de certa maneira, o sentido de *causa transiens*, como aquela causa que atravessa, poderia ser satisfeito sob esta metáfora linear. Entretanto, tais coisas finitas e de existência determinadas também são, como vimos, produzidas por Deus, tanto a respeito de suas essências quanto de suas existências. Mais ainda, é por Deus que elas se determinam a operar algo &, o que aqui se impõe, elas determinam-se a operar algo por outra causa, que é igualmente finita e tem existência determinada *etc.* Todavia, “*etc.*” como o que se segue linearmente? Spinoza escreve curiosamente “& sic *in* infinitum” e não, como habitualmente em latim, “& sic *ad* infinitum”. É certo que o latim permite a equivalência semântica entre “ad” e “in” na expressão “in/ad infinitum”, contudo, poderíamos engendrar aí - artificialmente, decerto - a diferença característica que pré-dispõe semanticamente a separação entre as preposições “ad” e “in”, a saber, “para/ao infinito” e “no

<sup>539</sup> “Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab aliâ causâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam: & rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab aliâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum.”

infinito”. Porque mesmo a remissão indefinida à “outra causa”, na metáfora linear que aí se suscita, deve ser precisada no que se refere ao que é tal “outra causa”, *i.e.*, deve-se precisar que qualquer outra causa é outrossim “qualquer singular, qualquer coisa, a qual é finita & tem existência determinada” e, por isto, Deus é também causa tanto de sua essência quanto de sua existência. Tal precisão interfere na linha, a desmancha por inteiro, visto que não estamos lidando com a linha, mera linha na remissão indefinida à outra causa, mas sim à outra causa enquanto esta causa mesma tem também por causa de sua essência e de sua existência Deus. A *causa transiente* não é linear *a fortiori*, ou ela mesma *não é*, ou seja, não há, na escritura da *Ethica*, nada que se refira positivamente à causa transiente. Restaria talvez aqui experimentar submeter sob alguma metáfora geométrica tal causação, mas como fazê-lo? A linha desmancha-se por Deus, cuja metáfora não se inscreve, mas escapa. Deus escapa à todas as metaforizações e, agora, as coisas finitas entre si são interrompidas em sua metáfora aparentemente linear: daí que se trata de *in infinitum*, pois é *no* infinito que cai a linha, infinito que não se pode fixar nem origem nem fim senão arbitrariamente ou relativamente (o que trataremos somente muito mais adiante).

Em que infinito, então, caem tais coisas finitas e de existência determinada? Antes disso, como essas coisas todas têm por causa Deus e, ao mesmo tempo, têm por causa “outra coisa”? Da natureza absoluta de Deus não se seguem senão os modos infinitos & - repito como insistência - daí não se pode passar ao finito, não se pode passar do infinito ao finito. Vejamos o escólio dessa proposição que consideramos:

Uma vez que algumas [coisas] deveram produzir-se imediatamente por Deus - evidentemente aquelas [coisas], as quais se seguem necessariamente através de sua absoluta natureza, pelas mediações destas primeiras, as que, entretanto, sem Deus não podem ser nem se conceber - disto se segue 1) que Deus é imediata e absolutamente causa próxima das coisas produzidas por Ele; não, de fato, em seu gênero, como dizem. Pois o efeito de Deus não pode ser nem se conceber sem a sua causa. (Pela EIP15 & EIP24C) Segue-se 2) que Deus não pode se dizer propriamente ser causa remota das coisas singulares, senão **destas causas** casualmente, para evidentemente distinguirmos estas daquelas, as quais produziu imediatamente ou antes as que se seguem através de sua absoluta natureza. Porque inteligimos por tal causa remota a que de nenhum modo é conjunta ao efeito. Contudo, todas [as coisas], as quais são, são em Deus, & dependem assim de Deus, de maneira que sem Ele não podem ser nem se conceber.<sup>540</sup>

Os efeitos de Deus, nesta exposição, são, por um lado, aqueles que Dele se seguem imediatamente e aqueles que mediante estes últimos se seguem, os quais se dizem *causa próxima*, e conservam a eternidade, necessidade e infinitude; por outro, aqueles que são coisas singulares<sup>541</sup>, que são modos finitos e de existência determinada, diferindo dos primeiros pelo que não se seguem Dele imediatamente nem mediante estes que se seguem imediatamente, e tampouco se seguem remotamente, senão impropriamente, visto que,

<sup>540</sup> “Cùm quaedam à Deo immediatè produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absolutâ ejus naturâ necessariò sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur I°. quòd Deus sit rerum immediatè ab ipso productarum causa absolutè proxima; non verò in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, sine suâ causâ, nec esse, nec concipi possunt. (*per Prop. 15. & Coroll. Prop. 24*) Sequitur II°. quòd Deus non potest propriè dici causa esse remota rerum singularium, nisi fortè eâ de causâ, ut scilicet has ab iis, quas immediatè produxit, vel potiùs, quae ex absolutâ ejus naturâ sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt, & à Deo ità dependent, ut sine ipso nec esse, non concipi possint.”

escreve Spinoza, o que se diz causa remota pressupõe que a causa se disjunte do efeito. As coisas singulares, enquanto efeitos de Deus, são “conjuntas” a Ele, elas são, pois, *Nele*. Mas e a *mediação*? Se poderia supor que os *modos finitos* seguem-se *mediante* ou *imediatamente*, mas a segunda possibilidade está excluída, visto que aquilo que se segue *imediatamente* e mesmo aquilo que se segue *mediante* isto que se segue *imediatamente* conserva a essência divina, *i.e.*, a eternidade e a infinitude (e a necessidade). E dizer que tais *modos finitos* não são causa remota porque precisamente estão *em Deus*, ou seja, que, enquanto efeitos, eles estão conjuntos à sua causa porque *nela* estão, alenta-nos ao mesmo passo que nos consterna, dado que é este *in* que é carente de explicações mais detalhadas.

Trata-se da *conjunção* posta como *in Deo* que se diferencia, não enquanto tal causação se pensa pela *causa próxima*, mas sim enquanto tal *conjunção* é *mediada*. O abismo está dado entre aqueles modos que conservam a essência divina e os modos finitos, novamente, entre o infinito e o finito. Spinoza escrevera, no EIP24S, que “Deus não é somente causa para as coisas começarem a existir; mas também, para que tivessem perseverado ao existirem ou (...) Deus é causa do ser das coisas” [*Deus non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive, (...) Deum esse causam essendi rerum*]. Isso incita-nos a apreender a *causa proxima* como exercendo este duplo jogo: começar a existir & perseverar ao existir. Para que avancemos numa caracterização mais consistente da *mediação* através desse duplo jogo da *causa proxima*, resta-nos precisar os modos infinitos, o que só nos é mais explicitamente dado através da *Ep.* 64 [*O.P.: Ep. LXVI*], na qual, Schuller demanda a Spinoza exemplos destes modos. A resposta de Spinoza é a seguinte:

Por fim, os exemplos, os quais me pede, de primeiro gênero são no Pensamento, o intelecto absolutamente infinito; na Extensão, contudo, o movimento & repouso; de segundo, contudo, a face do inteiro Universo, a qual, embora varie de infinitos modos, permanece, todavia, sempre a mesma, para tanto veja o Escólio do Lema 7 antes da Proposição 14 da Parte II.<sup>542</sup>

É notável que, no que se refere aos modos infinitos imediatos, agora traduzidos, enquanto exemplos, pela realidade de cada atributo, Spinoza dê-nos para a *res cogitans* & *res extensa*, respectivamente, o “intelecto absolutamente infinito” e o “movimento & repouso”. E aqueles outros modos que mediante esses últimos efetivam-se, Spinoza apenas dá-nos, não dois exemplos respectivos a cada atributo ou realidade, mas somente um referenciado a ambos, a *face do inteiro Universo* [*facies totius Universi*]. Ainda, ele escreve: “face do inteiro Universo, a qual, embora varie de infinitos modos, permanece, todavia, sempre a mesma (...)” [*facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*]. Enquanto efeito da natureza divina, essa permanência não é, de maneira algum, a imutabilidade do Todo, mas outra coisa, a saber, a *face* do Todo, *face* que não é senão a *imagem*, aparência ou aspecto do Todo. A remissão ao escólio após o Lema 7 antes da EIP14 invoca a concepção da natureza inteira enquanto um só e mesmo indivíduo através da composição ao infinito de indivíduos:

<sup>542</sup> Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolutè infinitus; in Extensione autem motus & quies; secundi autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. P. 2. (*OP*: 593)

E se assim doravante continuarmos ao infinito, facilmente conceberemos que toda a natureza é um Indivíduo, do qual as partes, isto é, todos os corpos variam de infinitos modos, sem nenhuma mudança do inteiro Indivíduo.<sup>543</sup>

A natureza inteira como um *Indivíduo* equivale à *face do inteiro Universo*. As afecções que são os modos finitos tem por condição de efetivação e de conhecimento, a *imagem inteira do Universo*, de sorte que é esta imagem ou face que fundamenta a determinação na natureza das coisas, *i.e.*, a lógica dos limites e variações das afecções finitas. Mas, para tanto, mediante a modificação imediata, tomemos a *res extensa* exemplarmente: o que mediante o *movimento & repouso* efetiva-se não é senão o “universo imaginativo”. Que os modos infinitos mediatos sejam a imagem ou face do inteiro universo, isto é deveras consternante e tanto o é na igual medida de sua radicalidade discursiva, pois as afecções entre as coisas enquanto engendram imagens nas coisas entre as coisas não poderia ser apenas resultado do nível antropológico de apreensão da imaginação, mas sim que ela teria sua integral constitutividade enquanto modificação a partir da qual se pode pensar, através de imagens, os limites ou determinações e as variações, afinal, o conhecimento de primeiro gênero, embora engendre ideias inadequadas, ele não deixa de ser conhecimento. As imagens das coisas, as quais se apreendem no nível antropológico pelas suas afecções ou relações com o corpo humano, e nas coisas, a saber, as imagens das coisas elas mesmas, são o modo infinito mediante o movimento e o repouso e, mais ainda, mediante o intelecto infinito, a sua própria inteligibilidade, a inteligibilidade, pois, das imagens.

Observar que, numa sentença, os modos infinitos mediatos são a *face do inteiro Universo*, que eles são a *imagem do Todo* como constituinte em suas variações de infinitos modos e permanecendo a mesma, ao mesmo tempo em que desloca a imagem e a *Teoria da imaginação* de sua exclusividade antropológica e descentra a explicação (e causa) da imaginação em termos exclusivamente antropológicos, permite, de uma só vez, conceber o *double bind* da própria imaginação, enquanto conhecimento e ideias inadequadas. Não estamos em grado de explorar todas as consequências disso, as quais dependem de uma série de categorias visando investigar a imaginação; entretanto, torna-se mais clara a afecção finita e atesta-se a impossibilidade da passagem do infinito ao finito. Quanto ao primeiro ponto, que verificaremos somente mais adiante, a aparente oscilação do vocabulário de Spinoza pode encontrar nisso a sua justificação. Recordemos apenas o que já escrevemos no capítulo 1, a saber, que Spinoza jamais escrevera algo como “parte modal”, reservando sempre o termo “parte”, em sua maturidade, à imaginação, bem como a indicação de que a noção de “determinação” seja ela também integralmente imaginária, decerto, sem prejuízos para o conhecimento adequado, como experimentaremos como hipótese. Depois, essa hibridez do ponto de vista dito gnoseológico ganha direito de cidadania sob a *face do inteiro Universo*, pois a *impureza* entre *racionalidade* e *afetividade* não é restrita ao âmbito antropológico, mas excede para o âmbito do Todo enquanto efeito, enquanto modificação, não só assim compreendendo tudo o que existe, então sendo tudo passível desta

---

<sup>543</sup> Escólio do Lema 7 antes da EIIP14: “Et si sic porrò in infinitum pergamus, facilè concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione.”

hibridez, como também habilitando e tornando a imaginação imprescindível para o conhecer (permitindo, ademais, a invariância de certos universais que, embora imaginários *par nature*, são, todavia, necessários ao conhecimento, mesmo e, sobretudo, visando o conhecimento adequado). Trata-se do *Todo relativo* que é não só capturado como imaginário, mas que também se faz a si mesmo, enquanto modificação, imagem. O centramento em si do Todo é efeito da natureza divina, sua apreensão enquanto *unidade* (certo universal invariante, como mencionado no parêntese acima), que permite tornar indistinto, de fato, os usos do termo *afecção* tanto no que se refere à substância, então, à sua efetivação, quanto à dinâmica da vida afetiva humana.

A *face do inteiro Universo* pode ser metaforizada como *face divina*, as *face(s) do(s) deus(es)*. A imagem ou face do inteiro Universo seria equivalente às faces dos deuses para os homens: a imaginação é constitutiva, efetividade da substância e não algo restrito ao nível antropológico, daí que o vocabulário se repete, a repetição de afecções & afetar tanto no nível substancial ou da natureza das coisas em termos generalíssimos quanto no nível antropológico. A afecção é provocante o centramento em si em sua constitutividade imaginária, mas, nesse caso do Universo, haveria mesmo centramento em si? Justamente, se houver, seria a imagem de Deus: ao se afetar, o Todo engendra a imagem de si, indica a si mesmo. Seria, entretanto, um absurdo isso? Se não, a face do Todo seria então o Todo relativo? A “fixidez”, o “permanecer o mesmo, embora varie de infinitos modos” seria a imagem de si do Todo, a estabilidade divina, a providência o que do *em si* engendra o seu *para si* e, pois, o constituinte imaginário do Todo *in toto*, incluindo o prospecto teleológico que lhe é típico. O centramento de si do Todo poderia ser posto como equivalente ao *mundus*, ou melhor, ao *cosmos*, no sentido mais lato conferido ao termo helênico: um aparente (mas aparência efetiva, modo infinito mediato) em que se vislumbra uma soma infinita capaz de totalizá-lo numa imagem, a imagem da unidade do Todo. A inteligibilidade das imagens, a lógica dos limites e variações no prospecto da *determinatio &c.*, teria o seu fundamento na face do Todo, daí o fundamento mesmo do 1º gênero de conhecimento. Mas seria isso *troppo umano*?

Interrompamos um pouco nossa concatenação e façamos Lucrecio intervir aqui de sorte a podermos sobreescriturar, talvez com pouco de truculência o passo da *Ethica* em que nos encontramos. As faces dos deuses aparentes, vivas e efetivas conduzem corpos e pensamentos, criam e destroem impérios, e não se trata de mera ilusão, mas de *ilusão necessária* (uma “necessidade cósmica”, por assim dizer):

Certamente, uma vez que as gerações mortais então dos deuses já  
viam as egrégias faces com ânimo vigilante  
e mais em sonhos mirando com engrandecido corpo.  
Esse sentido atribuíam, pois, como consequência de  
que viam eles moverem os membros e vozes soberbas  
emitirem na medida de preclara face e amplas forças.  
E davam vida eterna, pois sempre a face  
deles sobejava e a forma permanecia,  
e, todavia, pensavam que, porque aumentados de tantas forças,  
não podiam temer que fossem vencidos por força alguma.  
E pensavam daí que sobrepujavam longinquamente às fortunas,  
porque o temor da morte não vexava nenhum deles,



e, simultaneamente, porque viam nos sonhos muitas maravilhas  
 efetivarem e, por aí, não suportarem labor nenhum.  
 Consequentemente, discerniam as razões do céu  
 e os vários tempos dos anos verterem-se por ordem certa,  
 e não podiam conhecer as causas pelas quais isto se faz,  
 logo todas [as coisas] para eles tinham o refúgio entregue aos deuses  
 e todas [as coisas] faziam fletir ao nuto deles.<sup>544</sup>

A face desses deuses em sonho ou vigília, potentes faces que escapam sem temor da morte à morte e ganham a vida eterna, elas sobrepõem as peripécias dos acasos, da má-fortuna, em solene tom providencial sem peso nem dispêndio dum mínimo que fosse de labor: porque não conhecem, porque não investigam a natureza das coisas, os homens refugiam a *ordem certa* da natureza ao bel-prazer da vontade destas faces impossíveis de impotência.

Das afecções da única substância, então, há aquelas que são finitas, que têm formas e figuras<sup>545</sup> *determinadas*. E tenhamos em mente que as afecções, estas mesmas que conferem formas e figuras às coisas finitas, são, contudo, enquanto efeitos de Deus, aquilo que as faz começarem a existir e a perseverarem na existência, decerto, em sua finitude. No entanto, tal finitude, não se pode apreender sem mais, *i.e.*, sem que seja capturada a sua forma e a sua figura, por isto Spinoza, numa epístola, bloca a dedução *a priori* da variedade das coisas da *res extensa*. Se a captura da forma e figura se dão pelo que são efeitos, enquanto modos finitos, da única substância e o seu jogo é entremeadado pela causação somente entre finitos, visto que a passagem do infinito ao finito é impossível, somente *post festum*, ou seja, somente enquanto há tal ou tal coisa finita é que podemos proceder a fim de seu conhecimento. A dificuldade maior aqui está na hibridade que aparece na *face do inteiro Universo* e em sua compreensão, dificuldade que devemos apenas assinalar. A contraposição a isso tudo pode ser rejeitada da seguinte maneira: primeiro, se a imaginação só se diz do nível antropológico (contraposição) e, concedendo muito, do nível dos animados, então, na medida em que o corpo humano é afetado, a indicação de si mesmo dada nesta relação teria a sua explicação na constituição do corpo humano e, por conseguinte, no corpo de cada um dos animados (variando em graus distintos, seguindo o que explicita Spinoza à propósito dos animados); 2) se assim for, a explicação resulta misteriosa, visto que não conhecemos o corpo humano integralmente, *i.e.*, não formamos uma ideia adequada dele. Acrescentemos que a *transafetividade* pela qual todo corpo humano passa, escrita por Spinoza em sua *Teoria dos Afetos*, tem por condição a afecção entre corpos e, pois, o centramento em si como efeito da indicação da natureza do corpo humano num dado processo de afecção qualquer: ou seja, todos os afetos tem por

<sup>544</sup> DRN V, 1169-1187: “Quippe etenim iam tum diuom mortalia saecla / egregias animo facies uigilante uidebant / et magis in somnis mirando corporis auctu. / his igitur sensum tribuebant propterea quod / membra mouere uidebantur uocesque superbas / mittere pro facie praeclara et uiribus amplis. / aeternamque dabant uitam, quia semper eorum / subpeditabatur facies et forma manebat, / et tamen omnino quod tantis uiribus auctos / non temere ulla ui conuinci posse putabant. / fortunisque ideo longe praestare putabant, / quod mortis timor haut quemquam uexaret eorum, / et simul in somnis quia multa et mira uidebant / efficere et nullum capere ipsos inde laborem. / Praeterea caeli rationes ordine certo / et uaria annorum cernebant tempora uerti, / nec poterant quibus id fieret cognoscere causis. / ergo perfugium sibi habebant omnia diuis / tradere et illorum nutu facere omnia flecti”.

<sup>545</sup> Há grande diferença entre *forma* & *figura*, tanto em Spinoza quanto em Lucrecio; todavia, aqui não é ainda o caso de analisá-la.

condição essa “propriedade” que resulta da afecção entre um corpo qualquer e o corpo humano, a “propriedade” deste último, nesta relação, de indicar mais a si mesmo, de indicar mais a sua natureza que a do corpo que o afeta. Agora, pela contraditória incidente sobre esses pontos e o acréscimo que posicionamos: se acaso conhecermos integralmente, por hipótese, o corpo humano, então dele formaremos uma ideia adequada (suponhamos que tal conhecimento seja constante e simultâneo), o que implica que conheceremos a causa, na constitutividade do corpo humano, da imaginação, de sorte que assim sendo, resultaria que não sofreríamos mais dos efeitos da imaginação. E como os afetos humanos dependem da imaginação (afetos derivados da Mente humana são, contudo, afetos no corpo), conseqüentemente, ao conhecermos integralmente o corpo humano e a causa da imaginação, eliminaríamos toda a afetividade humana, o que resulta num manifesto absurdo pela facticidade. Se é absurdo, a imaginação deve ter outra causa que não o corpo humano, ou que o corpo humano deve fazer parte, mas que isolado não pode, nem por uma ideia adequada que se tenha dele, explicá-la. Tal causa não pode ser senão o modo infinito mediato através do qual se produz, como efeito da natureza divina, a *imagem do Todo* e, pois, que se diz das formas e figuras dos corpos & das ideias destas formas e figuras. Em última análise, na medida em que Spinoza escreve que a natureza inteira seria um só indivíduo, temos a *forma* deste indivíduo e a sua *figura*, assim como temos dele a sua ideia, a ideia deste Indivíduo, que é a ideia mesma da natureza, mas não a natureza como em si mesma considerada, a saber, não a ideia da única substância (a “ideia do absoluto” ou a “ideia absoluta”), mas sim temos a ideia da imagem desta natureza enquanto *unidade individual*, precisando que a *unidade* só se diz do ponto de vista da imaginação, de sorte que a natureza inteira é uma *unidade*, uma *unidade* que compreende infinitas variações de infinitos modos, mas que somados não totalizam esta unidade, e tudo se passa como se a totalizasse. Voltaremos a isso tudo de maneira diversa pouco mais doravante, suspendamos tais assertivas e observemos o seguinte: que a categoria de *indivíduo* desarranja a formulação que acabamos de dar, isto resultará apenas mais claro quando tratarmos detidamente dela, mas tal desarranjo não é consternante, assim apenas aferimos, por hipótese de construção, que ela conflui com a impureza da qual falamos, da hibridez que envolve a imaginação e o conhecimento adequado (de segundo gênero).

O que, todavia, não resolvemos sobremaneira é a categoria ou noção de *mediação*, mas constatamos algo deveras relevante. Constatamos que há uma hibridez na modificação infinita mediante a modificação infinita imediata e que dela não se deriva a finitude, ao contrário, dela se deriva a imagem do Todo, a *face do inteiro Universo* ou a(s) *face(s) divina(s)* (*facies* pode ser nominativo plural também). E podemos reafirmar que da mesma maneira que Deus é causa de suas modificações infinitas, ele é causa do começo da existência e da perseverança das coisas finitas, mas a questão é como se dá esta causação, o que já vimos que se faz através de outra causa, outra coisa finita e assim por diante *no* infinito. Nossa investigação aqui visa a relação entre *causa immanens* e *transiens* a fim de bem conceber a *connexio*. E deixamos de lado um importante detalhe: Spinoza não escreve que a causação entre os modos finitos seja *transiente* e muitos leram a EIP28 como se se tratasse da causa transiente. A posição de todas as coisas em Deus dissolve, ao que tudo indica e com força, a metáfora linear e acaba por dissolver, por hipótese, a *causa transiente* totalmente. O que temos

como adquirido é que Deus é causa do começo da existência e perseveração das coisas finitas e que tal causa aí desdobrada deve subsumir-se ao que a própria EIP28 nos explicitou, que a causação entre modos finitos é restrita aos modos finitos, então que não são os modos infinitos nem mesmo os mediatos que efetivam a finitude, mas a própria finitude efetiva-se por Deus. Daí que surge a questão: se a *face(s) do inteiro Universo*, enquanto modo infinito, é certa modificação mediante os modos infinitos imediatos, seriam os modos finitos modificações mediante estes últimos modos (que, de fato, é um só conjuntamente, como *face(s) divina(s)* ou *imagem do Todo*)? Se assim fosse, deveríamos explicar como do infinito se produz o finito, visto que o que se segue de certa natureza infinita não pode ser senão infinito, como Spinoza reitera e reitera. A aporia assim construída força-nos a observar que os modos finitos não se seguem da natureza divina imediatamente nem mediante qualquer outro modo infinito, & isto leva-nos a reiterar enfaticamente a questão: como se dão os modos finitos?

### Modo é causa

Na demonstração da EIP28, podemos observar uma importante equivalência:

Consequentemente, novamente essa causa ou esse modo (...) deveu também determinar-se por outra, a qual também é finita & tem existência determinada, & novamente esta última (...) por outra, & assim sempre (...) no infinito.<sup>546</sup>

A equivalência entre *causa* & *modus*, “haec (...) causa, hic modus”, nessa construção escritural da EIP28Dem. propõe-se já a compreensão geral de que as *modificações* são *causas*. Com a posição da *mediação* entre os modos infinitos imediatos e os modos infinitos que mediante estes primeiros se fazem, os modos imediatos são causa dos modos então ditos mediatos: dizer que há modos infinitos, eternos e de existência necessária, *mediante* outros modos também infinitos, eternos e de existência necessária, os quais, por sua vez, seguem-se imediatamente da natureza divina, é o mesmo que dizer que tais modos imediatos são causa dos modos então mediatos. *Modificar*, nesse sentido, seria o mesmo que *causar*, portanto, “seguir-se” nos termos da *necessidade multiversal*. Se é pela causa que o efeito possui certa natureza sua, a eternidade, infinitude e existência dos modos mediatos são dadas através de sua causa, os modos imediatos infinitos, eternos e existentes, porque estes últimos se seguem, como efeito, da natureza divina. Evidenciemos que tudo se passa aqui na eternidade, o que nos põe dificuldades de compreensão, pois a causa é dita anterior ao seu efeito e esta anterioridade que se afirma da causa não deve ser apreendida como anterioridade temporal. Spinoza escrevera na EIP1 sobre a anterioridade, por natureza, da substância com relação às suas afecções<sup>547</sup>, aos seus modos (pela EIDef.5), mas tal anterioridade não é jamais temporal, ela é apenas etiológica.

<sup>546</sup> EIP28: “Deinde haec rursus causa, sive hic modus (...) debuit etiam determinari ab aliâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam, & rursus haec ultima (...) ab aliâ, & sic semper (...) in infinitum”.

<sup>547</sup> EIP1: “A substância é anterior por natureza aos seus efeitos” [“Substantia prior est naturâ suis affectionibus”].

Ademais, cumpre salientar o prospecto da *necessidade multiversal* no âmbito da causação em jogo. A tradução spinozana do *e nihilo nihilo fieri* dá-se na escrita do EIA3<sup>548</sup> e, conjugada ainda com o EIA4, também alcança com integral coextensividade o nível do conhecer<sup>549</sup>. Todavia, sua generalização demonstrada enuncia-se ao final de *De Deo* na EIP36: “Nada existe através de cuja natureza não se siga efeito(s)”. [*Nihil existit, ex cujus naturâ aliquis affectus non sequatur*]. Sua demonstração elucidá-nos que se trata do âmbito dos finitos que esta generalização ganha o seu fôlego:

Tudo o que existe exprime a natureza ou essência de Deus de certo e determinado modo (pela EIP25), isto é, (pela EIP34) tudo o que existe exprime a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, de certo & determinado modo, e, por isto (pela EIP16), algum efeito deve seguir-se através disto.<sup>550</sup>

Na medida em que a fórmula invocada nesta escritura é “certo & determinato modo exprimere”, a generalização não poderia ser senão a que recaí sobre os modos finitos, os quais operam & existem de certo e determinado modo [*certo & determinato modo*]. De fato, existir & operar acabam, sob a égide desta EIP36, por equivaler, dado que existir é produzir efeito(s), é, pois, operar. A invocação da EIP16 reafirma os modos finitos como o que se segue da absoluta necessidade da natureza divina, como pertencendo, pois, às infinitas [coisas] que se seguem de infinitos modos e, ademais, justamente sugerindo-nos como a *infinitude* “passa” à *finitude*, a saber, por esta expressão *infinitis modis* que parece transferir a infinitude na modalidade mesma da coisa finita. Isso leva-nos a equiparar a infinitude à finitude, então, a prenciar a resolução do imbróglio da dita *impossibilidade da passagem do infinito ao finito*.

Deus é causa do ser das coisas, de todas as coisas, concedendo, ainda, que todas as coisas são em Deus. Na EIP36Dem., as coisas finitas tem Deus explicitamente como causa, e esta causa faz-se não na mera efetivação da finitude destas coisas, mas, sobretudo, no *certo modo* delas: num passo, o *ser da coisa finita* inclui, na mesma medida em que Deus é causa de seu ser, a *infinitude* em sua modalização, numa palavra, nos *modos* de seu ser finito, os quais são infinitos. Com isso diz-se que as coisas finitas são infinitamente modificáveis, ou melhor, modificantes, que se fazem sob infinitos modos. E que, todavia, dentre os modos infinitos, é por *certo modo* que alguma coisa finita existe e opera, concedendo que este *certo modo* de seu existir e operar, uma vez que *existir & operar* são o mesmo, não é dado senão por outra coisa finita que também existe e opera de certo modo. Se apreendermos a modalização como sucessão, tomando-a desde os modos imediatos, passando pelos mediatos, e chegando aos modos finitos, estabeleceremos uma serialidade de recorrência à origem, e tal recorrência exigiria necessariamente a demanda pela *causa prima* originária começando pela questão da “primeira coisa finita”, uma espécie de *Urmodus* finito, mas esta recorrência é

<sup>548</sup> EIA3: “Através de dada causa determinada, segue-se necessariamente efeito[s], & contrariamente, se nenhuma causa se der, é impossível que se siga efeito(s)” [Ex datâ causâ determinatâ necessariò sequitur effectus, & contrà, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur].

<sup>549</sup> EIA4: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, & implica-o” [*Effectus cognitio à cognitione causae dependet, & eandem involvit*].

<sup>550</sup> EIP36Dem.: “Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo, & determinato modo exprimit, (*per Prop. 25.*) hoc est, (*per Prop. 34.*) quicquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo, & determinato modo exprimit, adeoque (*per Prop. 16.*) ex eo aliquis effectus sequi debet”.

quebrada por inteiro pela eternidade. Não se trata da eternidade das coisas finitas, isto não procede jamais, mas sim da eternidade das modificações infinitas. Precisemos isso.

A modificação imediata infinita e eterna, como Spinoza exemplifica em sua epístola, corresponde, respectivamente diferida pela realidade dos dois atributos que temos acesso, a *res cogitans* e a *res extensa*, ao *intelecto infinito* e ao *movimento & repouso*. O intelecto infinito, efeito da necessidade divina, desempenha o papel de inteligibilidade da natureza das coisas, a qual é eterna. O movimento & repouso sendo igualmente eternos, implicam a dissociação da noção origem da existência finita. Decerto, é *mediante* o movimento & repouso que se engendram os modos finitos, o que será exposto e atestado apenas na *Pars II* da *Ethica*, e é imprescindível notar *en passant* que a tensão da temporalidade, da qual resulta a não-origem das coisas finitas é explicitada pelo jogo do tempo verbal de *debeo* entre a EIP16 e justamente o *Praefatio* da EII. Na EIP16 enuncia-se *infinita infinitis modis sequi debent* com o *debeo* no presente do indicativo, ao passo que no *Praefatio* da EII, o qual justamente invoca a EIP16, temos este verbo no perfeito do indicativo: “(...) estas [coisas] (...), as quais deveram se seguir necessariamente através da essência Deus ou do Ente eterno & infinito” [(...) *ea (...), quae ex Dei, sive Entis aeterni, & infiniti essentiâ necessariò debuerunt sequi*]. Por que o verbo *debeo* aparece no perfeito do indicativo? Justamente pelo fato de que os efeitos da única substância sempre-já se seguiram, a posição de *debeo* no perfeito põe uma anterioridade que desloca o ponto de vista de análise para a finitude que não pode ser observada pela pesquisa de sua origem, dado que a substância é sempre-já em seus efeitos. Se perguntarmos-nos pela origem das coisas finitas, ao analisarmos o seu pressuposto, *i.e.*, o movimento & repouso numa “lógica” de composição, não nos é possível regressar ao começo delas sob a pena de regressar à pergunta pelo começo do movimento & repouso, os quais, sendo modos infinitos imediatos, são infinitos e eternos. É a eternidade do movimento & repouso que bloca a pergunta pela origem dos finitos. Logo, não há origem por conta da eternidade e da infinitude. Por isso, a investigação da natureza finita, no caso, visando a Mente (modo finito da *res cogitans*), tem seu início no sempre-já-dado, na eternidade, então, dos modos finitos, denotada pelo *debeo* no perfeito do indicativo, que simplesmente confirma o não-começo dos finitos.

Todavia, além das modificações imediatas infinitas, o *intelecto infinito & movimento e repouso*, temos a(s) *face(s) do inteiro Universo*, como modo mediante o modo imediato, *i.e.*, o modo imediato é causa da(s) *face(s) do inteiro Universo*. E vimos, contudo, que esta última categoria, resulta na *unidade* do Todo enquanto *imagem de si* (nas “unidades” e nas “imagens”, se tomarmos *facies* no nominativo plural). Mais ainda, que tal *unidade*, de fato, é o mesmo que a apreensão da natureza inteira como *único indivíduo*. Da escritura da *Ep.* 67, na qual Spinoza exemplifica o segundo gênero de modificação, deparamo-nos com a fórmula: “(...) face do inteiro Universo, a qual, embora varie de infinitos modos, permanece, todavia, sempre a mesma (...)” [*facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem (...)*]. Na escritura da *Ethica, Pars II*, precisamente no *Scholium* após o Lema 8 de *De natura corporum*, encontramos uma formulação que nos permite avançarmos consideravelmente no problema em voga. Antes, apenas a invocamos como elemento de articulação, é preciso determo-nos um pouco mais nela agora.

Seu contexto é o da *Teoria da Individuação*, trata-se acuradamente da sua finalização e generalização através da enunciação do dispositivo teórico que consiste na *integração individual*<sup>551</sup>:

Assim, aqui vemos por qual relação o Indivíduo composto pode afetar-se de muitos modos, com sua natureza, entretanto, conservada. E até aqui não concebemos o Indivíduo senão através de corpos que só se distinguem entre si pelo movimento & repouso, pela celeridade & retardo, isto é, o que se compõe através de corpos simplicísimos. Agora, se concebermos outro, composto através de Indivíduos de muitas naturezas diversas, acharemos que ele pode se afetar de muitos modos outros, com sua natureza, entretanto, conservada. Já que cada parte sua é composta, pois, através de muitos corpos; então, poderá (*pelo Lema precedente*) cada parte, sem nenhuma mudança de natureza dele, mover-se ora mais retardadamente, ora celeremente, &, conseqüentemente, comunicar seus movimentos mais celeremente ou mais retardadamente às demais. Se, ademais, concebermos [um] terceiro gênero de Indivíduo, composto através desse segundo, acharemos que ele pode se afetar de muitos modos outros sem nenhuma mudança de sua forma. E se assim doravante continuarmos, facilmente conceberemos que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitos modos sem nenhuma mudança do inteiro Indivíduo. (...) <sup>552</sup>

Notável e facilmente podemos coligar a fórmula da *Ep. 67* com a fórmula final do *scholium*, a saber, “*facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*” & “*totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione*”. Imediatamente temos por extenso o que vem a ser a *facies totius Universi*: ela nada mais é que a *natureza inteira* enquanto se a concebe como *um Indivíduo*. A equivalência escritural é patente e tem inigualável justeza entre “[a face do inteiro Universo] varie de infinitos modos, entretanto, permanecendo a mesma” e “todos os corpos variam de infinitos modos sem nenhuma mudança do inteiro Indivíduo”. As variações dos corpos da natureza inteira conserva a forma da natureza inteira, então, os infinitos modos e suas variações não tocam, pela equivalência entre as fórmulas, a *forma do Indivíduo*, antes, ao que tudo indica e veremos tão-somente muito adiante, ela toca a sua *figura*, e isto parece igualmente bastante ajustado, visto que a o termo *facies*, o qual versei literalmente por “face” (podendo ser versado também no plural), possui um campo semântico da “aparência”, do “semblante”, enfim, do *como aparece* (e alguns até poderiam anacronicamente - mas não sem “história efetiva na prática filosófica” - dizer que se trata do *fenômeno*). Quando se diz que há modos infinitos mediante os modos infinitos e que isto seria o mesmo que dizer que tais primeiros modos infinitos são causados pelos modos imediatos infinitos, resulta deste prospecto que tal causação teria como efeito a *infinita variação* ou os *infinitos modos* que, em última

<sup>551</sup> Cf.: Balibar, É. “Individualité e transindividualité chez Spinoza” In.: *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018, pp. 199 - 244.

<sup>552</sup> EIIDNCLem.7S: “His itaque videmus, quâ ratione Individuum compositum possit multis modis affici, ejus nihilominus naturâ servatâ. Atque hucusque Individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quae solo motu, & quiete, celeritate, & tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis, componitur. Quòd si jam aliud concipiamus, ex pluribus diversae naturae Individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici, reperiemus, ipsius nihilominus naturâ servatâ. Nam quandoquidem ejus unaquaeque pars ex pluribus corporibus est composita; poterit ergo (*per Lem. praeced.*) unaquaeque pars, absque ullâ ipsius naturae mutatione jam tardiùs, jam celeriùs moveri, & consequenter motus suos citiùs, vel tardiùs reliquis communicare. Quòd si praeterea tertium Individuum genus, ex his secundis compositum, concipiamus, idem multis aliis modis affici posse, reperiemus, absque ullâ ejus formae mutatione. Et si sic porrò in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione. (...)”

instância, não alteram a natureza inteira em sua *forma*, mas apenas em sua *figura*. Que disso resulte, como já dissemos, na *imagem do Todo*, não nos leva à contradição segundo a qual a imaginação fosse - enquanto ela nos porta à inadequação sob certas condições, a saber, quando não sabemos que imaginamos - mero desconhecimento. Muito pelo contrário, aqui sustenta-se ainda mais a tese pela qual se afirma que a imaginação não é meramente instaurada no nível antropológico e, por aí, que ela se diz em sua máxima generalidade da natureza inteira, então, de tudo que ela compreende. Noutras palavras, a imaginação sustenta-se, em sua generalidade, como relação entre corpos, ou melhor, relações que são relações entre suas figuras e as quais têm por causa as movências imanentes à cada forma em jogo. Essa “*lógica*” *integrativa* que, digamos, “eleva” a imaginação até sua instauração na *imagem do Todo* e não a restringe ao nível antropológico, tem efeitos importantes na apreensão da escritura de pensamento de Spinoza, dentre as quais a apreensão da relação entre os gêneros de conhecimento de maneira tal que eles não sejam entre si mutuamente excludentes, mas antes híbridos. E dessa tese específica é possível observar algo como certa construção *dialética* do pensar de Spinoza. Não atoa, a solução para certos problemas postos pela glosa que mobiliza a tensão escritural entre Spinoza e Hegel (visando uma problemática de matriz marxista) encontrarão justamente na lógica de integração da *Teoria da Individuação* a solução do dilema do *devoir* implicado na imensa dificuldade de apreensão da própria noção de *dialética*, o que terei por objeto em outro trabalho.

Aqui importa-nos a equivalência entre *modus & causa* e como se dá tal equivalência na procura pela distinção hipotética entre *causa imanente & causa transiente* (esta última, já o vimos, não pode se estabelecer serialmente, visto que se instaura na *causa imanente*). E algo já aparece de maneira mais clara: quando observamos a *modificação* como *causa*, notamos noções advindas e traduzidas da *quantidade*, como a própria *variação*, posta sob certa ótica, em equivalência com a própria noção de *modus*, denotada pela “infinita variação” & “infinitos modos”. Se há algo que possa intervir para distinguir ambas as expressões uma da outra, este algo nada mais poderia ser que a imaginação, pois a posição da *natureza inteira* como *individuo* fá-la comportar-se como se fosse um “todo” e a noção explicitada de “parte” apenas faz-se corroborar com esta apreensão da escritura. Ora, vimos que a inteligência correta da *substantia* não pode ser dada pela posição da *unidade/unicidade* e justamente porque ela esbarra na imaginação, então, conceber a *substantia* ou Deus como *uma* ou *um* é algo *impróprio*. A *multiplicidade pura* fez-se fundamento do *Todo Absoluto* pela *absoluta infinitude*, mas aqui, neste contexto em que estamos e que se põe do ponto de vista das modificações e, pois, dos efeitos da substância, suas afeções, estamos observando a fundação da *inteligibilidade* da natureza das coisas em sua completude, a qual inclui decerto o conhecer humano. A *nominalidade* não poderia vir apenas da tradução das realidades compreendidas na *substantia*, seus *atributos* ou *seres*, ou seja, como se ela tivesse seu fundamento na *infinita modificação imediata* da *coisa pensante*, mas apenas na *infinita modificação mediante a infinita modificação imediata*, a qual, curiosamente, pode ser apreendida sob a noção de *individuo*, corpo e mente em *união*. Enquanto a *nominalidade*, como vimos bem no capítulo 1, deriva da imaginação, ela não poderia, por isto, derivar senão da *unidade* em sua mais alta generalidade: nem da modificação imediata infinita da *coisa pensante* nem daquela da *coisa extensa*, antes de

ambas conjuntamente, a saber, da *unidade* de ambas as modificações imediatas enquanto *uma* modificação, a *face da inteira natureza*, sua aparência ou figura. A efetivação da substância apresenta a mediação como elemento central da compreensão da *unificação* do *Todo absoluto* como aspecto de condição de sua inteligibilidade, da inteligibilidade da natureza das coisas.

Sempre se tem a impressão de que quando se diz *imaginação*, cai-se nas garras do erro sem mais; entretanto, o que parece ensejar toda a construção aqui empenhada é totalmente o contrário. Pretendo, com isso, afastar um falso problema a partir do qual se observa na imaginação algo de *irreal* (nos termos hodiernos) ou *nubívago*, então, sem estofo, algo como *ilusório* advindo da mera fantasia humana, de um esquema representacional sem nenhum pingo de materialidade, por assim dizer. Tal distinção que observa realidade e irrealidade é descabida e estapafúrdia. Não há lugar para tal distinção nem demandas desse tipo na escritura de pensamento de Spinoza. Quando se diz da *unidade* do *Todo*, que ela *aparece* (nos termos próprios da *face*), não se diz com isto que há algo de “real” detrás desta *aparência*. Antes que tal *aparência* ela mesma é *efetiva* enquanto efeito da afecções da substância, encontrando na própria efetivação da substância o seu fundamento. Agora, que só isso, a *aparência*, constitua o conhecimento verdadeiro, isto é outro problema e deve-se adiantar que não há uma coisa a ver com a outra. Explicarei isso noutros termos. Se tomarmos o axioma fundamental do materialismo, aquele que afirma que *e nihilo nihil fieri diuinitus umquam*, não poderíamos conceder - jamais! - que a imaginação fosse algo como uma “ilusão vazia”, pois justamente *nada não é*. Mais ainda, ao dizer que *imaginar* é “fantasiar na irrealidade” e, por aí, conceder que isto “nada é” seria o mesmo que dizer que a imaginação seria “incausada” ou, pior ainda, que ela não é algo da natureza. Muito pelo contrário, a *imaginação é, positivamente* ela *é* e, por isto, deve ter uma causa pela qual ela seja e realmente opere e produza efeitos que, por sua vez, são eles também reais (ressalto que o adjetivo “real” não tem que ver com a distinção real aqui). E porque a *imaginação é*, então, porque tem causas e é efetiva, não temos uma oposição que fosse dada entre erro ou ilusão, por um lado, e verdade e adequação, por outro, como se esta oposição fosse *ipsis litteris* a mesma que entre o não-ser e ser, respectivamente.

*Modificar é causar*. A *mediação* é dita da relação entre os modos infinitos imediatos e os outros modos infinitos, os quais a partir destes são. Ora, se é *mediante* os modos infinitos ditos imediatos que são os modos infinitos outros, os dito mediatos, isto leva-nos a observar a própria *mediação* como *causação*. No entanto, no caso dos modos finitos, não se observou na escritura da *Ethica* que estes são *mediante* os modos infinitos *mediatos*. O que se observou fora algo totalmente outro e de muita envergadura, a saber, que a posição da eternidade dos modos infinitos imediatos e mediatos eliminou a origem da relação causal entre os modos finitos, ademais, observou-se que a *infinitude* transpassa à *finitude* pela própria *modificação*, cuja equivalência plena entre *existir & operar* pôs a *infinitude* nos termos variacionais imanentes a cada modo finito, então, que cada modo finito deve ser apreendido como infinito. E a inteligência dos modos finitos, porque pressupõe a *imagem do Todo*, a *face do inteiro Universo*, presentou-se sob certa hibridez característica com a imaginação. A dita *unidade* do *modo infinito mediato*, o qual é único e não dois, como exemplificado por Spinoza em sua epístola no caso dos modos infinitos imediatos referidos aos seres ou realidades



extensiva e pensante; ela acabou por ser equivalente e a mesma que a *união individual* no mais alto nível integrativo, o qual se diz que é certo *Todo*, concebido como sendo a *natureza inteira*. Se a *multiplicidade pura*, como essência da substância, acabou por efetivar-se em seus modos portando a infinitude, um duplo nível aparenta coexistir e que consiste no dos modos infinitos imediatos, *intelecto infinito & movimento e repouso*, e no dos modos infinitos mediante estes, a *face do inteiro universo*, a natureza como Indivíduo, que introduz também a imaginação ou o “mundo fenomênico”, que é, como vimos, *efetivo*. Tal construção eliminou a origem na apreensão dos modos finitos, a relação transitiva entre eles, que nos ocupa sob o prospecto da *causa transiens*, não aparece como serial, visto que a inclusão da infinitude no modo finito, pelo existir & operar, põe tal relação enquanto *modalização* ou mesmo *modulação*<sup>553</sup>.

### O que é *forma* e o que é *figura*?

A posição da *mediação* enquanto *causa* aparentemente disturba a concepção de que não se derivam os modos finitos dos modos infinitos, pois enseja alguma “serialidade”, mesmo que no terreno da eternidade, que culmina na concepção de que é mediante o modo infinito mediante o modo infinito imediato que se seguem os modos finitos. De fato, tal sentença parece mesmo correta pelos resultados parciais de análise feitos até então, apenas a “serialidade” é problemática, visto que ela é inibida de várias maneiras, sendo a mais fundamental a eternidade da efetivação da substância. Todavia, é manifesto que tal “serialidade” deve ser afastada contundentemente, mas isto nos traz dificuldades de apreensão noutra aspecto sumamente relevante. É impossível a *passagem da Infinito para a Finitude*, ou seja, *não há tal passagem*, e isto retoma a questão sobre como dão-se os modos finitos. O que é deveras enigmático, ademais, é o próprio modo infinito mediante o modo infinito imediato quando assumiu-se que, enquanto a *face do inteiro Universo*, fosse apreendido como “imagem do Todo”, a qual instaura o centramento em si do próprio Todo e daí sua *unidade*. Vimos que essa modificação equivale à categoria de *indivíduo*, e resta-nos visar tal equivalência a fim de resolver a conjugação entre a *mediação* e a *modificação finita*. Spinoza não escreve que é *mediante* o modo infinito mediante o modo infinito imediato que se dão os modos finitos, entretanto, se a *mediação* é o mesmo que *causação*, algo se passa no âmbito do modo infinito mediante o modo infinito imediato pelo que se possa conceber os modos finitos. Isso que se passa, ainda, toca outro problema fundamental, aquele que versa sobre a “potência residual”. Fundamentalmente, tal “potência residual” sustenta-se pela metáfora serial, mas não só. Ela também pode vir a ser concebida na diferença entre a infinitude e a finitude, então, se não for bem apreendida tal diferença e como ela se dá, tudo poderia repôr a “potência residual” nesta diferença mesma, o que contraria a letra da *Ethica*. Apenas no prelúdio do findar-se de nossa análise poderemos, enfim, precisar aquilo que está em jogo e que consiste no objeto deste capítulo, a saber, a *necessidade aleatória* enquanto *connexio* e, em seguida, o que se nomeou aqui de *possibilidade real* que só em

<sup>553</sup> Balibar escreve “(...) une unité dynamique d’activités à la fois modulantes et modulées (...)” (Balibar, É. “Individualité e transindividualité chez Spinoza” In.: *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018, p. 208).

aparência instaura a *potência* como inatural ou inefetiva nos termos clássicos sobre os quais estamos concebendo a “potência residual”.

Se o que se põe como problemático é o *modo infinito mediante o modo infinito imediato*, sua equivalência com a categoria de *indivuum* deve ser pormenorizada e, para tanto, duas categorias devem ser interrogadas previamente: a categoria de *forma* e também a de *figura*. A categoria de *forma* deve poder, pela escritura da *Ethica*, levar-nos diretamente à *Teoria da Individuação* spinozana e, então, fazer-nos retornar à sua equivalência para com o *modo infinito mediante o modo infinito imediato*.

### A Forma

Devemos interrogar a noção de *forma* e, para tanto, tornar-se-á imprescindível que perpassemos pela *Teoria da Mente*, *Teoria do Corpo* e, sobretudo, pela *Teoria da Individuação* spinozanas. De fato, a *Teoria da Individuação* condensa ambas as teorias, a da mente e a do corpo (e também a da imaginação). Esse conteúdo é exposto e concatenado na *Ethica Pars II*, intitulada *De Naturâ, & Origine Mentis* e, por isto, notar-se-á que Spinoza não desenvolve sobejamente todas as implicações de suas teses sobre a mente e o corpo, ou melhor, sobre as mentes e os corpos todos; antes, depara-nos-emos com suas formulações as mais gerais, nem por isto com menor justeza.

Na EIIP5, a *forma* é escrita como adjetivo de *ser* [*esse*]:

O ser formal das ideias re-conhece Deus como causa enquanto somente se considera como coisa pensante, & não enquanto se explica por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, não reconhecem os próprios ideados, ou as coisas percebidas, como causa eficiente; mas o próprio Deus, enquanto é coisa pensante.<sup>554</sup>

A *ideia*, em sua generalidade, diz-se enquanto modo finito referido à realidade da *coisa pensante*. Nessa proposição, o *ser formal das ideias*, ou seja, a *forma* da realidade que se diz das *ideias* não pode senão ser apreendida etiologicamente através de Deus enquanto considerado estritamente através da realidade coisa pensante. É interessante que as ideias e, com efeito, o ser formal delas, são postas como “dos atributos” ou “das coisas singulares”, e o tal interesse reside na abrangência que abre o espectro entre a generalidade da realidade, então, concebida enquanto absolutamente infinita, e a realidade concebida finita. Não importa qual seja a ideia que se tenha, seja da realidade infinita, seja da realidade finita, o ser de ambas não pode senão re-conhecer Deus enquanto se o considera pela realidade da coisa pensante e por nenhuma outra. Agora, quando Spinoza escreve que os ideados não são re-conhecidos como causa das ideias das coisas nem dos atributos, é preciso que revoquemos brevemente a EIIDef.4 e sua *explicatio*, que versa sobre as *ideias adequadas*:

<sup>554</sup> EIIP5: “Esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans, consideratur, pro causâ agnoscit, & non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causâ efficiente agnoscunt; sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans”.

Por ideia adequada entelijo a ideia que, enquanto se considera em si sem relação ao objeto, tem todas as propriedades da ideia verdadeira, ou denominações intrínsecas. Explicação: Digo “intrínsecas” para separar justamente daquela conveniência da ideia com seu ideado, a qual é extrínseca.<sup>555</sup>

A *conveniência* (“justeza”, “proporção” ou “acordo”, sempre no sentido quantitativo) refere-se ao ideado, que nada mais seria que o objeto (dos sentidos), e tal referimento é extrínseco porque pressupõe algum separação entre a realidade da ideia em si considerada e a realidade da ideia do ideado, de sorte que a ideia que se tem do ideado pode não *convir* ou *convir em alguma medida*, mas não totalmente, com a ideia dele mesmo. Quando se trata do *ser formal da ideia* de uma coisa, não é visada a conveniência, mas a própria realidade como modo finito constituinte a ideia da coisa em si mesma considerada, daí que não se poderia conceber que a causa da ideia da coisa finita em si mesma considerada fosse a ideia que dela se tem, numa relação extrínseca, pois. Quer se tenha a ideia de certo ideado, quer não se a tenha, a ideia de si de certa coisa tem a sua realidade em si por re-conhecer como causa Deus enquanto concebido como coisa pensante. Em termos gerais, a realidade ideal de alguma coisa não depende de sua intelecção para ser inteligível nem muitíssimo menos da realidade da inteligência para conferir-lhe realidade. Essa tese por si mesma, contrariamente às teses vindas dos idealismos, sobretudo, kantiano, inibi a *presença* como pressuposto da *realidade*, embora tais termos sejam equívocos tendo em vista as distintas conjunturas de escrituração, poderíamos com o “pecado do anacronismo” afirmar que Spinoza rejeita uma tese cara aos idealismos posteriores, decerto, mas também rejeita a posição privilegiada do humano como começo da escritura filosófica, por isto diz-se também anacronicamente que a escritura de pensamento de Spinoza é a de uma filosofia *sem sujeito* (o quanto se pode).

Se a restrição e precisão de que apenas Deus, enquanto coisa pensante, pode ser causa eficiente do ser formal das ideias resta clara, contudo, a expressão *ser formal* resta obscura. Sabemos que Spinoza designa *ser* [*esse*] o mesmo que *realidade* [*realitas*], e que o *ser* se diz do *Ente* [*ens*], *i.e.*, da *substantia*, então, a realidade da substância. A EIP9 tenciona o uso performático da *teoria dos níveis de realidade* e assevera: “Quanto mais de realidade ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos lha competem” [*Quò plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eò plura attributa ipsi competunt*]. É performático porque já sabemos que a essência da substância é a *absoluta infinitude* (convertível em *eternidade* e *necessidade*) e, por isto, compete à substância absolutamente infinitos atributos, então, que sua realidade é absolutamente infinita. E também, como já vimos, o escólio da EIP10 enuncia o seguinte: “(...) mas cada um [dos atributos] exprime a realidade ou o ser da substância” [(...) *sed unumquodque* [attributorum] *realitatem sive esse substantiae exprimit*]. E isso diz-nos que o *atributo* traduz a realidade ou ser da substância, e tal tradução não implica perda da absoluta infinitude, antes cada atributo traduz cada realidade ou ser como absolutamente infinito. Ora, quando observamos a expressão *ser formal*, deve-se por ela compreender a *realidade* como referida à *forma*, mas a *forma* mesma parece indiferente à *realidade*, o que nos é indicado pelo fato de não se dizer do

<sup>555</sup> EIIDef.4: Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet. Explicatio: Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinsecas est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.

*atributo* que ele seja *forma* e, ainda, por carecer do genitivo de *ideia* [*ideae*], que põe a referência a certo atributo, justamente, à *res cogitans*. Isso propõe-nos o desenho de uma distinção que se dá não entre realidades, pois a realidade da qual se diz é a mesma (no caso, a realidade à qual se refere a *ideia*, a *res cogitans*), trata-se do mesmo *esse*, que é a *res cogitans*; se assim for, tal distinção só poderia dar-se pela *forma*, assim teríamos ou alguma distinção entre formas de uma mesma realidade ou uma distinção entre formas indiferente à realidade à qual se refere a forma.

Na hipótese de que haja uma distinção entre formas numa mesma realidade, o *ser formal* referido à *res cogitans*, e.g., não se difere quanto ao *ser*, mas quanto à *forma*, ou seja, mesmo que sua causa eficiente refira-se sempre à mesma realidade da substância, não seria por ela que uma *forma* se distinguiria doutra. A EIIP5Dem. permite-nos avançarmos um pouco mais nesta direção e precisar o que viria a ser o *ser forma das ideias*:

O ser formal das ideias é modo de pensar, (...) isto é (...), modo, o qual exprime a natureza de Deus de certo modo, enquanto é coisa pensante, e, por isto, não implica nenhum outro conceito de atributo de Deus, &, conseqüentemente, não é o efeito de nenhum outro atributo senão do pensamento: e, por isto, o ser forma das ideias [tem] Deus [como causa], enquanto somente se considera como coisa pensante *etc.* C.Q.D.<sup>556</sup>

A referência entre a *ideia* e a sua *realidade* é posta como sendo estritamente a do atributo *res cogitans*. O que chama atenção é a equivalência dada aqui entre *ser formal das ideias* e *modo de pensar* ou meramente *modo* enquanto exprime a natureza de Deus como coisa pensante. Se a realidade restringe, tal equivalência espelha-se perfeitamente, e ela permite-nos algo mais, a saber, ela permite-nos justamente avançarmos que, suspensa a realidade, resta a equivalência entre *ser formal* e *modo*, a qual é indiferente à qualquer realidade. Tal equivalência tomada pela suspensão da realidade concernida, i.e., dito o *ser* indiferentemente a não importa qual dos atributos, isto ressalta o liame causal que consiste na efetivação da substância: o *ser formal* sendo *modo* é *efeito da substância*, ou melhor, a *forma* é efeito da substância. O modo enquanto modo é ele mesmo indiferente à realidade, ao atributo, como já observamos; agora posto em equivalência plena com relação à *forma*, aferir disto também a sua indiferença, isto não é de maravilha. Ora, tal indiferença remete diretamente à mesma indiferença que afirma a *connexio* e, por aí, pondo a *forma* como categoria da *multiplicidade pura*. No entanto, dizer que a *forma* seja indiferente não nos deve fazer concluir que a precisão da realidade seja supérflua. Muito pelo contrário, ela deve conservar a sua referência de sorte a não confundir a ideia com a coisa e vice-versa. Por isso, Spinoza generaliza tal referência da realidade na EIIP6: “Os modos de cada atributo tem Deus como causa enquanto somente se considera sob

<sup>556</sup> EIIP5Dem.: “(...) Esse formale idearum modus est cogitandi, (...) hoc est (...) [,] modus, qui Dei naturam, quatenus est res cogitans[,] certo modo exprimit, adeoque (...) nullius alterius attributi Dei conceptum involvit, & consequenter nullius alterius attributi, nisi cogitationis, est effectus: adeoque esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans, consideratur, &c. Q.E.D.”

aquele atributo do qual são modos, e não sob algum outro.”<sup>557</sup> E a indiferença da *forma* é confirmada pelo corolário da EIIP6:

Disso se segue que o ser formal das coisas, as quais não são modos de pensar, não se seguem, por isto, através da natureza divina, porque ela anteriormente conheceu as coisas; mas as coisas ideadas con-seguem-se [/seguem-se juntas] & concluem-se do mesmo modo e pela mesma necessidade através de seus atributos como mostramos as ideias con-seguirem-se [/seguirem-se juntas] através do atributo do Pensamento.<sup>558</sup>

A expressão *ser formal das coisas* [*esse formale rerum*] confirma que a *forma* se diz indiferente, como categoria, quanto à realidade. Não somente isso se confirma como também confirma-se a indiferença em termos positivos: trata-se da mesma con-sequência<sup>559</sup> e da mesma necessidade a que se dá com respeito aos ideados<sup>560</sup> e às ideias - aquele concebido duplamente, pelo seu ser formal enquanto coisa e enquanto ideia, respectivamente, pela *res extensa* e pela *res cogitans* e esta também pelo seu ser formal referido à *res cogitans*. A EIIP6, naturalmente, prenuncia a EIIP7 que assevera a *mesma ordem & conexão* das ideias e das coisas e,

<sup>557</sup> EIIP6: “Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt; & non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causâ habent”.

<sup>558</sup> EIIP6C: Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideò ex divinâ naturâ, quia res prius cognovit; sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur, & concluduntur, ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus.

<sup>559</sup> O termo latino *consequor* não se preservou íntegro em língua lusa, “consequir” não é o mesmo que “seguir junto”. Traduzi como “con-seguir” a fim de enfatizar a multiplicidade articulada pela mesma necessidade, *seguir-se*, envolvida no prefixo *con-*, portanto, *seguir-se conjuntamente*.

<sup>560</sup> O termo *ideatum* é neolatino e é difícil saber seu valor, mas, por exclusão, podemos conjecturar que não vem de matriz verbal, como se houvesse um verbo como *ideare*, o qual, de fato, não existem nem no neolatinismo. Em contrapartida, também poder-se-ia tomá-la como valor verbal, ou melhor, participial e pretérito pela definição que dá Goclenius em seu *Lexicon*: “O Ideado é produzido pela força da Ideia, ou é o efeito da Ideia (...)”. [*Ideatum est vi Ideae productum, seu est Ideae effectum* (...)]. O que justamente é interessante ao trazer aqui a perífrase de Goclenius é que ela antagoniza com o que Spinoza nos escreve, a saber, que “(...) o ser formal das coisas, as quais não são modos de pensar, não se seguem, por isto, através da natureza divina, porque ela anteriormente conheceu as coisas (...)”. Ora, se, segundo Goclenius, o Ideado é o “efeito da Ideia”, isto poderia levar a conceder que seu *ser formal* fosse dado pelo inteligência de certa coisa, então, que se tem o Ideado a partir do momento em que se tem a Ideia da coisa a qual se visa. Spinoza, contrariamente, afirma que o *ser formal das coisas* tem Deus por causa e não a Ideia de certa coisa; e tal formulação é generalíssima, uma vez que tratada no nível divino. Se continuarmos um pouco mais no verbete de Goclenius veremos claramente a demarcação spinozana: “A Ideia é [um] exemplar, para o qual o agente recipiente produz o Ideado pelo Intellecto. Para Alberto Magno, raio divino, a Ideia divina é representante em si de ideados, por aí há, sem dúvida, simplesmente muitos ideados na coisa, mas cada qual em alguma razão de analogia com a ideia, a qual é simplesmente num sujeito & coisa, daí é permitido que haja de alguma maneira muitas razões, das quais, como se queira, tem a própria razão naquela que, entretanto, não é simplesmente muitas na Ideia primeira. Este ideado é o mesmo que o produzido pela Ideia. Alberto Magno na exposição da Hierarquia Celeste.” [*Idea est exemplar, ad quod agens per Intellectum respiciens producit Ideatum. Alberto Magnus, radius diuinus est Idea diuina repraesentans se in ideatis, unde ideata simpliciter quidem plura sunt re, sed unumq; in quadam ratione analogiae ad ideam, quae simpliciter una est subiecto & re, licet sit ibi aliqua pluralitas rationes, quorum quodlibet habet rationem ipsi propriam, quae tamen non simpliciter pluralitas est in Idea prima. Hic ideatum idem est, quod productum est ab Idea. Albertus Magnus in expositione coelestis Hierarchiae.*] (Goclenii, R. “Ideatum” In.: *Lexicon Philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Francofurti, Typis viduae Matthiae Beckeri & Ruperti Pistorij, 1613, p. 213). Há um relevantíssimo impacto para a *Teoria do conhecimento* a dissociação do Ideado da Ideia enquanto ser formal em si da coisa e da Ideia que se tem da coisa, pois é justamente aí que se poderá introduzir a tese da *opacidade do imediato* e construir a teoria da imaginação na desproporção da Ideia em si do Ideado e da Ideia do Ideado posta como correlação de conveniência. É certo que tal assunto é mais nuançado, sobretudo, se notarmos que a *ideia adequada* não é a ideia da coisa enquanto singularidade, mas do *comum* que se tem na coisa, daí que ela não carece da conveniência, antes a conveniência dir-se-á restritamente do primeiro gênero de conhecimento &c.

por isto mesmo, a *forma* tem um liame direto com a *necessidade multiversal* e, com efeito, com a *multiplicidade pura*. Agora, se a *forma* é, pois, *indiferente* pela sua altíssima generalidade que a vincula à *connexio*, a hipotética “distinção pela forma” deve operar-se nesta mesma generalidade, ou seja, ela deve dispensar a realidade como algo que interfira no distinguir, assim, ela distingue seja numa mesma realidade, seja entre realidades, e isto indiferentemente para ambos os casos.

O termo “forma” e seus derivados gramaticais ocorrem também nas EIIP7, EIIP8 e EIIP10. É notável que no EIIP7C a “forma” aparece como advérbio:

Disso se segue que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que através da infinita natureza de Deus se segue formalmente, isto tudo segue-se objetivamente em Deus através da ideia de Deus com a mesma ordem e com a mesma conexão.<sup>561</sup>

A ordem e conexão do que se segue da infinita natureza de Deus tanto *formalmente* quanto *objetivamente* é a mesma; mais que isto, tal ordem e conexão é eterna, pois a igualdade entre a potência de pensar e a potência atual de agir, ambas ditas de Deus, revoca a efetivação da substância nos termos da *essentia actuosa*, a qual implica que a causa, ou seja, Deus, sempre-já está em seus efeitos. E dizer *atualidade* é o mesmo que dizer *atividade eterna*, os devires das ideias e das coisas na eternidade obedecem à mesma ordem e conexão, pois. Vimos que o *ordo* é o mesmo que *connexio*, então a *connexio* aqui diz-se do liame causal entre as coisas, tanto do ponto de vista de suas relações entre si quanto de suas composições, este último como um caso particular das relações, denominado especificamente *individuação*. A indiferença da *forma* é preservada, mas é consternante a distinção entre o que é *formal* e o que é *objetivo* precisamente porque aquilo que é *objetivamente* diz-se também das ideias e envolve, de alguma maneira, a realidade pensante e, ao mesmo tempo, não se confunde com a ideia concebida pelo seu ser formal. Alguns viram aí uma duplicação do pensamento, por um lado, enquanto se diz *objetivamente* e, por outro, enquanto se diz *formalmente*, e disto derivaram um privilégio do pensamento sobre a extensão. De fato, no caso do ser pensante, não é muito fácil apreender a distinção entre o *formal* e o *objetivo*, sobretudo, quando se tem tal distinção posta pela *ideia de Deus*, categoria de igual dificuldade e muitas vezes confundida, por hipótese, com o *intelecto infinito*. E, embora agora investiguemos a *forma*, o que é deveras problemático aqui não é a *forma*, mas o *objeto* ou o que se diz *objetivamente*.

Cumpra tensionar ainda mais tal distinção entre o *objetivo* e o *formal*, em última análise, entre o *objeto* e a *forma*. Não é tempo que nos detenhamos sobremaneira e agudamente na EIIP8, cuja envergadura, mais que especialíssima, é crucial para a investigação que deixamos suspensa, aquela a propósito da “potência residual” e, com efeito, a hipotética categoria proposta de *possibilidade real*. Antes, o interesse pontual repousa na ocorrência - única na escritura da *Ethica* - da expressão *ser objetivo* [*esse obiectivum*], vejamo-la, em sua ocorrência, no corolário da referida proposição:

<sup>561</sup> EIIP7C: “Hinc sequitur, quòd Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, Quicquid ex infinità Dei naturà sequitur formaliter, id omne ex Dei ideâ eodem ordine, eâdemque connexione sequitur in Deo objectivè.”

Disso segue-se que, as coisas singulares entrementes não existem senão enquanto se compreendem nos atributos em Deus, o ser objetivo delas, ou ideias, não existem senão enquanto existe a ideia infinita de Deus; & quando as coisas singulares dizem-se existir, não somente enquanto se compreendem nos atributos em Deus; mas enquanto também se dizem durar, também as ideias delas, pelo quanto se dizem durar, implicam existência.<sup>562</sup>

Entona a seguinte equivalência, precisamente, a que se põe literalmente entre o *ser objetivo* e *ideias das coisas singulares*. A questão da existência e das ideias de não existentes, por enquanto, não nos concerne, a ela retomaremos muito doravante; o que se faz inscrito no problema assinalado é a existência tão-só em sua compreensão no atributo de Deus e mesmo sua relação com a *ideia infinita de Deus*. A pergunta repete-se: o que difere o *ser objetivo* do *ser formal*, concedendo que a ideia, enquanto ideia, tem seu ser formal referido ao atributo *res cogitans*? Tacitamente, a existência acaba de dizer-se em dois sentidos diversos: o que se dá pela *compreensão* nos atributos e o que se dá na *duração*. A *ideia* de algo que não existe, no sentido de não ter duração, é consternante. Ela indica a residualidade potencial de que ficamos tangenciando e que se faz o contexto de parte significativa de nossa discussão; mas também tal existência dita da *compreensão* nos atributos pode ser admitida como sendo o *ser formal das coisas*, pois, mesmo que as coisas singulares não durem, elas podem conservar tanto seu ser objetivo, conquanto exista a *ideia infinita de Deus*, quanto seu ser formal. De fato, poder-se-ia certamente objetar que o ser formal apenas se diga das coisas enquanto estas existem em ato, e jamais apenas pelo que são compreendidas no atributo *res extensa*. Antes de que essa consideração que merece grande atenção se imponha a fim de sua resolução, voltemos ao outro aspecto. Algo aí achamos e que consiste no vínculo necessário entre *ser objetivo* e *ideia infinita de Deus*, ou seja, o ser objetivo ou a ideia dá-se pela existência da *ideia infinita de Deus*. Essa última categoria é, portanto, pressuposto do *ser objetivo* ou *ideia*.

### *Idea Dei*

A *ideia de Deus* [*ideia Dei*] pode ser, por hipótese, o mesmo que o *intelecto infinito* [*intellectus infinitus*] e, por aí, apenas dizer-se da modificação infinita imediata. No entanto, é preciso que melhor analisemos aquilo que a escritura da *Ethica* nos traz explicitamente a propósito dessa categoria de *ideia de Deus*. As EIIP1 e EIIP2 provam que tanto a *res cogitans* quanto a *res extensa* são atributos de Deus, antes isto apenas tinha sido indicado, porém jamais provado. Na EIIP1 aparece a expressão *pensamentos singulares* [*cogitationes singulares*] com forte apelo à presença denotada pelos pronomes demonstrativos femininos “haec” e “illa”, referidos, naturalmente, à *cogitatio*: “Os pensamentos singulares, ou este & aquele pensamento, são modos, os quais exprimem de certo & determinado modo a natureza de Deus. (...)” [Singularis cogitationes, sive haec, & illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo, & determinato modo

---

<sup>562</sup> EIIP8C: “Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; & ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur; sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.”

exprimunt. (...)]. A demonstração é bastante simples: ela opera pela pressuposição da natureza comum aos pensamentos singulares e a partir da qual estes são concebidos. A demonstração da EIIP2 versa sobre a *res extensa* e Spinoza escreve que sua demonstração opera-se assim como a da EIIP1.

Convém destacar que o termo *pensamentos singulares*, de certa maneira, contrasta com o termo da EIIP3, cujo assunto é justamente a *ideia de Deus*. Vejamo-lo mais de perto: “Em Deus dá-se necessariamente a ideia, tanto de sua própria essência quanto de todas [as coisas], as quais se seguem necessariamente através de sua própria essência.”<sup>563</sup>. Ora, seria a *idea* que se diz aqui a mesma coisa que *pensamento singular* que se diz acolá? Noutras palavras, *ideia* diz-se como modo finito, assim como o *pensamento singular* também se diz? Há pouco vimos que a *ideia de Deus* é dita *infinita*, o que permite que respondamos negativamente a estas demandas. Vejamos sua demonstração:

Deus, com efeito, pode pensar infinitas [coisas] de infinitos modos ou (o que é o mesmo, pela EIP16) formar a ideia de sua essência, & de todas [as coisas], as quais se seguem necessariamente através dela. E tudo isto, que é no poder de Deus, necessariamente é; (pela EIP35) logo, dá-se necessariamente tal ideia, & (pela EIP15) [ela] não [se dá] senão em Deus. *C.Q.D.*<sup>564</sup>

Deus “poder pensar infinitas [coisas] de infinitos modos” equivale à ele “formar a ideia de sua essência, & de todas as coisas, as quais se seguem necessariamente através dela”. Tal equivalência aparentemente de fácil apreensão, contudo, põe-se entre *poder pensar* e *formar ideia*, então, o que se põe à luz do dia aqui é a equivalência entre a *possibilidade* e a *efetivação*: se *pode*, necessariamente *forma*. E isso responde à essência divina como absolutamente necessária, e, de igual sorte, trata-se da necessidade e infinitude absolutas postas como o mesmo. E porque todas as coisas que são, elas são em Deus (o que deriva da *absoluta infinitude* ou *não-exterioridade do Todo*), é necessário que se dê a formação da ideia, assim como é necessário, e nesta necessidade se compreende, a possibilidade de pensar infinitas [coisas] de infinitos modos. A *ideia* da essência de Deus seria, por aí, o mesmo que a *idea de Deus*? Certamente, o que se confirma se examinamos a proposição seguinte: “A ideia de Deus, através da qual se seguem infinitas [coisas] de infinitos modos, somente pode ser única”<sup>565</sup>. Sua demonstração, entretanto, retoma o embarço com respeito ao *intelecto infinito* e acentua o problema:

O intelecto infinito não compreende nada além dos atributos de Deus e suas afecções. (*Pela EIP30*) E Deus é único. (*Pelo EIP14C*) Logo, a ideia de Deus, através da qual se seguem infinitas [coisas] de infinitos modos somente pode ser única. *C.Q.D.*<sup>566</sup>

<sup>563</sup> EIIP3: “In Deo datur necessariò idea, tam ejus essentiae, quàm omnium, quae ex ipsius essentia necessariò sequitur.”

<sup>564</sup> EIIP3Dem.: “Deus enim (per Prop. 1. hujus) infinita infinitis modis cogitare, sive (quod idem est, per Prop. 16. p. 1.) ideam suae essentiae, & omnium, quae necessariò ex eà sequuntur, formare potest. Atqui omne id, quod in Dei potestate est, necessariò est; (per Prop. 35. p. 1.) ergo datur necessariò talis idea, & (per Prop. 15. p. 1.) non nisi in Deo. Q.E.D.”

<sup>565</sup> EIIP4: “Ideia Dei, ex quâ infinita infinitis modis sequuntur, unica tantùm esse potest.”

<sup>566</sup> EIIP4Dem.: “Intellectus infinitus nihil, praeter Dei attributa, ejusque affectiones, comprehendit. (per Prop. 30. p. 1.) Atqui Deus est unicus. (per Coroll. 1. prop. 14. p. 1.) Ergo idea Dei, ex quâ infinita infinitis modis sequuntur, unica tantùm esse potest. Q.E.D.”



A questão é: qual é a relação entre o *intelecto infinito*, modificação infinita imediata do atributo *res cogitans* e a *ideia de Deus*, mais precisamente, tais categorias são ou não são uma e mesma categoria? Já examinamos sobejamente a EIP30, mas convém recordar que quando se diz que o *intelecto infinito* compreende os atributos de Deus e suas afecções, diz-se que tanto o atributo quanto as afecções ou modos são inteligíveis a partir da modificação infinita imediata, e nada mais. Esse é o sentido forte dessa assertiva. Agora, na demonstração, tal assertiva serve, conjugada com o EIP14C, que enuncia como consequência imediata desta proposição a “unicidade” de Deus (assunto que também já discutimos), justamente de premissa a fim de conceder à *ideia de Deus* também “unicidade”. Sabemos, ademais, pelos resultados do capítulo 1, que tal unicidade é imprópria e que propriamente temos a *absoluta infinitude*, que inibe qualquer hipótese que seja de exterioridade com relação ao Todo absoluto, que é a substância no caso spinozano. Antes, pela menção à *ideia de Deus* como *ideia infinita*, poderíamos conceder com igual facilidade que não há nenhuma outra ideia que seja a *ideia da essência de Deus* ou a *ideia de Deus* pela infinitude. O que ainda resulta e insiste enigmático é se tal *ideia de Deus* seria o mesmo que o *intelecto infinito*. Ora, se é correta a tese proposta no Capítulo 1, a saber, a de que a essência de Deus é a *multiplicidade pura* (conversível com a *necessidade absoluta* e a *eternidade*), e se levarmos à sério o que Spinoza escreve na EI31Dem., ou seja, sobre a impossibilidade de que a *ideia de Deus* se siga do *pensamento absoluto* (sobre a qual já nos detivemos), isto leva-nos a conceder que a distinção real se opera, como resultado de análise, pelo efeito, melhor dizendo, é a partir do modo infinito imediato da *res cogitans*, nos termos da inteligibilidade, que as realidades da substância absolutamente infinita e absolutamente real ou realíssima são distinguidas ou traduzidas. Ora, só faz sentido dizer *pensamento absoluto*, enquanto realidade, a partir da distinção de realidades operada pela modificação, então, o *intelecto infinito* deve ser concebido como aquilo que permite dizer que há, na natureza de Deus, o *pensamento absoluto*. E, se isso procede, teríamos de concluir que a *ideia de Deus* não pode ser assimilada ao modo infinito imediato da *res cogitans*, mas sim ao modo infinito mediante o modo infinito imediato, então, a *ideia de Deus* seria o modo infinito mediante o *intelecto infinito*. Ademais, se não fosse atribuído à modificação imediata infinita em geral o absoluto, seríamos forçados a admitir “potencialidade residual” e, assim, tombaríamos em manifesta contradição com a equivalência entre a *potência* e o *agir* de Deus, a sua essência não seria actuosa, pois. E, *nota più che bene questo*, não é porque a *ideia de Deus* é *infinita* que ela deva se equivaler ao *intelecto infinito*, mas porque do *pensamento infinito*, que é dado pela distinção de realidades operada pelo próprio *pensamento infinito* não se pode seguir a *ideia de Deus*, e o que se segue imediatamente da natureza de Deus é o modo infinito imediato, que é o *intelecto infinito*. Apenas mediante a modificação infinita imediata da *res cogitans*, então, mediante o *intelecto infinito* é que se pode conceber algo infinito e que não resulta imediatamente do *pensamento absoluto* (ou seja, que não seja o *intelecto infinito*): a *ideia infinita de Deus* ou a *ideia da essência de Deus* diz-se, portanto, do modo infinito mediante o modo infinito imediato.

Isso traz-nos surpreendentes resultados, visto que o modo infinito mediante o modo infinito imediato não é senão dito ser a *facies totius Universi*, então, que nele aparentemente não se distinguem mais

as realidades da substância, não se distinguem, assim, a *res cogitans* da *res extensa* e vice-versa. E resta nossa questão em aberto concernente à *forma*. Deixemos momentaneamente tal dificuldade assinalada e também suspendamos aquilo que acabamos de bem encaminhar sobre a *idea Dei*<sup>567</sup>, a qual desempenha o papel de pressuposto do *ser objetivo*, e voltemos à *forma*. Há algo mais que podemos vislumbrar no que se refere à *forma* e que se enuncia na EIIP10: “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou a substância não constitui a forma do homem”<sup>568</sup>. A demonstração dessa proposição é bastante simples e procede por absurdo: se o ser da substância pertencesse ao homem, sua essência implicaria necessariamente sua existência<sup>569</sup>. Em seu escólio, todavia, é apresentada uma demonstração alternativa, de igual simplicidade:

Essa proposição demonstra-se também através da proposição 5 da parte I. Justamente, porque não se dariam duas substâncias de mesma natureza. Uma vez que, entretanto, homens podem existir; logo, isto, que constitui a forma do homem, não é o ser da substância. Essa proposição é patente, além disso, através das demais propriedades da substância, evidentemente, porque a substância é pela sua natureza infinita, imutável, indivisível &c. como facilmente cada um pode ver.<sup>570</sup>

A hipótese mobiliza a impossibilidade de haver, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias e, supondo-se que à essência do homem pertencesse o ser da substância, como há muitos humanos na natureza das coisas, tombamos numa contradição segundo a qual deve haver muitas substâncias, o que é absurdo. Acrescenta Spinoza que conceder que à essência do homem pertença o ser da substância implicaria também conceder todas as propriedades da substância ao humano, o que também manifestamente seria absurdo. O que deve sobremaneira nos chamar atenção aqui é a equivalência, em todo o conjunto da escritura dessa proposição, entre *forma* e *essentia*. Já desde seu enunciado tal equivalência é notável pela fórmula “pertencer à essência do homem” ou “constituir a forma do homem”. E o *ser* que se diz, se bem recordarmos, não poderia ser outra coisa que a realidade, então, noutras palavras, o que se diz aqui é que a *realidade* ou *perfeição* da substância não pertence à *essência* do homem ou não constitui a sua *forma*. De fato, vimos que a *forma* é indiferente com relação à *realidade*, mas aqui parece que não podemos mais afirmar isto, a menos que compreendamos que a *realidade* da substância é sua absoluta infinitude, necessidade e a sua eternidade, ou seja, a sua essência (o que parece ser o caso). O mesmo se diria das “propriedades”, caso fossem, por hipótese, algo diverso da essência da substância, mas como ela é *actuosa*, não se poderia diferir (senão

<sup>568</sup> EIIP10: “Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.”

<sup>569</sup> EIIP10Dem.: “O ser da substância, com efeito, implica a existência necessária. (pela EIP1) Se, portanto, à essência do homem pertence o ser da substância, logo, com a substância dada, dar-se-á necessariamente o homem, (pela EIIDef.2) & consequentemente, o homem teria existido necessariamente, o que (pelo EIIA1) é absurdo. Logo &c. C.Q.D.” [Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam. (per Prop. 7. p. 1.) Si igitur ad hominis essentiam pertinet esse substantiae, datâ ergo substantiâ, daretur necessariò homo, (per Defin. 2. hujus) & consequenter homo necessariò existeret, quod (per Ax. 1 hujus) est absurdum. Ergo &c. Q.E.D.]

<sup>570</sup> EIIP10S: “Demonstratur etiam haec Propositione ex Propositione 5. p. 1. nempe, quòd duae ejusdem naturae substantiae non dentur. Cùm autem pluras homines existere possint; ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Patet praeterea haec Propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet, quòd substantia sit suâ naturâ infinita, immutabilis, indivisibilis &c. ut facilè unusquisque videre potest.”

analiticamente) as suas “propriedades” de sua “essência”, até porque sua essência implica necessariamente sua existência.

Quando Spinoza escreve que a *forma* equivale à *essência*, isto poderia ensejar que se trata de algo restrito ao caso humano ou, geralmente, aos modos finitos. No corolário dessa EIIP10, Spinoza não escreve novamente *forma*, mas somente *essência*, o que confirma a equivalência entre ambas:

Disso se segue que a essência do homem constitui-se de certas modificações dos atributos de Deus. Porque o ser da substância (*pela Proposição precedente*) não pertence à essência do homem. Logo, é (*pela EIIP15*) algo que é em Deus, & que sem Deus não é nem pode se conceber, ou (*pelo EP25C*) a afecção, ou modo, o qual exprime a natureza de Deus de certo & determinado modo.<sup>571</sup>

A “essência do homem constitui-se de certas modificações dos atributos de Deus”, “modificações” notadamente que correspondem aos atributos *res extensa* e *res cogitans*. Entretanto, segundo me parece, em si mesma, a modificação é indiferente, enquanto categoria, a tais realidades, pois se a *forma* é equivalente à *essência*, aqui o que se escreve é que a *forma* constitui-se de *certas modificações*, ou seja, a *forma*, singular, constitui-se de *modificações*, plural. A conjugação entre os termos *forma*, no singular, e *modificações*, no plural, é o mesmo que afirmar a indiferença da *forma* com relação às realidades ou seres. Com isso, todavia, não digo que não haja distinção real entre os atributos e suas respectivas modificações (reafirmo: ela existe e é operada pelo *intelecto infinito*), mas antes que a categoria de *modo* se assuma em amplíssima generalidade. A equivalência entre *forma* e *essência*, se ela é plena, *i.e.*, se *essência* e *forma* são categorias coextensivas *in toto*; tal equivalência deve valer igualmente para o nível substancial e isto sem nenhum transtorno, ou seja, a *essência da substância* seria o mesmo que a *forma da substância*. Mais ainda, conservando a indiferença da *forma* com relação à realidade, no nível da substância, sua essência não poderia jamais ser apreendida como sendo o mesmo que seus atributos (!), o que reafirma todo o resultado do capítulo 1, novamente.

O que temos diante dessas análises é que a *forma* de maneira nenhuma, pela sua equivalência plena com relação à *essência*, pode ser posta como sendo o mesmo que *facies totius Universi*, pelo menos sob a hipótese de que esta última categoria seja concebida como “imagem/imagens do Todo”. Se esta categoria não se diz o mesmo que a *forma*, ela deve ser dita d’outra categoria, a qual resta ainda obscura. A questão encaminhada subterraneamente a propósito da etiologia na natureza das coisas visando os modos finitos apenas aparentemente perdeu-se nesta glosa. Antes, é preciso assumir algumas consequências hipotéticas, a saber, se a *forma* é *essência*, e ela diz-se sem transtorno da *substância*, então, como a essência da substância é a *multiplicidade pura*, conversível noutros aspectos, é preciso conceder que tal *multiplicidade* pode se fazer, no que se refere aos modos finitos, o mesmo que *connexio*, como outro aspecto desta categoria, e, por aí, plenamente conversível nela. A *idea Dei* também apareceu como sendo dita dos modos infinitos mediante

---

<sup>571</sup> EII10C: “Hinc sequitur essentiam hominis constitui à certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae (per Prop. praeced.) ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo (per Prop. 15. p. 1.) aliquid, quod in Deo est, & quod sine Deo nec esse, nec concipi potest, sive (per Coroll. Prop. 25. p. 1.) affectio, sive modus, qui Dei naturam certo, & determinato modo exprimit.”

os modos infinitos imediatos, e isto perturba a sua mera apreensão como *facies totius Universi*. E, ademais, a concepção do que vem a ser o *esse obiectuum* resta em suspenso.

Nossa estratégia para com a tentativa de resolução da oposição, sob hipótese, entre *causa transiente* e *causa imanente* fez-se pela tática de resolver o que vem a ser a *forma* e, todavia, tal caminho ainda não se perfez. Para findá-lo, faz-se mister que visemos as ocorrências da categoria de *forma* em *De Natura Corporum*, a *Teoria dos corpos*, escrita por Spinoza num passo de inflexão de sua *Pars II* da *Ethica*. Tal inflexão opera-se pelo abrupto contraste que faz a escrita versando sobre a *Teoria da Mente* deslocar-se para a *Teoria do Corpo*, como se só fosse possível conceber a Mente através do Corpo, ou melhor, como se ao Corpo fosse concernida alguma primazia na inteligência da Mente. É nesse âmbito, no *De Natura Corporum*, que a *forma* alcança, segundo penso, sua completa formulação, e ela a alcança na teorização da categoria de *indivíduo*. A *Teoria da individuação* spinozana é, como faz-se patente pelo que vemos, o que resolve a *forma*, sobretudo, pela concepção da constituição da *forma* ou *essência* humana, que põe duas realidades modificadas finitamente. Já é possível avançar na correlação que põe *indivíduo* como equivalente à *forma*, que a dita “união” individual deve poder fazer-se suficiente a fim de que a constituição da *forma humana* fosse dada pelas duas realidades modificadas pela infinitude. Restou algo que propositalmente deixei implícito, a saber, se modo é forma, forma é essência e essência, como no caso humano, é modificações, temos que modo é modos (!).

Quando observamos a equivalência entre a *facies totius Universi* e a categoria de *Indivíduo* enquanto *natureza inteira*, observamos algo paralelo que também opera uma brusca inflexão: em *De Natura Corporum*, a natureza inteira como indivíduo aparece numa “lógica” integrativa ou compositiva, que parte dos *corpora simplicissima* até o todo como natureza inteira, algo, supostamente, que vai do *minimum* ao *maximum*; aí a inflexão aparece pela aparente inversão de caminhos, se vínhamos da causa, da substância, e seguíamos pelas suas modificações infinitas até as finitas, mas no caso específico da *facies totius Universi*, Spinoza mostra-nos o caminho inverso, a saber, dos *minima* ou *corpora simplicissima* até sua individuação extrema, o *maximum*, como *natureza inteira*. Ora, isso localiza a tensão na própria concepção do modo infinito mediante o modo infinito imediato, fazendo convergir dois caminhos inversos para aferir, de fato, a sua concepção. Portanto, sob hipótese, a categoria de modo infinito mediante o modo infinito imediato só pode ser devida e corretamente apreendida pela convergência de ambos os caminhos e, convenientemente, nossa pesquisa pela *forma* justamente desloca-nos para a teorização da individuação no âmago da *Teoria dos Corpos*. Para proceder, contudo, tal façanha, a pesquisa deve envolver a *Teoria da Mente* o suficiente para que ela seja tomada pela inflexão escritura que nos lança para *De Natura Corporum*.

### A inflexão na exposição da *Teoria da Mente*

A *Teoria geral da Mente*, podemos dizê-lo seguramente, começa na EIIP11 e encerra-se na EIIP13 para, após o interlúdio da *Teoria dos Corpos*, retornar na EIIP14 como especificamente *Teoria da Mente Humana*. É certo que a EIIP10 que analisamos já preludia a *mente humana*, objeto geral da *Pars II* da

*Ethica* ao asseverar que o *ser da substância* não pertence à *essência* ou *forma do humano*. Uma primeira objeção poderia fazer-se, entretanto, sobre o assimilar esse conjunto de proposições como que versando sobre a *mente em geral*, visto que o que se escreve na EIIP11 refere-se à *mente humana*: “O primeiro que constitui o ser o atual da Mente humana nada outro é que a ideia de alguma coisa singular existente em ato”.<sup>572</sup> Ora, a *mente humana*, é certo, inaugura o terreno da *antropologia* de maneira mais incisiva, mas como a *mente* diz-se não apenas do humano, o que vemos nesse conjunto de proposições não é apenas a *mente* do ponto de vista antropológico, mas hibridamente tratada em aspectos gerais não restritos a este âmbito. Assim, a *realidade mental* (expressão corretíssima de Macherey<sup>573</sup>), é uma das coisas dentre as coisas da natureza das coisas. Analisemos sua demonstração:

A essência do homem (*pelo Corolário da Proposição precedente*) constitui-se de certos atributos de Deus; justamente (*pelo EIIA2*) de modos de pensar, dos quais de[n]tre todos a ideia é anterior por natureza, &, dada ela, os demais modos (dentre os quais, evidentemente, a ideia é anterior por natureza) devem ser no mesmo indivíduo; (*pelo EIIA4*) e, por isto, é o primeiro que constitui o ser da Mente humana. Todavia, não a ideia da coisa não existente. Pois então (*pelo EIP21 & pela EIP23*) deve necessariamente sempre existir; e isto (*pelo EIIA1*) é absurdo; logo, o primeiro que constitui o ser actual da Mente humana é a ideia da coisa singular existente em ato. *C.Q.D.*<sup>574</sup>

A anterioridade da *ideia* enquanto *modo* é o que articula toda a demonstração. O apelo ao EIIA2 é à facticidade segundo a qual “o homem pensa”<sup>575</sup> conjugada ao EIIA4 que igualmente apela à facticidade: “Sentimos que nosso corpo se afeta por algo de muitos modos”.<sup>576</sup> Tal axioma, de grande dificuldade de tradução, seria ele revocado referindo-se à sentença anterior ou à posterior? Segundo aparece-me, ele refere-se à posterior, então, a “e, por isto, é o primeiro que constitui o ser da Mente humana” [*Atque adeò primum est, quod humanae Mentis esse constituit. At non idea rei non existentis.*], de sorte que o *quoddam* do axioma se identifique, não à *ideia*, mas a *algo* do qual se diz a *ideia* que primeiro constitui o ser da Mente humana e, por isto, hierarquizamos o que *sentimos* em termos de anterioridade, não temporal, mas como pressuposição, orientada pela facticidade do EIIA2: pensar é anterior aos outros sentires da Mente, assim, a *ideia* que se afirma ou se nega é anterior aos demais modos de pensar porque eles a pressupõem. E os “muitos modos pelos quais nosso corpo se afeta” derivam d’*algo* cuja *ideia* é pressuposta ou anterior, como se queira, às demais ideias referidas aos demais modos de afecção do corpo. Do contrário, teríamos afecções

<sup>572</sup> EIIP11: “Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis”.

<sup>573</sup> Cf.: Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*. Paris: PUF, 1997.

<sup>574</sup> EIIP11Dem.: “Essentia hominis (per Coroll. praeced. Prop.) à certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (per Axioma 2. hujus) à modis cogitandi, quorum omnium (per Axioma. 3. hujus) idea naturâ prior est, &, eâ datâ, reliqui modi (quibus scilicet idea naturâ prior est) in eodem debent esse individuo; (per Axioma. 4. hujus) Atque adeò primum est, quod humanae Mentis esse constituit. At non idea rei non existentis. Nam tum (per Coroll. Prop. 21. & 23. p. 1.) debet semper necessariò existere; atque hoc (per Axiom. 1. hujus) est absurdum; ergo primum, quod esse humanae Mentis actuale constituit, est idea rei singularis actu existentis. Q.E.D.”

<sup>575</sup> EIIA2: “Homo cogitat”.

<sup>576</sup> EIIA4: “Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.”

sem ideias, o que é absurdo tendo em vista a escritura da *Ethica*, onde jamais encontramos tal formulação, a saber, a de que há afecções no corpo humano que não se traduzem em ideias.

A sentença seguinte, na demonstração, “Todavia, não a ideia da coisa não existente. Pois então (*pelo EIP21 & pela EIP23*) deve necessariamente sempre existir”, suspendamo-la, dado que ela tem muitíssima importância para o que desenvolveremos muito adiante sobre a *possibilidade real* e a análise da EIIP8, que versa justamente sobre as “ideias do não existente”. O que é de veras notável nessa demonstração é a presença dos termos *indivíduo* e *coisa singular*. Pelo que já temos da escritura da *Ethica*, pode-se facilmente assimilar que tal *indivíduo* que consiste precisamente no humano, e ele está em *devir*, visto que é assimilado à *coisa singular* (uma das categorias do *devir* na escritura spinozana, como analisaremos muito doravante), a qual, por sua vez, pode ser concebida como *um só indivíduo* ou *muitos indivíduos compondo este primeiro indivíduo*, estes concorrendo como causa para um mesmo efeito, em acordo pleno com a EIIDef.<sup>7577</sup>. Nesse *indivíduo* que é o humano e que é constituído de certos atributos de Deus, dentre os quais aquele tratado pela proposição em questão, a *res cogitans*, o que primeiro constitui o ser de sua Mente - generalizando este dizer da Mente para não importa qual indivíduo em geral - é a *ideia* e a *ideia de alguma coisa singular existente em ato*, a qual ocupa o *quodam* do EIIA4, então, como ablativo de causa (!). Se é certo que a *idea* é primeiro, retomando o EIIA4, “Sentimos que nosso corpo se afeta por algo de muitos modos”, este algo é *alguma coisa singular existente em ato* que resta a precisar.

A EIIP12 trata justamente disso, deste *algo* [*quodam*] que é a *alguma coisa singular existente em ato* cuja *ideia* constitui primeiro a Mente, humana e em geral:

Tudo o que no objeto da ideia constituinte a Mente humana contata [/toca junto], isto deve perceber-se pela Mente humana, ou se dará necessariamente na Mente a ideia desta coisa: isto é, se o objeto da ideia constituinte a Mente humana for o corpo, nada neste corpo poderá contatar [/toca junto] que não se perceba pela Mente.<sup>578</sup>

Essa proposição assume um assunto de grande generalidade. Seus elementos mobilizados são: a Mente, dita humana, mas que podemos assumir que se trata de qualquer Mente (pelo que se escreve no EIIP13S, como logo menos veremos); o objeto constituinte a Mente humana, o que retoma nossa questão a propósito do que vem a ser o *objeto* (no caso anterior, o *esse obiectuum*); a ideia; a coisa; a percepção; e, por fim, o “contato” [*contingo*]. Sem apresentar o que desempenha o papel de *objeto constituinte a Mente humana*, é enunciada a sua operação teórica como a plena e perfeita correlação entre o que contata tal objeto e o que a Mente percebe. *Percepção* mental e *contatar* o objeto constituinte a Mente correlacionam plenamente, então, a ideia e a coisa, aquilo que se diz estritamente da *res cogitans* e, de igual sorte, aquilo que se diz da *res*

<sup>577</sup> EIIDef.7: “Por coisas singulares inteliço as coisas as quais são finitas & têm existência determinada. Pois, se muitos indivíduos numa ação assim concorrem para todos serem simultaneamente causa de um efeito, nesta medida considero todos como uma coisa singular.” [*Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt, & determinatam habent existentiam. Quòd si plura Individua in una actione ita concurrent, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero.*]

<sup>578</sup> EIIP12: “Quicquid in objecto ideae, humanam Mentem constituentis, contingit, id ab humanâ Mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in Mente necessariò idea: Hoc est, si obiectum ideae, humanam Mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod à Mente non percipiatur.”

*extensa* numa mesma “unidade” finita e posta, neste momento escritural, entre *objeto* e *Mente*. Ainda resta enigmático o que vem a ser o termo *obiectum*, mas a articulação é bastante clara: o que quer que contate o objeto constituinte a *Mente* humana, isto é percebido necessariamente pela *Mente*. Assim, coisa e ideia são correspondidas perfeitamente pela necessidade do contato corporal, que é a mesma que a “percepção mental”. O escólio dessa proposição enfatiza o apelo à *necessidade multiversal*, aquela que se enuncia na EIIP7 e seu *Scholium* pelo *ordo & connexio*<sup>579</sup>. Isso permite-nos aferir com muita segurança que se trata no caso da relação entre *objeto constituinte a Mente humana* e a sua respectiva operação de *contato* e a *ideia na Mente* e a sua operação de *percepção* como sendo expressivamente a *necessidade* sob a batuta da *connexio*. O uso do verbo *contingo* é muito significativo, pois o *tango* denota uma relação bilateral, o *tocar*, que se faz entre, pelo menos dois aspectos, o tocante e o tocado (mesmo que coincidam); no entanto, quando lemos *cum-tango* (“tocar junto”), o prefixo *cum-* complexifica a relação. E não se trata de mero “acontecimento” (*ad+cadere*), antes a “direção do tato” é, para forçarmos uma metáfora, de angularidade indefnida (ou seja, não pode ser determinada senão pelo próprio encontro contatante, em ato; portanto o prefixo *ad-* está fora de questão). E não se trata de “algo que cai”, por mais que, corretamente, se possa admitir que o *cadere* possua um sentido que fixa o que só é “em ato”, mas sim de algo que conjuga atividade e passividade, em que os envolvidos no relacionar-se em jogo são simultaneamente ativos e passivos, daí o *tocar*. Agora, o perceber Mental traduz tal *contato* em *ideia*, a ideia do *contato*, mas veremos que tal *contato*, cuja tradução pela percepção da *Mente*, resulta na *ideia* de alguma coisa mediante a natureza deste objeto constituinte a *Mente*. Tais aspectos evidenciam-se na demonstração da EIIP12:

Tudo o que, com efeito, no objeto de qualquer ideia contata [/toca junto], dar-se-á necessariamente o pensamento desta coisa em Deus, (*pelo EIIP9C*) enquanto se considera o afeto deste mesmo objeto na ideia, isto é, (*pela EIIP11*) enquanto constitui a mente de alguma coisa. Tudo o que, portanto, no objeto da ideia constituinte a *Mente* humana contata [/toca junto], dar-se-á necessariamente o pensamento disto em Deus, enquanto constitui a *Mente* humana, isto é, (*pelo EIIP11C*) o pensamento desta coisa *será* necessariamente na *Mente* ou a *Mente* perceberá isto. C.Q.D.<sup>580</sup>

A *necessidade* que permite conjugar a correlação entre ideia e coisa, então, percepção mental e contato no objeto constituinte tal *Mente*, tal *necessidade* é a mesma que a *necessidade divina*, traduzida pelo *ordo & connexio* na natureza das coisas. Não há como escapar disso: nos elementos tanto do enunciado quanto da demonstração, é notável que o objeto referido só pode ser corporal (trata-se da tradução entre coisa e ideia). E a sentença “enquanto se considera o afeto deste mesmo objeto na ideia” salienta bastante a fixação analítica do ponto de vista da “unidade” do corpo contatado e de sua *Mente* percipiente e instiga o

<sup>579</sup> EIIP12S: “Haec Propositio patet etiam, & clariùs intelligitur ex Schol. Prop. 7. hujus, quod vide.”

<sup>580</sup> EIIP12Dem.: “Quicquid enim in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus rei datur necessariò in Deo cognitio, (per Coroll. prop. 9. hujus) quatenus ejusdem objecti ideâ affectus consideratur, hoc est, (per Prop. 11. hujus) quatenus mentem alicujus rei constituit. Quicquid igitur in objecto ideae, humanam Mentem constituentis, contingit, ejus datur necessariò in Deo coginitio, quatenus naturam humanae Mentis constituit, hoc est, (per Coroll. Prop. 11. hujus) ejus rei cognitio erit necessariò in Mentè, sive Mens id percipit. Q.E.D.

elemento central que conjuga inteligibilidade e imaginação por explicitar que se trata do “afeto”: o “afeto” do objeto *na* ideia que é posto como equivalente pleno de algo constitutivo a mente de alguma coisa. Ora, trata-se do *afeto* do *objeto* que se dá *na ideia*, e já sabemos que se trata do *afeto* de algum corpo cuja relação objetiva o traduz *na ideia* enquanto percepção mental. A construção é um pouco ambígua aqui: de um lado, na sentença “enquanto se considera o afeto deste mesmo objeto na ideia”, temos que tal objeto pode ser apreendido como aquele constituinte a Mente que se considera, mas, por outro, tal objeto pode ser qualquer outro corpo, pelo “alguma coisa” da sentença subsequente, “enquanto constitui a mente de alguma coisa”. Isso resta vago na construção. O que importa é outra construção, porém. Justamente aquela que envolve o dar-se do pensamento da coisa também em Deus e, digamos, mediado pelo “afeto deste mesmo objeto na ideia”, e isto é o mesmo que o dar-se em Deus o pensamento desta coisa contatante o objeto constituinte a Mente enquanto Deus constitui esta Mente, e não o constituinte a Mente da(s) outra(s) coisa(s) contatante(s). Isso resolve o imbróglio anterior, o “alguma coisa” refere-se pela mediação do objeto constituinte a Mente que se toma analiticamente e não do que contata seu objeto constituinte.

Não deixemos de observar que o fato de que o pensamento de Deus seja referido ao afeto do objeto constituinte a Mente em análise, tal constituir-se indicia sua natureza *imaginária*, pois não se diz que é meramente a ideia daquilo que contata o objeto constituinte a Mente que esta Mente percebe, mas o próprio contatar mediado pelo afeto no objeto constituinte sua Mente que esta Mente tem a ideia e Deus, com efeito, tem o pensamento. Então, a ideia que se diz aqui não é a ideia, digamos, em si do(s) contatante(s), mas a ideia do afeto enquanto efeito de contato do(s) contatante(s) no objeto constituinte a Mente. Deus tem a ideia do afeto, o qual é efeito do contato no objeto constituinte a Mente, e é tal ideia que é percebida por esta Mente. Ademais, cumpre assinalar que a sentença final da demonstração assevera “o pensamento desta coisa será necessariamente na Mente ou a Mente perceberá isto”, ao mesmo tempo se põe em equivalência o “perceber da Mente” e o “ser (*necessariamente*) na Mente”. E o que *é na Mente* é a *ideia da coisa* (como vimos, a ideia da coisa enquanto afeto no objeto constituinte a Mente), ora este *ser* nada mais é que o *ser objetivo*. Portanto, *é a ideia o ser objetivo*, *é o que é no constituinte a Mente*. E tal *ser objetivo* tem seu *ser formal* enquanto Deus tem o pensamento que lhe diz respeito. O *ser objetivo*, entretanto, diz-se mediante a Mente que o percebe enquanto afeto forjado pelo contatar seu objeto constituinte. Com isso, delineamos um pouco mais o que seria o *ser objetivo* e, igualmente, não se pode vislumbrar que haja algo como uma duplicação da pensamento, tal como algumas glosas ensejam.

Construída a perfeita correlação entre *coisa* e *ideia*, restou precisar o que é o objeto constituinte a Mente, humana e em geral. A EIIP13, com sua demonstração, corolário e escólio, desempenha o papel fundamental que marca a inflexão da *Teoria geral da Mente* para uma *Teoria geral do Corpo*. Não apenas ela precisa que o *objeto da ideia constituinte a Mente humana* e, podemos dizê-lo, *a Mente em geral*, é o *corpo*, como também ela precisa aquilo que já o partícipio presente de *constituo* (“constituentis”) já permitia-nos aferir, a saber, que tal *corpo* é “certo modo da Extensão existente em ato” [*certus Extensionis modus actu*



*existens*]<sup>581</sup>. Sua demonstração possui como sustentação o apelo à facticidade: “temos ideias das afecções do corpo” [*ideas affectionum corporis habemus*]. Ela lida com duas hipóteses contrárias ao objeto constituinte a Mente ser o Corpo, quais sejam, a de que o Corpo não fosse o objeto e a de que outro que o Corpo fosse o objeto da Mente. E é a tese da facticidade conjugada ainda com o *axioma fundamental do materialismo*, na versão da EIP36, positivamente enunciada como “tudo o que existe produz efeitos”, o que permite afastar ambas as hipóteses contrárias. Pois, no caso da primeira hipótese, resultaria no fato de não termos ideias do Corpo, ao passo que na segunda hipótese, resultaria que teríamos as ideias de outro que não fosse o Corpo. Nem uma nem outra se verificam pela facticidade, ou seja, tanto temos ideias de nosso Corpo quanto não temos ideias de outro que fosse, mas apenas de nosso Corpo<sup>582</sup>. O que é sobremaneira interessante nessa demonstração é o papel de Deus como articulador das diferenças entre as ideias, aquelas que são dadas pelo nosso Corpo e, por isto, ideias dadas em nós enquanto Deus constitui a nossa Mente, e aquelas que são dadas noutra, enquanto Deus o constitui. Tal diferença consiste especificamente nas diferenças de modulações, em particular, entre certa Mente humana e outra Mente, entretanto, generalizável a não importa quais Mentes consideradas<sup>583</sup>. A modulação ou modificação divina resultando no modo finito é, tanto no que se refere à Mente quanto no que se refere ao Corpo (visto que se trata da mesma diferença

<sup>581</sup> EIIP13: “O objeto da ideia constituinte a Mente humana é o Corpo, ou certo modo da Extensão existente em ato, & nada outro.” [*Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud*].

<sup>582</sup> EIIP13Dem.: “Se, com efeito, o Corpo não fosse o objeto da Mente humana, as ideias das afecções do Corpo não seriam em Deus, (pelo EIIP9C) enquanto tivesse constituído a nossa Mente, mas enquanto tivesse constituído a mente de outra coisa, isto é, (pelo EIIP11C) as ideias das afecções do Corpo não seriam em nossa Mente; todavia, (pelo EIIA4) temos as ideias das afecções do corpo. Logo, o objeto da ideia constituinte a Mente humana é o Corpo, e este (pela EIIP11) existente em ato. Consequentemente, se além do Corpo também outro fosse o objeto da Mente, uma vez que nada (pela EIP36) existe através do que não se siga algum efeito, teria devido (pela EIIP11) necessariamente dar-se a ideia de algum efeito deste na nossa Mente; todavia, (pela EIIA5) nenhuma ideia deste se dá. Logo, o objeto da nossa Mente é o Corpo existente, e nada outro. C.Q.D.” [Si enim Corpus non esset humanae Mentis objectum, ideae affectionum Corporis non essent in Deo, (per Coroll. Prop. 9. hujus) quatenus Mentem nostram; sed quatenus alterius rei mentem consitueret, hoc est, (per Coroll. Prop. 11. hujus) ideae affectionum Corporis non essent in nostrâ Mente; atqui (per Axiom. 4. hujus) ideas affectionum corporis habemus. Ergo objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, idque (per Prop. 11. hujus) actu existens. Deinde, si praeter Corpus etiam aliud esset Mentis objectum, cum nihil (per Prop. 36. p. 1.) existat, ex quo aliquis effectus non sequatur, deberet (per Prop. 11. hujus) necessariò alicujus ejus effectus idea in Mente nostrâ dari; atqui (per Axiom. 5. hujus) nulla ejus idea datur. Ergo objectum nostrae Mentis est Corpus existens, & nihil aliud. Q.E.D.]

<sup>583</sup> Outro impacto dessa construção que diferencia Deus enquanto constituinte a Mente de um e enquanto constituinte a Mente de outro dá-se nas diferenças entre as *ideais* elas mesmas e preconiza a distinção entre *ideias adequadas e inadequadas*. A relação de adequação é subvertida por Spinoza: não se trata da relação de *equivalência* entre a *ideia* e o *ideado*, então, numa conveniência ou denominação extrínseca que resulta na ideia adequada ou verdadeira; antes, a adequação dá-se entre a ideia que uma Mente tem da Mente de outra equalizada pela sua plena equivalência no plano constitutivo divino, *i.e.*, trata-se da equivalência entre a ideia de certa Mente humana, constituída por Deus, e a ideia da outra coisa, não como se a tem através de Deus constituindo esta certa Mente humana, mas sim da ideia da outra coisa enquanto Deus a constitui em si mesma. De fato, visto assim, devém patente que não há um caminho simples para tal equivalência, pois justamente o elemento central que permite a ideia adequada de si não dá-se pela Mente simplesmente, mas pela ideia adequada de si de seu objeto constituinte, o Corpo. Logo adiante, no escólio da EIIP13, Spinoza enunciará que não temos senão ideia sobremaneira confusa de nosso próprio corpo. Isso implica que há duas ideias em Deus da Mente humana, uma que é aquela constituinte a própria Mente e que resulta da ideia de si enquanto ideia mui confusa de seu Corpo, e outra, a que Deus tem como constituinte a Mente humana e que, no entanto, tem a ideia adequada de seu Corpo. Vemos que a distinção entre tais ideias, a primeira sendo confusa e, pois, inadequada, e a segunda, adequada, é o que permitirá a intelecção da essência singular da *individuo* em questão. Veremos como, todavia, não é possível que se tenha *diretamente* a ideia adequada de essências singulares, e isto precisamente por conta do Corpo. A correta ordem de intelecção, dirá Spinoza, parte dos atributos de Deus para a essência das coisas singulares, ela parte do *comum* e daí avança na *singularidade*. O contrário disso, ou seja, partir-se da ideia que se tem de certo algo resulta em *circulação* e, como veremos, numa *circulação indefinida de remissão de imagens concatenadas entre si*.

constitutiva a da Mente e a de seu objeto constituinte), uma *multiferência* que concebe cada qual dos modos finitos como irredutíveis entre si, assim, como *singulares*. E por aí fica patente também que o caminho da demonstração enseja certo *primado do corpo* com relação à mente pelo menos no que se refere à apreensão da singularidade, estratégia empenhada por Spinoza e que prenuncia a *inflexão* que sinalizamos.

A articulação da demonstração pela tese “temos as ideias das afecções do Corpo” não só afasta as duas hipóteses que levariam a conceber que o objeto constituinte a Mente não fosse o Corpo, mas também ela consolida a *união* generalíssima entre *Mente & Corpo* no que se refere a cada *modo finito*, *união* que é dada pela *relação objetiva* entre a *Mente* e o *Corpo*, ou seja, pelo fato de o Corpo ser o objeto constituinte a Mente. Por aí, é imediata a consequência: “Disso segue que o homem consta de Mente & Corpo, & o Corpo humano existe à proporção que o sentimos.”<sup>584</sup> Há aqueles que opinam que *união* entre Mente e Corpo fosse prerrogativa exclusiva da posição da dita “unidade substancial dos atributos”; todavia, segundo me parece, afirmar a dita “unidade” não permite, somente fazendo-o, consolidar a *união* entre Mente e Corpo. É digno de nota que aquilo que resulta obscuro, a saber, o termo “objetivo” (e seus derivados, dentre os quais o tal do *esse obiectuum*), está no cerne da articulação que faz da Mente unida ao Corpo e do Corpo unido à Mente. Não temos ainda suficientemente condições de findarmos essa pesquisa pelo sentido da categoria de *esse obiectuum*, mas algo daqui se pode dizer: dizer que há um *objeto* e que ele é *constituente* é conferir alguma *atividade* ao *objeto*. Ademais, é possível que tal relação que põe a “objetividade” no cerne da solução pelo menos de parte, sob hipótese, da *união* entre Mente e Corpo; é possível que ela seja o nome dado à algo cujo fundamento não fosse senão dado pela facticidade. Com efeito, no corolário escreveu Spinoza que *sentimos*. Se *sentir* talvez não fosse suficiente para articular a *união*, é suficiente, pela sua facticidade, para aferir que a Mente é unida ao Corpo que é seu e vice-versa. E recordemos que, nessa direção, vai a posição de “o homem pensa” [*homo cogitat*] como axioma, enunciado, pois, no EIIA2. Contrariamente a Descartes, Spinoza não afere, mas confere o pensar humano pela facticidade da natureza das coisas, e isto denota, por um lado, um forte apelo à experiência também, e, por outro, à construção generalíssima da *substantia*. Deixemos, entretanto, tais percalços para outrora. Convém analisarmos o escólio desta EIIP13, o qual é de imensa envergadura e marca propriamente em termos escriturais a *inflexão* da investigação da Mente para a investigação do Corpo como solução, *nota bene*, da investigação da própria Mente. E, de fato, parece ser uma consequência natural dados os prenúncios crescentes do corpo nessas proposições que percorremos. Vejamo-lo detidamente:

Através dessas [coisas] não somente inteligimos que a Mente humana é unida ao Corpo, mas também o que por união da Mente & do Corpo deva-se inteligir. De fato, ninguém poderá inteligir a adequada ou distintamente senão que antes conheça a natureza de nosso Corpo. Porque aquelas [coisas], as quais até aqui mostramos, são sobremaneira comuns e não pertencem mais aos homens que aos demais Indivíduos, os quais todos, embora com diversos graus, entretanto, são animados. Porque se dá necessariamente em Deus a ideia de qualquer coisa, da qual Deus é causa, do mesmo modo que dissemos que Deus é causa do Corpo humano, isto deve-se dizer necessariamente sobre a ideia de qualquer coisa. E, contudo, também não podemos negar que as ideias diferem entre si como

<sup>584</sup> EIIP13C: “Hinc sequitur hominem Mente & Corpore constare, & Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.”

os próprios objetos, e uma é mais prestante que outra, e contém mais de realidade, à proporção que o objeto de um é mais prestante que o objeto de outro, e mais de realidade contém; e, por aí, para determinar o que a Mente humana entrevém [*intersit*] com [relação] às demais e o que presta com [relação] às demais, é-nos necessário seus objetos, como dissemos, isto é, conhecer a natureza do Corpo humano. E aqui, no entanto, não posso explicar aquilo nem isto é necessário para aquilo que quero demonstrar. Digo, contudo, isto sobre o gênero: quanto mais algum Corpo é mais apto para com os demais a agir sobre ou a padecer de simultaneamente muitas [coisas], tanto mais sua Mente é mais apta para com as demais a perceber simultaneamente muitas [coisas]; & quanto mais as ações de um corpo mais dependem só dele, & quanto menos outros corpos com ele concorrem no agir, tanto mais a sua mente é mais apta a inteligir distintamente. E através dessas [coisas] podemos conhecer a prestância de uma mente perante outras: consequentemente, também ver a causa pela qual não temos de nosso Corpo senão o conhecimento sobremaneira confuso, & muitas outras [coisas], as quais deduzirei através destas [coisas] seguintes. Por causa disso, estimei ser proveitoso explicar & demonstrar essas [coisas] mais acuradamente, para isto é necessário avançar poucas [palavras] sobre a natureza dos corpos.<sup>585</sup>

A subordinação da inteligência adequada ou distinta da *união* entre Mente & Corpo à inteligência do Corpo, objeto constituinte da Mente em jogo, é explicitamente posta. E a generalidade dessa subordinação reforça-se, assim como solidifica o que ajuizamos a propósito da generalidade das proposições que até então analisamos como estruturantes a *Teoria geral da Mente*, e não exclusivamente a “Teoria da Mente humana”, malgrado Spinoza tenha sempre adjetivado a “Mente” em seus enunciados como sendo “humana”. Observemos mais detidamente a sentença que nos permite tal generalização: “Porque aquelas [coisas], as quais até aqui mostramos, são sobremaneira comuns e não pertencem mais aos homens que aos demais Indivíduos, os quais todos, embora com diversos graus, entretanto, são animados”. Destarte, o que é comum às coisas ditas até então? Precisemo-las: (1) que o que é o primeiro constituinte o ser atual da Mente seja uma ideia singular existente em ato; (2) que tudo o que contata no objeto da ideia constituinte a Mente, esta deve perceber ou nesta dá-se necessariamente uma ideia do que contata; e (3) o objeto da ideia constituinte a Mente é o Corpo. Com isso, o constituinte o ser da Mente é a ideia singular de seu Corpo, ideia existente em ato, e tudo o que ela percebe é o que contata seu Corpo. Claramente vemos o deslocamento da Mente para o Corpo, justificando integralmente a tese do EIIP13S segundo a qual a inteligência da *união* entre Mente e Corpo é inteligida pelo conhecimento do Corpo, assim, é a partir da inteligência do Corpo que não somente se pode inteligir a união, mas a própria Mente; inteligência,

---

<sup>585</sup> EIIP13S: “Ex his non tantùm intelligimus, Mentem humanam unitam esse Corpori; sed etiam, quid per Mentis, & Corporis unionem intelligendum sit. Verùm ipsam adaequatè, sive distinctè intelligere nemo poterit, nisi priùs nostri Corporis naturam adaequatè cognoscat. Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodùm communia sunt, nec magis ad homines, quàm ad reliqua Individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cujuscunq; rei datur necessariò in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo, ac humani Corporis diximus, id de cujuscunq; rei ideâ necessariò dicendum est. Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se, ut ipsa objecta, differre, unamque aliâ praestatiorem esse, plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, quid Mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, ejus objecti, ut diximus, hoc est, Corporis humani naturam cognoscere. Eam autem hìc explicare nec possum, nec id ad ea, quae demonstrare volo, necesse est. Hoc tamen in genere dico, quò Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, vel patiendum, eò ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; & quò unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, & quò minùs alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eò ejus mens aptior est ad distinctè intelligendum. Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere possumus: deinde causam etiam videre, cur nostri Corporis non, nisi admodùm confusam, habeamus cognitionem, & alia plura, quae in sequentibus ex his deducam. Quà de causâ operae pretium esse duxi, haec ipsa accuratiùs explicare, & demonstrare, ad quod necesse est, pauca de naturâ corporum praemittere.”

decerto, adequada e distinta. Todavia, a adequação e distinção aqui dá-se porque o que fora dito refere-se ao *comum*.

É preciso que tenhamos em conta a radicalidade dessa inflexão e, não obstante, que enfatizemos tal *comum* entre todos os indivíduos. A sentença fatídica e que rendeu muitas tantas glosas tão contrárias entre si, a sentença *omnia, quamvis diversibus gradibus, animata tamen sunt*, ela deve ser melhor examinada. E, antes do mais, devemos referir o termo *animata* (“animados”), referido a “todos os indivíduos”, ao que imediata e previamente enunciou-se nos itens (1), (2) e (3), ou seja, *animados* são *todos*, tudo o que há na natureza das coisas, enquanto todas as coisas que são, elas são *indivíduos* os quais se constituem de Mente e Corpo unidos. Aqui, o que se pode tomar em franco equívoco é justamente o adjetivo *animatus*, o qual pode ser traduzido literalmente por *animado*, derivando de “alma” no sentido das ideologias religiosas. Ou até mesmo antes, tal termo pode referir-se à expressão *anima mundi* (“alma/âni<sup>a</sup> do mundo”), transtornada ao longo da história e subsumida às ideologias religiosas islâmica, judaica e cristã, cuja matriz parece ter sido platônica (cf.: φύσις - Platão, caeca necessitas). Tal expressão, sem dúvida, sendo tencionada de várias maneiras por outra, a *machina mundi* (“máquina do mundo”). Nesse âmbito, o que se dá como mais certo para nós é que o termo *anima* e, com efeito, seu termo derivado *animatus*, não são explicitamente elucidados por Spinoza. E sabemos que tal termo é posto com relação à união entre Mente e Corpo, e, por isto, podendo referir-se tanto a um quanto a outro ou mesmo a ambos. Uma absurdidade banal, entretanto, poderia vir a nosso auxílio: afirmar que “todos os indivíduos são animados” poderia contemplar a afirmação pela qual se diz que uma pedra, *e.g.*, fosse animada, supondo-se que se admita que a pedra ela mesma fosse indivíduo, portanto, que constasse de Mente e Corpo. Mas se dizer da pedra que ela consta de Corpo é trivial, dizer dela que consta de Mente, isto mostra-se principalmente absurdo. E, reconhecemos, somente tombaríamos nesse absurdo se aderíssemos às ideologias religiosas que afirmam, não só o primado da alma sobre o corpo e, então, a alma como distintiva e mais prestante pela sua proximidade para com Deus, suposto puramente incorporeal, em detrimento do corpo, visto como algo espúrio e fonte de malefícios. Já a inflexão enunciada pela escritura de Spinoza desloca-nos dessa perspectiva e a perverte: o *primado* é do *corpo*, é o corpo a chave da inteligência adequada e distinta da Mente. Apenas observar tal contraste é suficiente a fim de que não tomemos o termo *animatus* como algo que se diria no esteio das ideologias religiosas, embora seu uso irrestrito, *i.e.*, dado à apreensão usual de seu sentido em sua conjuntura de escrituração; embora este uso já nos indicasse um aspecto de combatividade contra tais ideologias, consistente, ademais, pela inflexão que resulta no *primado do corpo*.

A sentença imediatamente posterior a essa intervém como explicação (“nam”). Diz-se aqui: “todos os indivíduos são animados” “*porque* se dá necessariamente em Deus a ideia de qualquer coisa, da qual Deus é causa, do mesmo modo que dissemos que Deus é causa do Corpo humano, isto deve-se dizer necessariamente sobre a ideia de qualquer coisa” [*Nam cujuscunque rei datur necessariò in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo, ac humani Corporis diximus, id de cujuscunque rei ideâ necessariò dicendum est.*]. Remete-se a Deus enquanto causa em geral tanto da ideia quanto do corpo, ideia e corpo dados em Deus. Se, como sabemos, a substância é sempre-já em seus efeitos, *i.e.*, ela eternamente está efetivando-se e,

imediatamente, modifica-se eterna e necessariamente em movimento e repouso & no intelecto infinito; devém claro que, do ponto de vista analítico da *res extensa*, então, do movimento e repouso, a natureza das coisas está eternamente em movimento, movimento dado nesta tensão entre movimento e repouso. Agora, é deveras impróprio dizer da *res cogitans* o “movimento ou repouso”, os quais são categorias da *res extensa*. E a explicação (“nam”), pondo ideia e corpo isonomicamente como causados por Deus e em Deus, só pode nos levar à asseverar que *animata* não se diz da *mente* ou do *corpo*, mas sim da *união*. Isso pareceria banal considerando que são os *indivíduos* os *animados*, mas poderiam sê-lo porque corpo ou (exclusivo) porque mente. Alternativamente, parece-me que os indivíduos todos são animados pela união, então porque indivíduos constando de *Mente e Corpo*. E considerar a coisa assim impede-nos de tomarmos numa atribuição unilateral de *animatus*, e antes referi-lo à união põe os indivíduos como o mesmo que *modi finiti* em geral. Todo modo finito é animado, assim como todo modo finito é indivíduo, dito como constante das duas realidades, a Mente e o Corpo. Assim, “animata” repõe a efetivação da substância como *essentia actuosa* no âmbito da finitude.

Todavia, a famigerada sentença diz algo mais: “todos, *embora com diversos graus*, são, entretanto, animados”. São concedidas *multiferências*, claramente assimilações da quantidade, como indiferentes à atribuição de “animados” aos indivíduos todos. Noutras palavras, os “diversos graus” não interferem na concepção de que todos os indivíduos sejam animados. Tal introjeção que concede à *multiferência* nos termos quantitativos faz de “graus” algo obscuro, no entanto. É porque há *união* que inteligir o corpo é inteligir a mente e, com efeito, é pela relação objetiva entre coisa e ideia que se pode aferir a diferença do *quantum* de realidade de uma coisa como sendo o mesmo que o *quantum* de realidade de uma ideia referida objetivamente a esta coisa. O deslocamento para o *primado do corpo* permite a condição de total inteligibilidade da *ideia* pelo *corpo* através, pois, da relação objetiva, mas *como* diferi-los resulta de uma asserção bastante sofisticada proposta por Spinoza. “As ideias diferem entre si como os próprios objetos”, e a *prestância* e o *quantum* de realidade são o mesmo tanto no que se diz das ideias quanto das coisas e, pela inflexão e pela relação objetiva, é através do corpo que se pode inteligir tal prestância e tal *quantum* de realidade de uma ideia: uma ideia presta mais e contém mais de realidade na mesma proporção que o objeto desta ideia, seu corpo, presta mais e contém mais de realidade. Agora, o que vem a ser *prestar mais e conter mais de realidade*, concedendo que se deve inteligir pelo Corpo?

Dois aspectos são postos, ambos sob o *primado do Corpo*, e, igualmente, ambos enunciam proporções diretas. O primeiro aspecto assevera a seguinte proporção: “quanto mais algum Corpo é mais apto para com os demais a simultaneamente agir sobre muitas [coisas] ou a padecer de muitas [coisas], tanto mais sua Mente é mais apta para com as demais a perceber simultaneamente muitas [coisas]”. Já o segundo, a seguinte: “quanto mais as ações de um corpo mais dependem só dele, & quanto menos outros corpos com ele concorrem no agir, tanto mais a sua mente é mais apta a inteligir distintamente”. Ambos os aspectos são relativos, envolvendo dois ou mais corpos (“para com os demais”) e, enquanto o primeiro visa à *fábrica* de algum corpo, *i.e.*, sua constituição dada; o segundo visa enunciar a proporção de dependência no que se refere à ação de algum corpo, proporção diretamente vinculada à inteligência distinta. Spinoza

escreve que tais aspectos são algo que ainda é cedo a fim de sua precisão, todavia, aferimos que eles tocam à sua *Teoria da Individuação*, à constituição e ação de indivíduos relativos entre si. Não me parece, todavia, que devamos extrapolar a escritura neste ponto e, assim, não devemos extrair daí senão as proporções correlacionadas, a saber, que é o mesmo *quantum*, numa proporção direta, o de aptidão de certo corpo a agir ou padecer sobre muitas coisas e o de aptidão de percepção de sua respectiva mente e, de igual sorte, o *quantum* de independência e, com efeito, de inteligência distinta de certa Mente é inversamente proporcional ao *quantum* de corpos *concorrendo* com o Corpo desta Mente no agir em geral. Por aí, ambas as proporções pressupõem o conhecimento do corpo, de maneira tal que o *quantum* que se conhece de certo Corpo é diretamente proporcional ao *quantum* de conhecimento de sua independência e complexidade constitutiva, que lhe permite agir sobre ou padecer de muitas coisas. Tais proporções, contudo, não seriam ditas da quantidade pura? Ou antes ela instauraria-se pela *união* que se diz de cada indivíduo e, neste caso, ela também se diria imaginariamente? E essa concessão ao caráter imaginativo, sob hipótese, parece também indicar-nos que nos defrontamos com alguma hibridização entre intelecção e imaginação (quantidade pura e quantidade imaginativa), e que a dita *união individual* não se toma somente como *unidade*, mas também como algo que se poderia conceber como a categoria finita da quantidade pura (o que aparenta contraditório). Justamente, tensiona-se a questão a propósito do dizer “um” de cada indivíduo enquanto indivíduo, então, “indivíduo” fazendo-se gênero a partir do qual intervém o linguageiro e a contagem e, ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade de apreensão de alguma categoria que derivasse da *multiplicidade pura* e referida à finitude. Suspeita-se que a categoria perquirida aqui, aquela de *forma*, possa atender a tal última exigência, então, que ela fosse a categoria estritamente derivada da *multiplicidade pura*. No entanto, tal apreensão só poderia confirmar-se ou não se avançarmos na *Teoria geral dos Corpos* escrita por Spinoza em seu *De Natura Corporum*.

### De Natura Corporum

Das análises empenhadas com relação às proposições concernentes à *Teoria geral da Mente*, pudemos alcançar como resultado, sobretudo da inflexão escritural, o *primado do Corpo*, particularmente quanto à intelecção da própria Mente. Todavia, salientemos que dizer que o Corpo tenha o primado, isto não nos leva à interpor uma dissimetria característica entre as realidades da *res extensa* e da *res cogitans*, *i.e.*, com o *primado do Corpo* não se diz que uma das realidades, realidade (ou *esse*) enquanto dada na substância e traduzida pela intelecto infinito como atributo, é primada em detrimento de outra. Antes, tal primado concerne, como disse, especificamente à intelecção, ao conhecer a natureza da Mente através do Corpo, e nada mais. Isso, entretanto, diz algo mais: a saber, que é pelo Corpo que a investigação se faz, o que faz Spinoza deslocar a escritura da *Teoria geral da Mente* para a *Teoria geral do Corpo*. É a relação objetiva, então, o Corpo como objeto constituinte a Mente, que permite tal façanha e mesmo exigência. Em termos ideológicos, podemos dizer que se trata de uma perversão com relação ao *primado* conferido à Mente, ou à “alma” no prospecto das ideologias religiosas. Descartes em suas *Meditações de Filosofia Primeira*, como é

por todos noto e bem sabido, *prima* a Mente ou Alma, e é pelo pensar que seu percurso alcança o resultado almejado. Spinoza, em contrapartida, já assevera em tom de axioma que “o Homem pensa” e, justamente, subordina o conhecimento da Mente ao conhecimento do Corpo. Talvez esse passo teórico, esta posição, seja característica do que, na escritura de pensamento cartesiana, pudesse ser uma impureza vinda das ideologias religiosas. A perversão do primado e, com efeito, a subordinação do conhecimento da Mente ao conhecimento do Corpo finda por demarcar e indicar tais concessões *nolens uolens* às ideologias religiosas que, como também se pode aferir a partir do *TTP*, respondem à políticas efetivas, portanto, a mecanismos imaginários de dominações. Esse assunto e sua justa mesura, todavia, não nos concerne aqui, cumpria apenas assinalá-lo.

Subjaz algo bastante característicos, em linhas bem gerais, dos antigos: o passo de inflexão não levando a nenhuma dissimetria entre as realidades, antes enfatiza a investigação da *natureza das coisas* enquanto *physiologia*, portanto, tanto a natureza da Mente quanto a do Corpo não deixam jamais de serem postas como naturezas e estritamente analisadas sob tal pressuposto, a saber, o de que são φύσις. Agora, enquanto *physiologia*, tanto a *Teoria da Mente* quanto a *Teoria do Corpo* devem ser ditas uma e mesma, ou seja, devem ser concebidas como aspectos de uma mesma teoria, a qual suponho ser propriamente a *Teoria da Individuação* sobre a qual versa, ademais e com acento e primazia, o *De Natura Corporum*.

É certo que o problema da *forma* permaneceu em suspenso, mas justamente porque carecia de suas ocorrências, as ocorrências de “forma”, particularmente dadas em *De Natura Corporum* no âmago da *Teoria da Individuação*. Ademais, o problema dos modos infinitos mediante os modos imediatos infinitos igualmente suspendeu-se. Sob a hipótese dada pelo que já mostramos, a saber, equivalência entre *natura* e *individuum*, é também pela *Teoria da Individuação* que devemos buscar sua solução. O problema central em jogo, o qual subordina o problema da *forma* e o problema da *facies totius Universi* é o da *connexio* como categoria da *necessidade aleatória*. Somente exaurindo seus problemas subordinados podemos voltar a ele com elementos suficientes a fim de observar se, de fato, a *connexio* é o mesmo que *necessidade aleatória*. Mas sua montagem carece da solução da distinção, sob hipótese, entre *causa transiente* e *causa imanente* como etapa intermediária entre os problemas subordinados. *Last but not least*, o problema da “potência residual” permanece e sua construção carece da precisão de uma categoria que mobilizei, a *possibilidade real*. Pela sua imensa dificuldade, deixa-lo-ei ao findar desta estória. Se a *connexio* for positivamente a *necessidade aleatória*, e a *possibilidade real* é uma de suas consequências, por isto, não podemos avançarmos neste assunto antes que tenhamos exaurido o primeiro problema central. Somente após essa construção será possível observar, por procedimentos analíticos sobre o *De Rerum Natura*, então, visando equivalências especulativas para com a escritura da *Ethica*, se há um encontro entre Lucrécio e Spinoza e se tal encontro acorda-se com a prática de tendência materialista em filosofia.

\*

*De natura corporum* (*DNC*) apresenta-se escrituralmente como, de fato, uma inflexão. Sua organização é curiosa porque rompe com a ordenação veniente da *Ethica* e fazendo-se tal como se fosse um tratado independente, abrupta interrupção da escritura. Ele é composto de 5 axiomas, sete lemas, seguidos

de suas respectivas demonstrações, uma definição, um corolário e um escólio. Enquanto a numeração dos lemas é contínua, a numeração dos axiomas é descontínua. Após os axiomas 1 e 2, segue-se o lema 1, 2, 3 e o corolário deste último; em seguida, introduz-se outros axiomas numerados 1 e 2 e, doravante, continua-se a numeração dos lemas correntes, então, segue-se os lemas 4, 5, 6, 7 e o escólio deste, o qual finda o tratado sobre a natureza dos corpos. Tal organização é sugestivamente instigante, mas não se pode, segundo me parece, senão estipular conjecturas a respeito desta organização e, pois, interpretações tais como as hipóteses de redação e acréscimos tardios do tratado e de algum corte temático entre a primeira série de axiomas 1 e 2 e a segunda.

Os dois primeiros axiomas<sup>586</sup> e o primeiro lema versam sobre uma específica distinção a que chamaremos de *distinção pela motilidade relativa*, e o lema em questão encerra tal distinção em seu enunciado e sua demonstração:

EIIIdncL1: Os corpos distinguem-se reciprocamente pela razão/proporção do movimento & do repouso; da aceleração & do retardo, & não pela razão/proporção da substância.

Dem.: Suponho a primeira parte deste nota por si. Todavia, que pela razão/proporção da substância os corpos não se distingam, patenteia-se tanto através da *EIP5* quanto pela *EIP8*. Mas mais claramente através daquelas [coisas], as quais foram ditas no *EIP15S*.<sup>587 588</sup>

É, de fato, expressivo que os corpos não se distingam senão pela *motilidade relativa*, compreendendo com isso tanto seu movimento e repouso quanto sua aceleração e retardo. Se algum corpo move-se e está acelerado a certo tanto, com efeito, ele não se distinguiria d'outro que se movesse e estivesse ao mesmo tanto acelerado. Se, em contrapartida, houver outro terceiro corpo cuja aceleração destoe noutro tanto, ambos os primeiros, considerados como indistintos, distinguir-se-ão deste terceiro, e tal distinção expressará a proporção dada na diferença das acelerações: dir-se-á, *e.g.*, que os primeiros corpos distinguem-se do terceiro, não porque se movem, mas sim porque se movem tanto mais acelerados ou tanto menos acelerados que o terceiro *etc.* Ora, isso marca o critério enunciado no Lema 2, a saber, a *conveniência* entre todos os corpos:

Todos os corpos convêm em algumas [coisas].

<sup>586</sup> EIIIdncA1: “Todos os corpos ora movem-se, ora repousam.” [*Omnia corpora vel moventur, vel quiescunt.*]; EIIIdncA2: “Cada corpo move-se ora mais retardado, ora mais acelerado.” [*Unumquodque corpus jam tardiùs, jam celeriùs movetur.*].

<sup>587</sup> EIIIdncL1: “Corpora ratione motùs, & quietis; celeritatis, & tarditatis, & non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.”

<sup>588</sup> EIIIdncL1Dem.: “Primam partem hujus perm se notam suppono. At, quòd ratione substantiae non distinguantur corpora, patet, tam ex *Prop.* 5. quàm 8. *p.* 1. Sed clariùs ex iis, quae in *Schol. Prop.* 15. *p.* 1. dicta sunt.”



Dem.: Nisso, com efeito, todos os corpos convêm, que implicam o conceito de um e mesmo atributo. (*pela EIIDef.1*) Consequentemente, que podem ora mais retardados, ora mais acelerados, & [que podem] absolutamente ora moverem-se, ora repousarem.<sup>589</sup>

Essa demonstração patenteia que a distinção não poderia se fazer pela realidade (ou *esse*), visto que todos os corpos possuem a mesma realidade, a da *res extensa*. E, todavia, a *conveniência* aqui não deve, segundo me parece, apenas ser apreendida pelo que a demonstração do Lema nos induz, a saber, que fosse apenas a *conveniência* afirmada pelo mesmo atributo. Antes, o pronome indefinido neutro plural de *quidam*, pelo contexto, reafirma que se pode dizer a *conveniência* pela *distinção de motilidade relativa*, de sorte que no exemplo dado anteriormente, o primeiro e segundo corpo conviriam, ao passo que se distinguiriam do terceiro. Convém revocarmos a *explicatio* da EIIDef. 4, na qual aparece a noção de *conveniência* no contexto da *Teoria da Ideia*. Nela escrevia-se o seguinte: “Digo intrínsecas para excluir aquela a qual é extrínseca, justamente a conveniência da ideia com seu ideado” [*Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato*]<sup>590</sup>. A *conveniência* da qual se diz exclusivamente, segundo tal explicação, da relação entre a ideia e o ideado e, pelo enunciado da definição<sup>591</sup>, ela seria uma *denominação extrínseca*, a qual difere das ditas *intrínsecas* pelo que estas se dizem das propriedades sem relação com o ideado. E concedendo que se diz, pela mesma definição, que a *denominação intrínseca* se refere à *ideia adequada*, a qual “se considera em si sem relação ao objeto” [*in se sine relatione ad objectum consideratur*]. Agora, que a *conveniência* seja posta no contexto da *Teoria dos Corpos*, isto indica-nos que há alguma promiscuidade entre intelecto e imaginação, pois a *conveniência* parte da “relação ao objeto”, da “denominação extrínseca”, para fazer-se. O que é notável sobremaneira é que tal relação é dada da experiência e, no entanto, ela permite-nos observar que todos os corpos *implicam* o conceito do mesmo atributo, da *res extensa*. Isso tudo condensa uma tese interessante no que se refere ao conhecimento que se diz adequado, pela ideia adequada; a saber, que a experiência pode conduzir ao conhecimento adequado sob certas condições que, no caso, não é a da *conveniência* que se diz pela distinção de motilidade relativa, mas do que *comumente* há entre todos os corpos, a *ideia*, pois, *comum* a todos os corpos e que seria justamente a ideia do atributo *res extensa*, inteligível enquanto *realitas* ou *esse* pelo *intellectus infinitus* e curiosamente, no que se refere à *res extensa* em sua modificação imediata, concebida como *motus & quies*. Ao que tudo indica, pois, temos que a ideia adequada ou a ideia do comum entre todos os corpos remete justamente à ideia de movimento & repouso e retorna à distinção pela motilidade relativa em seu

<sup>589</sup> EIIdncL2: “Omnia corpora in quibusdam conveniunt.” EIIdncL2Dem.: “In his enim omnia corpora conveniunt, quòd unius, ejusdemque attributi conceptum involvunt. (*per Defin. 1. hujus*) Deinde, quòd jam tardiùs, jam celeriùs, & absolutè ja m moveri, jam quiescere possunt.” Convém uma pequena observação sobre a tradução de *quidam*, pronome indefinido. Segundo me parece, embora esteja escrito somente *quibusdam*, trata-se de um pronome indefinido neutro plural ablativo, o qual mais comumente era escrito como *quibusdam rebus* na antiguidade. De fato, as duas escrituras eram aceitas na antiguidade, sendo mais correta a segunda.

<sup>590</sup> EIIDef.4Expl.

<sup>591</sup> EIIDef.4: “Por ideia adequada inteliço a ideia que, enquanto considera-se em si sem relação ao objeto, tem todas as propriedades da ideia verdadeira, ou denominações intrínsecas.” [*Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.*]

fundamento. Somos levados aparentemente a considerar que contradizemos o que dissemos há pouco, que há promiscuidade entre intelecção e imaginação. Todavia, somente há contradição se olvidarmos que tratamos de *corpos*, ou seja, de *modos finitos* e a modificação imediata não se diz de corpos, mas de movimento & repouso nos termos ainda da infinitude que se segue imediatamente da natureza de Deus. Daí que o *movimento & repouso* na escritura de *De Natura Corporum* não deve ser o mesmo *movimento & repouso* da modificação imediata da *res extensa*, e precisamente porque especificada como se referindo apenas a corpos, então, modos finitos da *res extensa*. Por aí, versar sobre a *conveniência* enfatiza que se trata de outro nível de apreensão do *movimento & repouso*, um nível que demanda o aspecto antropológico da experiência e exige, por aí, a “relação ao objeto”, o que resta, entretanto, a confirmar no exame que se segue em *De Natura Corporum*. Importa salientar que o duplo jogo entre ideia adequada e ideia inadequada faz-se presente na escritura do Lema 1 e de sua demonstração, então, que todos os corpos implicam o conceito de *res extensa* é uma ideia comum, mas dada pela *conveniência*, então, derivada da experiência de relação ao objeto em geral, a qual é igualmente imprescindível, por hipótese, a fim da *distinção de motilidade relativa*.

Ademais, ter a ideia *comum* segundo a qual todos os corpos implicam o conceito de *res extensa* é ter a ideia comum do movimento & repouso enquanto modos imediatos da própria *res extensa*, como dissemos, mas se a ideia que se tem pela relação ao objeto não é adequada, e sim dada pela *conveniência*, e dela afere-se a distinção de motilidade entre corpos, tal apreensão leva a tensionar a distinção entre ambos os *movimentos & repousos*, o referido ao modo imediato da *res extensa* e o referido aos modos finitos também da *res extensa*, e o único elemento que traz essa diferença de construção hipotética seria a própria noção de *corpo*, ou incidiria na noção de *corpo* de alguma maneira. Dir-se-á que fosse a diferença entre *finitude & infinitude*, e, embora ela deva ser reconhecida como evidente, isto não explica por si só a *conveniência* enquanto *denominação extrínseca*, ou seja, a patente dependência da *experiência* e sua adjunção relativa ao prospecto antropológico hipotético.

Esse problema já apareceu de maneira sutil quando examinamos a EIP15, proposição esta que fora invocada na EIILem.1Dem. e que assevera a indivisibilidade da *res extensa*. Justamente, revocou-se a EIP8. A razão é bastante simples aqui: não podem haver na natureza das coisas duas ou mais substâncias de mesmo atributo & toda substância é necessariamente absolutamente infinita (não-terioridade). A tensão toda concentra-se novamente na questão da *indivisibilidade* da substância pela revocação da EIP15 (creio, em sua totalidade, compreendo seu fatídico escólio no qual se versa sobre a água como exemplo). Recordemos brevemente o que é mais dramático para o que nos interessa no escólio da EIP15:

(...) a matéria é ubiquamente a mesma e nela não se distinguem as partes, senão enquanto concebemos que a matéria é diversamodalmente afetada, do que suas partes somente distinguem-se modalmente, mas não realmente.<sup>592</sup>

<sup>592</sup> EIP15S: “(...) quòd materia ubique eadem est, nec partes in eâdem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimodè affectam esse concipimus, unde ejus partes modaliter tantùm distinguuntur, non autem realiter.”

Além do advérbio *diversimodè*, o qual optei por traduzir pelo neologismo *diversamodalmente*, cuja precisão ser-nos-á aprimorada somente mais adiante; já notamos a vacuidade definicional da noção de *pars* a propósito da “parte modal”, expressão utilizada por Deleuze. A despeito da vacuidade examinada anteriormente, há algo como que uma “definição” implícita de *parte* no que se refere ao *modo* nesse excerto do escólio da EIP15, o qual terá sua devida apreensão com a correlação todo/parte posta pela *Ep.* 32. Nesse contexto de *indivisibilidade da res extensa*, salienta-se a distinção entre *partes*, porém enquanto fundada no *modo*. Assim, a *afecção finita* e, o que é o mesmo, a *modalização finita* é aquilo que permite dizer “parte”, a qual se distingue de outra precisamente pela sua *diversamodalidade*, pelas articulações quantitativas de *certo* modo, como efeito. A *parte* diz-se que ela é *certa*, pelo que modo enquanto efeito em sua diversamodalidade, e, no entanto, diz-se dela também que é *determinada*. A distinção pela diversamodalidade da matéria não é senão efeito da *multiplicidade pura*, mas na expressão que define *corpo*, na EIIDef.1, encontramos a *determinação*: “Por corpo entelijo o modo, o qual a essência de Deus exprime de certo & determinado modo, enquanto se a considera como coisa extensa”<sup>593</sup>. O corpo poderia, de fato, ser apreendido como “parte da matéria” e, em sua definição, já notamos que há, ao mesmo tempo, o *certus*, que denota a ordem na natureza das coisas do ponto de vista efetivação da substância, então, da etiologia, vinculando-se à *necessidade multiversal* e à *multiplicidade pura* considerada pela realidade da *res extensa*, e também o *determinatus*, que denota a noção de *limite*, ou *delimitação*, mais precisamente. Ora, ambos, *certus* e *determinatus*, concordam e qualificam o ablativo de *modus*, o qual é certamente de causa. Daí temos que a causa da expressão da essência de Deus é o modo, a qual não é qualquer modo, mas o modo certo e determinado. É pelo modo certo e determinado que a essência de Deus, enquanto concebida pela realidade da extensão, se dá como corpo. Suspeita-se que o certo modo é o que permite a determinação, mesmo que o corpo apareça para nós como determinado ou seja simultaneamente determinado, como na expressão, mas que esta determinação mesma seja dada porque o modo é certo. Assim, se na expressão “certo modo” não se diz que seja infinito ou finito tal modo, a expressão “determinado” parece subentender que os finitos como algo exclusivo. Se se dissesse “por corpo entelijo (...) certo modo” não se diria, com isto, sua finitude, mas ao se acrescentar *determinado*, não resta dúvidas de que seja finito o modo e, pois, de que seja o corpo. Agora, tal expressão que põe o *determinatus* como adjetivo do ablativo de causa envolve a noção de limite ou delimitação, o que parece ensejar algo típico da imaginação.

Se retomarmos a distinção do escólio da EIP15, aquela entre as duas maneiras de apreender a matéria, maneira superficial ou abstrata, pela imaginação, em que a matéria é apreendida como divisível em partes, e a maneira intelectual, na qual a mesma matéria apreende-se como indivisível; se a retomamos, veremos a identificação desta última apreensão como sendo a concepção modal da matéria, da qual dizemos a sua diversamodalidade no indivisível (distinção modal). Que o modo seja certo e causa, isto é uma apreensão dada pelo intelecto, mas que seja determinado, isto parece aderir à apreensão superficial ou abstrata da matéria. Uma coisa é certa, a partir da demonstração do Lema 1 de *De Natura Corporum*: os

---

<sup>593</sup> EIIDef.1: “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo exprimit”.

corpos distinguem-se entre si não pela substância; todavia, o que resta na incerteza é que tal distinção, que culmina no que examinamos com relação à *conveniência* (no Lema 2), pode ensejar sua apresentação sob duas perspectivas tomadas conjuntamente: a modal e derivada da multiplicidade pura e a imaginária e derivada da experiência, cujo termo *determinatio* fortalece deveras. Trata-se de uma variação do mesmo problema sobre a decisão do pertencimento da expressão *movimento & repouso* ao modo imediato infinito da *res extensa* ou à imaginação, enquanto distinção dependente da experiência e, então, supondo a imaginação.

Ademais, soma-se a tal consternação o fato de que Spinoza curiosamente escreve na demonstração do Lema 2 *ipsis litteris* “Deinde, quòd jam tardiùs, jam celeriùs, & absolutè jam moveri, jam quiescere possunt”, em que o advérbio *absolutè* parece indicar algo, inclusive, estranho do ponto de vista da sempre-já efetivação da substância. Pode-se conceber movimento e repouso absolutos sob dois sentidos: ou referindo movimento e repouso ao modo imediato infinito da *res extensa* ou apenas numa maneira de dizer que, contrariamente, ao retardar ou acelerar, o mover-se e o repousar sejam “absolutamente”. Sobremaneira, a hipótese de um “repouso absoluto” é contraditória com a efetivação da *res extensa* e tenciona, ainda, a sua modificação imediata como *motus & quies*.

Estamos diante de três grandes problemas derivados. O primeiro é se há ou não diferença entre o movimento e repouso que se diz da modificação imediata da *res extensa* e que se diz em *De Natura Corporum*; o segundo, ele versa sobre a promiscuidade entre intelecção e imaginação no que se refere ao conhecimento da natureza corpórea em geral, variando entre o lado imaginário da *determinação* e a *conveniência* e o lado intelectual, do *certo modo*; por fim, o terceiro, voltando a tencionar o primeiro e sob o dizer do advérbio “absolutamente”, sobretudo, referido ao *repouso*, discute o que vem a ser, em geral, o par *movimento e repouso*, mesmo enquanto modo imediato, e provoca uma contrariedade com a tese da eterna efetivação da substância, precisamente, a tese derivada segundo a qual a “matéria sempre-já está em movimento”. Esse último problema também volta-se ao segundo, pois retoma a pergunta se acaso a distinção de motilidade relativa diz-se imaginária ou intelectual, pela determinação ou pelo modo, visto que conceber o “repouso absoluto” seria o mesmo que dizer que a distinção de motilidade não se faz pela relação e, pois, pela experiência, anulando a hipótese da promiscuidade entre imaginação e intelecção. Como o terceiro problema parece centralizar os demais, solvamo-lo primeiramente.

### O “repouso absoluto”

Poderiam os corpos *repousarem absolutamente*? Um desvio pela *Pars III* da *Ethica* pode socorrer-nos no encaminhar dessa questão. A fórmula *quantum in se est*, tipicamente lucreciana, como já vimos no capítulo 2, aparece *ipsis litteris* na EIIP6: “Cada coisa, quanto em si é, esforça-se perseverando em seu ser.”<sup>594</sup> Sua demonstração revoca a EIP25, a qual enuncia que “Deus não somente é causa eficiente da

<sup>594</sup> EIIP6: “Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.”

existência das coisas, mas também da essência”<sup>595</sup>, e também a EIP34, na qual está escrito que “A potência de Deus é a sua própria essência”<sup>596</sup>. O *conatus*, o “esforço” ou “o que nasceu junto com a coisa”, seria propriamente a *efetivação* de Deus, da única substância, no que concerne aos modos finitos, daí o “esforçar-se o perseverar” é a tradução da potência divina na finitude. O enunciado da EIIP6 é generalíssimo, com efeito, ele diz-se de todos os corpos (poder-se-ia até ensejar que fosse uma das coisas na qual todos os corpos convém ainda no duplo sentido, dado na experiência, pois nota-se tal esforço, e no comum, pois a realidade extensiva sempre-já está efetivando-se). A EIIDef.1, que define “corpo”, ela mesma remonta à EIP25, mas ao seu corolário especificamente, o qual trata das *coisas particulares [res particularis]*: “As coisas singulares nada são senão afecções, ou modos, dos atributos de Deus, pelos quais os atributos de Deus exprimem-se por modo certo & determinado, a Demonstração é patente através da EIP15 & EIDef.5.”<sup>597</sup> E é curiosa a circulação escritural, pois volta-se uma vez mais à famigerada EIP15, a proposição da indivisibilidade da substância, cujo escólio, como incansavelmente cada vez revemos, distingue entre a apreensão superficial ou abstrata, imaginária, que divide a substância extensa em partes, e a apreensão intelectual, que a toma indivisível e modalizada. Apesar da enorme repetitividade, esse percurso de remissão que partiu da EIIP6, fez-nos fechar o cerco: resulta bastante seguro associar *parte* à imaginação e *modo* ao intelecto.

Como escrito na EIIP6, “cada coisa” (ou, em termos gerais, “todas as coisas”) “esforça-se perseverando em seu ser”, mas tal *esse* aqui refere-se à *existência* destas coisas, a qual depende do *quantum in se est*, que, por sua vez, igualmente refere-se, ao que tudo indica, ao *esse* enquanto existência, então, à *realitas* de cada coisa. O *quantum in se*, franco palimpsesto lucreciano com sorte teórica assinalada no problema da inércia, sobretudo, retilínea, no século XVII, não poderia se referir senão ao *modus*, ao *quantum in modum est realitatis* e, pelo primado do corpo que aferimos, tal *quantum* deve ser observado no que se refere à realidade *extensiva*, assim, trata-se aqui do *quantum* de matéria. O *modo*, no caso, *finito* expressa tal *quantum* de realidade a partir da efetivação da substância, no sentido de que Deus é causa tanto do ser das coisas quanto de suas existências. O vínculo direto entre a *perseveração*, ou melhor dizendo, o *perseverando*, não poderia ser outro que relativo à *essentia actuosa*, à *multiplicidade pura*, de sorte que o *quantum in se est* é uma categoria própria ao campo desta última. E a efetivação da qual falamos, sendo a da *res extensa*, é o que incessantemente dá-se nos corpos, pela potência divina, a saber, o *movimento*. Quando nos perguntamos pelo *repouso*, como outro do *movimento*, não nos é fácil aferir pelo que acabamos de dizer se acaso fosse possível na escritura da *Ethica* algo como um “repouso absoluto”.

Na *Ep.* 81, epístola em resposta a Tschirnhaus, explicita-se algo de suma importância, contribuindo significativamente no encaminhar de nossa presente questão. Nela, Spinoza, remetendo Tschirnhaus à *Ep.* 12, a famigerada *Carta sobre o Infinito*, claramente rechaça os “princípios cartesianos das coisas naturais” escrevendo que são “inúteis”. Seu contexto último versa sobre a *variedade das coisas [varietas rerum]*, “coisas”

<sup>595</sup> EIP25: “Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.”

<sup>596</sup> EIP25: “Dei potentia est ipsa ipsius essentia.”

<sup>597</sup> EIP25C: “Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur, Demonstratio patet ex Propositione 15, & Definitione 5.”

referindo-se, decerto, aos corpos na natureza, como patenteia-se pela *Ep.* 83<sup>598</sup>. Convém observarmos, nesta discussão com Tschirnhaus, a seguinte passagem final da *Ep.* 81:

Consequentemente, através da Extensão, como a concebe Descartes, a saber, o mole repousante, não somente é difícil, como você diz, demonstrar a existência dos corpos, mas totalmente impossível. Com efeito, a matéria repousante, quanto em si é, perseverará em seu repouso e não se concitará ao movimento senão por [uma] causa externa mais potente; (...).<sup>599</sup>

A dificuldade assinalada por Spinoza reside na passagem da matéria repousante ao movimento, pois, “quanto em si é”, ela perseverará em repouso até que outra coisa externa e mais potente venha a concitá-la ao movimento, ou melhor, potente o suficiente para superar o *quantum in se* inercial de repouso e transicioná-la ao movimento. E é notável a escritura da sentença *materia enim quiescens, quantum in se est, in suâ quiete perseverabit* [“a matéria, com efeito, repousante, quanto em si é, perseverará em seu repouso”], visto que sua relação com a EIIP6 é imediata. O movimento, é preciso compreendê-lo a partir da *potência de Deus*, de sua *essência actuosa*. A impossibilidade assinalada com respeito à escritura de Descartes tem-se na questão da dedução a partir da *res extensa* ou *substantia extensa*, como em seu caso, dos *movimentos e variedades das coisas*, com efeito, Spinoza a desloca a fim de apreender o movimento a partir da efetivação da única substância, da efetivação, então, da potência de Deus pelo atributo da *res extensa* em suas modificações, potência que não é *causa externa* nem *interna*, mas *imane*. No caso cartesiano, todavia, a Deus é reservado o papel de causa externa: Deus é *causa externa* do movimento e variedade das coisas. O único elemento que é comum aqui entre Descartes e Spinoza é a noção que subjaz à de *matéria repousante*, a saber, a de *inércia*, a *perseveração* ou o *quanto em si é*.

Arretemos um tanto e, antes de examinarmos o *quantum in se est*, tomemos a escritura da *Ep.* 12. Agora, dois aspectos interessam-nos dela provenientes. Primeiramente, a intertextualidade assinalada pelo conjunto das *Ep.* 80 à 83 (em correspondência com Tschirnhaus, como vimos) e a menção explícita à *Ep.* 12, a *Carta sobre o Infinito* na própria *Ep.* 81, cujo exemplo dos círculos não concêntricos traz como observação o seguinte:

Assim também, para revolver ao nosso propósito, se alguém quisesse determinar todos os movimentos da matéria, os quais houvera até aqui, evidentemente, deve reduzi-los e a Duração deles a certo número & tempo; ele certamente a nada se esforçará senão privar a Substância corpórea, que

<sup>598</sup> *Ep.* 83 (Spinoza, OP : 598) (Spinoza a Tschirnhaus): “O que me pede, se acaso somente do conceito de Extensão possa demonstrar-se a priori [da causa para o efeito] a variedade das coisas, creio que já mostrei claramente o bastante que isto é impossível; e, por isto, a matéria defini-se mal por Descartes pela Extensão; mas ela deve necessariamente explicar-se pelo atributo, que exprima a essência eterna & infinita” [“Quòd petis, an ex solo Extensionis conceptu rerum varietas à priori possit demonstrari, credo me jam satis clarè ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam à Cartesio malè definirì per Extensionem; sed eam necessariò debere explicarì per attributum, quod aeternam, & infinitam essentiam exprimat”].

<sup>599</sup> *Ep.* 81 (OP : 596): “Porrò ex Extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantùm difficile; ut ais; sed omninò impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in suâ quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi à causâ potentiori externâ; (...)”.

não podemos conceber senão existente[/existindo], de suas Afecções, & obter que não tenha a natureza que tem.<sup>600</sup>

Notemos a equivalência entre “determinar” e “reduzir a certo número & tempo”, *determinação* e *redução* que se opera no que concerne a “todos os movimentos da matéria” e a “Duração deles” como sendo o mesmo que “privar a Substância corpórea de suas Afecções”. O *determino* diz-se exclusivamente da *res extensa* e contrapõe-se, como aferimos do EIIIP2S, ao *decretum Mentis*:

Sem dúvida, todas [as coisas] mostram claramente que tanto o decreto da Mente quanto o apetite & determinação do Corpo são simultaneamente na natureza, ou antes uma e mesma coisa, que, quando se considera sob o atributo do Pensamento, & explica-se por este, chamamos de “decreto da Mente”, & quando se considera sob o atributo da Extensão, & deduz-se através das leis do movimento & repouso, chamamos de “determinação”.<sup>601</sup>

A *determinatio*, decerto, diz-se apenas da *res extensa*, sendo simultaneamente ou uma e mesma coisa que o *decreto da Mente*, que se diz da *res cogitans*; todavia, a *determinatio* restringe-se à dedução através das leis do movimento & repouso e tal dedução é restringida pela sentença *qui hucusque fuerunt* [“os quais houvera até aqui”], a qual encerra “todos os movimentos da matéria” e, com efeito, a sua “variedade” como *post festum*. Noutras palavras, embora as leis do movimento & repouso sejam eternas, sua “dedução” ou “determinação” não se dá senão pela matéria que houve e há existente em ato, de maneira tal que a “redução” ou “determinação” só pode fazer-se no que diz respeito a “todos os movimentos que até agora a matéria teve e está tendo”, o que afasta, pois, a dedução pela *redução* ou *determinação* dos “movimentos futuros da matéria” e condiz *in toto* com o prospecto permeante toda a *Ethica* de erradicação da teleologia na natureza das coisas. Nesse procedimento, deparamo-nos com um aspecto central e o que o permite, a saber, a “privação da Substância corpórea de suas Afecções”, posta como equivalente à contradição envolvida em “alcançar-se que a Substância corpórea tem a natureza que não tem”. Ora, tal privação é o mesmo que conceber a Substância corpórea sem seus modos e, num contexto mais geral, todos os modos, compreendendo aí os modos infinitos e, por aí, a eternidade do movimento & repouso como modos imediatos infinitos da *res extensa*. A *privação* corresponde aqui ao conceber *abstracta ou superficialmente* do EIP15S, ou seja, à concepção imaginária da *res extensa*, o que nos leva a conjuntar a *determinatio* à apreensão da substância corpórea sob a quantidade imaginada, então, tal substância como “finita, divisível e forjada de partes”. Se isso for correto, teríamos uma mútuo-referencialidade pressuposta aqui, a qual põe a quantidade como categoria imaginativa circulando na relação de pressuposição negativa do par *unidade &*

<sup>600</sup> *Ep.* 12 (OP : 469): “Sic etiam, ut ad nostrum propositum revertar, si quis omnes materiae motûs, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque Durationem ad certum numerum, & tempus redigendo; is certè nihil aliud conabitur, quàm Substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis Affectionibus privare, &, ut naturam, quam habet, non habeat, efficere.”

<sup>601</sup> EIIIP2S: “Quae omnia profectò clarè ostendunt, Mentis tam decretum, quàm appetitum, & Corporis determinationem simul esse naturâ, vel potiùs unam, eandemque rem, quam, quando sub Cogitationis attributo consideratur, & per ipsum explicatur, decretum appellamus, & quando sub Extensionis attributo consideratur, & ex legibus motûs, & quietis deducitur, determinationem vocamus; (...)”.

*multiplicidade*. No entanto, vimos como a *substância única* estatui a *multiplicidade pura* e, assim, desfaz-se da mútuo-referencialidade que põe a *unidade* como pressuposto da *multiplicidade* e vice-versa. Num quadro mais amplo, resta que precisemos como se funda a *unidade* capaz de mútuo-referir-se à *multiplicidade*. Quando examinamos o suficiente o mecanismo da *nominalidade*, observamos, no nível antropológico (não que fosse a ele restrito, o que veremos doravante apenas), que as afecções do Corpo humano são o aspecto chave para a posição da *unidade* como pressuposto da *contagem*. Ora, aparentemente não se poderia conceder que tais operações de circulação fossem antropológicas e, ao mesmo tempo, fossem fundadas em instâncias outras que não a antropológica. A inscrição da *imaginação* no nível antropológico deveria, por tal aparência, explicar-se exclusivamente pelo nível antropológico, e a privação da Substância corpórea de suas Afecções seria, por aí, algo da natureza humana, então, que a imaginação fosse dada pela natureza humana e tão-só. A pensabilidade da imaginação e suas operações dar-se-iam da relação do corpo humano com corpos ditos externos relativamente a ele como causa suficiente a fim de explicar seu engendramento, todavia, quando avançamos no exame do *modo mediante os modos imediatos infinitos*, notamos sua concepção na *unidade* da *facies totius Universi* e ensejamos que se tratasse da “imagem do Todo”, o que levaria a conceder uma alternativa para os fundamentos da imaginação que não exclusivamente no nível antropológico, o que poderia ser reafirmado pela *Teoria Geral da Afecção*, visto que as afecções se dão entre corpos em geral, e não exclusivamente no humano. Ainda não estamos em boa medida de encaminhar a solução para este imbróglgio, notemo-lo como presente no que subjaz à nossa discussão em andamento.

Se retomamos a sentença “se alguém quisesse determinar todos os movimentos da matéria, os quais houvera até aqui, evidentemente, deve reduzi-los e a Duração deles a certo número & tempo” [*si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque Durationem ad certum numerum, & tempus redigendo*], é difícil dizer, em sua escritura, se a *redução* é, respectivamente, dos movimentos ao número & da Duração dos movimentos ao tempo ou de ambos, os movimentos e suas Durações, ao número e tempo. Em todo caso, a ideia geral é clara: reduz-se, porque priva a Substância de suas Afecções e, como vimos, trata-se do imaginar-se. Interessantemente, Spinoza escreve também “duração” nessa epístola, e isto remete-nos também à erradicação da teleologia no que se refere às noções temporais em geral (com efeito, a duração é uma noção temporal, o que não quer dizer que seja tempo, outra noção temporal). A “duração” dos finitos reconduz-nos diretamente à EIIIP8, na qual se enuncia que o *conatus* não implica *tempo finito*, mas sim *tempo indefinido*: “O esforço, pelo qual cada coisa esforça-se em perseverar em seu ser, não implica nenhum tempo finito, mas indefinido”. Sobre a *indefinição*, versaremos outrora, apenas cumpre antecipar que a *indefinição* se diz entre *limites*, entre o *máximo* e o *mínimo*. O *quantum in se* parece, de alguma maneira, condensar o *tempo indefinido* em si, em sua categorização. A *perseveração* que nos defrontamos não advém de outra coisa, como vimos, senão da *potência de Deus* enquanto *essência actuosa*, mas tal *perseveração* igualmente diz-se depender do *quantum in se est*, e toda a questão converge na pergunta sobre se acaso o *quantum* que se diz aqui seria ele *quantidade imaginária* ou *inteligida*. Ademais, o “em si” [*in se*] é instigante na medida em que se toma a coisa como algo dotado de certa *unidade*, o que parece lançar-nos na alternativa que põe este *quantum* como imaginário. Por outro lado, dizer que da



efetivação da substância, ou Deus, como *essência actuosa*, dá-se a perseveração, isto lança-nos na direção oposta, no *quantum* como *quantidade pura*. Se atendermos ao EIP24C, talvez possamos solucionar tal dilema: “(...) Deus não somente é causa para as coisas existirem, mas também para perseverarem no existindo ou (para utilizar-me do termo escolástico) Deus é causa do ser das coisas.”<sup>602</sup> Segundo penso, é bastante forte que convertamos o *ser das coisas* [*esse rerum*], da expressão “causa do ser das coisas”, no *quantum in se est*, porque justamente ambos são o mesmo *perseverar* “no que deve existir” [*perseverare in existendo*]. Isso leva-nos a associar ou mesmo equivaler o *quantum in se est* à categoria de *modus*, o qual não poderia ser senão o modo finito, como é evidente. O jogo de equivalências elucida muito bem que se trata da *quantidade pura* e não da imaginária, mas não elucida, todavia, o *in se*, que, embora se diga do *modo* enquanto é *finitus*, não nos permite aferir se se trata de algo que designe alguma *unidade*, o que tomba novamente na *quantidade imaginária*. Isso tenciona ainda mais este nosso tresbuscar pela *unidade*, e novamente traz, como aludimos, a mútuo-referencialidade dada entre *unidade & multiplicidade*.

O problema tomou seu início na distinção que toca aos corpos, a distinção de *motilidade relativa*, em *De Natura Corporum*. E daí revolvemos outras questões que gravitam em sua possível solução, como o paradoxo do *repouso absoluto* em detrimento da *efetivação eterna da substância*, que põe a *res extensa* como *sempre-já em movimento*, o que exclui qualquer posição referente a algo como “repouso absoluto”. E a demarcação de Spinoza para com Descartes salientou que este concebe a *substantia extensa* como algo absolutamente repousante e carecente da causa externa, Deus, a fim de pô-la os movimentos todos. E, de fato, a *essentia actuosa* e a imanência não carecem de uma causa que fosse externa, mas também Spinoza vetou que pudéssemos deduzir “todos os movimentos” da matéria repousante, e fez-se manifesto que a pesquisa dos movimentos da matéria dá-se *post festum*, mesmo que a partir das leis do movimento e repouso. A *determinatio* apareceu em tom promiscuo acentuado relativamente à intelecção e à pesquisa na natureza das coisas no nível dos corpos finitos. E é isso algo como um resultado que indica propriamente tal promiscuidade que conjecturamos anteriormente. No entanto, a *determinatio* teve como pressuposto a “privação da Substância de suas Afecções” a fim da redução dos movimentos e da duração destes ao número e ao tempo, o que também pode ser interpretado de outra maneira, a saber, se é impossível operar a dedução *a priori* concedendo a matéria absolutamente repousante, em contrapartida, faz-se mister asseverar que a *variedade das coisas* e, com efeito, os movimentos, “deve[m] necessariamente explicar-se pelo atributo, que exprima a essência eterna & infinita” (*Ep.* 83). E o único elo com tal “explicação”, ao que tudo indica, reside no *perseverar o quanto é em si*, por estar implicado na efetivação divina, então, o *conatus* tende a ser concebido como elemento não-imaginário, elemento que se correlaciona com a duração, ao passo que a “variedade das coisas” deve envolver em alguma medida a imaginação. Talvez, por hipótese, o próprio *tempo indefinido* seja a marca por excelência da promiscuidade, certa hibridez entre a apreensão imaginativa da *duratio* e o conteúdo efetivo da *perseveração o quanto é em si* de certa coisa. Mas o “privar a Substância de suas Afecções”, ele não seria privá-la dos modos e concebê-la somente como *substância extensa* carecendo da

---

<sup>602</sup> EIP24C: “(...) Deum non tantum esse causam, ut res incipient existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum.”

*causa exterior*, como no caso cartesiano, como *matéria absolutamente repousante*, e sim conceber apenas as afecções, os modos, sem a substância. E assim concebendo, *i.e.*, somente os modos, temos diretamente a mesma consequência segundo a qual todos os movimentos e a variedade das coisas são apreendidos pela imaginação, pela redução ao número e ao tempo. Ora, é espantoso, mas ambas as leituras desembocam no mesmo resultado, tanto aquela que leva à *matéria absolutamente repousante* quanto esta última que leva a apenas considerar os modos da matéria sem relação com a substância da qual são modos ou afecções. A solução spinozana não poderia ser outra que afastar a hipótese da *matéria absolutamente repousante* e asseverar que a matéria sempre-já está em movimento, do que resulta que a distinção de motilidade seja, de fato, relativa, ou seja, que ela seja dita na relação entre corpos entre si: assim, diz-se o movimento e o repouso a partir da relação, o que se torna claro no Lema III de *De Natura Corporum*:

O corpo deveu determinar-se o movimento, ou repousante ao movimento, ou o repouso por outro corpo, o qual também foi determinado ao movimento ou repouso por outro, & este iteradamente por outro, & assim no infinito.<sup>603</sup>

É notável que o movimento e repouso são explicitados pela *determinação*, subjazendo a relação causal. Todavia, do ponto de vista etiológico, o mesmo que aí subjaz, e que é apreendido pela *determinação*, é explicitado na *Pars I* da *Ethica* no contexto de apresentação da causalidade entre os modos finitos:

Qualquer singular, ou qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem se determinar a operar senão que se determine a existir e a operar por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada; e, novamente, esta causa não pode também existir nem se determinar a operar senão que por outra, a qual também é finita e tem existência determinada, se determine a existir e a operar, e assim ao infinito.<sup>604</sup>

A assertiva etiológica dessa proposição é precisada no contexto do Lema 3 com respeito ao movimento e repouso, e na variação destes (compreendendo a relação de movimento para movimento e também o mais retardado e o mais acelerado). Na construção de seu enunciado, o qual ensejamos a possibilidade de dar consistência à dita *causalidade transiente*, há igualmente a *determinação*, o *determinar-se a operar*. A ambivalência patenteia-se entre o nível etiológico e o nível de apreensão imaginativo consoante a expressão “de modo certo e determinado”, particularmente já no início do corolário do Lema 3: “Disso segue que o corpo movente move-se entrementes se determine por outro a repousar; & o corpo repousante também repousa entrementes determine-se por outro ao movimento. (...)”<sup>605</sup>. A presença

<sup>603</sup> EIIdncLem.3: “Corpus motum, vel quiescens ad motum, vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, & illud iterum ab alio, & sic in infinitum.”

<sup>604</sup> EIP28: “Quodcumque singulare, sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam; et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.”

<sup>605</sup> EIIdncLem.3C: “Hinc sequitur corpus motum tamdiu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; & corpus quiescens tamdiu etiam quiescere; donec ab alio ad motum determinetur. (...)”

simultânea de *tamdiu... donec* e da *determinatio* denota a hibridez entre ambos os níveis, o etiológico, intelectual e derivado da *multiplicidade pura*, e o imaginativo. Tal construção envolvendo o “tamdiu... donec”, versado aqui por “entrementes”, assinala a dimensão relativa à *duração* em sua modalidade especificamente etiológica e marcada pelo movimento e repouso, ademais, vinculada à inércia dada pelo *quantum in se est*. A *duração* aqui confunde-se com o *quantum in se est* no que toca à existência *de certo modo* do corpo em questão, em termos de movimento ou repouso, mas cujo espaço variacional é deveras *indefinido*. Ao que me parece, sobretudo, podemos generalizar as ocorrências de *tamdiu... quandiu/donec* como uma escritura visando a *duratio* em não importa qual contexto e, assim, dando-a-ver uma dimensão não imaginativa da discursividade paradoxalmente expressa pela própria imaginação escritural. Devo apenas assumi-lo como posto, e nisto reservo-me a elucidar seu pressuposto noutros trabalhos. Ao mesmo tempo, entretanto, a presença da *determinatio* leva-nos a conceber aspectos imaginativos tais como os limites assinalados de transição do movimento para o repouso e vice-versa, mas cujo fundamento não é senão etiológico e, pois, modal. Daí que uma vez mais justifica-se a expressão *de modo certo & determinado*, como *porque certo*, ou seja, efetivado/efetivando-se, então, é *determinado/determinável*. E o exemplo escrito nesse mesmo corolário, no que prossegue à citação, não só perfaz esta posição interpretativa como também traz outro elemento de grande envergadura, vejamo-lo:

Porque, quando suponho o corpo, p.ex., A repousar e não atendo a outros movimentos corporais, nada sobre o corpo A poderei dizer senão que repousa. Se, em seguida, continja que o corpo A se mova, isto sanamente não pôde vir através dele, pois repousava; através dele, com efeito, nada outro poderá seguir senão que o corpo A repousasse. Se, contrariamente, suponha-se A mover-se, quando quer que atendamos a A, nada sobre ele poderemos afirmar senão que se movia. Se, em seguida, continja que A repousava, isto sanamente não pôde também vir através do movimento que ele tinha; através do movimento, com efeito, nada outro poderá seguir senão que A se movesse: continga assim pela coisa, a qual não era em A, justamente pela causa externa, pela qual foi determinado a repousar.<sup>606</sup>

Versei pelo neologismo *contigir* o termo latino *contingo* e fi-lo propositadamente forçando a barra, pois a versão por “acontecer” elide o sentido explícito latino de *con-tato* (*cum-tango*), de que as coisas se contatam num sentido de encontro não teleológico. E, decerto, numa estrutura enunciativa hipotética condicional “se continga/contata..., então...”, cuja condição do *contato* é pura atualidade não previamente estabelecida. E temos, nesse exemplo, a clara presença da imaginação. Spinoza dá o exemplo na primeira pessoa do singular (*suppono, attendo*), depois, continua na primeira pessoa do plural (*attendimus, dicere potero, affirmare poterimus*) e reserva o impessoal, marcado pela terceira pessoa do singular (*contingere*), a aspectos independentes da primeira pessoa (exceção feita a *supponitur*, no tom de conjectura). Agora, o que

<sup>606</sup> EIIIdncLem.3C: “Nam, cùm suppono, corpus ex. gr. A quiescere, nec ad alia corpora mota attendo, nihil de corpore A dicere potero, nisi quòd quiescat. Quòd si postea contingat, ut corpus A moveatur, id sanè evenire non potuit ex eo, quòd quiescebat; ex eo enim nil aliud sequi poterat, quàm ut corpus A quiesceret. Si contrà supponatur A moveri, quotiescunque ad A tantùm attendimus, nihil de eodem affirmare poterimus, nisi quòd moveatur. Quòd si postea contingat, ut A quiescat, id sanè evenire etiam non potuit ex motu, quem habebat; ex motu enim nihil aliud sequi poterat, quàm ut A moveretur: contingit itaque à re, quae non erat in A, nempe à causâ externâ, à quâ ad quiescendum determinatum fuit.”

o *attendo* nesta escritura permite-nos aferir? Qual seria a sua pertinência num contexto de exemplo e em nossa investigação? Simplesmente o que nos induz sobremaneira, a saber, que a inquirição da natureza dos corpos faz-se a partir de um “observador”, então, *eu atendo* ou *nós atendemos* o que se passa entre os corpos. Daí que a análise dos movimentos todos e das variações dos movimentos depende de um observador. O referencial pelo qual se afirma que tal ou tal corpo move-se ou repousa, está mais acelerado ou mais retardado é o *observador* destas relações todas, observador a partir do qual se distinguem os movimentos, então, a *distinção de motilidade relativa* não se diz apenas das relações entre corpos em si mesmos relativos, mas deles se diz a partir também daquele que os observa. A posição de observador a fim de se operar a distinção pela motilidade relativa introduz cabalmente a imaginação na cinética dos finitos e justifica, *a fortiori*, a *determinatio*. Todavia, se o observador é pressuposto, ele não é engendrante das relações efetivas entre os corpos, o que é claramente expresso pela condição do “continge..., então...”, mas também pela curiosa conjugação do verbo *debeo*. No Lem.3 lemos *debeo* no perfeito do indicativo e não, como na EIP28, no presente do subjuntivo. Ora, isso sinaliza que, no caso do Lem.3, trata-se de apreender o *efeito*, de maneira que é pelos efeitos entre os corpos que o observador afere as suas determinações, o que reafirma a facticidade na natureza das coisas e impede uma inflação da observação, como se se tratasse de um mero constructo daquele que observa. Poder-se-ia certamente supor que, do ponto de vista da observação e, assim, da determinação, teríamos uma apreensão serial das relações entre os corpos: agora A repousa, depois A move-se. Contudo, *determinar* não é o mesmo que dar a causa ou as causas pelas quais se seguem tais ou tais efeitos, antes porque se apreende pelo efeito que se determina, e isto impede, pela ordem, a sobreposição da determinação com relação à causação. A linearidade é apenas um aspecto analítico que leva à conceder que as alterações da inércia, do *quantum in se est*, não podem ser assimiladas senão por uma causa externa e, convém salientar, causa externa de maneira geral, relativa ao que se observa e podendo ser muitas.

Daí que temos a diferença fundamental entre o Lem.3 e a EIP28. Nesta última, dá-se a generalização marcada pelo subjuntivo e versando sobre a *operação* e a *existência* de cada e qualquer singular, e sua restrição consiste em asseverar que o jogo causal e, com efeito, de operações (e, claro, existência) entre tais “singulares” não pode ser dado por “autodeterminação”, mas sempre remete ao que lhe é relativamente exterior. Nesse nível generalíssimo não se analisam corpos, ao passo que no Lem.3 são apenas os corpos os visados. Isso leva-nos a notar ambivalências nas ocorrências da *determinatio* que resultam em impropriedades, mas que podem ser elucidadas. O que nos importa aqui é o deslocamento do plano de aplicação e do nível específico que a investigação dos corpos envolve. O Lem.3 é conjuntamente articulado com a *posição do observador* em seu Corolário, como vimos, e isto leva-nos também a não demarcar radicalmente o intelecto e imaginação neste contexto, e a tomá-los promiscuamente. Retomando a distinção entre *ideia adequada* e *ideia inadequada*, poderíamos propor que, na investigação dos corpos, estas convivem promiscuidas. E isso não nos deveria espantar, mas devemos igualmente salientar o imiscuir-se entre intelecto e imaginação na própria *posição do observador* concedendo que os corpos são efeitos da *res extensa*, o que permite enunciar, no interior mesmo de *De Natura Corporum*, axiomas ou noções comuns,

conjugando representações e ideias inadequadas com ideias adequadas representadas por axiomas, ou seja, utilizando-me de uma expressão anacrônica, fórmulas discursivas “sem Sujeito”, leia-se sem observador pressuposto. Concedendo que o *De Natura Corporum* ocupa aquilo que muito doravante será o espaço discursivo daquilo que chamamos hoje em dia de “ciências da natureza” (física, biologia &c.), a promiscuidade entre intelecção e imaginação dá-nos uma concepção histórica das ciências, as quais desenvolvem-se por axiomas ou noções comuns balizando representações historicamente determinadas ou sistemas representativos a partir dos quais se pode conhecer a natureza das coisas. E, como consequência, isto também repõe a escritura de pensamento de Spinoza noutra ambição que aquela de “dar a Verdade da natureza das coisas”, reservando à pesquisa incessante da própria natureza historicamente representada seu percurso em aberto, o que conduz com a assertiva fundante da inflexão da *Teoria da Mente*, a saber, aquela que nos diz que não temos de nosso corpo senão conhecimento confuso e não sabemos o que ele pode. A desobstrução da assimilação da pesquisa natural à verdades atemporais consiste num traço, segundo me parece, fundamental da *tendência materialista* da prática filosófica, justamente mantendo “em aberto” a construção do próprio conhecimento.

A promiscuidade entre intelecção e imaginação não resulta em impropério, a menos que sejam ensejadas apreensões da *Teoria das Ideias* que observam forte descontinuidade entre os conhecimentos de primeiro e segundo gênero, a saber, que de maneira purista concebem que a impossibilidade de coexistência de ideias adequadas e inadequadas e, ademais, não levam a sério a afirmação spinozana segundo a qual a imaginação não é por si mesma erro. Quem vê uma escadinha progressiva e almeja ao conhecimento de terceiro gênero como seu ápice, crê-se núncio divino e delira, sobretudo, tendo em vista que incessantemente se pode constatar na escritura de Spinoza a *impureza* como central. Aqui, como na vida da matéria, tudo é híbrido, misturado, espúrio, porco e sujo: trata-se da sensualidade risonha e poética da matéria, como alhures dizia Marx. É por aí que a φύσις põe o humano em seu devido lugar.

### Os três sentidos de *determinatio*

Resta-nos ainda precisarmos os sentidos de *determinatio*, uma vez concebida como estritamente imaginária. Poderíamos ventilar a hipótese que corrobora com a serialidade do Lem.3, que um corpo se move ou repousa determinado por outro, este último por outro e assim ao infinito. A montagem metafórica da linha, que põe coligados causa e efeito como que numa linha, parece facilmente ser um viés de leitura que instaura a pertinência da *causa transiente* entre os modos finitos. Seu corolário apenas enfatizou esse aspecto linear e, ainda, introduziu a *posição do observador*. No entanto, também fora notável o que difere o Lem.3 e a EIP28, e a *posição do observador* parece desempenhar um dos elementos que permite tal diferença entre ambas as escrituras. Modicamente, enquanto a EIP28 versa num nível generalíssimo de causação entre os modos finitos, o Lem.3 inscreve-se no prospecto analítico da *Teoria dos Corpos* especificamente, mas o que deveras perturba é o uso indiscriminado da *determinatio* nos dois contextos, decerto, tomado conjuntamente à assimilação estrita desta categoria à imaginação. Ou tal pertinência da *determinatio*, que

ênfatisa e mesmo permite a apreensão serial da causação finita e, com efeito, de sua instância analítica, ela seria uma necessidade do próprio conhecer, a qual não se diz da natureza das coisas a partir da *multiplicidade pura*, mas serve ao propósito de indicar tal caminho intelectual. Ou, de fato, a própria causação entre os finitos seria linear e, neste caso, a *causa transiente* ganha todo seu sentido. A hipótese da hibridez entre inteligência e imaginação direciona à primeira alternativa e seu mérito é esvaziar a serialidade ao concebê-la como *auxílio* prestado pela *imaginação* a fim da investigação da natureza das coisas, mas, assim como o número e o tempo, tem-se como pressuposto desconsiderar a *causa prima*, particularmente, desconsiderar que os *modos finitos* sejam efeitos da substância única e, não obstante, fosse capaz de levar-nos a sua consideração, a saber, à consideração da relação entre a substância e suas afecções. O problema, como indicado por Spinoza, não seria o do *auxílio imaginário* a propósito dos corpos ou dos modos finitos em geral, antes ele seria o de manter constante a causa que nos impede de adentrar no conhecimento intelectual do que se passa entre os finitos, *i.e.*, tal problema seria, então, manter constantemente a separação entre a Substância e suas Afecções ou, mais acuradamente, desconhecer que isto seja pressuposto da apreensão linear dada pelo auxílio imaginário.

Antes do mais, convém demandarmo-nos sobre os sentidos de *determinatio* e, por tabela, do verbo *determino*. Já a composição desse termo indica-nos que há algo que ver com a noção de *limite*, o *terminus*, e sua prefixação através de *de-*, enquanto este prefixo indica de maneira geral o sentido de “origem” ou o “aquilo a partir de...”, faz de *determino* algo como aquilo “a partir do limite” ou, meramente, o que se diz tão-só “de o limite”. Agora, tudo leva-nos a concentrar no sentido de *limite* [*terminus*] como premissa, pois carecemos de seu sentido a fim de aferir o que viria a ser o “dizer a partir dele”. Na *Ep.* 50, Spinoza versa explicitamente sobre *determino*:

Quanto a isso, que a figura é negação e não, de fato, algo de positivo, é manifesto que a inteira matéria, indefinidamente considerada, não pode ter nenhuma figura, ela somente obtém a figura nos finitos e o lugar nos corpos determinados. Quem, em efeito, diz que percebe uma figura, não indica que concebe nada a não ser uma coisa determinada e como ela se faz determinada. Logo, essa determinação não pertence à coisa justaposta pelo seu ser, mas pelo contrário, ao seu não-ser. Portanto, porque a figura não é senão determinação, e a determinação é negação, ela não poderá ser, como dizem, senão negação.<sup>607</sup>

O contexto geral é, certamente, o de questões referentes à *res extensa*, à *matéria*, e já se pode notar seu acordo com a definição de *determinatio* escrita na EIIIP2S, recordemo-lo presto: “(...) quando se considera sob o atributo da Extensão, & deduz-se através das leis do movimento & repouso, chamamos de determinação” [“(...) & quando sub Extensionis attributo consideratur, & ex legibus motûs, & quietis deducitur, determinationem vocamus”]. Todavia, acrescenta Spinoza outro aspecto: *determinatio* é *negatio*.

<sup>607</sup> *Ep.* 50 (OP : 558): “Quantum ad hoc, quod figura negatio, non verò aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam, indefinitè consideratam, nullam posse habere figuram; figuramque in finitis, ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quàm se rem determinatam, & quo pacto ea sit determinatam, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet: sed econtra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quàm negatio, esse”.

Essa fórmula - famigerada pela interpretação que dela faz Hegel, como vimos - faz-nos apreender a *determinatio* como algo que não seja positivo. Primeiramente, um jogo de equivalências é posto: figura é negação, figura é determinação e, por fim, determinação é negação. O pressuposto da *figura* não é a matéria indefinida, mas a matéria considerada finita; depois, a *figura é percebida*, e a passividade da *percepção* indica-nos mais uma vez a pertinência da *figura* à imaginação, e justamente tal *percepção da figura* não sendo algo em si positivo, concebê-la resulta no mesmo que apreender uma coisa determinada e também “como” [*quo pacto*] ela faz-se determinada. Esse passo desloca a *figura* para *determinação*, a qual só pode se dar na finitude, e Spinoza, versando sobre a *determinatio*, assevera que ela “não pertence à coisa justaposta pelo seu ser”, mas sim pertence à coisa justaposta pelo seu não-ser. Isso quer dizer que alguma coisa é determinada não pelo que ela é, mas pelo que ela não é, então, pelo que é o outro justaposto ou pelos outros justapostos, então, pela coisa ou pelas coisas finitas que estão em torno da coisa que se considera e isto é a determinação desta. E se a *determinatio* faz-se pelo que não é o que se determina e ela diz-se pela negação do que se determina, então, por isto, determinação é negação. O que não é o que se determina marca o *limite* deste para com outro(s), e tanto o *limite* não pertence ao que se determina quanto não pertence ao outro em torno que permite, por justaposição, aferir a limitação. Em suma, a determinação e, com efeito, a figura não são senão *negativas* e jamais algo positivo, ou seja, algo que se dê pela coisa que se considera em si mesma e por ela mesma enquanto é. Ora, pela equivalência com a *figura*, pode-se facilmente observar que *determinar* é *delimitar*, visto que toda figura é delimitada. E, se é *delimitar*, pressupõe-se que antes seja *limitar*, portanto, *terminare*.

Deve-se ressaltar que a operação imaginativa de *determinação* pressupõe para que seja possível a matéria enquanto finita, então, o modo finito do qual se pode aferir a sua determinação na relação negativa para com o(s) que lhe entorna(m); isto propõe-nos que a *determinação* não é senão dada porque o *modo* é *finito*, e, enquanto ela pressupõe isto, trata-se de aspectos diferentes em jogo: o determinar posto reserva a pressuposição de algo que não depende do determinar, a saber, o modo finito. É porque o *modo* é *finito* que ele se apreende como *determinado*, e é certo que a finitude leva à delimitação, mas não é verdadeiro que algo seja finito porque delimitado. Daí, uma vez mais, a fórmula spinozana *certo ac determinato modo* apresenta duas temporalidades respectivas à pressuposição e à posição, a saber, *de modo certo, então, determinado* num sentido bem preciso dir-se-á “porque o *modo* é *certo*, por isto, o *modo* é *determinado*”. Numa palavra, a *determinação*, que se faz pela separação da Substância de suas Afecções, pressupõe a *modificação finita*, a qual, por sua vez, não pode ser apreendida senão enquanto as Afecções da substância não se separam dela, então, que é inteligida e não imaginada. Em termos generalíssimos, isto condiz com o fato de que só é possível a imaginação porque há modificação finita que a prescinda; mas só há apreensão intelectual se não se separa, mesmo podendo determinar, a Substância de suas Afecções ou, mais claramente, a *causa prima* de seus efeitos, *i.e.*, se segue a correta ordem da natureza das coisas que obedece ao *axioma fundamental do materialismo* na precisa tradução spinozana, segundo a qual é só e somente da causa para o efeito que se deve inteligir. A *determinação*, em contrapartida, independe da intelecção correta, com efeito, ela pode ser operada quer se separe a Substância de suas Afecções quer se não a separe, e, sobretudo, ela faz-se, segundo a

ordem correta da natureza, entre os finitos, os quais caem na experiência. Ora, *determinar* é algo da *experiência*.

Disso podemos extrair e compor artificialmente algo de suma relevância: há, ao que tudo indica, duas *ordens discursivas* na *Ethica*, sendo uma a ordem categorial que é imaginada pela correta apreensão da natureza das coisas, obedecendo ao axioma fundamental do materialismo e, por isto, partindo da causa para seus efeitos; e, secundamente, há outra *ordem discursiva*, que pressupõe a separação da *causa prima* e seus efeitos rompendo com as consequências últimas do axioma materialista ou, nas palavras técnicas de Spinoza, que opera sob a pressuposição da separação da Substância e suas Afecções, então, trata-se da *ordem discursiva* própria da *imaginação*. Com isso não se diz, a respeito desta última ordem, que se rompe com a etiologia, com causa e efeito, mas apenas que não a leva à sua consequência última que consiste em apreender a natureza das coisas a partir da *causa prima*, primeiramente, para, em seguida, avançar para seus efeitos. Se tal distinção artificial for procedente com justeza, um tanto de características podem ser enunciadas sobre cada ordem. Convém salientar que ambas se inscrevem, enquanto justamente discursivas, no âmbito imaginativo, mas desde já podemos dizer que a *ordem discursiva intelectualiva* (chamemos assim aquela que segue corretamente a ordem da natureza das coisas), mesmo inscrevendo-se na imaginação porque discursiva, ela, no entanto, não parece apresentar circulação ou correlação pressuposta; ao passo que a *ordem discursiva imaginativa*, esta sim, ela presente circulação e correlação pressuposta. Tais termos alienígenas, entretanto, facilmente podem ser precisados pelo que até aqui investigamos. Quando observamos que há uma “multiplicidade”, como essência da substância, a qual não se diz a partir da “unidade”, rompemos com a circulação e com a correlação pressuposta segundo a qual a “unidade” diz-se negativamente da “multiplicidade” e vice-versa, em que tal dizer é circulante, visto que um termo incessantemente retoma negativamente ao outro a fim de sua enunciação e promoção discursiva. Note-se que tal artificialidade está em pleno acordo com as características da própria *determinatio* tal como analisamos, a saber, na *correlação* discursiva um termo remete a outro negativamente, assim como na *determinação* uma coisa remete negativamente a outra. No caso da *ordem discursiva intelectualiva*, mesmo escrita, falada &c., numa palavra, mesmo expressa imaginativamente, ela, contudo, não se caracteriza pela correlação, antes suas categorias não tem, respectivamente, um outro pelo qual se afirmem negativamente. Sua marca é a ausência de *alteridade*. E assim é, e.g., a *multiplicidade pura*, a qual não se refere a nenhum outro que seja, e de igual sorte, o *modo*. O mérito mais trivial dessa distinção artificial é evitar a força de nossa contemporaneidade, a qual tem o cacoete de distinguir realidade de imaginação, por exemplo, no passar pela escritura da *Ethica*; mas a *imaginação é real*, o que se prova também pela sua efetividade. Então, a falsa pergunta “isto é real ou imaginário?” não se aplica, e evitamos transtornos tantos.

Dois sentidos encontram-se elucidados com respeito à *determinatio*: ela se diz do *limite* e, derivado deste, ela se diz da *delimitação*. Se a *delimitação* tomba diretamente na *figura*, o que nos será preciso muito doravante, a *limitação* tem uso mais geral, como na distinção de motilidade relativa, em que se diz de algum corpo que se move pelo que outro não se move e assim vai, mas pressupondo aquele que diz, a posição do observador, pois as coisas, como já se faz patente, não se determinam por si mesmas, e sim através de um



outro terceiro que as determina. Há, ademais, um terceiro sentido de *determinatio*, este mais clássico porque remonta ao uso corriqueiro na antiguidade latina. Podemos observá-lo convenientemente a partir dos seguintes versos de Lucrécio:

Júpiter nas terras arremessa o raio e estrondo?  
Acaso simultaneamente as nuvens sucedendo, ele a elas então  
desce, para junto dali determinar o golpe do dardo?<sup>608</sup>

O que significa o verbo *determino* aqui nestes versos? A imagem lucreciana elucida bastante bem que Júpiter desce às nuvens para “determinar” o golpe, o arremesso dos raios, ou seja, para “mirar” onde quer acertar os raios. *Determino* aqui nada mais é que *direção* do movimento e tal sentido não se afasta nem um pouco dos dois anteriores, visto que quando se mira, precisamente, delimita-se onde quer se acertar, então, a *direção* tem como pressuposto aquilo para o qual algo tende dentro de limites previamente assinalados. É manifesto, pois, que ao se determinar ao movimento, como no caso do Lem.3, diz-se também da direção do movimento, de tal maneira que a determinação ao movimento de algum corpo por outro contém também a *direção* do movimento. O Axioma II<sup>609</sup> após o Lema 3 corrobora para tal compreensão da *determinação*, analisemo-lo:

Quando o corpo movente impinge noutro repousante, o qual não pode demover, reflete-se para continuar a mover-se, & o ângulo da linha de movimento de reflexão com o plano do corpo repousante, no qual impingiu, será igual ao ângulo que a linha incidente do movimento fez com o mesmo plano.<sup>610</sup>

A hipótese é de que o corpo movente não seja capaz de demover o corpo repousante, então, que o *quantum in se est* do primeiro corpo não supere o *quantum in se est* do segundo. Nesse caso, escreve Spinoza, dá-se a *reflexão* e a linha construída entre o percurso do corpo incidente e o plano de contato com o corpo repousante terá o mesmo ângulo que a linha do movimento de reflexão com o mesmo plano que consiste no corpo repousante. Nesse caso, a determinação diz-se da direção de movimento, cuja reflexão, dada pelas condições mencionadas, envolve o explícito sentido de *direção* do movimento e, por aí, há uma relação entre a *direção* e a *angularidade*. Deve-se notar que o ângulo é a expressão da medida da relação entre ao menos dois limites, o plano e a linha da trajetória de incidência e reflexão no mesmo plano; mas, em si mesmo, o ângulo não pode ser apreendido, não se diz do ângulo senão na relação entre tais limites, os quais não são os corpos, mas o *se referir negativo* de um para com outro, representado pelo plano e pela linha.

<sup>608</sup> DRN VI, 401-403: “Iuppiter in terras fulmen sonitusque profundit? / an simul ac nubes successere, ipse in eas tum / descendit, prope ut hinc teli determinet ictus?”

<sup>609</sup> Para diferenciar dos primeiros axiomas de *De Natura Corporum*, grafarei o algarismo romano.

<sup>610</sup> EII dnc AII: “Cùm corpus motum alteri quiescenti, quod dimovere nequit, impingit, reflectitur, ut moveri pergat, & angulus linea motûs reflectionis cum plano corporis quiescentis, cui impegit, aequalis erit angulo, quem linea motûs incidentiae cum eodem plano efficit.”

Há, ainda, outro sentido contido em *determinatio* e que consiste no de *medida*: determinar algo também é mensurar este mesmo algo. Todavia, para que fique claro do que se trata e, sobretudo, donde provém tais concepções da *determinatio*, é interessante operarmos uma intertextualidade para com a versão latina dos *Elementos* de Euclides, a qual supostamente Spinoza teria em sua biblioteca pessoal. Não se trata, contudo, de uma versão completa dos *Elementos* e o que mais interessa nela são os comentários feitos por Christian Melder, na época professor da Universidade de Leiden. Sabemos que os *Elementos* consistem numa das *auctoritas* de Spinoza e que, por isto, compõe um dos tempos da *Ethica*, assim como intentamos mostrar que o *De Rerum Natura* compõe substancialmente outro tempo.

### Os *Elementos* de Euclides

É de nosso interesse aqui examinarmos brevemente em que consiste o *ponto*, a *linha*, a *superfície*, o *ângulo* e a *figura*, mas também - e o mais relevante - inspecionarmos o que é o *limite* do ponto de vista, não dos *Elementos* de Euclides, mas da versão latina desta obra comentada por Melder. O *ponto*, pela definição 1 de Euclides, “é o que não tem nenhuma parte” [*Punctum est, cujas pars nulla*], e Melder comenta:

Em Grego lê-se σημεῖον [*semeion*], signo, isto é pelo quê começa a designação da quantidade finita. Intelija o mesmo sobre a linha e a superfície, não que através do fluxo tivessem prolongado a origem do ponto ou da linha.<sup>611</sup>

Se é evidente que o *ponto* seja o “começo da quantidade finita”, por não ter partes, ele, contudo, é dito ser um *signo* [σημεῖον], e isto intriga. Convém salientar a restrição dada (*non quod...*), a saber, que a *linha* não é a justaposição ou prolongamento do traçado tendo como origem o *ponto* nem similarmente é a *superfície*, adianta Melder; e nela observarmos que imperativamente tanto a *linha* quanto o *ponto* igualmente são “designações da quantidade finita” e, mais ainda, *signos* (*Idem intellige...*). A *linha* é definida como “comprimento sem lados”<sup>612</sup> e, insiste o comentador, “Tal linha jamais se diz por parte da coisa, mas assim como o ponto, a linha é o signo ou o início da quantidade lateral”<sup>613</sup>. A *linha* e o *ponto*, ambos começos da quantidade finita e, ressaltamos, tais começos são *signos*. E Euclides interessantemente trata, em sua terceira definição, sobre os *limites da linha*, que são justamente os *pontos*: “Ademais, os limites da linha são os pontos”<sup>614</sup>. E Melder, comentando essa definição, dá-nos um dos sentidos de *determinatio* e também de *indeterminatio*: “Isto é, o ponto é princípio & o fim do comprimento determinado: por linha infinita,

<sup>611</sup> “Graecè ligitur σημεῖον, signum hoc est à quo incipit designatio quantitatis finitae. Idem intellige de linea ac superficie, non quod ex fluxu puncti aut lineae originem traxerint.” (*Euclidis elementorum sex priores libri recogniti. Opera Ch. Melder. Leiden et Amsterdam: Daniel; Abraham et Adrien à Gaesbeeck: 1673, p. 1.*)

<sup>612</sup> “Linea vero longitudo non lata.” (*Idem*)

<sup>613</sup> “Linea talis nulla ducitur à parte rei; sed sicut punctum, ita & linea signum seu initium est quantitatis latae.” (*Idem*)

<sup>614</sup> “Lineae autem termini sunt puncta.” (*Idem*)

entretanto, Euclides entende a linha de qualquer magnitude ou indeterminada.”<sup>615</sup> O *ponto* é o *limite* da *linha*, tanto de seu começo quanto de seu fim, e tal limitação é o mesmo que *determinação*, ao passo que a *linha de qualquer magnitude*, ou seja, a *linha sem limites*, é dita *indeterminada*.

A *superfície*, por sua vez, é definida como “o que tem somente comprimento e largura”<sup>616</sup>, considerando que seus *limites* são as *linhas*. Todavia, a definição que demanda mais comentário é a de *ângulo*, precisamente o “ângulo plano” (sobre o qual versou o EII dnc AII), então definido como “a inclinação de duas linhas, uma com a outra, tangendo-se mutuamente no plano, & não jacentes numa reta”<sup>617</sup>. E interessa muito para nosso propósito o comentário de Melder sobre o *ângulo plano*:

Aqui, explicam-se as causas do ângulo: a *Material* são duas linhas que se tangem mutuamente e a *Formal* é a inclinação de uma com a outra. Por aí segue, primeiramente, que aquelas duas linhas não devem se tocar para fazerem na reta, isto é, para constituírem [uma] única linha reta; mas uma deve inclinar-se noutra. Segue 2. que a quantidade do ângulo consiste na maior ou menor inclinação das linhas, não no comprimento das linhas.<sup>618</sup>

O ângulo (plano, trata-se sempre de geometria plana) tem como causa *material* o *contato* entre duas linhas, e a *formal*, a *inclinação* dada na relação entre ambas as linhas. É a *inclinação* entre ambas as linhas que permite a *quantidade do ângulo*, se maior ou menor. A distinção entre causas material e formal aqui é técnica, e não nos interessa; mas é considerável que a *quantidade* se diga da construção de dois signos, o ponto que começa a quantidade finita, a linha como começo da quantidade do comprimento e o ângulo, cuja *inclinação* é o começo de sua quantidade. Com a *superfície*, podemos seguramente dizê-lo, começa a quantidade da largura, embora ela não deixe de ser uma construção a partir de linhas limitantes entre si. Todos esses, entretanto, são *signos*. Por aí, o centro gravitacional é deveras a noção de *limite*. E somente na definição 13 Euclides escreve sobre o que vem a ser o *limite*, simplesmente, “o que é o extremo de algo”<sup>619</sup>, sobre o que, já assimilando o que vinha nos comentários anteriores, acrescenta Melder certa ordem de construção do limite: “Tais [limites] são o ponto, a linha e a superfície: justamente, o ponto da linha, a linha da superfície & a superfície do corpo”<sup>620</sup>. Vê-se claramente que o *limite*, enquanto o *extremo de algo*, então, dito sempre “referido a”, é sempre relativo ou relacional; relação que é precisada como sendo cada qual das três categorias geométricas: o *ponto*, a *linha* e a *superfície* &c. E somente através da definição de

<sup>615</sup> *Idem*: “Id est longitudinis determinatae principium & finis est punctum: per infinitam autem lineam Euclides intelligit lineam cujusvis magnitudinis, seu indeterminatam”.

<sup>616</sup> *Idem*: “Superficies vero est quae longitudinem latitudinemque tantum habet”.

<sup>617</sup> *Idem*: “Planus autem angulus est duarum linearum in plano se mutuo tangentium, & non in directum jacentium, alterius ad alteram inclinatio”.

<sup>618</sup> *Idem*: “Hic causae anguli explicantur: Materialis, sunt duae lineae quae se mutuo tangunt. Formalis est alterius in alteram inclinatio. Unde sequitur primò, quòd illae duae lineae non ita se debent tangere, ut jaceant in directum, id est, ut unicam rectam constituent lineam; sed altera debet in alteram inclinari. Sequitur 2. quod anguli quantitas consistit in majori vel minori linearum inclinatione, non in longitudine linearum”.

<sup>619</sup> *Idem*: “Terminus est quod alicujus est extremum”.

<sup>620</sup> *Idem*: “Talia [termini] sunt, punctum, linea, superficies: nempe punctum lineae, lineae superficiei, & superficies corporis”.

*limite* é que se pode definir a *figura*, visto que “a figura é o que se compreende sob algum ou alguns limites”<sup>621</sup>. Ainda uma vez mais, o comentário de Melder é pertinente:

Disse “sob algum”, justamente porque [um] único limite compreende o círculo e a elipse, isto é, a linha circular. Evidentemente, você notará que os limites devem compreender & ambiar a quantidade, da qual se diz a figura, não, de fato, somente limitar. Por aí, segue 1. que a figura não é propriamente pela linha, uma vez que os pontos não ambiam a linha, mas somente limitam. Segue 2. que nenhuma figura se faz na superfície infinita ou de corpo infinito - se isto possa dar-se, 1. pois toda figura deve ambiar & compreender o figurado, 2. porque se ambia com limites, o limite, entretanto, é pelo extremo da coisa: como, de fato, isto que tem fim & extremos será infinito?<sup>622</sup>

A precisão concernente ao círculo e à elipse deriva da definição de linha, pois, nestes casos, há apenas um limite (a linha circular ou elipsoidal). Outras *figuras* carecem de mais limites a fim de que se satisfaça a condição de que tais limites a cerquem ou a ambiem e a compreendam, o que promove a distinção entre a própria *figura* e o *figurado*: os limites não são algo em si mesmo, mas antes a relação, enquanto *signos*, que distinguem a *figura* do *figurado*, e vice-versa. Por exemplo, o triângulo possui três limites caracterizados por três segmentos de retas em três intersecções e a partir dos quais se tem a *figura* do triângulo, sendo o *figurado* aquilo que se dá aquém destes limites. Cumpre salientar que a *figura* só se dá pelas condições de que os seus limites a ambiem e a compreendam, e isto põe em jogo a questão das *superfícies infinitas* ou de *corpos infinitos* que, como enfatiza em tom retórico de dúvida Melder, “se isto possa dar-se”. É porque a *superfície* pressupõe *limites* que algo de superfície infinita não poderia ser senão um contrassenso, visto que aquilo que é infinito equivale aqui à ilimitado. O que se impossibilita aqui é tão-só a concepção de *figura* no caso de *superfície infinita*, o que nos leva a asseverar que, por depender dos limites, a *figura* apenas e restritivamente se diga da *finitude*. Noutras palavras, pela definição de *limite* como sendo o que é extremo de algo, aquilo que não tem extremo nem fim não pode limitar o que tem extremo e fim. Essa é uma das razões pelas quais, na já citada *Ep.* 54, Spinoza afirma que “(...) entre o finito & o infinito não há nenhuma proporção: por isto, a discriminação entre a máxima, & prestantíssima criatura, e Deus não é outra que entre Deus e a mínima criatura”<sup>623</sup>. A proporção pressupõe que ao menos tenhamos analogia entre os elementos díspares envolvidos, e entre a absoluta infinitude (ou seja, Deus), da qual não se dá limites e, pois, jamais admite exterioridade que a limitasse, e as coisas ditas criadas, as quais, no mesmo

<sup>621</sup> “Figura est quae sub aliquo, uel sub aliquibus terminus comprehenditur.” (*Idem*)

<sup>622</sup> “Dixit sub aliquo, nempe quia circulum & ellipsim, unicus terminus, hoc est linea circularis, comprehendit: ad semper termini requiruntur. Porro notabis debere terminos, quantitatem, quae figura dicitur, ambire & comprehendere, non vero tantum terminare. Unde sequitur 1. Quod lineae nulla proprie est figura, cum puncta lineam, non ambiant, sed solum terminent. Sequitur 2. quod superficiei infinitae vel corporis infiniti; si quod dari posset, figura nulla fit, 1. quia omnis figura debet ambire, & comprehendere figuratum. 2. quia terminis ambitur, terminus autem est extremu rei: Quomodo vero id quod habet finem & extrema, erit infinitum?” (*Idem*)

<sup>623</sup> *Ep.* 54 (OP : 571-572): “Hoc scio, inter finitum, & infinitum nullam esse proportionem: adeò ut discrimen inter maximam, & praestantissima, creaturam, atque inter Deum non aliud sit discrimen, quàm quòd inter Deum, ac minimam creaturam est.”

sentido em que assevera Spinoza no EIVA1<sup>624</sup>, concebem-se, para não importa qual grandeza se queira, sempre limitadas por alguma outra coisa. E nesse mesmo sentido, como já examinamos no EIP17S, tem-se a crítica severa de Spinoza sobre a “atribuição do intelecto e vontade a Deus”, visto que, se hipoteticamente fossem atribuídos, deveriam diferir dos atributos intelecto e vontade humanos *totalmente* [*toto coelo*]<sup>625</sup>.

Todavia, isso põe-nos a questão sobre se acaso a diferença entre *determinatus* e *indeterminatus* seria a mesma, respectivamente, que entre *finitus* e *infinitus*. E podemos tencionar tal questão invocando a escritura da *Ep.* 35, na qual Spinoza, tratando sobre “se há mais que um ser que subsiste por sua própria suficiência e força”, passa a examinar a existência necessária e suas propriedades:

Isso não pode se conceber determinado, mas somente infinito. Uma vez que a natureza deste Ente fosse determinada, & também se concebesse determinada, aquela natureza se conceberia fora daqueles limites, como não existente, o que também com sua definição pugna [/contraria].<sup>626</sup>

Importa-nos sobremaneira aqui a oposição claramente engendrada entre *determinatus* e *infinitus*, e aí a ressonância com o comentário de Melder salta aos olhos: fora dos limites, aquilo que existe necessariamente e, por hipótese, é determinado ou limitado, deixaria de existir, o que contradiz a existência necessária. Se o que é determinado e, acrescentemos, pois, determinável, é restritamente aquilo que se concebe pelos limites, pode-se, então, aferir que sempre se dirá do determinado que é finito, para não importa qual grandeza se o conceba. Isso condiz cabalmente com a EIdéf.2, que versa sobre aquilo que é limitado em seu gênero, precisando que o “gênero” aqui se diz do *esse* ou *realitas* (*res cogitans* & *res extensa*)<sup>627</sup>, e com o EIVA1. No entanto, no caso daquilo que se concebe sem limites, como ilimitado, isto seria o mesmo que o concebe como *infinito* e, daí, *indeterminado*? Na *Ep.* 36 há alguma precisão com respeito a isso, vejamo-la presto:

O sentido da terceira, (quanto a isto: que se o Ente é pensamento, este não é determinado no pensamento, se, de fato, é Extensão, não é determinado na extensão, mas somente pode se conceber indeterminado) você percebeu otimamente; embora você negue perceber a conclusão; a qual, entretanto, nisto apóia-se, que é contraditório que algo, cuja definição inclui a existência, ou (o que é o mesmo) afirma a existência, se conceba sob a negação da existência. E porque o determinado nada denota de positivo; mas [denota] somente a privação da existência de sua natureza, a qual se concebe determinada, segue que isto cuja definição afirma a existência não pode se conceber

<sup>624</sup> EIVA1: “Nenhuma coisa singular se dá na natureza das coisas, da qual não se dê outra mais potente & mais forte. Ademais, de alguma dada dá-se outra mais potente, pela qual aquela dada pode se destruir.” [*Nulla res singularis in rerum naturâ datur, quâ potentior, & fortior non detur alia. Sed quâcunque datâ datur alia potentior, â quâ illa data potest destrui.*]

<sup>625</sup> EIP17S: “Porque o intelecto & a vontade, os quais constituíssem a essência de Deus, deveriam diferir totalmente de nosso intelecto & vontade, e em nenhuma coisa, além do nome, poderiam convir; não outramente que, evidentemente, entre si convêm o cão, signo celeste, & o cão, animal latrante.” [*Nam intellectus, & voluntas, qui Dei essentiam constituerent, à nostro intellectu, & voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ullâ re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quàm inter se conveniunt canis, signum coeleste, & canis, animal latrans.*]

<sup>626</sup> *Ep.* 35 (*OP* : p. 521): “III°. Id non determinatum; sed solùm infinitum posse concipi. Quippe si istius Entis natura determinata esset, & etiam determinata conciperetur, illa natura extra eos terminos, ut non existens, conciperetur, quod cum definitione suâ quoque pugnat.”

<sup>627</sup> Essa definição, entretanto, não me parece dizer muito a não ser que coisas de mesma realidade se limitam, mas ressaltando o quão impróprio, como vimos, é o dizer do limite quanto ao pensamento.

determinado. P. ex.: se o limite da *extensão* inclui a existência necessária, igualmente será impossível conceber a extensão sem existência assim como a extensão sem extensão. Se assim isto se estatui, também será impossível conceber a extensão determinada. Se, com efeito, se concebesse ela determinada, que pela sua própria natureza devesse ser determinada, justamente pela extensão, & esta extensão, pela qual se determinasse, devesse se conceber sob a negação da existência; isto, conseqüentemente, conforme a hipótese, é manifesta contradição.<sup>628</sup>

Ao que tudo indica, parece que, pela escritura desta *Ep. 36*, há alguma estabilidade na equivalência entre *finitus* e *determinatus*, por um lado, e *infinitus* e *indeterminatus*, por outro. No entanto, faz-se mister destacar o uso *impróprio* de *indeterminatus* referindo-se ao que é *absolutamente infinito*, o que enseja seu uso dentro da ordem discursiva imaginativa. Noutros termos, seria *impróprio* distinguir *infinitus* e *indeterminatus* como respectivos ao intelecto e *finitus* e *determinatus* à imaginação. De fato, a diferença deve ser interposta entre cada par em equivalência, visto que na ordem discursiva intelectual, *finitus* e *infinitus* são termos próprios, mas se assim forem de fato, então, a afirmação da distinção entre ambas as ordens deve reformular-se, dado que *finitus* e *infinitus* estão sujeitos a apresentarem-se em correlação, então, como circulação. E vimos que entre o *infinitus* e o *finitus* não há proporção e, em termos do problema das ordens discursivas, isto parece suscitar que não há alteridade entre tais categorias, um não se refere ao outro, e, pois, não há correlação nenhuma entre si. Ora, precisamente por isso e, acrescentando os resultados de análise do capítulo 1 sobre a *absoluta infinitude*, não se poderia formar as equivalências entre *finitus* e *determinatus*, por um lado, e *infinitus* e *indeterminatus*, por outro; mas, certamente, sem nenhum transtorno, há correlação assinalável entre *determinatus* e *indeterminatus*, o que os inscreve na ordem discursiva imaginativa. E, por aí, justamente se dirá *indeterminatus* em equivalência com *infinitus* restritivamente pela imaginação. E acrescenta-se que, se retomarmos o problema dormente da *passagem do Infinito ao Finito*, é manifesto, pela não-correlação (ou, nas palavras de Spinoza, pela impossível proporção), o realce de sua impossibilidade. Convém, nessa consecução, visarmos analiticamente o termo *indeterminabilis*, cuja ocorrência mais dramática é no exemplo escrito por Spinoza no EIP15S, revoquemo-lo ainda mais uma vez para tanto:

*Por fim*, se através de um ponto duas linhas de tal quantidade infinita, como AB e AC, com certa, então, determinada distância [B & C] no início prolongarem-se ao infinito, é certo que se aumenta

---

<sup>628</sup> *Ep. 36 (OP : 524)*: “Sensum tertiae, (quantum ad hoc, quòd, si Ens sit cogitatio, id in cogitatione, si verò sit Extensio in extensione, non determinatum; sed solommodò indeterminatum concipi potest) optimè percepisti; quamvis te conclusionem percipere neges; quae tamen hoc nititur, quòd sit contradictio, aliquid definitio existentiam includit, aut (quod idem est) existentiam affirmat, sub negatione existentiae concipere. Et quoniam determinatum nihil positivi; sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat; sequitur id, cujus definitio existentiam affirmat, non determinatum posse concipi. Ex. gr. si terminus *extensionis* necessariam includit existentiam, aequè extensionem sine existentia, ac extensionem sine extensione impossibile erit concipere. Hoc si ità statuatur, determinatam extensionem concipere impossibile quoque erit. Si enim ea determinata conciperetur, propria sua naturâ esset determinanda, nempe extensione: & haec extensio, quâ determinaretur, deberet sub existentiae negatione concipi; id quod, juxta hypothesin, manifesta est contradictio.”

continuamente a distância entre B & C , &, portanto, de determinada está para ser indeterminável.<sup>629</sup>

O adjetivo *indeterminável*, referido à distância aqui, mostra-se como uma a tendência [*fore*] de impossibilidade de mensuração entre B e C. A infinitude da distância, neste caso, entre B e C parte do determinado (e, com efeito, determinável) para o indeterminável. Teríamos aí uma equivalência entre *infinitude* e aquilo que é *indeterminável*? Se voltarmos aos comentários de Melder, poderemos aprimorar tal ponto de discussão: “(...) Euclides entende por linha infinita, entretanto, a linha de não importa qual magnitude ou indeterminada”<sup>630</sup>. As duas linhas, AB e AC, são supostas de quantidade infinita para o exemplo, mas a distância entre B e C, de início ela não se dá como infinita, e sim certa, então, determinada. Seu prolongamento é o que a leva à infinitude e, no mesmo sentido do comentário de Melder, a *mensuração* da distância perde seu sentido, então, como se a quantidade infinita equivalesse ao indeterminado no sentido de não se poder sequer pensá-la mais, pensar, pois, a sua quantidade (!). Devemos notar que o que está em jogo aqui é a *medida* da quantidade infinita, a qual devém impossível pela sua tendência, no exemplo, de prolongamento da distância. O *indeterminável*, por aí, não é o mesmo que o *infinito*, mas a impossibilidade mesma de se apreender o *infinito* pela *medida*. Todavia, na *Ep.* 36, explicando outros pontos da *Ep.* 35, além do terceiro que citei, Spinoza reitera e reitera que aquilo que existe necessariamente, Deus, seja indeterminado, como vimos.

Interessa agora demandarmo-nos se acaso aquilo que se diz *indeterminado*, entretanto, está nas dependências da imaginação assim como no mecanismo da nominalidade, o que parece deveras ser o caso. E, se assim é, faz-se mister que reconheçamos que quando Spinoza escreve, como já o mostramos no caso do EIVA1, sobre o *término* ou *limite* (EIDef.2) e mesmo sobre aquilo que se diz “infinito em seu gênero” (na *explicatio* da EIDef.6), talvez estejamos defronte com os próprios limites da imaginação a fim de conceber a infinitude, no que tal concepção, decerto imaginativa, nada teria que ver com a *absoluta infinitude*. Pois, de fato, aquilo que se dá na imaginação é de tal natureza que se assimila na *experiência*, senão, ao dizer que se tem a experiência, diz-se o mesmo que s’imaginar. Também disso não se poderia aferir que tombamos em erro pura e simplesmente. A *Ep.* 10 traz-nos algo interessante no que concerne a isso tudo. Nela, Spinoza é indagado por Simon de Vries “se acaso precisamos da experiência para conhecer se a Definição de algum atributo é verdadeira?”. Spinoza responde que “(...) jamais precisamos da experiência (...)” neste caso e acrescenta que dela precisamos “(...) para aquelas [coisas] que não podem se concluir a partir da definição da coisa (...)” e dá como exemplo justamente a existência dos *modos*, a qual “(...) não pode se concluir a partir da definição da coisa”<sup>631</sup>. Vejamos o que mais escreve em sua resposta Spinoza:

<sup>629</sup> EIP15S: “*Denique*, si ex uno puncto infinitae cujusdam quantitatis concipiatur, duas lineas, ut AB, AC, certâ, ac determinatâ in initio distantia in infinitum protendi; certum est, distantiam inter B & C continuo augeri, & tandem ex determinatâ indeterminabilem fore.”

<sup>630</sup> *Op. cit.* Melder: “(...) per infinitam autem lineam Euclides intelligit lineam cujusvis magnitudinis, seu indeterminatam.”

<sup>631</sup> Spinoza, B. *Ep.* X In.: *Modernos & Contemporâneos*. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 2, n. 4, jul./dez., 2018.

É o contrário para aquelas que a existência não se distingue da essência, e, conseqüentemente, conclui-se por sua definição. Certamente, nenhuma experiência poderá nos ensinar isso, pois a experiência não ensina nenhuma essências; mas o máximo [*summum*] que ela pode nos levar [*efficere*] é a determinar a nossa mente para que pense somente acerca das essências das coisas. Por aí, uma vez que a existência dos atributos não difere da essência deles, não poderemos obter a essência por nenhuma experiência.

Ora, o que deve aqui nos chamar a atenção é, sobretudo, que a experiência “pode nos levar[/*efetivar*] a determinar a nossa mente para que pense somente acerca das essências das coisas” [*summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet.*], e isto põe-nos uma questão novamente a propósito do *determinar*. Spinoza diz-nos que pela experiência não se alcança a definição de algum atributo ou, em termos gerais, alcançar algo cuja essência implica necessariamente a existência, mas antes que ela não é necessária para tanto. E nem por isto a experiência deixa de desempenhar um papel de interessante relevância, visto que ela então pode determinar a mente a pensar acerca das essências das coisas. E, antes disso, Spinoza afirma que para as coisas cuja essência não implica necessariamente a existência, então, para os modos, trata-se do contrário, a saber, que *se carece* da experiência a fim do conhecimento de suas definições. Todavia, como poderia a experiência *determinar* o pensamento? Justamente, já é fácil aferir que é pelas afecções corporais que nosso corpo experimenta. Quando observamos a construção do exemplo dado no EIP15S, o de AB e AC, temos a experiência da construção geométrica que nos incita, nos tendencia, a pensar a infinitude, entretanto, que nas amarras da própria construção não chega a *infinitude absoluta*, mas antes a restringe ao *indeterminado*. Construções dessa natureza entre outras *efetivam* a mente a pensar acerca do que escapa à própria experiência, e isto por afecções corpóreas. De igual sorte, a escritura é algo que, dado pela experiência, a experiência de “passar pelo escrito”, opera assim, concedendo-se que ela é integralmente imaginária.

A determinação, digamo-lo, incita-nos, pela imaginação, à pensar especulativamente, *i.e.*, fora da experiência e da imaginação, e por aí contribui - e muito! - a fim da investigação das essências das coisas. Por outro lado, é enigmático o fato de que as coisas e as afecções das coisas sejam verdades eternas. É a questão subsequente na *Ep.* 10: “se acaso as coisas e também as afecções das coisas são verdades eternas?”. A resposta de Spinoza é afirmativa, então, que as coisas e suas afecções são verdades eternas, todavia, algo faz ruído aí: como se poderia dizer que as coisas ditas mutáveis poderiam ser verdades eternas. Spinoza antecede tal objeção e precisa uma importante distinção no que se refere às verdades eternas, vejamo-la:

Se você me replicar: por que você não as chama de verdades eternas? Respondo que para distingui-las, como todos estão habituados, daquelas que não explicam nenhuma coisa ou afecções da coisa, como, por exemplo, *nada se faz a partir do nada* [*à nihilo nihil fit*]; digo que esta e Proposições similares chamam-se de verdades eternas absolutamente, pelo que nada querem significar senão não terem nenhuma sede fora da mente *etc.*

Devemos atender igualmente ao fato de que Spinoza concebe por *verdade eterna* e, convém salientar, distinguida em seu dizer “absoluto” e “relativo”, por suposição. As verdades eternas ditas



absolutamente não explicam nenhuma coisa nem afecções das coisas, e são puramente mentais; já as ditas relativas, dizem-se nas coisas e suas afecções, pela reversão do último critério, elas não são somente mentais, mas também dizem-se das coisas existentes em ato. O exemplo de uma verdade eterna dita absolutamente é notável: trata-se justamente do que chamamos de *axioma fundamental do materialismo*, o famigerado *e nihilo nihil fieri*, o qual não se diz do que existe em ato, pela definição implícita, mas em suma generalidade de todas as coisas a partir de sua apreensão puramente intelectual ou mental. Agora, pela própria *connexio*, aquilo que se dá na mente, como precisamente tal verdade eterna, dá-se na realidade extensiva, e, mesmo que dela não se diga com respeito às coisas e às suas afecções, interessantemente, nem por isto deixa de ter significação verdadeira para com as coisas e as suas afecções. Temos, nesses dois sentidos de verdade eterna, algo curioso quando ditas relativamente, visto que a referência toca em cheio o problema da “potência residual”. Por exemplo (exemplo extemporâneo com relação a Spinoza, mas presente facilmente em nosso espírito), quando juntamos um tanto de certo ácido e um tanto de certa base, efetiva-se um tanto de certo sal. Ora, dadas tais circunstâncias, compreendendo aí dois modos finitos em seus *quanta*, resulta um *quantum* de outro modo finito, o qual é distinto dos anteriores. Seria essa reação química simplíssima uma verdade eterna? A “conjunção” de certos modos finitos resultando noutra ilustra bem o devir compositivo ou, nas palavras próprias à escritura da *Ethica*, a *individuação*. E não importa em qual momento, a despeito das representações ou nominalidades que se dê para tais modos finitos envolvidos, tal individuação dar-se-á sempre que satisfeitas as condições de individuação. Decerto, a individuação aqui não resulta de um princípio exógeno, mas antes do entrançar das relações de quantidade pura articulada que *con-forma* tais modos finitos, daí a *trans-formação*. E nesse exemplo temos, de fato, verdades eternas que se dizem relativamente, então, que se dizem das coisas e de suas afecções, como resta claro.

### Teoria da Individuação

No âmago de *De Natura Corporum* deparamo-nos como uma inflexão: aquela da apresentação da *Teoria Geral dos Corpos*. Do passo escritural em que se está para findar o tratamento generalíssimo da categoria de *corpus simplicissimus* transpassamos à *Teoria da Individuação* exigida pela facticidade, na natureza das coisas, de corpos compostos. Tal passagem vai do que é “abstrato” ao que é o mais “concreto”, por assim dizer. Então, trata-se da passagem daquilo que é pressuposto, os *corpora simplicissima*, enquanto aqueles que não se distinguem senão pela *distinção de motilidade relativa*, aos corpos compostos, com os quais nos deparamos pela experiência. E é talvez essa inflexão que pode vir a justificar a nova numeração dos axiomas, visto que após o corolário do Lema 3, enunciam-se, não os axiomas que seriam o 3 e o 4, mas novos axiomas 1 e 2. Os lemas, entretanto, continuam sua contagem naturalmente: após o axioma 3, temos então o lema 4, que segue até o 7 e seu escólio, o qual finda a apresentação inteira de *De Natura Corporum*.

Decerto, todos os problemas soerguidos até então culminam, segundo penso, na *Teoria da Individuação*. A equivalência entre *tota natura & Individuum*, que promoveu a(s) *facies totius Universi* como equivalente ao modo infinito mediante ao modo imediato infinito, levou ao problema da *forma*, e,

com este, o da *figura*. Isso deveu-se pelo jogo de equivalências que vimos em construção, a saber, que se modo é forma, forma é essência, e se essência, como no caso da essência humana, é modificações, temos que o modo é modos (!). Essa consternação encontra sua solução, não na eliminação de seu caráter patentemente contraditório, mas antes na *indiferença* que afirma a necessidade da própria sentença. A infinitude reaparece aí e ela precisamente reaparece sob a insígnia da *impossibilidade*, a mesma que obtivemos como resultado com relação à passagem da infinitude à finitude. Apenas o *impossível* pode afirmar aquilo que aqui se apresenta como contraditório, como contradição, uma vez que o *impossível* é ele mesmo o *necessário*. É que o *modo*, como já sabemos, é *indiferente*, enquanto categoria da ordem intelectual, para com suas realidades, e nisto consiste, segundo penso, a correta posição da *connexio*. Como a impossível conjugação resultante na equivalência “modo é modos” dá-se pela distinção de realidades (*realitates*) ou seres (*esse*), ela deve desvanecer pela *indiferença* característica do próprio *modo enquanto modo*. Mas tal *indiferença* que no final das contas repõe a *impossibilidade* sob a égide da *impossível passagem do infinito ao finito*, ela, que naturalmente retoma a *multiplicidade pura*, indica o *Individuum* como categoria que é a sua, sem alteridade e plenamente positiva.

Os *corpora simplicissima* reservam um aspecto salutar especulativo, entretanto, aqui convém assinalar que seu caráter é eminentemente dado na ordem imaginativa: apenas quando se tem a composição eles devem efetivos, antes são somente “abstrações”. O que é notável é o caminho duplo na exposição da *Ethica*. Por um lado, em plena consonância com o *axioma fundamental do materialismo*, parte-se da *causa prima*; por outro, algo perturba quando temos a passagem da infinitude dos modos à finitude destes. E é justamente aí que Spinoza parece retomar outro caminho em seu *De Natura Corporum*, em que só aparentemente é contraditório. Com efeito, ele não parte dos *corpora simplicissima* enquanto imagens ou abstrações simplíssimas, ele parte, isto sim, do *movimento & repouso*. Noutras palavras, o *De Natura Corporum* começa também pela *causa prima*, mas *in media res*, a saber, pela infinitude modal, a qual é referida à modificação mediante à modificação imediata infinita. Quando tem-se o movimento & repouso *sob imagens*, ou seja, enquanto *corpora simplicissima*, não se trata mais do *movimento & repouso* que se diz do modo imediato infinito referido à *res extensa*, mas de seu efeito, o qual permite a *imagem*. Em todo caso, resta que avancemos na análise detida da *Teoria da Individuação* a fim de enlaçarmos e enodarmos de uma vez por todas a concatenação de problemas enunciados até então, se é que, por hipótese, ela seja capaz de fazê-lo. Em contrapartida, o otimismo aqui não é gratuito, mas, como já afirmei, ele é dado pela própria indicação da equivalência entre *tota natura e individuum*.

#### a) Diversamodalidade

O axioma I, que inicia a *Teoria da Individuação*, é de altíssima complexidade. Nele adensam-se muitíssimas sutilidades, as quais temos por dever elucidar, uma a uma. Vejamo-lo detidamente:

Todos os modos, pelos quais algum corpo se afeta por outro corpo, seguem-se através da natureza do corpo afetado & simultaneamente através da natureza do corpo afetante; de tal maneira que um e mesmo corpo se mova diversamodalmente à proporção da diversidade da natureza dos corpos moventes &, contrariamente, que diversos corpos se movam diversamodalmente por um e mesmo corpo.<sup>632</sup>

Esse axioma trata dos *modos de afecção* dos corpos em geral, e deve-se compreender o termo “afecção”, escrito aqui em sua forma verbal passiva, “afficior”, como portando grande generalidade, então, compreendendo todos os efeitos possíveis das relações dos corpos entre si. Sua oração principal precisa que “todos os modos (...) seguem-se através da natureza do corpo afetado & simultaneamente através da natureza do corpo afetante (...)” numa construção genérica em que se tem hipoteticamente apenas dois corpos envolvidos na relação, e de suas naturezas - idênticas ou distintas - produzem-se os modos efetivos de cada qual segundo o modo de cada qual do momento do contato de ambos. Não há como seguir modos que não sejam dados nos modos contatantes entre si e que fossem, pois, alheios às naturezas envolvidas no contato. Interessantemente, o advérbio *simul* referido a *sequor* põe naturezas distintas, a do corpo afetante e a do corpo afetado, numa relação que permite a diferença. Tanto *simul* refere-se à simultaneidade da relação dada no contato quanto se refere à diferença entre os corpos em jogo, a qual se diz de cada qual em seu modo do contato. Mais que isso, concedendo que de cada corpo se diz a duração que é a sua, do contato tem-se conjugadas, na construção bilateral genérica, duas durações que, entretanto, são distintas numa mesma simultaneidade. Melhor dizendo, é o seguir-se simultaneamente de efeitos de duas durações distintas preservando tal distinção durativa num mesmo contato, o que nos indica certa defasagem na própria simultaneidade e, por aí, permite-nos avançarmos que tal *simul* é *desconcertante*, ou seja, que ele não é algo como a “unidade temporal” capaz de reduzir as durações numa só ou num só tempo, antes são conjugadas neste *simul* durações plurais, no caso do enunciado genérico, duas durações do contato entre si desconcertadas.

A oração consecutiva (*itã... ut*) acrescenta algo de suma relevância, assim ela enuncia: “(...) de tal maneira que um e mesmo corpo se mova diversamodalmente à proporção da diversidade da natureza dos corpos moventes &, contrariamente, que diversos corpos se movam diversamodalmente por um e mesmo corpo”. Se na primeira construção tínhamos uma bilateralidade, esta mesma bilateralidade dá lugar a uma *multiplicidade*. Um e mesmo corpo move-se por outros corpos moventes & corpos moventes movem-se por um e mesmo corpo. A escritura é muitíssimo tensionada aqui. Analiticamente, temos um corpo cujo mover-se diversamodalmente dá-se por muitos outros corpos, então, que o modo de seu mover-se é efeito da conjugação de seu modo com os diversos modos dos corpos que lhe afetam. E, *simultaneamente*, muitos corpos, cada qual de certo modo, movem-se diversamodalmente por um e mesmo corpo, o qual, por sua vez, tem o modo que é o seu. Unidade e multiplicidade são postas uma para com a outra em circulação, mas curiosamente, daí não temos algo imaginativo e sim uma eclosão da unidade e da multiplicidade na medida

<sup>632</sup> EIIDNCA1: “Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex naturâ corporis affecti, & simul ex naturâ corporis afficientis sequuntur; itã ut unum, idemque corpus diversimodè moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, & contrã ut diversa corpora ab uno, eodemque corpore diversimodè moveantur”.

em que se trata do entrançar de modos referidos a cada corpo, cada qual com sua duração. A articulação dessa segunda parte do axioma complexifica ao extremo a construção genérica bilateral pela quantidade, a qual já punha em relação diferencial *um & muitos* e *muitos & um* quanto à modificação. Agora, não só se trata de *um & muitos* e *muitos & um*, mas de *muitos uns & muitos muitos* e *muitos muitos & muitos uns*. O uso do subjuntivo na oração consecutiva denotando que seu conteúdo se dá ao mesmo tempo que o conteúdo da oração principal enfatiza sobejamente a imensa complexificação sobre a qual versa o inteiro axioma. Tal complexificação satura a quantidade mobilizada na construção do axioma inteiro e toca, assim, a *multiplicidade pura*, a impossibilidade mesma da nominalidade no incidir entre corpos cujo contato consiste *em ato*. É por isso que verti o advérbio *diversimodè* por *diversamodalmente*, em que as *modalidades* aqui valem em sua altíssima diversidade, a qual retoma, como restou patente, a *absoluta infinitude* dos *finitos*.

E a generalidade apenas faz-se ainda maior quando prestamos atenção ao fato de que “todos os modos” compreende não somente o contato que mantém os corpos envolvidos disjuntos, mas que pode igualmente resultar em sua conjunção, então, num corpo compostos destes corpos envolvidos sem que, todavia, cada qual destes tenha suas durações reduzidas numa unidade temporal. Com isso quero dizer que o caso em que o modo resultante, por hipótese, numa composição em que os movimentos sejam o mesmo entre os corpos envolvidos é apenas um dos casos possíveis do contato e que ele não é necessariamente condição exclusiva de composição. E não se pode deixar de notar que tal axioma versa sobre a infinitude dos modos finitos e, para dizer com muitíssima precisão, ele versa sobre a absoluta infinitude dos modos finitos, visto que a expressão “todos os modos” não se restringe ao “pelos quais algum corpo se afeta por outro corpo”, mas avança, na segunda metade do axioma, à multiplicidade de corpos na natureza das coisas, a qual, em última instância, revoca a *multiplicidade pura*. E isso poderia parecer paradoxal, mas concedendo que há a impossibilidade de passagem do infinito ao finito, resta que o *absolutamente infinito* está *no finito* numa construção bastante específica e que, reconheçamos, de pouca facilidade em sua apreensão, como ressalta na escritura deste axioma que analisamos. E da mesma maneira que é impossível que o infinito passe ao finito, é impossível que a eternidade “passe” à duração, o que aparece saliente quando assumimos que o *simul* em questão seria o *simul desconcertante*, que inibe qualquer unificação de durações e antes sustenta, não as *temporalidades plurais*, visto que o *tempo* é integralmente imaginário, mas sim as *durações plurais* (!).

## b) Reflexão

Na sequência da *Teoria da Individuação* agora em construção, já analisamos o axioma II a propósito da *angularidade* e da *determinação*. Convém doravante avaliarmo-lo em sua proximidade com o axioma I, a saber, num contexto da complexidade abrangido pelo axioma I. E o enunciado do axioma II versa sobre algo bastante simples: a igualdade do ângulo de *reflexão* com relação ao ângulo de *incidência* num plano. Seu pressuposto, como vimos, é a impossibilidade do corpo incidente de mover o corpo no qual incide, do que resulta o efeito de *reflexão* com ângulos iguais de incidência e reflexão, e a mudança de direção dá-se por

meio da igualdade angular. O passo notável é a observação posta imediatamente após seu enunciado: “E essas [coisas] sobre os corpos simplicíssimos, os quais, evidentemente, só se distinguem reciprocamente pelo movimento & pelo repouso, pela aceleração & pelo retardo: ascendamos doravante aos compostos”<sup>633</sup>. Ora, tal ascensão aos compostos enseja que tudo sobre o que se versou até então fora referente aos corpos simplicíssimos, todavia, deve-se perguntar se acaso o axioma I também seja restrito aos corpos simplicíssimos. A questão é se há algum prejuízo nessa restrição, prejuízo que poderia justamente aprisionar os enunciados dos axiomas e lemas apenas no caso dos corpos simplicíssimos. Essa leitura é até possível, mas como os compostos pressupõem os corpos simplicíssimos, muito pelo contrário, indica-se com isto que não apenas a validade dos axiomas e lemas em jogo mantém-se como também ela expande-se na medida das composições<sup>634</sup>. E resta claro que o tratamento dado ao axioma II, que versa sobre a linha, tem o corpo simplicíssimo como equivalente ao ponto, o que mostra o quanto Spinoza parece ter concebido o esboço de sua “física” ao sabor de uma “geometria-física”. Isso em si mesmo não nos interessa aqui, antes nos interessa que a composição promete maior complexificação do que até aqui se enunciou. E, sobretudo, na avaliação da proximidade entre os axiomas I e II, temos de conceder que o corpo do qual se trata no axioma I não é senão simplicíssimo, ou seja, algo como equivalente ao ponto em geometria. Ora, isso por si só já nos delinea o quão longe vai a complexidade ali enunciada, visto que a composição pressupõe construções geométricas que ultrapassam os pontos, as linhas e os planos e avança para os volumes. A “geometria natural” ou a “geometria da natureza das coisas” ultrapassa em muito a simplicidade das imagens geométricas, o que, posto assim, parece encerrar-se num contrassenso. Todavia, faz-se mister recordar que a geometria, que é estritamente imaginária, é um auxílio a fim do conhecimento da natureza das coisas e não a natureza das coisas ela mesma.

Ao que tudo indica, então, os compostos exigem outra teoria que a geométrica a fim de dar conta da complexidade natural, a qual também compreenderia o que hoje chamamos de “orgânico”. Algo de suma importância deve ser salientado nesse passo: é que há algo, de fato, verdadeiro na geometria e que escapa ao auxílio que ela presta ao conhecimento, auxílio que advém de seu caráter imaginário. Isso quer dizer, noutras palavras, que a geometria é algo natural, algo, pois, dado na natureza das coisas, do que se deriva a continuidade entre a simplicidade enunciada e a composição vindoura. Mais que isso, deriva-se a sua perfeita confluência enquanto “geometria-física”. O que é preciso ter em conta aí é o que distingue a geometria da natureza das coisas e a geometria que nos auxilia imaginativamente. Muitos indagam-se a propósito da “origem” da geometria (assunto que não nos convém aqui) e assumem como algo estritamente humano, como se não houvesse na natureza das coisas triângulos, quadriláteros e tantas quantas forem as

<sup>633</sup> EIIDNCAxII: “Atque haec de corporibus simplicissimis, quae scilicet solo motu, & quiete, celeritate, & tarditate ab invicem distinguuntur: jam ad composita ascendamus”.

<sup>634</sup> É manifesta a generalidade da complexidade do axioma I pelo seu palimpsesto enunciado na EIIP51: “Diversos homens podem afetar-se diversamodalmente por um e mesmo objeto, & um e mesmo homem pode afetar-se por um e mesmo objeto em diversos tempos.” [*Diversi homines ab uno, eodemque objecto diversimodè affici possunt, & unus, idemque homo ab uno, eodemque objecto potest diversis temporibus diversimodè affici*]. A introjeção do *tempus* permite outra faceta, precisamente, uma cláusula restritiva do palimpsesto, a qual, entretanto, não trataremos agora.

figuras geométricas que pensarmos. O fato é que tantas quantas forem as figuras geométricas que se pense, elas não são apenas imagens que nos auxiliam na inspeção da natureza, mas antes elas mesmas existem em ato na natureza das coisas.

A geometria está na natureza (diríamos hoje, as geometrias estão na natureza), ela é natural. Mas a geometria, enquanto auxílio da imaginação, é apenas a representação da geometria natural. Ela re-presenta a relação natural dada na própria natureza das coisas através de signos. O que é estritamente da ordem intelectual e, pois, do conhecimento adequado, não é a representação geométrica, mas aquilo que subjaz à representação geométrica, a saber, as relações existentes constitutivas e entre as coisas naturais. A álgebra, em contrapartida, enquanto pressupõe o “número” e fixa-se nesta pressuposição, ela afasta-se da adequada apreensão da natureza pela confusão entre imagem e coisa natural, sobretudo, em sua operatividade. A geometria, entretanto, dispensa a álgebra. Ela é, por excelência, a ciência das relações entre as coisas e não se fixa a nenhuma representação. Ao contrário, ela toma as representações como auxiliares de relações dadas quando visa o natural. O que jamais se deve confundir é a figura como imagem ou representação com as relações que a constituem efetivamente. Nesse sentido, não se deve confundir as relações entre as coisas com as suas re-presentações, as quais as têm, as relações entre as coisas, como pressuposto e causa.

### c) A composição ou individuação propriamente dita

A composição é teorizada por Spinoza como *individuação*, esta é a teoria abrangente. A composição como individuação é patente pela definição subsequente ao axioma II:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa magnitude contêm-se pelos demais, para reciprocamente arrimarem-se, ou melhor [*vel*], se com o mesmo ou diversos graus de aceleração movem-se, para reciprocamente comunicarem seus movimentos por alguma certa relação, diremos reciprocamente unidos estes corpos, & que todos compõem simultaneamente um corpo, ou Indivíduo, o qual se distingue dos demais por esta união dos corpos.<sup>635</sup>

A dupla condição da *união individual* não é alternativa, antes o *vel* tem valor adverbial e denota uma precisão. Primeiro, Spinoza escreve “quando” [*cùm*], o que indica que a *união individual* é dada pela facticidade; depois, seguem as duas premissas: 1) “quando alguns corpos de mesma ou diversa magnitude contêm-se pelos demais, para reciprocamente arrimarem-se” & 2) “se com o mesmo ou diversos graus de aceleração movem-se, para reciprocamente comunicarem seus movimentos por alguma certa relação”. Se o *vel* possui valor adverbial e aqui o versamos por “ou melhor” como indicando o valor explicativo do que se segue, o “arrimar-se recíproco” de corpos de mesma ou diversa magnitude resultante de sua contensão deve ser concebido como sendo o mesmo, em termos muitíssimo mais precisos, que o “comunicar-se reciprocamente os movimentos por alguma certa relação/proporção” de corpos “com o mesmo ou diversos graus de aceleração”. Ainda, as alternativas das condições “mesma ou diversa magnitude” e “mesmo ou

<sup>635</sup> EIIDNCDef.: “Cùm corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis à reliquis coërentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certâ quâdam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod à reliquis per hanc corporum unionem distinguitur”.

diversos graus de aceleração” claramente são inclusivas, ou seja, dos corpos contidos e comunicando seus movimentos podem haver tanto casos de corpos de mesma magnitude e mesma aceleração quanto casos de corpos de diversas magnitudes e diversas acelerações. A única restrição patente é a de que, com a subordinação do critério da magnitude ao critério da comunicação, a *união individual* dá-se com a condição de que os corpos estejam sempre em movimento, jamais em repouso (relativo, é claro). Então, por um lado, os corpos de mesma ou diversa magnitude contêm-se e arrimam-se reciprocamente e, por outro, tal contensão deve resultar na comunicação dos movimentos destes corpos, todavia, não de qualquer maneira, e sim “por alguma certa relação ou proporção”. Satisfeitas tais condições, tem-se que tais corpos envolvidos dizem-se *unidos reciprocamente*, e “todos compõem simultaneamente um corpo”. A composição resultante num corpo conta com o advérbio *simul*, que condensa as duas condições e, principalmente, a segunda, retomando clara e exatamente o *simul desconcertante* do axioma I, visto que salientemente assumir as diversas acelerações como critério leva-nos a conceder que as durações dos corpos em composição jamais são uma e mesma, ainda que se considere a hipótese de corpos de mesma magnitude e mesma aceleração. A *defasagem* entre as durações dadas no *simul* que resulta no composto não só subentende que cada corpo componente tem a duração que é a sua, como dissemos, mas também, na relação imanente ao composto, não consta a assimilação das durações dos componentes numa só duração que seja, de alguma maneira, a dos corpos que compõem; antes tais durações são articuladas reciprocamente entre si por alguma certa relação outra, efetivada pela própria comunicação dos componentes.

A comunicação dos movimentos é, então, unificada, mas não como soma das durações dos corpos componentes, e sim *por alguma certa relação/proporção* como efeito da própria composição; e é desta *certa relação/proporção*, pela qual se diz do corpo composto que ele é “um” e se difere de outros, que resulta a *duração* do composto. Por isso, simplesmente não nos deparamos com a “unidade” típica da imaginação, uma vez que a duração do composto não possui uma relação de mera soma com relação às durações dos componentes. Poder-se-ia dizer que a relação em jogo seria uma *pertinência* que não subjuga seus elementos pertinentes a uma operação de soma, antes os componentes *pertencem ao comum*, o qual é a *comunicação* de movimentos por alguma certa relação/proporção. Disso, a “unidade” dita do *indivíduo* é a articulação defasada das durações dos componentes resultando na duração de sua *união* que é dada só e somente *por alguma certa relação/proporção de comunicação dos movimentos* dos próprios componentes. Spinoza forja aí uma nova distinção na ordem intelectual, a *distinção individual*, cujo fundamento é integralmente relacional e derivado da *multiplicidade pura*. Os indivíduos distinguem-se entre si pela comunicação dos movimentos de seus componentes por alguma certa relação/proporção, a qual não se apreende por algum gênero que fosse senão imaginativamente, do que resulta que cada indivíduo é absolutamente irreduzível com respeito a outro indivíduo.

Se isso procede, convém demandarmo-nos como se poderia dizer que algum certo indivíduo e outro certo indivíduo dizem-se ambos “humanos”, então, que são reduzidos ao nome “humano”? Ora, não poderia dizer-se assim pela imaginação, que os reduziria às suas denominações extrínsecas e com o auxílio da imaginação forjaria o gênero humano, ao qual seriam incluídos tais indivíduos como partes de um todo. O

que, de fato, individualidades irreduzíveis entre si têm como algo próximo de uma mesma denominação não pode jamais ser extrínseco, mesmo porque qualquer denominação extrínseca seria uma redução auxiliada pela imaginação e, com efeito, pela nominalidade; o que, pois, as denomina intrinsecamente é aquilo que lhes é *comum*, a saber, a *certa relação/proporção* em comunicação entre seus componentes. Aí temos um dificultoso paradoxo posto: de um lado, as individualidades são absolutamente irreduzíveis entre si, inclusive as ditas de mesmo gênero, como no exemplo do “humano”, de outro lado, temos que algo que lhes é comum nos permite conceber individualidades como que sob um mesmo gênero, decerto, não por denominações extrínsecas, mas sim intrínsecas, visto que o que se apreende é o que elas portam em comum, a saber, a alguma certa relação/proporção entre seus componentes. Isso contradiz a nominalidade e seu integral pertencimento à ordem imaginativa, tal como a explanamos no capítulo 1, e também parece levar à tese da absoluta irreduzibilidade das individualidades à ruína. O que se põe em relevo aqui é a seguinte questão: a algum certa relação/proporção de comunicação dos movimentos dos componentes de certo indivíduo pode ser a mesma que a de outro certo indivíduo? Cumpre dizer que, em última análise decerto, confrontamo-nos com o problema da *regularidade natural*.

#### d) Trocas, aumento e diminuição, movimentos do indivíduo

Suspendamos, neste momento, essa última questão. Antes avancemos no que enuncia o axioma III de *De Natura Corporum*:

Quanto mais as partes do Indivíduo ou do corpo composto reciprocamente arrimam-se segundo maiores ou menores superfícies, tanto mais difícil ou mais fácil podem coagir-se para mudarem sua situação &, conseqüentemente, tanto mais fácil ou mais difícil pode efetuar-se a fim do próprio Indivíduo vestir outra figura. Ademais, doravante, chamarei os corpos, cujas partes arrimam-se reciprocamente segundo magnas superfícies, de *duros*; os corpos, cujas partes, entretanto, arrimam-se segundo parvas superfícies, chamarei de *moles*; & os corpos, cujas partes, enfim, movem-se entre si, chamarei de *fluídos*.<sup>636</sup>

Esse axioma estabelece uma proporção referida às partes do composto ou indivíduo no que toca um dos aspectos da *individação* posto na Definição. Trata-se daquele subordinado, e que explicita o critério da *magnitude dos corpos* que se arrimam: “quando alguns corpos de mesma ou diversa magnitude contêm-se pelos demais, para reciprocamente arrimarem-se”. Aparenta aqui, neste axioma III, que temos o composto pressuposto, e os corpos que se arrimam na composição, que eles são tomados como partes do composto ou indivíduo. É no espaço variacional que vai da mesma à diversa magnitude das partes do composto, dos corpos que o compõem, que incide a proporção, mas ela incide no ato de arrimar-se, ou seja, no ato mesmo da composição ou individação, o que é patente pela construção do axioma no presente do indicativo.

<sup>636</sup> EIIDNCAIII: “Quò partes Individui, vel corporis compositi secundùm majores, vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eò difficultiùs, vel faciliùs cogi possunt, ut situm suum mutant, & consequenter eò faciliùs, vel difficultiùs effici potest, ut ipsum Individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum partes secundùm magnas superficies invicem incumbunt, dura; quorum autem partes secundùm parvas, mollia; & quorum denique partes inter se moventur, fluida vocabo.”



Ademais, cumpre ressaltar que a versão de *incumbo* por *arrimar-se* é insatisfatória. Antes, tenhamos em mente que devemos conjugar os sentidos de “pôr em ordem”, “dar sustentação” ou “dar suporte”, “aderir” ou “agregar” de *arrimar-se* ao sentido que somente *incumbo* possui distintamente, a saber, o de “pesar sobre”. É do *arrimar-se* das partes do composto que resulta a aferição da proporção, ou melhor, a proporção que se diz das superfícies das partes é efeito do *arrimar-se* destas partes.

Enuncia-se: “quanto mais as partes (...) reciprocamente arrimam-se segundo maiores ou menores superfícies (...)”. A magnitude, como aspecto subordinado, pressupõe já o outro aspecto, a comunicação de certa relação; mas esse axioma não visa alterar a comunicação e sim a “mudança de situação” das partes do composto e, com efeito, uma consequência desta mudança, a saber, o “vestir outra figura”, que se diz do indivíduo *in toto*. Aí deve-se notar que a “mudança de situação” é pressuposto de “vestir outra figura”, mas “mudar de situação” não leva direta e necessariamente ao “vestir outra figura”, ou seja, as mudanças de situação das partes não alteram necessariamente a figura do indivíduo. Em seu enunciado fundamental, expressa-se a proporção: quanto maiores as superfícies das partes do composto, mais difícil tais partes podem coagir-se para mudarem de situação e, contrariamente, quanto menores, mais facilmente podem coagir-se para tanto. E tal proporção, de fato, é algo dito do *possível* [*possunt*], tendo como pressuposto o *arrimar-se* das partes graduado quanto à magnitude de suas superfícies. E tal *possibilidade* é restringida pela proporção: é mais possível a mudança de situação quando as superfícies das partes do composto são menores e, inversamente, é menos possível quando são maiores. A *magnitude* e a *possibilidade* são conjugadas. Agora, a magnitude, o maior e o menor, ela dir-se-ia absolutamente aqui? De maneira geral, aparenta que sim; entretanto, a *magnitude*, segundo explicita-se, é posta nesse axioma em termos relativos, ou seja, na relação entre as partes. Disso temos que tal parte se diz da maior superfície com relação à outra parte do mesmo composto. Mais que isso: o “vestir outra figura” depende da mudança de situação das partes que, por sua vez, tem a proporção da magnitude das partes em interação recíproca como restrição de sua possibilidade. Noutras palavras, só é possível “vestir outra figura” se as partes mudarem de situação e tais mudanças só são possíveis num quadro que varia a dificuldade ou facilidade de mudança segundo a magnitude das partes.

É preciso conceder que a facilidade ou dificuldade de mudança de situação têm algo que ver com a aceleração e o retardo, ou mesmo, ela entra no critério da variação de velocidade de mudança. No enunciado do axioma dá-se a entender que nos deparamos com um composto “homogêneo”, aquele que só é composto exclusivamente de partes iguais. Todavia, na natureza das coisas, e pela facticidade, há muitíssimo mais heterogeneidade que homogeneidade, portanto há muitíssimo mais corpos cujas partes são de várias magnitudes de superfície.

A *possibilidade* de mudança de situação é de *coação* entre as partes. O que é, entretanto, tal coagir-se? Pela suposição da *união individual* já dada, tais partes do composto estão contidas, e a coação entre elas diz-se deste conteúdo. Decerto, o *coagir-se das partes* é *contato* enquanto ação de umas sobre as outras, o que pressupõe contiguidade entre elas, a qual é dada, de maneira geral, enquanto elas são conteúdo, então, enquanto estão contidas na *união individual*. O que subjaz aí é a tese segundo a qual a resistência de

mudança de situação é diretamente proporcional à magnitude das superfícies *de contato*. Quanto maiores as superfícies coagindo-se ou contactando-se, mais difícil é o movimento entre si.

Tal axioma, é preciso agora assinalar, traz, num âmbito de generalidade, noções típicas de *denominações extrínsecas*, a saber, justamente a de “parte” e, correlativamente, a de “todo”, mas também a de “superfície”, enquanto esta noção, como vimos, é signo. Por isso, indica-se haver um aspecto da ordem intelectual auxiliado pela ordem imaginativa aqui. A ordem imaginativa é denunciada pela apelação da segunda parte do axioma, na qual Spinoza define nominalmente um espaço variacional cuja suposição é a de que haja homogeneidade das partes do composto e que se afira o máximo, *duro*, o mínimo, *fluido*, e, em sua média, *mole*. O critério nominal varia, pois, de acordo com a proporção da magnitude das partes componentes atendendo a algo da ordem intelectual, que implicitamente retoma o axioma I.

Vejam as denominações *duro*, *mole* e *fluido* com atenção retomando seu enunciado: “Ademais, doravante, chamarei os corpos, cujas partes arrimam-se reciprocamente segundo magnas superfícies, de *duros*; os corpos, cujas partes, entretanto, arrimam-se segundo parvas superfícies, chamarei de *moles*; & os corpos, cujas partes, enfim, movem-se entre si, chamarei de *fluidos*”. O arrimar-se reciprocamente das partes responde ao critério da proporção, então, da maior ou menor dificuldade de mudança de situação das partes, mas tal nomeação incide não sobre as partes e sim sobre o *indivíduo* e, com precisão, sobre a *figura* do indivíduo (este é o sentido de *corpora* no enunciado da segunda parte do axioma referindo-se à indivíduo, da primeira parte) numa distribuição de classes dada: *duro*, *mole* e *fluido*. Tais denominações equivalem ao que hoje chamamos de “estados da matéria”. E na medida em que o *coagir-se* das partes reciprocamente é *contato*, retomamos um aspecto que não é da ordem imaginativa, mas sim intelectual. Trata-se da modalidade ou dos modos dos componentes entre si, os quais podem ser muitíssimos, como vimos no exame do axioma I. Os “estados da matéria” (utilizar-me-ei deste termo por comodidade apenas) não seriam apenas denominações extrínsecas e, assim, restritos à ordem imaginativa, antes eles referem-se intrinsecamente à *multimodalidade* das partes em sua reciprocidade. Se assim concedermos, reafirmamos, uma vez mais, a hibridez entre intelecto e imaginação na pesquisa da natureza das coisas. Então, mesmo que as denominações *duro*, *mole* e *fluido* sejam extrínsecas e, assim, da ordem imaginativa, elas referem-se e ajustam sua discursividade tendo como base a ordem intelectual dos modos, da *multiplicidade pura*. O ponto de intersecção que permite tal hibridez aparece mais claramente como *relação*, a qual é especificada pela *proporção*. E isso faz-nos voltar à magnitude da superfície e aferir que o maior ou menor que se diz de suas magnitudes é relativo entre as partes e esta é a relação que permite denominá-las, justamente, a partir dos efeitos do coagir-se no arrimar-se recíproco delas. A denominação geométrica auxilia o apreender o efeito de modalidades e tratá-las discursivamente, literalmente, ela auxilia ao inscrevê-las no linguageiro e, com isto, empreendendo uma discursividade, segundo o uso atual do termo, “científica”. Assim como dizemos hoje “sólido”, “líquido”, “gasoso”, “plasmático” *etc.* dos “estados da matéria”, Spinoza os diz segundo o auxílio da geometria como “duros”, “moles” e “fluidos”. E esclarecendo esse ponto ainda mais, o “átomo” que dizemos hoje não passa de uma imagem ou representação de efeitos de certo registro de comportamento físico, assim como a “nuvem de elétrons”, o próton, o neutron, o glúon *etc.* Não importa a

representação que se dê, importam os efeitos físicos e se a representação ajusta-se bem na apreensão discursiva destes efeitos, os quais nada mais são que conjugações de relações das coisas em si mesmas consideradas. Até poderíamos avançar na tese segundo a qual o “discurso científico” não altera os “fenômenos” aos quais se referem (a gravidade não deixa de existir quer se a explique pela teoria do “lugar natural”, pela noção de “força”, ou pela “deformação do espaço-tempo dada pela massa” *etc.*), mas o que historicamente se altera são seus regimes discursivos, então, sua ordem imaginativa. Isto é assunto para outro momento.

Dissemos que o *indivíduo* é aparentemente pressuposto enquanto *indivíduo*, então, enquanto já *composto*, mas logo também dissemos que se trata do arrimar-se das partes enquanto efeito daquilo a partir do qual se enuncia a proporção sobre a magnitude das superfícies e a dificuldade ou facilidade de mudança de suas situações. No entanto, o axioma diz mais que isto: a *individação* e as mudanças de situação das partes do *indivíduo* e, com efeito, seu possível vestir outra figura são integralmente contemporâneos, ou seja, a construção enunciativa do axioma manifesta que a *individação* não cessa e que faz parte dela as mudanças de situação das partes e da figura do indivíduo. Isso é saliente por *sibi invicem incumbunt* vinculado à *possunt*. O *possível* é simultâneo ao *arrimar-se* e, na medida em que o *arrimar-se* é o que contém resultante no Indivíduo, defrontamo-nos com certo *dever*. De fato, tanto o arrimar-se, que individua sob os dois critérios, o da contenção de corpos componentes e o da comunicação dos movimentos dos componentes por alguma certa relação, quanto as mudanças de situação das partes, que são os próprios componentes, e o possível vestir outra figura do Indivíduo são um e mesmo *dever*, o que implica que não se pode dizer que há o Indivíduo no sentido do participio passado “individuo”, mas antes no participio presente, então, como *Individuante*. Isso condiz perfeitamente com a impossibilidade do repouso absoluto, como já analisamos.

Devemos, entretanto, tomar muito cuidado nessa constatação e com ela asseverar que ainda não temos elementos suficientes a fim de melhor delinear a natureza do *dever* do *individuante*. Se é correta a apreensão da subordinação do critério da magnitude com relação ao da comunicação dos movimentos por alguma certa relação, teríamos de conceder que o *dever individuante* deve, de alguma maneira, espelhar tal subordinação. A subordinação do critério das superfícies dos componentes salienta que, exemplificando de maneira mais simplificada, no caso de compostos homogêneos em que a mudança de situação das partes leva a “estados da matéria” distintos, como a água em seus estados sólido, líquido, gasoso *etc.* não temos a mudança da água enquanto indivíduo, com efeito, quer se a tenha como sólida, gasosa, líquida *etc.* a água jamais deixa de ser água, ou seja, ela mantém-se como água e isto parece, de fato, ensejar que o critério subordinante, o da comunicação dos movimentos de seus componentes por alguma certa relação, mantém-se íntegro a despeito das suas alterações de figura derivadas das mudanças de superfícies de suas partes.

Todavia, poderia surgir uma objeção aí: certa outra leitura do axioma III talvez impeça-nos de assumir que as superfícies das partes aumentem ou diminuam entre si já no composto. Todavia, tal leitura, segundo penso, acaba por obliterar que os componentes do Indivíduo dos quais se diz tais ou tais superfícies são eles mesmos compostos, por suposição, e que, em última análise, tombamos na *distinção de motilidade*

*relativa* dos corpos simplíssimos. Noutras palavras, a superfície é um efeito denominado extrinsecamente segundo certa regularidade aferida do comportamento efetivo de certos indivíduos que se dá, em última instância, no comportamento diferencial de motilidade dos corpos simplíssimos como elementos irreduzíveis da *res extensa*, os quais comunicam seus movimentos por alguma certa relação. Os próprios corpos simplíssimos são denominações extrínsecas que auxiliam a captura da distinção de motilidade relativa, isto é patente pelo fato de que a *res extensa* é indivisível. Mais que isso, pelo fato de que as superfícies apenas apareçam sob o pressuposto da composição, não se pode jamais dizer que os corpos simplíssimos sejam dotados de figura. *Figura* diz-se tão-só dos compostos. E não fora inútil apresentarmos os comentários de Melder, visto que aqui eles intervêm com toda força a fim de fazer-nos recordarmos que ponto, linha &c. são *signos* que designam “começos de quantidade” distintos. Com isso tudo dito, deve ser afastada a leitura segundo a qual as superfícies das partes do composto sejam inalteráveis. Do ponto de vista da Indivíduo, o que mantém a sua integridade é o critério subordinante: a comunicação dos movimentos de suas componentes por alguma certa relação ou proporção, e nada mais. Daí que toda suspeita consiste em distinguir o *devir* em si mesmo e concebê-lo sob dois aspectos: um que incide sobre a própria individuação e que consiste na alteração do indivíduo, que altera a “alguma certa relação”, e outro que incide na individuação que não o altera noutro indivíduo, que não altera a “alguma certa relação”, mas que pode alterar as suas partes e também a sua figura.

Na sequência de concatenações escriturais de *De Natura Corporum*, no esteio da *Teoria da Individuação*, temos quatro lemas e suas respectivas demonstrações. Ademais, temos um escólio referido ao último lema, o lema 7. É preciso que levemos a hipótese dos dois aspectos do *devir* numa pesquisa pelo que diremos ser mais estável, o *indivíduo*, e o mais instável, a sua *figura*. Imediatamente, o lema 4 clarifica o que está em jogo:

Se alguns corpos do corpo ou do Indivíduo, que se compõe através de muitíssimos corpos, segreguem-se, & o mesmo tanto de outros de mesma natureza sucedam no lugar, o Indivíduo reterá a sua natureza, como antes, sem nenhuma mudança de sua forma.<sup>637</sup>

Esse lema pode ser lido duplamente, tratando das trocas ambientais que o Indivíduo entrevê ou das trocas internas de seus componentes. Com efeito, não é possível aferir se os corpos que se segregam escapariam à *união individual* afora ou se eles segregam-se passando a ocupar outros lugares ainda na *união individual*. Podemos assumir que ambos os casos sejam contemplados e que isto permite uma ampla generalidade do lema enquanto versando sobre as trocas de maneira genérica. A condicional apresenta duas premissas copuladas, a primeira, justamente assevera que alguns corpos componentes do indivíduo, cujo pressuposto é compor-se de muitíssimos corpos, segreguem-se; a segunda, é que haja uma sucessão entre os corpos segregados e outros corpos de mesma natureza e quantidade que os segregados. Satisfeitas tais

---

<sup>637</sup> EIIDNCLem.4: “Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segrentur, & simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam, uti antea, absque ullâ ejus formae mutatione”.

condições, tem-se que o Indivíduo retém a sua natureza como era antes dessa sucessão ou troca, e o “reter a natureza” equivale estritamente a não mudar a sua *forma*. As trocas todas, não importam quantas forem, não interferem na *natureza* ou *forma Individual*, elas parecem, então, dizer respeito ao *devir* que leva à mudança de situação das partes que, por sua vez, pode levar ao vestir outra *figura*. Vejamos a sua demonstração:

Os corpos, com efeito, (*pelo Lema 1*) não se distinguem pela razão da substância; isto, entretanto, em que consiste a forma do Indivíduo, consiste na união dos corpos (*pela Def. preced.*); e este [Indivíduo], (*por hipótese*) embora se faça a mudança contínua dos corpos, reter-se-á: logo, o Indivíduo, tanto pela razão da substância, quanto do modo, reterá a sua natureza, como antes. *C.Q.D.*<sup>638</sup>

Ora, é notável, primeiramente, a equivalência plena entre *natureza* e *forma*, já dada no enunciado do lema; e, agora, a equivalência entre a *forma* e a *união dos corpos*, ou seja, a *união individual*. Segundamente, a forma, ou união, mantém-se a despeito da mudança dos corpos, mudança que consiste nas trocas “internas” ou “externas”, as quais satisfazem a dupla condição posta. Há, de fato, dois aspectos do *devir*, ou quiça dois *devires*. Um que se diz da mudança que não muda a forma e outro que a muda e que, ao que tudo indica, resulta na decomposição do composto seja pela desagregação de seus componentes em sua dispersão na natureza, seja pela sua integração noutra indivíduo *etc.* Quero dizer que, por hipótese, haveria um devir da forma e outro da figura. A cláusula restritiva enunciada como “sem nenhuma mudança de sua forma” [*absque ullâ ejus formae mutatione*] far-se-á presente nos demais lemas que se seguem a este. E se a *forma* equivale à *união individual* e o critério subordinante é a comunicação dos movimentos dos componentes por alguma certa relação/proporção, podemos, enfim, promover uma solução para o problema da *forma* desenvolvido ao longo deste capítulo. A *forma* é a *comunicação de movimentos por alguma certa relação*. No entanto, dizer assim resulta impróprio, pois a *forma* aqui visaria apenas à *res extensa*, o que denuncia a presença imprópria do “movimento”, ao passo que já concluímos que a *forma* é indiferente às realidades. É, sem dúvida, por artifício que podemos depurar a fórmula *ut motus suos invicem certâ quâdam ratione communicare*; depurá-la de sua precisão concernente ao uso exclusivo referido à realidade extensiva. Assim, teríamos que a *forma* é a *comunicação de algo por alguma certa relação/proporção*, mais ainda, podemos depurá-la ainda mais e dizer que se trata simplesmente da *forma* como *comunicação de alguma certa relação/proporção*. E, com isso, trazemos à berlinda a *multiplicidade pura*, visto que temos todo o acento dado à *tônica relacional* ou *proporcional* como consistindo o que se comunica, o que se faz, então, *comum*. As complicações de assumir a *forma* como sendo tal não são poucas e aos poucos saná-la-emos.

Convém, entretanto, ainda avançarmos mais. No lema 5, escreve Spinoza:

Se as partes, componentes o Indivíduo, estenderem-se maiores ou menores, entretanto, com a mesma proporção, para todas conservarem reciprocamente a mesma relação [*ratio*] de movimento

<sup>638</sup> EII Lem.4Dem.: “Corpora enim (per Lem. I.) ratione substantiae non distinguuntur; id autem, quod formam Individui constituit, in corporum unione (per Defin. praec.) consistit; atqui haec, (per hypothesin) tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur: retinebit ergo Individuum, tam ratione substantiae, quàm modi, suam naturam, uti ante. Q.E.D.”

& de repouso como antes, o Indivíduo igualmente reterá a sua natureza, como antes, sem nenhuma mudança da forma.<sup>639</sup>

O aumento ou diminuição das partes do Indivíduo são o assunto específico aqui. A condição de que seja possível o aumento ou diminuição das partes é que, a despeito do aumento ou diminuição, tais partes ainda reservem a mesma proporção que antes tinham. Tal proporção, esclarece o próprio lema, é aquela que “conserva reciprocamente a mesma relação [*ratio*] de movimento & repouso” entre todas as partes. Deve-se observar que tal conservação nada mais é que o *comum* do critério de individuação, o *motus suos invicem certâ quâdam ratione communicare*; entretanto, assoma-se o aspecto do “repouso”, ausente nesta sua primeira formulação, mas, sendo agora explicitado, acaba por denunciar o que aí estivesse contido implicitamente. O termo *ratio* aqui não é impropriamente vertido por “relação”, no entanto, deve-se igualmente notar que se trata de um quociente que equivale à proporção envolvida e que é o critério subordinante da individuação. Quando se diz “a mesma relação” ou “a mesma proporção”, em ambos os casos trata-se do quociente. Por exemplo, suponha-se que o indivíduo é formado por partes tais que sua proporção é dada pelo número 1/3, que uma parte se comporte nesta proporção para com outra. O que o lema nos diz é que se aumentarmos as partes, elas devem obedecer, afim de que o indivíduo retenha a sua forma ou natureza, a razão que o individua, a saber, o 1/3. Assim, tais partes estender-se-ão maiores ou menores tendo a razão 1/3 como condição da retenção da forma: tais partes, portanto, tornar-se-ão maiores ou menores enquanto obedecendo à esta multiplicidade. Quando Spinoza escreve “partes (...) majores, minoresve evadant”, deve-se compreender que não somente está posto o critério do aumento ou diminuição da magnitude das partes, mas também de mudança de sua figura. Noutras palavras, não se trata, *e.g.*, apenas de conceber uma parte como triangular cujos lados mensurem “3 mm” estendendo-se para “9 mm”, pois, suponha-se que uma das partes seja a figura de um triângulo e outra seja de um polígono qualquer, um octógono. É também pela razão 1/3 que podemos vislumbrar a transfiguração do triângulo, por exemplo, num hexágono e o octógono num polígono de 24 lados *etc.* Esse é apenas um exemplo para facilitar a compreensão. De fato, deve-se complexificar a mudança de figura das partes alcançando todas as determinações envolvidas. Isso não quer dizer que elas possam aumentar ou diminuir em magnitude, em todos os sentidos assinalados, e sempre reter a forma ou natureza do indivíduo. Spinoza escreve sobre a condição de que a forma ou natureza do indivíduo retenha-se, e se acaso tais aumentos ou diminuições de magnitude das partes se façam fora da *ratio* constitutiva do indivíduo, a forma deforma-se e a união individual pode passar do risco de decomposição à propriamente decomposta.

O exemplo figurativo é deveras insuficiente, pois o que de fato obedece ao critério individuante de certa forma ou natureza é a comunicação de movimento e repouso por alguma certa relação/proporção, ou melhor, é a relação entre os movimentos e os repouso das partes componentes que na união individual passam a comumente subordinarem-se a alguma certa relação. Num exemplo muitíssimo mais complexo,

<sup>639</sup> EIIDNCLem.5: “Si partes, Individuum componentes, majores, minoresve evadant, eâ tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea, ad invicem motûs, & quietis rationem servent, retinebit itidem Individuum suam naturam, ut antea, absque ullâ formae mutatione”.

como é o caso do corpo humano, podemos observar que a circulação sanguínea tem uma relação específica com a troca de gases dos alvéolos pulmonares que, por sua vez, também ambos entrevêm certa relação com o processo, na mitocôndria de cada célula do corpo, do Ciclo de Krebs. Trata-se de um ciclo específico, mas coligado com muitos outros. Poderíamos facilmente notar, imaginando os demais ciclos, que eles todos têm *ritmos* distintos entre si, mas coordenados, melhor, subordinados por alguma relação comum a qual mantém a união individual do corpo humano. Se retomarmos o fato de que, na escritura de Spinoza, cada parte é certo indivíduo e notarmos que versamos sobre certa duração que é a sua, ou seja, de cada indivíduo componente, podemos bem observar que a duração de um indivíduo componente associa-se com a duração de outro indivíduo componente por alguma certa relação. A *fábrica* do corpo, *e.g.*, humano conserva as durações plurais dos seus indivíduos componentes através dessa certa relação comum. Ela perpassa todos os indivíduos unindo-os no indivíduo corpo humano, e tal certa relação comum, como já dissemos, tem a duração que é a sua, a qual não é a soma das durações dos indivíduos componentes do corpo humano, mas a duração da vigência da certa relação comum que mantém a forma ou natureza do indivíduo. Analiticamente, a duração de algum certo indivíduo componente em relação com a duração de outro certo indivíduo componente não resulta localmente numa nova duração como soma das duas durações, mas antes numa duração especificamente dada pela relação específica entre tais indivíduos. Daí, podemos avançar na concepção segundo a qual são tantas durações quantas forem as relações recíprocas dos indivíduos componentes, e mesmo estas tantas durações não resultam na duração do indivíduo composto, mas antes a sua duração é a duração da relação comum dada entre todos os indivíduos componentes e que mantém tal individualidade unida. Quando intentamos mesurar as durações das relações de alguns indivíduos, a unificação promovida pelo tempo enquanto auxílio da imaginação faz-nos tomarmos como que espaçamentos de alguma relação, dados pela alternância entre movimento e repouso, *e.g.*, as trocas cíclicas dos alvéolos dá-se num espaçamento de movimento e repouso específico, mas o Ciclo de Krebs dá-se noutra, ou seja, não temos o mesmo espaçamento de movimento e repouso entre uma troca de gases no alvéolo e a produção mitocondrial de NADH, FADH<sub>2</sub> e ATP ou GTP. E a questão seria: como unificar as durações num tempo, concedendo espaçamentos distintos correspondentes a cada duração de um ciclo? Ademais, tais casos escolhidos são abstratos, visto que são muitíssimas as mediações entre os ciclos. O auxílio da imaginação que é o tempo promovera uma unidade temporal a partir da qual se fará a contagem sucessiva, por exemplo, a hora, e suas subdivisões em minutos, segundos *etc.*, e através desta unidade de contagem far-se-á corresponder, tomando nosso exemplo, num tempo 1 tais e tais efeitos de ambos os ciclos, num tempo 2, outros tais e tais efeitos e assim por diante até fechar os ciclos entre si. Todavia, nosso exemplo é capcioso, dado que o ciclo de um não “se fecha” exatamente no mesmo tempo que “se fecha” o ciclo de outro, daí que o tempo auxiliar poderá ser estabelecido pela relação de fechamento entre cada ciclo, *e.g.*, a cada 1/3 Ciclo de Krebs temos 1 ciclo de troca gasosa entre alvéolos *etc.* Note-se que por aí não se entende as durações envolvidas, mas antes se as reduz num quadro extrínseco de unidade temporal arbitrária, do que resulta uma apreensão parcial das relações efetivas entre os indivíduos tratados. Esse exemplo basta a fim de aferirmos que não se pode somar as durações dos indivíduos componentes como se

deles resultasse a soma do indivíduo composto, mas antes a posição de Spinoza aparece muitíssimo mais sofisticada, a saber, a duração do indivíduo composto é a duração de alguma certa relação comum, então, comunicada entre todos os indivíduos componentes. Por sua vez, a denominação extrínseca “parte/todo” acaba ruindo com o exemplo do tempo, pois ela deriva do mesmo critério que consiste na posição arbitrária de uma unidade a partir da qual se divide, se multiplica, se soma, se subtrai, enfim, se conta &c.

Por isso, nesse lema, assim como noutros, é preciso distinguir aquilo que auxilia enquanto denominação extrínseca, aquela advinda da ordem imaginativa, daquilo que advém da ordem intelectual e que até agora se resume na *forma* enquanto *comunicação de algo (movimento e repouso) por alguma certa relação*. O critério de manutenção da proporção no lema analisado toca a ordem intelectual, pois a proporção independe da unidade para ser aferida, visto que ela se dá pela relação. É certo que a relação pode ser denominada extrinsecamente, mas se trata da denominação de algo que se dá efetivamente na natureza das coisas, assim como no caso da geometria natural.

O lema 6 trata da mudança de direção de movimento das partes do indivíduo, vejamo-lo:

Se alguns corpos, componentes o Indivíduo, coagem-se a flectir o movimento, o qual eles têm em direção a uma parte; mas de sorte que possam comunicar seus movimentos, e reciprocamente comunicar pela mesma relação [*ratio*], assim como antes; o Indivíduo reterá igualmente a sua natureza, sem nenhuma mudança de forma.<sup>640</sup>

A flexão, como mudança de direção de movimento, é restrita aqui às partes, as quais têm alguns corpos componentes. Pressupõe-se que tal ou tal parte, ou seja, qualquer parte que seja, tinha alguma direção dada de seu movimento, e a assertiva versa sobre a mudança, não do movimento (se mais acelerado ou retardado), mas apenas de sua determinação enquanto direção. O *flectir-se* retoma, em alguma medida, a *angularidade* como determinação. Quaisquer que sejam tais mudanças de direção de quaisquer partes, o Indivíduo reterá sua natureza, ou seja, não mudará de forma, se a mudança de direção da parte não deixar de comunicar os movimentos recíprocos pela mesma relação que mantém o indivíduo em sua união. A única restrição angular da flexão, então, seria aquela que, por ventura, perturbe ou desfaça a relação ou proporção que mantém o indivíduo unido. A demonstração desse lema salienta que a *forma* é aquilo que, como já notamos, consiste propriamente no indivíduo. *Forma* que é a comunicação dos movimentos dos componentes do indivíduo por alguma certa relação/proporção: “É patente por si. Supõe-se que ele retém tudo que em sua definição mesma dissemos constituir a forma dele”<sup>641</sup>. O que constitui a *forma* equivale aqui à definição do Indivíduo, e isto põe-nos no passo de aferirmos que não se diz da definição dos Indivíduos em geral senão que o que os constitui é a forma enquanto, em geral, comunicação dos movimentos de seus componentes por alguma certa relação/proporção. Todavia, diz-se mais: cada

<sup>640</sup> EIIDNCLem. 6: “Si corpora quaedam, Individuum componentia, motum, quem versùs unam partem habent, aliam versùs flectere cogantur; at ità, ut motus suos continuare possint, atque invicem eadem, quâ antea, ratione communicare; retinebit itidem Individuum sua naturam, absque ullâ formae mutatione”.

<sup>641</sup> EIIDNCLem.6Dem.: “Per se patet. Id enim omne retinere supponitur, quod in ejusdem definitione formam ipsius constituere diximus”.



indivíduo possui a forma que é a sua, então, a definição genérica de indivíduo que vale para a inteligência da *individuação* carece sempre do indivíduo concreto a fim de que se possa aferir a *forma* que é dita sua e tão-só sua.

Ora, se cada indivíduo possui a sua definição exclusiva e, pois, a *forma* que é somente a sua, não se poderia conceber dois ou mais indivíduos sob o mesmo gênero através de alguma *forma* que os constitua em geral, como se a *alguma certa relação/proporção* que a caracteriza fundamentalmente fosse a mesma para todos os indivíduos supostamente de mesmo gênero, como no exemplo dos indivíduos-humanos que aludimos anteriormente. Se isso procede assim, teríamos de assumir que a individualidade é, de fato, irreduzível, que os indivíduos enquanto indivíduos são irreduzíveis entre si e não se pode dizer genericamente “indivíduo-humano” pelo que o constitui, a sua forma, a qual é dita de cada qual exclusivamente, e isto levaria a outro critério que a *forma*, critério pelo qual se dizem muitos “indivíduos” de um mesmo gênero. Ademais, como consequência teríamos que a irreduzibilidade individual leva-nos a conceder que o *indivíduo* e a *individuação* dizem-se da ordem intelectual, e, por aí, não se admitindo senão a irreduzibilidade entre indivíduos, não se pode conceber qualquer alteridade categorial que seja, alteridade, *nota bene*, característica da ordem imaginativa. E também, com isto, não se deve dizer que individualidades não possam ser apreendidas com o auxílio da imaginação, que a ordem imaginativa não desempenha nenhum papel na pesquisa da individualidade, visto que já atestamos a sua presença nas escrituras dos lemas analisados (*e.g.*, com as noções de “parte”, “todo” &c.). Antes, o que se diz é que a categoria *indivíduo* pertence à ordem intelectual, que seu critério definicional dado pela *forma* pertence, pois, à *multiplicidade pura*.

O lema 6, entretanto, não diz das partes e suas mudanças de direções no que concerne, digamos, ao seu aspecto extrínseco, mas antes àquele intrínseco ao indivíduo. Por isso, ele frisou que se tratava de alguns corpos que consistem na parte do Indivíduo, ou seja, de maneira mais precisa, mas com impropriedade ao dizê-lo, a mudança de direção restringia-se à “interioridade” do Indivíduo, os movimentos de partes endógenas. O lema seguinte, o lema 7, completa a mudança de direção versando sobre o indivíduo em sua aspecto “exterior”, ou seja, não trata apenas do movimento integral do indivíduo enquanto indivíduo, mas também de suas partes assim apreendidas pela autonomia de movimento de cada qual com respeito ao inteiro indivíduo. De maneira artificial, podemos distinguir as partes que se dizem *intrinsecamente* como aquelas que são, precisamente, os indivíduos ou corpos componentes, e as partes que se dizem *extrinsecamente*, como aquelas que são, não os indivíduos componentes, mas as secções do indivíduo tomado como um inteiro, um todo. Ressaltemos tão-somente que dizer “parte” é um auxílio imaginário, por isto a relatividade patente do critério de “partição”, a saber, que ele depende do que se fixa, em termos estritamente referenciais, como sendo o “todo” a partir do qual se dizem as partes. Aqui apenas acrescentamos outro auxílio segundo a escritura do lema, a saber, *interno* e *externo*, que claramente, pela sua mútuo-referencialidade, são da ordem imaginativa. Trata o lema 7 do “todo externo” e, tomando-o como referência, versa sobre a mudança de direção de movimento no que se refere ao todo inteiro ou às suas partes. Vejamo-lo:

Ademais, o Indivíduo, assim composto, retém a sua natureza, quer se mova ou repouse segundo o inteiro, quer para esta ou para aquela parte mova-se, contanto que cada parte retenha seu movimento, e comunique-o, como antes, às demais.<sup>642</sup>

O mesmo critério incide a fim de aferir as mudanças de direção do todo e de suas partes, a manutenção da *forma* que define irreduzível e exclusivamente cada indivíduo. O movimento das partes aqui, partes, como dissemos, extrínsecas, têm os seus possíveis movimentos e os suas possíveis mudanças de direção de movimento a partir do *limite real* que é a própria *união individual*, aquela *certa relação/proporção* de *comunicação*, e o mesmo para o indivíduo inteiro, seus movimentos e suas mudanças de direção de movimento.

### e) A Teoria da Integração

A escritura do *scholium* do lema 7 traz-nos uma excepcional *Teoria da Integração* pertinente à individuação. De fato, a integração aqui é a própria composição enquanto individuação. Observamos um pouco seu alcance quando tratávamos dos modos infinitos mediante os modos imediatos infinitos, a *tota natura* como *unum Individuum*, e aí sugerimos a noção de “Todo relativo”, pela sua equivalência posta para com a noção de *imagem ou imagens do Todo*, a(s) *facies totius Universi*. Tal *scholium* sintetiza a *Teoria da Individuação* e, ademais, permite-nos esclarecer alguns aspectos. Analisemo-lo com cuidado:

Vemos com isso, pois, por qual relação [*ratione*] o Indivíduo composto possa afetar-se de muitos modos, não obstante com sua natureza conservada. Até então concebemos o Indivíduo, o qual não se compõe senão através de corpos os quais se distinguem entre si só pelo movimento & repouso, pela aceleração & retardo, isto é, através de corpos simplicíssimos. Se agora concebermos outro, composto através de Indivíduos de muitíssimas naturezas diversas, acharemos que ele pode se afetar de muitíssimos outros modos, não obstante com sua natureza conservada. Pois, uma vez que cada parte sua compôs-se através de muitíssimos corpos, logo cada parte poderá (*pelo Lema precedente*), sem nenhuma mudança natureza dele, mover-se ora mais retardada, ora mais aceleradamente, & consequentemente, comunicar seus movimentos mais rápida ou mais retardadamente às demais. Se, além disso, concebermos [um] terceiro gênero de Indivíduos, composto através dos segundos, acharemos que ele pode se afetar de muitos outros modos sem nenhuma mudança de sua forma. E se doravante assim continuarmos no infinito, facilmente conceberemos que a inteira natureza é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos variam de infinitos modos, sem nenhuma mudança do inteiro Indivíduo. Todavia, se ânimo tivesse sido o de tratar declaradamente sobre o corpo, eu teria devido explicar & demonstrar estas [coisas] mais prolixamente. No entanto, já disse que quis

---

<sup>642</sup> EIIDNCLem.7: “Retinet praeterea Individuum, sic compositum, suam naturam, sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur, dummodò unaquaeque pars motum suum retineat, eumque, uti antea, reliquis communicet”.

outra [coisa], e não avancei estas [coisas] por outra causa senão porque através destas mesmas posso facilmente deduzir aquelas que firmei demonstrar.<sup>643</sup>

Destarte, as primeiras linhas do escólio traz uma dificuldade. Parece que os *corpos simplicísimos* podem ser apreendidos como *individuos*, o que, todavia, tenciona a questão de se atribuir *figura* ou não a tais corpos. Somos obrigados a examinar se acaso tais corpos podem ser como tais, indivíduos, e, assim, reconsiderar alguns pontos importantes. Até mesmo, subjaz a tal exame algo de impacto na equivalência que intentamos indicar entre os modos infinitos mediante os modos infinitos imediatos, enquanto *imagem ou imagens do Todo* e, pois, “Todo relativo”, e, ademais, a questão da distinção entre o movimento & repouso que se dizem aqueles dos corpos simplicísimos, condizente com o prospecto da ordem imaginativa, e aqueles que se dizem do modo infinito imediato referido à realidade extensiva, à *res extensa*. A distinção entre os corpos simplicísimos, como vimos, dá-se pela “motilidade relativa”. Afirmamos, ainda, que jamais se pode dizer dos *corpos simplicísimos a figura*. Mas ao dizê-lo, isto não impede que a *imagem* deles se diga.

Quais seriam os impactos ao dizer-se dos *corpos simplicísimos* que eles sejam *individuos* e sob que condições pode-se dizer que assim o sejam? *Da capo*, os corpos simplicísimos distinguem-se entre si pelo movimento & pelo repouso e pela aceleração & pelo retardo. Vimos que jamais se diz *repousar* senão *na relação, i.e.*, com respeito a um referencial, como aferirmos, a posição do observador, a qual instaura a ordem da investigação da natureza das coisas a que hoje chamamos “física”. Agora, se temos a individuação a propósito dos corpos simplicísimos, então ela deve obedecer aos dois critérios, ao subordinante, que é a comunicação dos movimentos por alguma certa relação, e o subordinado, a contenção dos corpos dada pela magnitude. Ora, não se pode dizer que os corpos simplicísimos possuam alguma magnitude senão ao tratá-los assim como se fossem pontos nos termos geométricos, ou seja, como começos da quantidade finita e, por isto, signos. Isso é perfeitamente correto e não interpõe objeções escriturais. Agora, e a comunicação? Se levarmos à sério o critério subordinante, ele permite que os movimentos possam ser o mesmo (“com o mesmo ou diversos graus de aceleração movem-se”). Ora, a distinção opera-se pela diferença relativa com respeito ao movimento (e repouso), do que se pergunta: acaso tantos corpos simplicísimos de mesmo movimento, eles teriam de ser concebidos como indistintos?

---

<sup>643</sup> EIIDNCLem.7S: “His itaque videmus, quâ ratione Individuum compositum possit multis modis affici, ejus nihilominus naturâ servatâ. Atque hucusque Individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quae solo motu, & quiete, celetitate, & tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicísimis componitur. Quòd si jam aliud concipiamus, ex pluribus diversae naturae Individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici, reperiemus, ipsius nihilominus naturâ servatâ. Nam quandoquidem ejus unaqueque pars ex pluribus corporibus est compositam poterit ergo (*per Lem. praeced.*) unaqueque pars, absque ullâ ipsius naturae mutatione jam tardiùs, jam celeriùs moveri, & consequenter motus suos citiùs, vel tardiùs reliquis communicare. Quòd si praeterea tertium Individuorum genus, ex his secundis compositum, concipiamus, idem multis aliis modis affici posse, reperiemus, absque ullâ ejus formae mutatione. Et si sic porrò in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione. Atque haec, si animus fuisset, de corpore ex professo agere, prolixiùs explicare, & demonstrare debuissim. Sed jam dixi me aliud velle, nec aliâ de causâ haec adferre, quàm quia ex ipsis ea, quae demonstrare constitui, facile possum deducere”.

A questão é um tanto capciosa, visto que, concedendo à distinção pela motilidade relativa, é forçoso excluir a distinção numérica (jamais mencionada na escritura de *DNC*) como aquilo que possa incidir justamente para dizer “tantos corpos simplicíssimos”. O que distinção pela motilidade relativa dá-nos não é *quantum* de corpos simplicíssimos, mas se antes se há diferença ou não. Estamos lidando, em última análise, com a *identidade & diferença* de maneira bastante límpida. Não se pode conceber o *quantum* de corpos simplicíssimos pela distinção de motilidade relativa: *e.g.*, suponhamos que tantos corpos simplicíssimos movam-se com mesma aceleração, a saber, com aceleração “0”, então, com velocidade constante “x”. Suponhamos também que outros tanto corpos simplicíssimos movam-se com mesma aceleração, notadamente, aceleração maior que “0”, mas igualmente constante, ou seja, que sua velocidade aumenta linearmente. Chamemos os primeiros corpos simplicíssimos de grupo A e os segundos de grupo B. O que distingue A de B e B de A não é o movimento, com efeito, ambos os grupos estão em movimento; o que os distingue é a aceleração. Com isso, não podemos distinguir o *quantum* numérico de corpos simplicíssimos de cada grupo, e muito curiosamente somos forçados a dizer que, visto que a única distinção possível no exemplo é pela motilidade relativa, temos dois corpos simplicíssimos, a saber, o corpo simplicíssimo A e o corpo simplicíssimo B, e nada mais que isto. É notável que a identidade do corpo simplicíssimo A diz-se tão-só a partir da diferença e negativamente, ou seja, que A não é B. E de igual sorte para o corpo simplicíssimo B, sua identidade diz-se negativamente a partir da diferença, a partir, então, de A.

O aspecto só aparentemente consternante que derivamos desse exemplo é o seguinte: supondo-se que possamos distinguir numericamente (é uma suposição que a escritura de *DNC* não permite, porque não há nada sobre distinção numérica ali, reitero) os corpos do grupo A, e que tal número seja não importa qual, mas muitíssimo grande, *e.g.*, 1000 corpos simplicíssimos. Teríamos de conceder que tais 1000 corpos simplicíssimos sejam, de fato, apenas um corpo simplicíssimos. O que interessantemente avançamos por aí é que a *unidade* do dizer “um corpo simplicíssimo” é dada pela relação diferencial com outro grupo, o grupo B, e por esta diferença relativa a B, a saber, pela aceleração, diz-se de A que ele é *um*. Não há, segundo estritamente a escritura de *DNC*, como distinguir numericamente supostos 1000 corpos simplicíssimos ditos do grupo A porque a distinção numérica é derivada da distinção pela motilidade relativa e não o contrário. Portanto, a *identidade & diferença* - e, *a fortiori*, a *unidade & multiplicidade* - (numérica) têm como pressuposto a distinção pela motilidade relativa. Isso fortalece ainda mais a distinção entre o *movimento & repouso* dito do modo infinito imediato do *movimento & repouso* dito do modo infinito mediante o modo infinito imediato, pois a *identidade & diferença*, assim como a *unidade & multiplicidade*, dizem-se estritamente no âmago da ordem imaginativa.

Se retomarmos a questão que atribui a individualidade aos corpos simplicíssimos (e concedendo que *identidade & diferença* e *unidade & multiplicidade* são derivadas da distinção de motilidade relativa), podemos facilmente dizer que cada grupo do referido exemplo é *um indivíduo* pela comunicação de seus movimentos por alguma certa relação que nada mais é que a relação de *identidade*, a qual é dada pela *diferença* relativa ao grupo B. Ora, a *união individual* é o que distingue realmente tais grupos. Agora, se o corpo simplicíssimo é o começo da quantidade finita assim como o ponto em geometria, deve-se considerar

a *magnitude*, o que traz imensos transtornos, pois esta noção pressupõe a *medida*. E a *medida*, ela só pode ser dada pela *unidade & multiplicidade* que, por sua vez, pressupõe *identidade & diferença*, par que é efeito da distinção de motilidade relativa. Todavia, acabamos de concluir que não há contagem dos supostos corpos simplicíssimos do grupo A, e isto impede que daí se derive a *medida*, o que elimina a *magnitude* totalmente. Ora, se concentrarmos a atenção à individuação, ela pressupõe o indivíduo, e o que os corpos simplicíssimos são, em última instância, são individualidades ditas “primeiras”, as quais não pressupõe indivíduos que os componha, pois eles mesmos desempenhariam o papel de individualidades não compostas de indivíduos. E isso é bastante condizente com o critério de apreensão dos próprios corpos simplicíssimos, dado que seu critério não é pela composição, mas pela relação com respeito ao movimento (e repouso) relativo.

Recordemos que o *começo da quantidade finita* que é o *ponto* na geometria euclidiana nada mais é que *limite*, o qual se diz negativamente por outro. E é exatamente o que se passa com o corpo simplicíssimo: cada corpo simplicíssimos diz-se pelo que ele não é relativamente a outro pelo critério do movimento & repouso e pelo critério da aceleração & retardo. Por isso insistimos que a critério da magnitude é subordinado ao da comunicação: porque a individualidade é dada, sobretudo, pela comunicação. Ela verifica-se na individuação que resulta em corpos simplicíssimos, mas o critério da magnitude, entretanto, não, o que condiz com a assertiva segundo a qual eles não possuem figura. A dificuldade toda reside no fato da hibridade discursiva em *DNC*, hibridade entre a ordem imaginativa e intelectiva como condição mesma de sua apreensão, investigação e discursividade. E justamente, assim como a *determinação* só pode ser dada porque *certus modus*, a *magnitude* só pode ser aferida porque *comunicação de movimentos por alguma certa relação*. O corpo simplicíssimo, por aí, é *começo da quantidade finita*, enquanto *limite*, mas porque individuado pela comunicação de movimentos por alguma certa relação, no caso, o mesmo movimento ou o mesmo repouso e a mesma aceleração e o mesmo retardo. Aqui cumpre assinalar que, de fato, os corpos simplíssimos podem ser concebidos como indivíduos, e assim o são pelo critério subordinante da individuação, e nada mais.

Convém, ademais, para prosseguirmos na análise do escólio, aventar na memória que os modos de afetar-se dos corpos simplíssimos são muitíssimos, tanto com respeito aos movimento & repouso, como pressuposto, quanto com respeito à aceleração & ao retardo, mas também com respeito à angularidade, à direção dos movimentos todos com todas as acelerações possíveis. Spinoza implicitamente escreve no escólio que a composição dos corpos simplíssimos constitui algo como um segundo gênero de indivíduos, e tal composição, dada pelo critério subordinante, admite como condição a comunicação dos movimentos dos componentes por alguma certa relação/proporção. E não importa quais movimentos tenham os componentes, os indivíduos componentes; importa que haja a comunicação de seus movimentos - quais quer que sejam - entre si por alguma certa relação/proporção. A composição é o mesmo que individuação, e porque o critério é o da comunicação em seus termos específicos, tal composição não consiste, como já aludimos, numa mera soma. Antes a individuação é melhor apreendida como uma *integração*, em que os indivíduos componentes integram-se através da comunicação de seus movimentos quaisquer que sejam por

alguma certa relação/proporção. E nesse nível de integração, temos uma complexificação dos modos de afetar-se do indivíduo composto, complexificação que nada mais é que o resultado da integração dos modos de afetar-se dos indivíduos componentes subordinados ao critério da comunicação que efetiva a *união individual*.

Spinoza escreve que tais indivíduos de segundo gênero compõem-se através de “indivíduos de muitíssimas naturezas” e nesta medida, a das muitíssimas naturezas, tem-se que tal indivíduo composto afeta-se de muitíssimos modos. E a sua natureza, a desse indivíduo composto de segundo gênero, é conservada pela comunicação, pela união individual que nada mais seria que a sua *forma*. Spinoza revoca insistentemente o critério que resulta na *forma* do Indivíduo:

Pois, uma vez que cada parte sua compôs-se através de muitíssimos corpos, logo cada parte poderá (*pelo Lema precedente*), sem nenhuma mudança natureza dele, mover-se ora mais retardada, ora mais aceleradamente, &, conseqüentemente, comunicar seus movimentos mais rápida ou mais retardadamente às demais.

A distinção pela parte aqui é relativa e posta pelo movimento e aceleração relativos tendo em vista o lema 6 que já analisamos. E a integração segue até um terceiro gênero, este composto de indivíduos de segundo gênero, aumentando a complexidade e o jogo dos modos de afetar-se do indivíduo, com o mesmo critério da comunicação, ou seja, com a conservação da *forma* individual. Até que, enfim, Spinoza “salta” ao infinito: “E se doravante assim continuarmos no infinito, facilmente conceberemos que a inteira natureza é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos variam de infinitos modos, sem nenhuma mudança do inteiro Indivíduo”. A contagem ou sucessão dos níveis de integração aqui é performática (assim como o é a “teoria dos níveis de realidade”), cumprindo um papel estritamente pedagógico a fim de incitar o pensamento. O par “todo/parte” acompanha cada nível e mostra-se deveras imaginativo, *i.e.*, totalmente arbitrário, dependendo do que se fixa como “todo”, decerto; mas o que interessa é que a *natureza inteira* é tomada como *todo*, cujas partes equivalem a “todos os corpos”, os quais “variam de infinitos modos” e, contudo, “sem nenhuma mudança do inteiro indivíduo”. Todavia, se o todo se diz pela *união individual*, ou seja, por aquilo que é *individuante*, a alguma certa relação, a denominação deixa de ser arbitrária e fixa-se através da ordem intelectual. Justamente aí podemos, enfim, dizê-lo: a natureza inteira é indivíduo e sua *forma* é imutável, *forma* que é a comunicação dos movimentos de seus componentes, *i.e.*, todos os corpos, por alguma certa relação/proporção.

Todavia, que relação/proporção seria esta? Decerto, ela é, como é notório, o *comum* e, mais ainda, o *comum a todas as coisas*, ou seja, o *comum a toda a natureza das coisas*. Antes que proponhamos uma solução a tal demanda fugidia, faz-se mister retomarmos muitos pontos proferidos, encaminhados e suspendidos precedentemente.

### Integração individual: *tota natura*

A *forma* em sua generalidade, podemos agora dizê-lo, é puramente *relacional*. Vimos que ela, enquanto categoria, é indiferente às realidades e, com isto, pode referir-se a elas e precisar-se realmente. Quando a *inteira natureza*, pela individuação, é tomada como *forma*, ela passa a coincidir com o modo infinito mediante os modos infinitos. A relação, ou melhor, a alguma certa relação comunicada, então, o *comum* a todo este indivíduo que é a inteira natureza, seria precisamente o *comum* a todas as coisas, ou seja, a *essência de Deus* enquanto *ordem & conexão*, assim, as *ordem & conexão* são a *forma*, e, enquanto tal, ela é em si a mesma, quer se a diga da *res extensa*, quer se a diga da *res cogitans*. E, de fato, Spinoza não se esqueceu de exemplificar ou mostrar o que viria a ser o modo infinito mediante o modo infinito imediato, pois, se no caso dos modos infinitos imediatos, eles foram precisados em seu referimento às realidades, do que resultou o *intelecto de Deus* em sua referência à *res cogitans* e *movimento & repouso* em sua referência à *res extensa*; no caso dos modos infinitos mediante estes modos, não se poderia conceber que fossem distinguidos desta maneira, pela realidade, dado que tal modo é o único indivíduo que é a inteira natureza.

Também, tal como sugerimos, torna-se claro que não há “passagem da Infinitude para a Finitude”; antes a apreensão da *inteira natureza* como *indivíduo* mostra claramente o que se passa no caso dos ditos modos finitos. Com efeito, a infinitude absoluta está na finitude enquanto *variação*, absolutamente infinitas modificações ou modulações, em plena consonância com a fórmula *facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem* & com a fórmula *totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius Individui mutatione*. Quando observamos assim, evidencia-se a *imutabilidade* do Todo, evidencia-se, pois, que a *essência* de Deus, a absoluta infinitude, a eternidade e a necessidade multiversal devêm especulativamente *comum*, que o imutável se inscreve no mutável sem mútuo-referencialidade, ou seja, o *imutável* não se dá por alteridade, então, pela sua referência negativa para com o *mutável*, e igualmente não se dá o inverso. O *imutável* é *efetivamente* o *mutável* ou, o que dá no mesmo, a *absoluta infinitude* está na *finitude*. O modo infinito mediante o modo imediato infinito tomado como indivíduo porta em si e na inteira natureza das coisas o *dever* ou os *devires* (“variações”). Isso resta claro se recordarmos que não há propriamente um “princípio de individuação” que intervenha exterior e anteriormente à individuação, dado que a construção inteira inibe isto. Tanto o *indivíduo* quanto a sua *formação* ou *integração* são *em ato*, ou seja, a *individuação* jamais afirma o *indivíduo*, mas antes o *individuante* (no particípio presente). Nesse passo, recordemos que *modo* é *mediação* enquanto *causa*. Aí, a mediação alcança a infinitude quanto é construída a equivalência dada pela *forma* que resulta na natureza como *individuante*. A absoluta infinitude sendo na finitude permite a *multiferência* na natureza das coisas e tal *multiferência* é *individuação* enquanto *devires de multiplicidade pura*, isto é, *modos finitos*. Estamos diante de um *dever individuante* no qual a multiferência se faz valer no lugar da diferença e, com efeito, da identidade. Portanto, a *multiplicidade pura* é na natureza das coisas e jamais ela pode se reduzir à *identidade* e, com efeito, à *unidade*.

Convém, entretanto, fazer-se notar que o *dever-individuante* consiste na integração e desintegração incessante na natureza das coisas, entretanto, portando certa estabilidade sob condições específicas que dizem respeito à *forma*, à alguma certa relação *comum* que mantém a forma individuante. A *individuação* é

certo *dever*: *dever individuante*, *dever integrativo e relacional*, mas justamente restrito à integração e à desintegração, ou seja, ele não versa sobre as relações individuais que não levam à integração e desintegração. Aí, cumpre salientar, o *dever individuante* encontra a sua restrição *intransponível* (!), da qual só trataremos detidamente ao findar deste capítulo.

Se a *inteira natureza é indivíduo*, se o *indivíduo* como tal é pela *união individual* que é a sua *forma*, a qual é dada pela *comunicação (de seus movimentos componentes) por alguma certa relação*, e se tal *indivíduo* é o mesmo que o modo infinito mediante os modos infinitos, segue-se que tal *indivíduo* é *eterno*, que ele é *absolutamente infinito* e que, sobretudo, é *necessário* e porta a *necessidade* em termos etiológicos. Observando-o do ponto de vista do aspecto da *necessidade*, a qual envolve a etiologia, a sua efetivação, como sabemos, ele consiste na *ordo & connexio* que é a mesma para não importa qual realidade. E, de fato, concebendo a *natureza inteira* como *único indivíduo*, a sua *união individual*, ou seja, a sua *forma* não poderia ser senão a própria *ordo & connexio*, como já ventilamos. Agora, pela *absoluta infinitude*, tal *forma* deve portá-la de alguma maneira. E, de fato, a *absoluta infinitude* é posta como equivalente aos *ordo & connexio* enquanto *multiplicidade pura*. Por aí, a individuação impede que apreendamos tanto a linearidade suposta na tese da passagem da infinitude à finitude quanto impede que apreendamos as operações imaginativas que pressupõem *unidade & multiplicidade* (como a adição, a subtração, a multiplicação, a divisão &c., ou seja, todas as operações dependentes da imagem numérica).

O modo infinito mediante o modo infinito é único, assim como a inteira natureza é um só Indivíduo, e isto reafirma a impossibilidade da passagem da Infinitude à Finitude; todavia, impõe-nos algumas dificuldades na apreensão do *modo finito*. Porque se diz agora do *modo finito* que ele seja, imaginariamente, como “parte” ou, intelectivamente, como “indivíduo componente”, a dificuldade maior é a intrusão da infinitude na finitude, ou seja, sua expressão específica no âmbito que caracteriza a própria finitude. Isso esbarrou, ademais, noutra dificuldade, a qual se diz da distinção entre indivíduos pela *união individual*, a saber, quando se diz de dois indivíduos que eles são, por assim dizer, de “mesmo gênero”, como o indivíduo “trigo”, o que se pergunta é se tal denominação é intrínseca ou extrínseca, se acaso tal *união* devém *unidade*, de sorte que se possa afirmar que se tenha dois indivíduos trigos diante de nós e que tais trigos se dizem “trigo” por alguma *unidade* a partir da qual possamos *contá-los*. Nisso, a hibridez entre a ordem imaginativa e a intelectual tensiona-se sobejamente. Há pouco dissemos sobre a *individuação* enquanto *dever-individuante*, e se atentarmos ao Indivíduo infinito que é a a inteira natureza, faz-se mister a conjugação entre tal *dever* e a *infinitude*, conjugação cuja expressão linguageira centra-se no termo *modo*. Assim, o *modo*, tomado dessa maneira, enquanto conjugação do *dever* e da *infinitude*, ele deve ser dito *infinito dever* ou *dever infinito*. Tal alternativa, entretanto, pode não ser exclusiva, antes ela poderia muito bem conjugar-se e desempenhar o papel operativo que é o seu conjuntamente. Aqui tocamos, segundo penso, o maior imbróglio na apreensão dos *ordo & connexio* enquanto *comum*, pois tudo nos levaria a conceber que tal *comum* não pode resistir à sua assimilação pela circulação *unidade & multiplicidade*. Algo aí resta obscuro, no entanto. A fim de sanar tal obscuridade, contudo, devemos portar até às últimas



consequências a equivalência entre *inteira natureza*, enquanto modo infinito mediante o modo infinito imediato, e *indivíduo*.

Quando Spinoza escreve que o modo infinito mediante o modo infinito imediato é *unificado* na noção de *facies totius Universi*, e nós o tomamos como *indivíduo*, subjaz o enigma da hibridez discursiva entre as ordens imaginativa e intelectual. A *facies* é *imagem*, a *união individual* não. As interrogações sucessivas sobre *DNC*, as quais se fizeram não com pouca dificuldade, deixaram patente a hibridez em jogo. É que talvez levar à última instância pensável a equivalência proposta (*inteira natureza = indivíduo*) tem todo o ar de folia. Todavia, a construção, segundo me parece e salvo ignorância minha nos passos todos, adensa em coerência, e é consequente. Se a *inteira natureza* é um *Indivíduo*, todos os aspectos da categoria “indivíduo” devem ser ditos inequivocamente da *inteira natureza*. Vejamos, pois, como isso dar-se-ia com acurácia.

### Corpo & Mente de Deus

Spinoza, antes da escritura ou inflexão que consiste precisamente no *DNC*, cumulou uma série de conclusões e suspendeu muitos passos ao enunciar a EIIP13. Tal suspensão, e também suspense, consistia no seguinte ponto central: o objeto da ideia constituinte o Corpo é a Mente. Sabemos que tal formulação alcança generalidade suficiente para ultrapassar o que explicitamente se escreve onde enuncia-se. Melhor dizendo, Mente e Corpo referem-se a humano, então, à Mente humana e ao Corpo humano; todavia, já sabemos que a fórmula “o objeto da ideia constituinte o Corpo é a Mente” vale para todos os animados, conforme, inclusive, a fórmula do escólio desta mesma proposição: “todos [os indivíduos], embora com diversos graus, são, contudo, animados” [*omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*]. Ora, a *união Corpo-Mente* é a *relação objetiva*, a qual basculamos antes em tom dubitativo. E tal *união* é, não obstante, a *união* também *individual*. É, com efeito, a *união individual*, através do deslocamento tático escritural de Spinoza para *DNC*, que se estabelece e se firma dando consistência à fórmula que caracteriza a *união Corpo-Mente*.

Quando lemos, a partir do EIIP13C, que “(...) o homem consta de Mente & Corpo, & o Corpo humano existe à proporção que o sentimos” [(...) *hominem Mente & Corpore constare, & Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere*], devemos conceder que Mente & Corpo, dizendo-se *unidos* pela *união Individual* (e, pela *relação objetiva*), dizem-se da inteira natureza enquanto indivíduo. Assim sendo, a *inteira natureza* enquanto *indivíduo* tem Mente & Corpo. Ora, recordemos algumas coisas sobre as quais já versamos quando mostramos que a *idea Dei* se distingue do *intellectus infinitus* e se diz do modo infinito mediante o modo imediato infinito referido à *res cogitans*. Primeiro, na sentença da EIIP4Dem. “(...) a ideia de Deus, através da qual infinitas [coisas] de infinitos modos seguem-se, somente pode ser única” [(...) *idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest*], devemos recordar que a *idea Dei* é *única* e, contudo, dela se seguem infinitas [coisas] de infinitos modos. Segundo, recordemos a construção da EIP27Dem.: “Logo, a ideia de Deus no pensamento, ou algo, o qual necessariamente se segue através da

absoluta natureza de algum atributo de Deus, não pode ter existência determinada; mas pelo mesmo atributo é eterno (...)” [(...) *Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid, quod necessariò ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei sequitur, non potest determinata habere existentia; sed per idem attributum aeternum est* (...)]. Com tais recordações, almejo constatar o seguinte: a *ideia de Deus* é *única* e é *infinita*, que ela não é, como já sabemos, o mesmo que o *intelecto infinito* e, por isto, ela diz-se do modo infinito mediante o modo infinito imediato. Ora, a *ideia de Deus* é o mesmo, pela fórmula da EIIP13, que a *Mente de Deus*, a qual se diz da inteira natureza enquanto indivíduo. E, da mesma maneira que no enunciado da EIP15 Spinoza escreve que “a ideia, a qual constitui o ser formal da Mente humana, não é simples; mas composta através de muitíssimas ideias”, deve-se dizer que a “ideia, a qual constitui o ser formal da Mente divina, não é simples; mas composta através de muitíssimas ideias”; mais ainda, que não se trata de “muitíssimas ideias” que compõem a *Mente de Deus*, e sim de *infinitas ideias*. Somente a fim de precisar ainda mais um ponto que restou um tanto vago anteriormente, aquele que toca precisamente a *relação objetiva* e põe a *ideia de Deus* como articulador de inteligibilidade e que levou a se conceber que o *pensamento* deve ser tratado duplicado (segundo a glosa de Gueroult); quando analisamos a demonstração da EIIP15, notamos claramente que não pode haver duplicação do pensar, visto que, assim como se diz que a ideia de cada componente do indivíduo humano dá-se em Deus, tais ideias todas, inclusive a do próprio indivíduo humano, são componentes da ideia de Deus. E cada qual dessas ideias dos componentes, por sua vez, referem-se *objetivamente* aos corpos componentes que são os seus, *i.e.*, cada ideia de cada indivíduo componente é a Mente deste indivíduo que, por aí, tem por objeto o corpo que é o seu.

Resta bastante claro que a *Idea Dei* é o mesmo que a *Mens Dei*. Agora, se o objeto constituinte da Mente é o Corpo, o objeto constituinte a Mente de Deus forçosamente deve ser concebido como *Corpus Dei*. Spinoza, entretanto, jamais escrevera algo como *Corpus Dei*, não há, com efeito, tal expressão na *Ethica* inteira. E ainda que a expressão não encontre escrituralmente o seu lugar, é preciso considerar o que a fórmula do escólio do Lema 7 trouxe-nos: “que a inteira natureza é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos de infinitos modos variam (...)” [*totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant* (...)]. As “partes” do Indivíduo, enquanto inteira natureza, são todos os corpos, corpos os quais são modificações da *res extensa*, modificações *finitas*. O equívoco corriqueiro aqui é tomar, desconsiderando tudo o que se evidenciou até agora, o “corpo” pela noção vulgar de “parte” e supor que o *Corpus Dei* fosse totalizável pela soma de suas partes, dos corpos finitos. Antes, de qualquer soma que fosse, e toda a atenção deve repousar apenas nisto, o que é deveras imprescindível é que estamos diante da *absolutamente infinita modificação finita* e, justamente por isto, não se pode conceber que a *inteira natureza* sob a perspectiva da *res extensa*, então, sob a perspectiva do *Corpus Dei*, fosse a soma de infinitos corpos finitos. Numa palavra, ressalta da impossibilidade da passagem do Infinito ao Finito a posição da absolutamente infinita modificação finita, intotalizável no Indivíduo enquanto inteira natureza.

Agora, outro problema derivado dessa posição consiste na apreensão correta da noção de *limite* envolvida no espectro do qual tratamos: de um lado, o *máximo*, enquanto *tota natura*, e, de outro lado, o *mínimo*, enquanto *corpora simplicissima*. Convém salientar apenas isto: a erradicação da teleologia é

dedicada nos dois extremos, no *máximo* e no *mínimo*. Se no caso do *máximo*, a absoluta infinitude elimina a exterioridade do Todo e, com isto, impede que fosse limitado, e também impede um centramento originário (eu diria, tipicamente mítico em sua apreensão cosmológica e cosmogônica); em contrapartida, a posição do *limite mínimo*, nos termos do problema geral da *divisibilidade* da *res extensa*, impede a remissão ao inefável, ao *nada* (a “nadificação” dos elementos infinitamente divisíveis). Por aí, Spinoza ressignifica o sentido de *indeterminado*, distando-o de *ilimitado* porque posto sempre entre limites. Então, quando são posicionados os *corpora simplicissima* como *limite mínimo* concernente à divisibilidade da *res extensa*, e mais, quando tais *corpora simplicissima* são posicionados num prospecto estritamente relacional, com efeito, trata-se da *distinção de motilidade relativa* a partir a qual a efetividade de tais *corpora* dá-se pelo *movimento & repouso*, como que numa construção de *pré-individuação* que elimina qualquer princípio de *individuação* que fosse exterior, na medida em que tal motilidade rejeita o *repouso* em termos absolutos e antes inscreve-se no *sempre-já* movimento da *res extensa* pela *causa sui* da *substantia* (não há anterioridade e exterioridade com respeito ao *movimento* como equivalente à impossibilidade de anterioridade e exterioridade de um princípio que fosse propriamente o de *individuação*); quando tudo isto conjuga-se, temos, portanto, a impossibilidade de socorrer da nadificação a *res extensa* pela sua divisão tendenciosa ao nada ou iminentemente *saltada ao nada* pelas mãos divinas, como é o caso na escritura de pensamento de Descartes.

Agora, detrás dos *corpora simplicissima* “figurados”, *i.e.*, *determinados*, o que temos, do ponto de vista da ordem intelectual, nada mais é que *movimento*, que somente *relativamente* permite dizer o *repouso*. E, ainda, tal *movimento* nada mais é que a *modificação* da *necessidade* apreendida pela realidade extensiva; e tal *modificação* é ela mesma *infinitamente finita* ou *infinitamente finitizante* (para valer-me de um neologismo que deve ser lido como participio presente, sobretudo, com valor verbal). Poderíamos até dizer, consonante à essa expressão, que o *modo finito* nada mais é que a sua *absolutamente infinita finitização*, a qual é pensada, ou melhor, *ordenada* intelectivamente pela categoria de *connexio*. Apenas a *conexão* pode permitir a concepção da *absolutamente infinita finitização* porque não toma o *finito* nem como “parte” nem como “todo”. Se voltarmos-nos àquilo que caracteriza a *forma*, às *relações*, e, sobretudo, ao seu papel na definição de *união individual* (a qual não difere da própria *individuação*), torna-se claro que a *infinita finitização* faz-se no quadro das *relações* específicas que permitem a conjunção do *indivíduo*. E como a *forma* é a *comunicação* (*dos movimentos dos componentes*) *por alguma certa relação/proporção*, a posição deste *comum* alcança a generalidade suficiente a fim de que, reproduzido este *comum*, tenhamos outro indivíduo que pode ser dito “de mesma natureza”. Todavia, isso não é suficiente, segundo me parece, a fim de aferir a sua irreduzibilidade enquanto efeito da *multiferência* e mesmo que seja *multiferante* enquanto indivíduo que é. O *dever* da *individuação* apenas apreende uma face do problema, aquela que permite conceber *adequadamente* a individualidade enquanto estável pela sua forma, estabilidade dada pela sua *potência* ou pelo *quantum in se est* que, em última análise, resulta da necessidade. Quando dizemos “necessidade”, deve-se ter já em conta que o *necessário é aquilo que é*, como na acurada fórmula hegeliana, o *necessário é porque é*. Todavia, nada mais tocamos aí que a própria facticidade da natureza das coisas, a qual *é porque é*. Facticidade e necessidade, é imperativo que agora o digamos, ambas são uma e mesma coisa. E disso temos

que a *impossibilidade*, pela articulação escritural que pudemos observar muito antes, ela também é *necessidade* e, por isto, *facticidade*. O principal efeito de conceber tais categorias em plena equivalência desloca o critério do exame da *essência* em sua eternidade para a natureza das coisas enquanto existentes em ato e as ditas “leis da natureza” como que em cascata deslocam-se, por sua vez, de uma perspectiva supostamente *ante festum* para *in actu*, o que retoma a construção da *individuação* como *de vir* plenamente.

A *Mens Dei* e o *Corpus Dei*, duas coisas que são a mesma, mas concebidas por realidades distintas, são *unidas* pela *união individual*. De maneira precisa, segundo me parece, é incorreto dizer que a “única” substância fosse suficiente a fim de instaurar a imanência plena e só porque rompeu com a identidade entre *realidade* e *substancialidade* e introduziu tantas quantas forem as realidades numa mesma substância. Somente quando avançamos e notamos o ponto mais dramático da *individuação* é que podemos ver todos os esforços de *união*, no jargão, entre *corpo* e *mente*. Agora, ditas essas coisas que sanam muitas das questões e problemas suscitados, ainda resta-nos outros tantos de magna monta, como aquele que se dá entre *eternidade* e *possibilidade real*. Antes de findá-lo *ex hypothesin*, é interessante sintetizarmos tudo o que temos até então. E, para tanto, devemos observar algo no que diz respeito à *Teoria da Ideia* em Spinoza, particularmente, no que diz respeito à categoria de *ideia adequada*.

### Idea adaequata

Sabemos que Spinoza nos propõe, no que diz respeito à *Teoria da Ideia*, a distinção general entre *idea adaequata* & *idea inadaequata*, posicionando com estas, ademais, os famigerados três gêneros de conhecimento. Quanto ao dito *primeiro gênero*, nele temos apenas *ideias inadecuadas*, as quais são próprias da ordem imaginativa, *ideias* distinguidas em dois tipos, aquelas que nos são dadas pelos sentidos através de singulares e aquelas que nos são dadas pelos signos, lidos ou ouvidos. Já quanto ao *segundo gênero*, por este gênero temos somente *ideias adequadas* através de *noções comuns* [*notiones communes*], “ideias das propriedades das coisas” [*rerumque proprietatum ideas adaequatas*] e, por aí, tal conhecimento é chamado de *razão* [*ratio*]. O terceiro gênero, por fim, chamado de *ciência intuitiva* [*scientia intuitiva*], é aquele que, escreve Spinoza, “(...) procede da ideia adequada da essência formal de algum dos atributos de Deus para o conhecimento adequado das essências das coisas” [(...) *procedit ab adaequatâ ideâ essentia formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*]. Antes de adentrarmos no que interessa no exame da *ideia adequada* dita de *segundo gênero*, a saber, a *noção comum* e também a *noção de comum*, é preciso expôr o mecanismo geral da *máquina s’imaginativa* segundo a constrói Spinoza, como um dispositivo teórico geral.

#### a) A máquina s’imaginante

O escólio da EIIP29 permite-nos adentrar cirurgicamente no constructo da *máquina s’imaginante* spinozana. Vejamo-lo:

Digo expressamente que a Mente não tem conhecimento adequado nem de si própria nem de seu Corpo nem dos corpos externos, mas somente confuso, todas as vezes que [quoties] percebe através da ordem comum da natureza, isto é, todas as vezes que [quoties] se determina externamente, justamente através do ocurso fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo, & não todas as vezes que se determina internamente, notadamente através do contemplar-se simultaneamente muitíssimas coisas, a inteligir suas conveniências, diferenças & opugnações; com efeito, todas as vezes que [quoties] se dispõe internamente a este ou ao outro modo, então contempla-se clara & distintamente as coisas, como mostrarei abaixo.<sup>644</sup>

Aqui Spinoza contrasta o *contemplar-se externamente* ao *contemplar-se internamente*. O *contemplar-se externamente* dá-se *quotidianamente* [quoties] pelo *ocurso fortuito das coisas* ou, o que é o mesmo, a *ordem comum da natureza*. Tal ocurso é propriamente o devir de afecções relativas ao corpo da Mente que se considera contemplar-se. É sobre isso que versa o enunciado da EIIP29: “A ideia da ideia de alguma afecção do Corpo humano não implica o conhecimento adequado da Mente humana” [*Idea ideae cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam humanae Mentis cognitionem non involvit*]. Nesse *contemplar-se externamente*, a Mente opera disjunções, com efeito, ela determina-se a contemplar-se *isto ou aquilo* [*hoc, vel illud*]. Devemos precisar o advérbio *externè* neste contexto, pois, segundo me parece, tudo concentra-se nele em sua correlação ao advérbio *internè*. Dada uma Mente e, por aí, o Corpo que é o seu, os quais estão *unidos* pela relação objetiva (“o objeto constituinte a Mente é o Corpo”) e pela *união individual*, o conhecimento confuso e mutilado é efeito do ocurso enquanto ordem comum da natureza, então, das relações ou afecções entrançadas entre tal indivíduo que consideramos e os corpos ditos externos relativamente à ele. Faz-se mister que analisemos tal entrançar mais detidamente.

Na EIIP16, escreve Spinoza que, no *devir* de afecções entre o Corpo humano e outro corpo qualquer, ambas as naturezas, a do Corpo humano e a do corpo externo relativamente à ele, estão implicadas: “A ideia de algum modo, pelo qual o Corpo humano se afeta por corpos externos, deve implicar simultaneamente a natureza do Corpo humano & a natureza do corpo externo” [*Idea cujuscunque modi, quo Corpus humanum à corporibus externis afficitur, involvere debet naturam Corporis humani, & simul naturam corporis externi*]<sup>645</sup>. Tal assertiva apresenta-se com o contraste entre a multiplicidade de corpos externos afetantes, de um lado, e o aspecto estritamente analítico e bilateral do afetar-se do Corpo humano por algum corpo externo. A ideia aqui é “de algum modo” [*idea cujuscunque modi*] de afecção entre os dois corpos implicados, o que nos remete diretamente à *diversamodalidade* de *De Natura Corporum*, ao *simul desconsertante*, de sorte que o *se implicar* entre ambas as natureza, no caso analítico e bilateral, põe a contemporaneidade do ocurso entre ambos os corpos, o humano e o externo relativo, num desconserto de durações e também numa modalização indeterminada de cada corpo em seu contato. A invocação da

<sup>644</sup> EIIP29S: “Dico expressè, quòd Mens nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam; sed confusam tantùm cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externè, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc, vel illud contemplandum, & non quoties internè, ex eo scilicet, quòd res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias, & oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc, vel alio modo internè disponitur, tum res clarè, & distinctè contemplatur, ut infrà ostendam”.

<sup>645</sup> EIIP16.

*diversamodalidade* é explicitada na demonstração dessa EIIP16: “Com efeito, todos os modos, pelos quais o algum corpo afeta-se, seguem-se simultaneamente através da natureza do corpo afetado & através da natureza do corpo afetante (...)” [*Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex naturâ corporis affecti, & simul ex naturâ corporis afficientis sequuntur (...)*]<sup>646</sup>. Conjuntamente, na demonstração é revocado o EIA4, que estabelece a *dependência* no duplo aspecto, causal e intelectivo, então, etiológico, entre causa e efeito (“O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, e implica-o”<sup>647</sup>). É incorreto, segundo penso, considerar que a causa aqui em jogo fosse o corpo externo, que fosse a causa da afecção. Antes, considerando o conjunto, a causa é a relação entre o Corpo humano e o corpo externo, relação dada pela natureza modulada em cada um dos lados envolvidos. Assim, não é o corpo externo que meramente causa a afecção, mas tal corpo externo sob certa modulação; e, semelhantemente, não é o Corpo humano a causa da afecção, mas ele enquanto também sob outra certa modulação. Rigorosamente, a causa não é o corpo externo nem o Corpo humano, mesmo concebidos cada qual em suas certas modulações, mas antes a relação dada pelo ocurso de ambos os corpos em suas respectivas modulações (*modo*, como vimos, é causa). Precisando ainda mais, como ambos são, em última instância, de mesma natureza enquanto se dizem da realidade extensiva, a natureza de cada qual aqui não é dada pela realidade, pela *res extensa*, mas pela modulação de cada qual destes indivíduos: a causa é, pois, a conjugação ou o encontro que põe em relação certas modulações. Essa relação produz efeitos em cada um dos indivíduos envolvidos, efeitos que dependem, pelo EIA4, do conhecimento da causa para serem inteligidos.

A Mente do Corpo humano em jogo engendra a ideia da relação de afecção, a ideia das duas naturezas implicadas que, em última análise, é a ideia da conjugação de ambas as modulações. Todavia, tal ideia, porque engendrada pela Mente humana, então, do ponto de vista da Mente humana, esta engendra-a a partir de si (com efeito, a ideia engendrada em consideração não é aquela da mente do corpo externo em si), assim, é a partir de sua natureza, da natureza do indivíduo humano, que a Mente humana engendra a ideia da relação ou afecção entre ela e o corpo externo. E, de fato, a mente não poderia engendrar senão a partir de si tal ideia, o que é um truísmo (seria um absurdo supor que engendrasse a ideia da afecção a partir do corpo externo, como se fosse a mente do corpo externo). Por aí, o EIIP16C2 explicita isso: “Segue-se secundamente que as ideias, as quais temos dos corpos externos, indicam mais a constituição de nosso corpo que a natureza dos corpos externos; o que no Apêndice da parte primeira expliquei com muitos exemplos”<sup>648</sup>. E aqui “natureza” e “constituição” podem ser sinônimos ou portar a nuance segundo a qual a “constituição” diz-se da *fábrica do corpo*, do devir-individuante que se mantém unido pela sua forma. Importa que, como a Mente humana tem como objeto constituinte o Corpo humano, e aquele que é o seu, e é através de suas afecções, deste Corpo humano, que se engendram as ideias, disto surge a *indicação*, a saber, porque é através de seu Corpo que a Mente engendra a ideia da afecção dada no ocurso com algum

<sup>646</sup> EIIP16Dem.

<sup>647</sup> EIA4: “Effectûs cognitio à cognitione causae dependet, & eandem involvit”.

<sup>648</sup> EIIP16C2: “Sequitur secundò, quòd ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quàm corporum externorum naturam indicant; quod in Appendice partis primae multis exemplis explicui”.

corpo externo, é através de sua natureza, a do Corpo humano, que se pode perceber a natureza do corpo externo. Isso apresenta-se sob a proporção dada na indicação, a qual jamais é equitativa, ou melhor, proporção que jamais se faz num mesmo tanto. Se a indicação fosse isométrica, precisamente não haveria indicação; ela só se dá pelo desequilíbrio cuja pressuposto é a impossibilidade da Mente humana perceber fora de seu objeto constituinte, fora, portanto, de seu Corpo. E a indicação aqui não poderia pender para o corpo externo senão do ponto de vista do corpo externo e de sua mente. Como tratamos do caso genérico do Corpo e Mente humanos, a indicação toma o seu ponto de vista e, por isto, faz pender para a Mente, porque é *através de si*, do Corpo humano, que a Mente humana percebe a ideia.

Denominemos tal impossibilidade que fundamenta a indicação pendente sempre para a natureza humana de *centramento em si*. Como é a partir de si que o humano percebe o que quer que seja de exterior a si, ele faz-se centro de todas as percepções. Tal *centramento em si* não é, cumpre salientar, arbitrário, mas antes derivado integralmente da relação objetiva que faz do corpo o objeto constituinte a mente e que impede que tal corpo fosse outro que o corpo do indivíduo em jogo. O *centramento em si* deve ser concebido como constitutivo, como pressuposto da condição humana geral, mas também de não importa qual animado (ou, mais precisamente, todas as coisas), visto que sua posição deriva das relações de afecções entre as coisas. É a partir do *centramento em si* que podemos dizer relativamente da instância *interna* e, inversamente, da instância *externa* de algum indivíduo. Aquilo que se chama comumente de *interioridade* e *exterioridade* é efeito das relações de afecção entre os corpos tendo como referência certo indivíduo. A *interioridade* e a *exterioridade* não são mera fantasia, como se fossem alheias ou transcendentais com respeito à natureza das coisas, mas, derivadas do *centramento em si* que, por sua vez, é efeito das relações complexas afetivas entre os corpos; elas são, pois, integralmente naturais e também efetivas, ou seja, produtoras de efeitos na natureza das coisas.

Se tornarmos ao *contemplar-se externamente* e à precisão do advérbio *externamente* [*externè*], podemos agora alcançá-lo como justamente o equivalente do que denominei *centramento em si*. Porque ao *centra-se em si* engendrando a interioridade e exterioridade e mais indicando a natureza de si do que dos corpos externos afetantes o corpo humano, há um *destacamento* da mente humana com respeito à natureza. A Mente humana percebe-se, centrada em si, como externa com respeito à natureza justamente pela interioridade engendrada neste *em si*. Tem-se como efeito imediato do *centramento em si* que a Mente se faz *centro* ou *origem* da percepção dos corpos externos. Só é possível conceber a Mente humana como origem se ela se destaca da natureza, se ela não mais se percebe como “parte” da natureza, o que se traduz no *destacar-se* pela *interioridade* correlata ao *em si*. Disso resulta que, ao *centrar-se em si*, a Mente percebe-se como certa interioridade e, assim, instaura a exterioridade referida a tal interioridade. Esse é o mecanismo geral da máquina s’imaginante. Consequentemente, ao mesmo passo da posição do *em si*, o qual se faz *origem*, todas as coisas as quais são postas na exterioridade passam a ser percebidas como *para si*, i.e., *para o em si* porque percebidas através do *em si*. Daí temos a concepção teleológica na natureza das coisas, pois todas as coisas afetantes são *para si*, *em vista de si*, “em vista de” o humano que as percebe posto como *origem*. A teleologia passa a estruturar todo um mundo, o mundo da *ordem comum da natureza*, em que o *ocurso fortuito das*

*coisas* é pleno e prenhe de *sentidos*, e que pelos devires incessantes das relações de afecção também incessantemente reafirma-se o *centramento em si*, a *origem* e a *teleologia* na natureza, uma vez que todas as coisas percebidas são *para si*.

Tal “ordem”, que é propriamente a *ordem imaginativa*, ganha o estatuto de *evidência*, sendo este o sentido de “comum” na expressão “ordem comum da natureza”. “Evidência” ou “naturalidade” no perceber mundano. O “incessante devir ou devires relacionais ou de afecções” extrapola o contexto analítico bilateral que examinamos retomando na primeira parte do enunciado da EIIP17 a multiplicidade, eu diria, *pura*, dos *modos* e, com efeito, a *diversamodalidade*, conjugada com a multiplicidade de indivíduos afetantes. E isso alcança sua generalidade e aferição intelectual ao reintroduzir a complexidade relacional em incessantes devires na qual o Corpo humano está imerso, como é manifesto pelo que se enuncia no EIIP17C1: “Disso segue-se primeiramente que a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos como uma com a natureza de seu corpo”<sup>649</sup> <sup>650</sup>. A *percepção como uma* com sua natureza enfatiza a síntese da própria percepção na “unidade” do *centramento em si* da Mente e, sobretudo, é incessantemente enfatizada pelos devires de afecções. É difícil *dar-a-ver* uma imagem pedagógica disso, todavia, intentemos da seguinte maneira: imagine-se ao mesmo tempo sentindo a brisa salina do mar, o odor das flores tantas ao seu redor, a visão do azul vibrante do céu e as multiformes nuvens escorrendo por ele, os barulhos todos dos animais e insetos no entorno *etc.* Tais afecções são contemporâneas em incessante devir, conjugando-se numa *imagem* engendrada pelo *centramento em si* como se numa *unidade* sintetizando os múltiplos modos afecionantes. No mesmo passo que tais modos afetam o Corpo humano, eles incessantemente provocam a *indicação* da qual resulta o *em si* como interioridade centrada. E, ademais, saliento que tal *unidade* (*unà cum sui corporis naturâ*) sintetiza-se num duplo jogo, *origem* e *fim*, *em si* e *para si*, permitindo a *enumeração* ou *contagem* pela mútuo-referência entre *unidade* & *multiplicidade*. Com efeito, a *unidade* tem-se por aquilo que não é o *múltiplo* e vice-versa, e também a *contagem*, pela *unidade* pressuposta (*em si*), da *multiplicidade* como exterioridade (*para si*, para a *unidade* do *em si*).

A partir do *centramento em si*, revocando o EIA4, o *em si* assume-se como causa final das relações todas entre os corpos externos num duplo jogo em que o *em si* é *origem* e *fim* de todas as coisas, numa palavra, é o *sentido* da natureza das coisas. A transposição desse mecanismo para o plano cosmológico e cosmogônico é imediata: a apreensão causal das coisas todas em tom teleológico assume que mesmo *aquilo que é em si*, ou seja, *tal ou tal indivíduo*, ele mesmo seja existente em ato como *fim* e portando aí o seu *fim*, o seu *fado* [*fatum*]. Na coincidência contemporânea que resulta na “autopercepção” do indivíduo como *origem* e *fim* defrontamo-nos com o aspecto característico do *s’imaginar* como *double bind*, em sentido

<sup>649</sup> Esse corolário apresenta alguma dificuldade com “unà cum sui corporis naturâ” que, no lugar de versar aqui por “(...) junto com a natureza de seu corpo”, como o fazem os tradutores do grupo Spinoza da Universidade de São Paulo, compreendo *cum* como conjunção e faço valer o ablativo por conta da construção sintática inusual e a quebra no acento gráfico em *unà*, o qual pode resultar em erro tipográfico (que recairia na tradução dos uspianos) ou ser considerado como um cuidado gráfico a fim de não tomar *cum* como preposição. Se fosse como o traduziram, a construção sintática deveria ser assim: “cum sui corporis unâ naturâ” (com acento circunflexo típico em *unâ* e em *naturâ*) e não como a temos.

<sup>650</sup> EIIP17C1: “Hinc sequitur primò Mentem humanam plurimorum corporum naturam unà [sic] cum sui corporis naturâ percipere”.



técnico, pelo qual a *identidade* se estabelece enquanto *subiectum*<sup>651</sup> de inerência, pondo-se da *identidade* e *oposição à contradição*, como operações imaginárias por excelência, dadas pela estruturação do linguageiro. A *circulação* é estruturalmente dada aí na posição de correlações e mútuo-referências em negativo e tendo como aspecto irreduzível a correlação fundamental que se faz entre o *em si* e o *para si*: o *em si* refere-se negativamente ao *para si* e o *para si* refere-se negativamente ao *em si* numa interminável circulação, a qual é incessantemente nutrida pelas afecções em ato nas quais está imerso o Corpo humano.

Já analisamos no capítulo 1 alguns aspectos da *imaginação*, dentre os quais a sua característica de *re-presentar* as coisas pelas quais fomos ou somos afetados, recordemos isto segundo o escólio da EIIP17:

Doravante, para retermos as palavras à usança, as afecções do Corpo humano, cujas ideias representam, assim como presentes para nós, os Corpos externos, chamaremos de imagens das coisas, ainda que não se refiram às figuras das coisas. E quando a Mente contempla-se os corpos por esta razão [/relação], diremos que ela s'imagina.<sup>652</sup>

E o *s'imaginar* consistiria propriamente nisto: no *contemplar-se*, acrescentemos agora, *externamente* da Mente, o qual *re-presenta*, torna novamente *presente* e, pois, *contemporânea* a afecção corporal. Ainda nesse mesmo escólio, Spinoza exemplifica através da diferença entre a ideia de Pedro em Pedro e a ideia de Pedro em Paulo:

Ademais (*através do Corolário precedente & do EIIP16C*), claramente inteligimos qual diferença se faz entre a ideia, *e.g.*, de Pedro, a qual constitui a essência da Mente do próprio Pedro, & a ideia do próprio Pedro, a qual é noutro homem, pense em Paulo. Aquela, com efeito, explica diretamente a essência do Corpo do próprio Pedro e não implica a existência senão entrementes Pedro exista; esta, todavia, indica mais a constituição do corpo de Paulo que a natureza de Pedro, &, por isto, durante aquela constituição do corpo de Paulo, a Mente de Paulo, embora Pedro não exista, o contemplar-se-á, entretanto, como presente para si.<sup>653</sup>

O exemplo é extremamente claro: a diferença entre a ideia de Pedro que constitui a Mente de Pedro e a ideia de Pedro que Paulo tem de Pedro é, respectivamente, a diferença entre a ideia que explica a essência do Corpo de Pedro e a ideia que *mais indica* a constituição do Corpo de Paulo. Quando se diz “mais indica”, isto suscita a seguinte constatação: a ideia que Paulo tem de Pedro, ela não só *mais indica* a constituição do

<sup>651</sup> Por aí opino sobre a ocorrência do termo *subiectum* no EVA1, no qual escreve Spinoza: “Se no mesmo sujeito duas ações contrárias excitam-se, deverá necessariamente fazer-se [uma] mudança ou em ambas ou numa só, até que deixem de ser contrárias” [“Si in eodem subjecto dua contrariae actiones excitentur, debebit necessariò vel in utrâque, vel in unâ sola mutatio fieri, donec desinant contrariae sunt”]. *Subiectum* aqui tem como pressuposto o *centramento em si* e instaura-se num plano estritamente imaginativo visando a cinética afetiva humana também no âmbito da linguagem, no qual se pode estabelecer a contrariedade.

<sup>652</sup> EIIP17S: “Porrò, ut verba usitata retineamus, Corporis humani affectiones, quarum ideae Corpora externa, velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus”.

<sup>653</sup> EIIP17S: “Praeterea (ex Coroll. praeced. & Coroll. 2. Prop. 16. hujus) clarè intelligimus, quaenam fit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam Mentis ipsius Petri constituit, & inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, putà in Paulo, est. Illa enim essentiam Corporis ipsius Petri directè explicat, nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, & ideò, durante illà corporis Pauli constitutione, Mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen, ut sibi praesentem contemplabitur”.

Corpo de Paulo como também ela também porta algo de Pedro, algo que, todavia, é, em termos proporcionais, ao menos bastante reduzido com respeito à indicação da própria constituição do Corpo de Paulo. A diferença é significativamente marcada quando exemplifica-se com o aspecto da existência: mesmo Pedro não existindo, Paulo, contudo, manterá a ideia de Pedro, mesmo que, ao tê-la (ou ao tê-la tido entrementes Pedro durava), ela deveras indique mais a constituição do Corpo de Paulo. Algo da ideia de Pedro resta em Paulo, algo que é marcado pelo contato, em termos de afecções, do Corpo de Pedro e do Corpo de Paulo. Disso extraímos que, embora a ideia que Paulo tenha de Pedro indique mais a constituição de seu Corpo, do Corpo de Paulo, ela, no entanto, porta também algo que é dado pelo Corpo de Pedro. Se retomarmos o *centramento em si*, torna-se manifesto o que se passa aqui: é a partir de si que Paulo tem a ideia de Pedro, então, a ideia de Pedro é, de fato, a ideia de Pedro dada pelo seu contato com o Corpo de Paulo, e ela mais indica, no sentido de que é *para si*, que Paulo tem a ideia de Pedro, enquanto é a partir *de si*, do *em si*, que Paulo a tem. A hipótese de que Pedro deixe de existir, de que não mais dure existente em ato, não impede Paulo de *re-presentar* a ideia de Pedro tal como dada no contato entre seus Corpos alguma vez. E tal *re-presentação*, como já analisamos no Capítulo 1, ela é o mesmo que *tornar presente*, *presentar novamente* algo que pode ou não pode existir, concedendo, pois, que tal possibilidade pouco importa para a *re-presentação*.

Por aí, o enunciado da proposição deste escólio patenteia a constância da re-presentação: “Se o Corpo humano afetou-se pelo modo que implica a natureza de algum Corpo externo, a Mente humana contemplar-se-á o mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente para si, até que o Corpo afete-se pelo afeto que tolha a existência ou presença do mesmo corpo”<sup>654</sup>. Ora, a única condição que satisfeita impede que (voltando ao exemplo) Paulo *re-presente* a ideia de Pedro como existente em ato é outra ideia que tolha a existência de Pedro. A experiência ampara-nos aqui, *e.g.*, é a mesma diferença quando contemplamo-nos a ideia de algum amigo e desconhecemos que ele não mais exista e contemplamo-nos a mesma ideia, porém, sabendo que este amigo já não mais existe. E, nesse mesmo exemplo, é-nos admissível reintroduzir a *possibilidade*, pois, no primeira caso, é *possível* que contatemos novamente o amigo, ao passo que, no segundo, não mais.

A ideia de algo, a qual não mais nos afeta, é *re-presentada* pela Mente humana, o que pressupõe o contato entre o corpo deste algo e o Corpo humano. O EIIP17C enfatiza que basta que tenha havido um contato para que tal dispositivo ative-se: “A Mente poderá contemplar-se, contudo, os corpos externo, pelos quais o Corpo humano fora afetado uma só vez, embora não existam nem estejam presentes, assim como se estivessem presentes”<sup>655</sup>. Basta, pois, *um* contato, *um* encontro para que a Mente possa se contemplar como se estivesse presente o que deste contato ou encontro afetou-se o seu Corpo. Digo “algo”, pois não se trata

<sup>654</sup> EIIP17: “Si humanum Corpus affectum est modo, qui naturam Corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur, donec Corpus afficitur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat”.

<sup>655</sup> EIIP17C: “Mens corpora externa, à quibus Corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant, nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent”.

apenas do corpo externo, mas, como vimos, dos *modos* em que se contataram ambos os corpos. Spinoza oferta-nos uma demonstração pautada inteiramente na *Teoria dos Corpos* para isso tudo, vejamo-la:

Entrementes corpos externos assim determinam as partes fluídas do Corpo humano, para impingirem frequentemente nas mais moles, as superfícies delas mesmas (*pelo Post. 5.*) mudam, donde faz-se (*veja Axioma 2. após o Corolário. Lema 3.*) que daí se reflitam de outro modo que costumavam antes, &, assim também doravante, os mesmos devendo ocorrer nos novos planos pelo seu movimento espontâneo, do mesmo modo refletem-se que quando se impulsionaram pelos corpos externos contra aqueles planos, &, conseqüentemente, para afetarem do mesmo modo, entrementes assim refletidos continuem a moverem-se, o Corpo humano, sobre os quais a Mente (*pela EIP12*) novamente pensará, isto é, (*pela EIIP17*) a Mente novamente contemplar-se-á o corpo externo como presente; & isto tantas quantas vezes as partes fluídas do Corpo humano ocorrerem nos mesmos planos pelo seu movimento espontâneo. Por aí, embora os corpos externos, pelos quais o Corpo humano afetara-se uma vez, não existam, a Mente, entretanto, tantas vezes os contemplar-se-á como presentes quantas esta ação do corpo repetir-se.<sup>656</sup>

Essa demonstração alternativa à primeira demonstração da EIIP17 permite-nos precisar um aspecto do *centramento em si* referido à realidade extensiva. Se recordarmos, com exige-nos essa demonstração, que os corpos fluídos são aqueles cujas partes movem-se entre si e os moles aqueles cujas partes arrimam-se segundo parvas superfícies, conflui a suscetibilidade maior de modificação das partes moles pela reiteração de seu contato com as partes fluídas, levando-as a arrimarem-se de outro modo. Enquanto corpos componentes do indivíduo, ou melhor, enquanto indivíduos componentes do indivíduo que compõem o Corpo humano, tais partes fluídas, o *quantum in se sunt*, são mais suscetíveis de mudarem os modos nos quais se encontram do momento do contato com algum corpo exterior. Essa mudança em seu modo, por sua vez, impinge movimento *determinado* às partes fluídas, levando-as, então, a contatarem as partes moles por este outro modo, as quais, pela reiterado movimento de contato, findam por modificá-las segundo o contato que têm. Decerto, porque a estabilidade de mudança de *figura* das partes moles é maior que a das partes fluídas, estas primeiras restam mais estáveis, de sorte que, ausente o corpo externo afetante e pelo movimento espontâneo do transpassar de suas partes entre si, as partes fluídas tornam a contatar as moles. E cada vez que tal contato sucede, repetem-se os efeitos do contato com o corpo externo. Essas afecções ditas “internas”, referidas aos movimentos dos indivíduos componentes o indivíduo que é o Corpo humano, continuam a produzir seus efeitos de repetição da afecção dada entre o corpo externo e o Corpo humano justamente pela mudança nos modos de contato entre si.

O que deve nos chamar atenção aqui é que todo este devir reiterado passa-se *no Indivíduo Corpo humano*, e já o contato entre as partes fluídas com as moles é, ele mesmo, uma relação de afecção, na qual

<sup>656</sup> EIIP18D2: “Dum corpora externa Corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana (per Post. 5.) mutant, unde fit (vide Axiom. 2. post Coroll. Lem. 3.) ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant, & ut etiam postea, iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo, eodem modo reflectantur, ac cum à corporibus externis versùs illa plana impulsae sunt, & consequenter, ut Corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergant, eodem modo afficiant, de quos Mens (per Prop. 12. hujus) iterum cogitabit, hoc est, (per Prop. 17. hujus) Mens iterum corpus externum, ut praesens, contemplabitur; & hoc toties, quoties Corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurrent. Quare, quamvis corpora externa, à quibus Corpus humanum affectum semel fuit, non existant, Mens tamen eadem toties, ut praesentia, contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur. Q.E.D.”

intervém a *diversamodalidade* então conjugando os *modos* preexistentes ao contato noutros modos efetivos. E aí reside um ponto interessante: vemos nesse devir mediações imanentes ao Corpo humano, mediações complexas e próprias de sua constituição e sua figuração, e que devem ser consideradas em sua *tradução* dos efeitos do contato entre este Corpo humano e algum corpo externo. Assim, quando observarmos essas considerações no prospecto do *centramento em si*, advém a precisão justamente do *em si* no que concerne aos efeitos internos de qualquer afecção dada com relação ao externo. É porque *em si*, em sua constituição e figuração, então, no complexo de relações dadas no Corpo humano individuante, as quais são ditas internas, que se traduzem as relações dadas relativamente ao contato com corpos externos, que os efeitos de tal contato põem-se *para si*. Numa sentença: o Corpo humano traduz o contato com corpos externos *mediante* os contatos entre seus componentes internos, e esta mediação é no que consiste precisamente, do ponto de vista da realidade extensiva, o *em si*, e é por isto que os corpos externos são tomados *para si*, porque é a partir do *em si*, que se os contempla a Mente. As *figurações* dadas *internamente* ao Indivíduo, o Corpo humano, ou melhor, as modificações mais estáveis das partes internas do Corpo humano, elas nada mais são que *vestígios* do contato uma vez dado com algum corpo externo. Isso restará patente um pouco mais adiante.

Consideramos *um contato* entre o Corpo humano e um corpo externo em geral, e disto também notamos que, pela repetição dada pelos movimentos espontâneos e contatos internos ao Corpo humano, produz-se a *re-presentação* quantas vezes forem. Isso explica a repetição da *apresentação* da ideia do corpo externo no Corpo humano e, ademais, a razão pela qual tal *re-presentação* dá-se como se o corpo externo estivesse aí, em ato (salvo se outra ideia intervenha, a qual implica o tolhimento de sua existência). A repetição aqui é tratada, então, não pelo contato, o qual se repetiria, entre o Corpo humano e o corpo externo, mas pelos movimentos espontâneos internos a partir do contato externo. E tal repetição tem a ver com a estabilidade ou instabilidade, ou seja, pela reiteração de contatos externos similares ou pelo impacto ou intensidade do contato externo. Curiosamente, na EIIP18, Spinoza avança na apreensão do contato entre o Corpo humano e dois ou mais corpos externos, pois, pela facticidade, é impossível que o Corpo humano contate apenas um corpo externo, o que nos leva a firmar que o tratamento dado até então fosse em termos gerais e abstratos. Numa palavra, não há na natureza das coisas contato bilateral isolado, antes o Corpo humano, como também qualquer outro corpo, está imerso numa emaranhado de contatos incessantes. Daí, escreve Spinoza na EIIP18: “Se o Corpo humano tiver sido afetado simultaneamente uma vez por dois ou muitos corpos, quando a Mente doravante se imaginar algum deles, regularmente/ imediatamente recordar-se-á dos outros”<sup>657</sup>. Aqui, considera-se apenas um contato, o qual, entretanto, dá-se entre o Corpo humano e dois ou muitos corpos. Aqui, o *simul* é também *desconcertante*, segundo a *diversamodalidade* de cada corpo envolvido no contato. Todavia, porque *centrado em si*, o Corpo humano os apreende, os demais corpos, *mediados* por si mesmo (através do modo que é o seu e os modos que são os de seus componentes), de sorte que a multiplicidade dada pela unidade do Corpo humano põe-nos numa simultaneidade estritamente contemporânea, reduzindo-os, pois, à unidade que é a sua, ao *em si* como

---

<sup>657</sup> EIIP18: “Si Corpus humanum à duobus, vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi Mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim & aliorum recordabitur”.

referente exclusivo. No entanto, antes que avancemos nesse ponto, convém examinarmos a demonstração da EIIP18:

A Mente (*pelo Corolário precedente*) imagina-se algum corpo por aquela causa, porque, evidentemente, o Corpo humano afeta-se e dispõe-se pelos vestígios do corpo externo do mesmo modo como afetou-se, quando algumas partes suas foram impulsionadas pelo próprio corpo externo: mas (*por hipótese*) o Corpo então assim foi disposto para que a Mente tenha se imaginado simultaneamente dois corpos; logo, agora também imaginar-se-á simultaneamente dois, e quando a Mente se imaginar algum deles, regularmente [/imediatamente] recordar-se-á do outro.<sup>658</sup>

Os *vestígios* do corpo externo no Corpo humano, os quais mencionamos, ganham aqui o seu significado. Eles são os efeitos do contato que modificaram internamente o Corpo humano através da *diversamodalidade* e que o *dispõe* segundo tal efeito de contato. Os *vestígios* são, com muita acurácia, os modos resultantes dos componentes do Corpo humano do contato entre o Corpo humano e os corpos externos, contato que é ele mesmo entre os modos nos quais tais corpos se presentavam do momento do contato. Não só, trata-se de modos resultantes numa gradação que vai da instabilidade à estabilidade pela mudança de figuração dos componentes do Corpo humano impulsionados pelo contato primeiro com o corpo externo que, como vimos, faz as partes moles do Corpo humano modificarem as suas figuras através do contato com as partes fluídas as quais, pelos seus movimentos espontâneos, tornam a contatarem tais partes moles e reproduzirem os efeitos do contato do Corpo humano com o corpo externo. Notadamente, a repetição ou a intensidade do contato primeiro, aquele entre o Corpo humano e o corpo externo, são diretamente proporcionais ao *quantum* do impulso e, por aí, à estabilização da mudança de figuração. Para ser mais preciso, poderíamos dizer que se trata, não meramente de uma mudança de figuração, e sim de uma mudança de configuração, visto que as partes moles são tantas que não seria uma, mas muitas as que têm a figura modificada. E, de fato, considerando assim, na relação bilateral entre Corpo humano e corpo externo, facilmente podemos multiplicar os corpos externos e, da mesma maneira como se passa com apenas um corpo externo afetante, conceder que os *vestígios* podem se constituir a partir de dois ou mais corpos. E como as marcas dos vestígios no Corpo humano são relativamente estáveis com respeito à mudança de figura de seus componentes, tomados conjuntamente dois ou mais corpos externos afetantes no contato, faz-se necessário, pelo movimento espontâneo das partes fluídas do Corpo humano re-impulsionando as mesmas partes moles reconfiguradas pelo contato com tais corpos externos, que a Mente, ao recordar-se de um dos corpos externos, deva recordar-se dos demais conjuntamente. A simultaneidade aqui é a conjugação na *unidade* que consiste no *em si* da *multiplicidade* de corpos externos: trata-se de uma *unidade* que atua traduzindo a *diversamodalidade* numa *contemporaneidade*. O contato não deixa de ser, na ordem intelectual, *diversamodalmente* efetivo, mas, pela *unidade* do *em si*, ele sintetiza as *modalidades diversas* envolvidas na posição de duas ou mais unidades simultâneas que são respectivas aos corpos externos. Em termos

<sup>658</sup> EIIP18Dem.: “Mens (per Coroll. praeced.) corpus aliquod eâ de causâ imaginatur, quia scilicet humanum Corpus à corporis externi vestigiis eodem modo afficitur, disponiturque, ac affectum est, cùm quaedam ejus partes ab ipso corpore externo fuerunt impulsae: sed (per hypothesin) Corpus tum itâ fuit dispositum, ut Mens duo simul corpora imaginaretur; ergo jam etiam duo simul imaginabitur, atque Mens ubi alterutrum imaginabitur, statim & alterius recordabitur”.

simplificados, podemos dizer que “a cada 1 temos 2 ou mais”. E é notável como a percepção do Corpo humano carece aqui da noção de *tempo* para tornar-se mais precisa em sua síntese. Antes dela, entretanto, a escritura spinozana força-nos a conceber a *simultaneidade* da *multiplicidade* cujo pressuposto é a *unidade*, de sorte que a Mente se imagina dois ou mais corpos nesta específica *simultaneidade*.

Concedendo que, diante da natureza das coisas, o mecanismo explanado peca pela sua facticidade, visto que o Corpo humano existente em ato está em devir incessante e, por isto, também contatando incessantemente; a *sucessão* não poderia senão intervir nessa *simultaneidade*, e a *multiplicidade* contemporânea assume a contagem como se sua unidade desdobra-se noutra multiplicidade, em que na ordem intelectual não deixa jamais de ser, como fundamento do *devir*, a *multiplicidade pura* de modificações. Portanto, a tática explicativa aqui resultou numa espécie de “isolamento” instantâneo do contato, algo que não se verifica na natureza das coisas. A escritura da *Ethica* nesses passos mantém-se analiticamente construindo-se até alcançar a *vivência concreta* do Corpo humano. E como o *devir* factível põe o desdobramento do “instante isolado” numa sucessão, Spinoza versa, no Corolário dessa EIIP18, sobre a retrospectiva da própria sucessão, segundo o mecanismo analisado. Daí, temos a *memória*, pois o enlace analítico já pressupõe uma posteridade em que aquele contato que deixou seus vestígios no Corpo humano torne a Mente a s’imaginar os corpos envolvidos nele. Ora, tal posteridade revoca a anterioridade: o caso da recordação é futuro e este futuro nada mais é, neste contexto, que a revocação do passado. É este liame entre futuro e passado que elide o presente em sua diversamodalidade típica da multiplicidade pura e reforça ainda mais a *unidade do em si*:

Disso claramente inteligimos o que é a Memória. Com efeito, ela nada é senão alguma concatenação que deve implicar a natureza das coisas as quais estão fora do Corpo humano que a Mente faz segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano. Digo, *primeiramente*, que a concatenação é somente daquelas ideias as quais implicam a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano; não, todavia, das ideias, as quais explicam a natureza daquelas mesmas; com efeito, há, na verdade (*pela EIIP16*), ideias das afecções do Corpo humano as quais implicam a natureza tanto dele quanto dos corpos externos. Digo, *segundamente*, que essa concatenação se faz segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano, para que eu a tenha distinguida da concatenação das ideias, a qual se faz segundo a ordem do intelecto, pela qual a Mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras, & que é a mesma em todos os homens. E certamente disso inteligimos claramente por que a Mente através do pensamento de uma coisa incide regularmente [/imediatamente] no pensamento de outra coisa, a qual nenhuma similitude tem com a precedente; como, *p. ex.*, através da voz de *maçã* o homem Romano regularmente [/imediatamente] incide no pensamento de fruto, o qual nenhuma similitude tem com aquele som articulado, nem algo em comum, senão que o Corpo deste mesmo homem foi frequentemente afetado por estes dois, isto é, que este homem ouviu frequentemente a voz *maçã* entrementes via o próprio fruto, & assim cada um incide através de um pensamento noutro, na proporção em que o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois o militar, *p. ex.*, com os vestígios de cavalo regularmente [/imediatamente] vistos na areia, através do pensamento de cavalo incide no pensamento de cavaleiro & daí no pensamento de guerra &c. Todavia, o camponês através do pensamento de cavalo incide no pensamento de arado, de campo &c., & assim cada um, à proporção em que se acostumou às

imagens das coisas, junta & concatena isto ou aquilo, através de um incide neste ou naquele pensamento.<sup>659</sup>

A *Memória* é “alguma concatenação implicando a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano que a Mente faz segundo a ordem e concatenação das afecções do Corpo humano”. Essa sentença condensa os aspectos que seguimos na escritura, e tal condensação dá-se na categoria de *concatenação*. Primeiro, elucidemos a definição de *memória*. Com efeito, quando se diz “a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano” trata-se do contato entre o Corpo humano e os corpos externos, um ou mais, e isto satisfaz o aspecto geral segundo o qual nesta relação as naturezas dos corpos envolvidos estão implicadas. A *concatenação* faz-se, num primeiro sentido, a *simultaneidade contemporânea*, aquela que conjuga dois ou mais corpos num mesmo “instante”, caracterizando seu aspecto geral, e, ademais, põe em sucessão ou, tomando literalmente o termo *concatenação*, em “cadeia” ou em “encadeamento” os “instantes”, as contemporaneidades. Se, na análise anterior, a *memória* aparecia parcialmente como a *concatenação contemporânea*, agora ela também aparece como prolongamento sucessivo de contemporaneidades. A *memória* aqui, entretanto, não é mero contínuo dado pela sucessão de contemporaneidades, antes ela pode ser seccionada, o que o termo “alguma” referido à concatenação [*quaedam concatenatio*] enfatiza. Isso quer dizer que há descontinuidades na memória ou, para exemplificá-las, podemos comparar, sob a denominação artificial e provisória de “acontecimento”, alguma concatenação com alguma outra, *e.g.*, aquele dia em que encontrei amigos, nadamos na cachoeira e isto e aquilo &c. não é aquele outro dia, em que também encontrei amigos e fizemos juntos assim ou assado. Quando revocamos uma ou outra concatenação, através da ativação de seus vestígios, recordamo-nos de toda (ou quase toda) a narrativa, toda (ou quase toda) a concatenação; mas uma e outra não são meramente redutíveis a um contínuo, a sua revocação presente, por algum contato presente ou pelo movimento espontâneo interno ao Corpo humano, ela não faz necessariamente a relação de uma concatenação com outra, a menos que intervenha ainda outra que as ponha em relação, *e.g.*, se a primeira concatenação aconteceu num dia e a outra no dia seguinte, de sorte que é a sucessão de dias que as une numa sucessão contada. Não atoa, quando se conta algo, conta-se algo, *i.e.*, põe-se em relação concatenações. A categoria de *concatenatio* é sobejamente complexa e, de fato, eu gostaria

---

<sup>659</sup> EIIP18S: “Hinc clarè intelligimus, quid sit Memoria. Est enim nihil aliud quàm quaedam concatenatio, naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involventium, quae in Mente fit secundùm ordinem, & concatenationem affectionum Corporis humani. Dico primò concatenationem esse illarum tantùm idearum, quae naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant; Sunt enim reverà (per Prop. 16. hujus) ideae affectionum Corporis humani, quae tam hujus, quàm corporum externorum naturam involvunt. Dico secundò hanc concatenationem fieri secundùm ordinem, & concatenationem affectionum Corporis humani, ut ipsam distinguerem à concatenatione idearum, quae fit secundùm ordinem intellectùs, quo res per primas suas causas Mens percipit, & qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porrò clarè intelligimus, cur Mens ex cogitatione unius rei statim in alteriùs rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut, ex. gr., ex cogitatione vocis pomi homo Romanus statim in cogitationem fructùs incidit, qui nullam cum articulo illo sono habet similitudinem, nec aliquid commune, nisi quòd ejusdem hominis Corpus ab his duabus affectum saepe fuit, hoc est, quòd ipse homo saepe vocem pomum audivit, dum ipsum fructum videret, & sic unusquisque ex unà in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arenà equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis, & inde in cogitationem belli, &c. incidet. At Rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri, &c. incidet, & sic unusquisque, prout rerum imagines consuevit hoc, vel alio modo jungere, & concatenare, ex unà in hanc, vel in aliam incidet cogitationem”.

de avançar nela o suficiente, mas não para exauri-la, e sim para desobstruí-la a fim de pesquisas ulteriores. Por isso, prossigamos em sua análise com esmero.

Notemos, secundamente, que a concatenação de naturezas implicadas dos corpos exteriores é ordenada pela Mente “segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano”, o que retoma a *unidade* do *em si*, visto que é a partir das afecções do Corpo humano, *em si*, que a Mente concatena as naturezas dos corpos exteriores. É certo que essa fórmula “ordem & concatenação das afecções do Corpo humano” é integralmente distintiva e denota a ordem imaginativa, assim nomeada anterior e artificialmente por comodidade expositiva. Essa específica ordenação e concatenação, típica da imaginação, é derivada do *centramento em si* e em sua expressão narrativa introduz o *para si* entre os elos da corrente, vinculando, então, os “acontecimentos”.

Spinoza toma dois cuidados íntimos entre si na precisão da *memória*. O primeiro enfatiza que as ideias concatenadas no que concerne à *memória* são aquelas derivadas da implicação entre o Corpo humano e os corpos exteriores, então, ideias que implicam as naturezas dos corpos exteriores através do *centramento em si*; o que difere *in toto* das ideias que explicam tais naturezas, o que se precisa no segundo cuidado, a saber, que a ordem e concatenação das afecções do Corpo humano difere da ordem e concatenação das ideias que se fazem segundo a *ordem do intelecto*, ordem em que a Mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras e, acrescenta Spinoza, “que é a mesma em todos os homens”.

Algumas questões fazem-se aqui pertinentes. A primeira é o uso indiscriminado de “ordem e concatenação” no caso da ordem imaginativa e na ordem intelectiva: se a concatenação diz-se apenas da ordem imaginativa por que dizê-la igualmente da ordem intelectiva, ainda que a diferindo pelo que esta versa sobre as causas primeiras das coisas? A segunda diz respeito à diferença subentendida entre as duas ordens no que concerne aos humanos. A ordem intelectiva é afirmada como sendo a “mesma em todos os homens”, e, de fato, como ela diz-se das causas primeiras das naturezas, se a ordem intelectiva diferísse de humano para humano, seria manifestamente absurdo, pois isto equivaleria a dizer que as causas primeiras variam de acordo com a cabeça de cada humano. Tal equivocidade é toleima e absolutamente inaceitável por impedir o conhecimento da natureza das coisas, e isto é um truísmo. Agora, o que em última análise é sugerido aqui com tais questões é que a *concatenatio* se diga tanto da ordem imaginativa quanto da ordem intelectiva, diferindo-se entre si apenas porque a primeira faz-se pela Mente segundo as afecções do Corpo e a segunda de acordo com as causas primeiras das naturezas. Disso poderíamos avançar algo que retoma o tema da hibridez entre conhecimento adequado e inadequado na pesquisa da natureza das coisas e asseverar o seguinte: malgrado o conhecimento das causas primeiras seja adequado, ele, entretanto, traduz-se em termos imaginativos na medida em que se carece do linguageiro para que seja enunciado. A inscrição do conhecimento de segundo gênero na imaginação tem por razão a sua comunicação linguística, e tal inscrição, embora necessária, ela, contudo, é bastante turbulenta, segundo penso. Outro aspecto imprescindível que recorre a esse ponto é a assertiva posta no primeiro cuidado e que merece toda nossa atenção: “há, na verdade (*pela EIIP16*), ideias das afecções do Corpo humano as quais implicam a natureza tanto dele quanto dos corpos externos”. Spinoza afirma que *há* tais ideias, ideais que implicam ambas as



naturezas, mas, para que isto se faça inteligível, devemos interceder e precisar que tais ideias só podem ser aquelas que escapam ao *centramento em si* e que se dão pelo mesmo mecanismo pelo qual se reafirma no devir relacional de contatos incessantes o próprio *centramento em si*. Um exemplo observado basta-nos para dar cidadania a tal consideração. Quando, em *De natura corporum*, Spinoza escreveu que todos os corpos convêm a algo e que tal algo seria precisamente o fato de serem corpos, deparamo-nos com uma ideia que se dá no contato entre Corpo humano e corpos externos, mas que não reafirma o *centramento em si*. Suspenderei isso neste momento, apenas revoquei o caso para que reste clara a assertiva segundo a qual *há* ideias *das afecções* do Corpo humano que implicam ambas as naturezas, mas não no sentido de que se produza o *centramento em si*.

E pontuamos a *linguagem* quando dizíamos sobre o aspecto em que a concatenação pode de maneira ambivalente portar tanto a ordem imaginativa como também inscrever a ordem intelectual, tal pontuar não é tão artificial quanto parece, visto que o escólio justamente trata da *linguagem* ao versar sobre a incidência de um pensamento noutro. Destarte, optei por traduzir o advérbio *statim* por “regularmente”, mas também anotando ao lado sua tradução mais recorrente, “imediatamente”. Tal opção por “regularmente” deveu-se não só pelo fato de que é uma das versões possíveis de *statim*, mas muito mais pelo contexto, o qual trata do “hábito” ou “costume”, ensejando a regularidade, e que pode também ser confirmado pelo advérbio *saepe*, “frequentemente”. Depois, artificialmente concedo que nessa segunda parte do escólio defrontamo-nos com algo como uma *Teoria dos modos de materialidade* ou ao menos algo que leve a tal consolidação teórica, passível de ser construída através de vários momentos escriturais da *Ethica*. Com efeito, a *voz*, enquanto posta por Spinoza como “som articulado” e referida à *palavra* (composição de sílabas que, por sua vez, são composições de fonemas), diz-se da realidade extensiva, assim como também a *palavra* (composição de grafemas) que lemos. A *palavra-som* e a *palavra-escrita* ambas são extensivas e, no entanto, não são o mesmo e mesmo nada têm em comum ou de semelhante entre si. A única distinção autorizada na *Ethica* que possa corresponder a esta entre *palavra-som* e *palavra-escrita* só pode ser a *modal* e, por isto, teríamos *modos de materialidade*. Acrescentemos, ademais, o modo de materialidade que é aquele da coisa existente em ato, que, por sua vez, não é o mesmo que o da *palavra-som* e da *palavra-escrita*. Som/voz, imagem/escrita e coisa, o assunto tratado por Spinoza no escólio visa então a conjugação entre modos de materialidade distintos, a sua concatenação num âmbito constitutivo, diríamos, primário e analítico, justamente aquele de *uma coisa, uma imagem e um som*.

No exemplo dado, o pensamento da voz *maçã* incide no pensamento da coisa *fruto*, os quais não tem, no que diz respeito a cada modo de materialidade, nada em comum, mas se dão juntos pelo contato reiterado ou frequente de ambos enquanto afetantes o Corpo humano. E é a *memória* que os vincula, pois constitutivamente uma vez afetado pelos dois e reiteradamente afetado pelos dois, noutro momento quando afetado por um, tem-se a recordação do outro e da conjugação de seus modos, o que faz o pensamento de um incidir no pensamento de outro. Isso é uma franca derivação do *simul contemporâneo* que analisamos, explicitado descritivamente pela sentença: “o Corpo deste mesmo homem foi frequentemente afetado por estes dois, isto é, que este homem ouviu frequentemente a voz *maçã*”

entrementes via o próprio fruto”. A *identificação* dá-se pela síntese de imagem e som reiterada, o que remete diretamente ao costume, ao hábito. E, ademais, salienta Spinoza que tal identificação entre modos de materialidade tem como condição a reiteração: quanto mais tais coisas afetam simultaneamente o Corpo humano, tanto mais facilmente outra vez afetado o mesmo Corpo por um, recorda-se da outro, e, por aí, tanto mais facilmente o pensamento de uma incide no da outra. É patente que tal construção se demarca de concepções “essencialistas” da linguagem, quaisquer que sejam, e assume, para dizê-lo positivamente, algo como um “arbitrário” (análogo ao “arbitrário do signo” de Saussure), o qual não deve ser confundido com “indeterminado”, pois é muito bem determinado e justamente pela reiteração de certos dois ou mais corpos afetantes o Corpo humano.

O que é deveras surpreendente é que, nos exemplos dados por Spinoza com respeito ao militar e ao camponês, outro aspecto intervém e que subordina o aspecto individual da *memória* ao aspecto social, e tal subordinação também desloca o *costume* ou *hábito* para o nível social, *i.e.*, às práticas socialmente determinadas e, por aí, às suas relações reiteradas. Ademais, resulta de suma relevância a atenção ao exemplo anterior ao do militar e do camponês, ao do romano, pois este último leva-nos à subordinação do *costume* ou *hábito* não só ao nível social, mas também ao nacional ou cultural e, sobretudo, ao histórico. Ao avistar os vestígios do cavalo na areia, o militar incide do pensamento de cavalo ao pensamento de cavaleiro e, em seguida, no de guerra, e justamente porque fora afetado simultânea e contemporaneamente muitas vezes por estes, e só o foi porque militar, porque reitera práticas militares. E o mesmo para o camponês. A posição social, a divisão social dos indivíduos humanos e seu pertencimento a certas práticas forjam as suas memórias, forja a sua apreensão imaginativa da natureza das coisas, e os faz produzirem concatenações de mesmo gênero, decerto, moduladas pelos contatos individuais de cada um, mas subordinando tais modulações pela reiteração de suas práticas sociais específicas. Todavia, o que quer dizer a “incidência de uma pensamento noutra”? A concatenação produzida pelas incidências de pensamentos nada mais seria que o *sentido*, a *evidência* dada no nível semântico, cuja origem não é senão o indivíduo *centrado em si* que toma a natureza das coisas *para si*. Se notarmos bem aqui, podemos vislumbrar a própria *circulação* dada numa mútuo-referencialidade: *em si* refere-se ao *para si* negativamente, assim como *para si* refere-se negativamente ao *em si*. Aquilo que é *em si* é o que não é *para si* e aquilo que é *para si* não é aquilo que é *em si*, a *interioridade* é o que não é *exterioridade* e a *exterioridade* é o que não é *interioridade*. Ou, radicalizando, a *identidade* é o que não é *diferença* e a *diferença* é o que não é *identidade*. E por essa *circulação* temos a produção do *sentido*, o qual tem por condição que o *centramento*, enquanto *interioridade*, engendre o *descentramento* ou a *multiplicidade* enquanto *exterioridade*.

Sem a *memória* somos incapazes de nos comunicarmos, somos incapazes, precisamente, de *linguagem*, e sem *linguagem* não há *sociedade*. No entanto, essa sequência é o que Spinoza invalida no escólio, e não basta inverter a sequência, *i.e.*, partir da *sociedade* para a *memória*. Antes Spinoza rompe com essa circulação e dissolve a mútuo-referência entre *memória* e *sociedade* nos termos respectivamente de individualidade (numérica) humana e sociedade como soma de indivíduos. Ou, noutros termos, tal circulação é dissolvida porque ela é uma variante da relação imaginária todo/partes. Pela ordem intelectual,

e não imaginativa, o *social* é devir-individuante assim como o humano o é, em que as durações de cada indivíduo componente do indivíduo *social* não se somam numa só duração, a duração do *social*, mas antes mantêm-se pela comunicação por alguma certa relação ou proporção, e é desta relação, pela união individual, que se diz a duração, a duração deste comum, desta comunidade. Ora, se a incidência de um pensamento noutro tem por condição geral as relações afetivas dos contatos reiterados, e tais incidências são produções de sentidos, estamos diante da produção de *noções universais* e *imagens comuns* sobre as quais tratamos no Capítulo 1, as quais portam *sentidos*, pois. A circulação de universais, agora é manifesto, não tem que ver com algo meramente genérico, mas antes tem como pressuposto as práticas sociais em suas especificidades.

É bem possível expandir a noção de *circulação* para o âmbito prático e estratificar *individuações* como *circulações*, como, *e.g.*, num *haringbuis* em devir-individuante, do qual cada humano no processo produtivo de arenque é um indivíduo componente. As práticas produtivas no *haringbuis* são *habitadas*, e os indivíduos componentes operam cada um de tal ou qual maneira segundo a posição que ocupa no processo produtivo. E é certo que cada indivíduo componente é afetado, segundo a posição produtiva que ocupa, reiteradamente pelas mesmas coisas na produção de arenque, e igualmente para tantos indivíduos ocupando a mesma posição produtiva, os quais diferem de outros indivíduos componentes que ocupam outra posição produtiva. Disso pode-se concluir que as noções universais e as concatenações que cada um deles produz deriva da posição produtiva que ocupam, mas também que todos os indivíduos do *haringbuis* postos juntos, como se o *haringbuis* fosse um só indivíduo, produzem também noções universais e concatenações comuns (imagens e sentidos comuns, como se numa *gramática imanente*, para dizê-lo com Gramsci). E de igual sorte, se concebermos a integração desse *haringbuis* com outro *haringbuis* e com as práticas portuárias e, em última instância, com a nação holandesa inteira, a qual seria (*ueluti*, “como que”, “como se”) um só indivíduo, um só devir-individuante. Não posso, todavia, me ocupar das consequências dessas considerações, mas pelo que foi dito, é manifesto que a *Teoria da imaginação* e a *Teoria da individuação* mantêm uma organicidade e mesmo indissociabilidade entre si, e, por aí, devem ser pensadas juntas, ou mesmo como uma só *teoria*.

Estamos em boa medida de adensarmos o que vem a ser o *contemplan-se externamente* ou o *determinar-se externamente a contemplar isto ou aquilo, justamente através do ocurso fortuito das coisas*. Aquilo que Spinoza chama de *ordem comum da natureza* é os incessantes, os quotidianos [*quoties*] contatos nos quais o Corpo está imerso entrementes existente em ato, incessantes contatos pelos quais a Mente determina-se *pelo ocurso fortuito das coisas*. E tais contatos levam a Mente a *contemplan-se externamente* precisamente porque tem por incessante e quotidiano efeito o *centramento em si*, através do qual a Mente como que “se destacada” da natureza da coisas, percebendo-se não mais como lhe pertencente, e sim como sendo-lhe *exteriormente*. O “destacar-se” da Mente pelo *centramento em si* que a faz perceber-se *em si* e todas as coisas externas como *para si*, põe-na como *origem* em sentido pleno, *origem* dada em sua *interioridade* que reafirma a *exterioridade* das coisas que a afetam.

Mas então, por que se diz que assim a Mente *contempla-se isto ou aquilo*? A construção é posta pela alternativa “isto ou aquilo”, mas também é possível ler tal alternativa apenas como uma indeterminação do que se contemplar a Mente, então “isto ou aquilo” equivaleria a “qualquer coisa”. Se tomarmos o caminho literal, devemos enfatizar a alternativa, a disjunção, e julgá-la se é inclusiva e exclusiva. O contraste que nos constrange a trilhar essa vereda é posto pelo *contemplar-se internamente*, pelo qual, escreve Spinoza, a Mente contempla-se simultaneamente muitas ou plurais coisas; com efeito, a grande diferença entre o *contemplar-se externamente* e o *contemplar-se internamente* neste ponto não seria a “quantidade de coisas”, mas a presença do advérbio *simul* caracterizando o modo, em sentido vulgar, da ação, do *contemplar-se*. Sabemos que, pela ordem intelectual, o contato é dado pela *diversamodalidade* no tom do *simul desconcertante*, mas também sabemos agora que o efeito do contato é o *centramento em si* que toma o contato contemporaneamente. Se no primeiro caso temos o *conhecimento adequado* e no segundo o *conhecimento inadequado*, o *simul* referido ao *contemplar-se* só poderia ser o *simul desconcertante*, e as suas muitas ou plurais coisas que a Mente se contempla, elas devem dizer-se da *multiplicidade pura* tomada pelo *modus*, em sentido técnico, típico do vocabulário da *necessidade aleatória*, então, da *connexio*. Isso impinge um retorno ao *contemplar-se externamente* que põe o “isto ou aquilo” numa alternativa dada no *simul contemporâneo*, de sorte que, se há alguma multiplicidade envolvida na alternativa (inclusiva ou exclusiva), ela deverá ser referida à *unidade do em si*.

Já é claro que a Mente se contemplar dois ou mais corpos externos que a afetaram e que pode revocá-los à memória. Examinando esse passo, entretanto, não estamos diante de uma alternativa do tipo “isto ou aquilo”, mas antes numa aditiva “isto e aquilo”, em que, pela memória, dado *isto* revoca-se *aquilo* e vice-versa, como vimos. Onde se daria a alternativa? Segundo penso, apenas pelo desenvolvimento da *sucessão* nos termos assinalados dos incessantes contatos é que podemos avançar na direção da alternativa buscada e, para tanto, faz-se mister analisarmos o *tempus*. Ele é tratado no escólio da EIIP44, cujo enunciado assevera que “Não é da natureza da Razão contemplar-se as coisas como contingentes, mas como necessárias”<sup>660</sup>. E, de fato, se o *primeiro gênero*, que é a ordem imaginativa do contemplar-se, é refém do *ocurso fortuito das coisas*, ele as considera como *contingentes*, justamente por não se tratar da ordem do intelecto e não apreender as coisas pelas suas causas primeiras, *i.e.*, como *necessárias*. E é nesse âmbito da *continência*, então, do s’imaginar e desta maneira da Mente contemplar-se, *i.e.*, contemplar-se externamente, que o *tempus* se apresenta no escólio, como explicação do corolário desta EIIP44, o qual enuncia: “Disso segue-se que depende só da imaginação que nos contemplemos as coisas, tanto a respeito do passado quanto do futuro, como contingentes”<sup>661</sup>. Vejamo-lo:

Por qual razão, entretanto, se faz, explicarei com poucas palavras. Mostramos acima (*EIIP17 e seu Corolário*) que a Mente, embora as coisas não existam, contudo, sempre se as imagina como presentes para si, se não ocorrem causas, as quais tolham a existência presente daquelas.

<sup>660</sup> EIIP44: “De naturâ Rationis non est res, ut contingentes; sed, ut necessarias, contemplari”.

<sup>661</sup> EIIP44C: “Hinc sequitur, à solâ imaginatione pendere, quòd res tam respectû praeteriti, quàm futuri, ut contingentes contemplemur”.

Consequentemente (EIIIP18), mostramos que, se o Corpo humano uma vez fora simultaneamente afetado por dois corpos externos, se a Mente depois imaginar-se algum deles, regularmente [/imediatamente] recordar-se-á do outro, isto é, contemplar-se-á como presente para si, se causas não ocorram, as quais tolham a existência presente deles. Em seguida, ninguém duvida que também imaginamos o *tempo*, justamente através disto: que nos imaginamos alguns corpos moverem-se mais retardada ou mais aceleradamente ou igualmente [moverem-se] mais aceleradamente. Por conseguinte, ponhamos um garoto, que ontem teria visto no lugar da primeira hora matutina Pedro, na meridiana, entretanto, Paulo, na vespertina, Simão, e hoje novamente Pedro na hora matutina. Através da EIIIP18 patenteia-se que assim que ele vê a luz matutina, logo ele imaginar-se-á simultaneamente o sol percorrente a mesma parte do céu que no dia precedente tenha visto ou o dia inteiro & com o tempo matutino Pedro, com o meridiano, entretanto, Paulo & com o vespertino Simão, isto é, imaginar-se-á a existência de Paulo & de Simão com relação ao tempo futuro; &, contrariamente, se na hora vespertina veja Simão, refere Paulo e Pedro ao tempo pretérito, evidentemente deve imaginá-los com o tempo passado; e estas [coisas] [*haec*] tanto mais constantes quanto mais frequentemente os tenha visto nesta mesma ordem. Se alguma vez sobrevir [*contingat*] que nalguma outra tarde veja Jacó no lugar de Simão, então pela manhã seguinte imaginar-se-á com o tempo vespertino ora Simão, ora Jacó, e não, de fato, ambos simultaneamente. Porque se supõe que tivesse visto no tempo vespertino somente um dentre ambos, e não, todavia, ambos simultaneamente. Assim, a sua imaginação flutuará, & com o futuro tempo vespertino imaginar-se-á ora este, ora aquele, isto é, nem um nem outro certamente [/com certeza]; mas se contemplará contingentemente ambos os futuro. E essa flutuação da imaginação será a mesma, se se fizer a imaginação das coisas, as que nos contemplarmos do mesmo modo com relação ao tempo passado ou presente, &, consequentemente, nos imaginaremos as coisas relatas tanto ao tempo presente quanto ao passado ou ao futuro como contingentes.<sup>662</sup>

Spinoza retoma as EIIIP17 & EIIIP18, proposições que tratávamos a fim de estabelecer o liame entre a *contingência* e o *tempo*. *Passado, presente e futuro*, como aspectos temporais, eles devem ser explicados através do dispositivo geral da máquina s'imaginante: as relações de afecção, a imagem enquanto *representação* e a memória. O *tempo*, assim como para Lucrecio, não é algo em si mesmo, mas antes imaginário, e igualmente segue-se dos movimentos das coisas, dá-se *tempo* porque “(...) nos imaginamos alguns corpos moverem-se mais retardada ou mais aceleradamente ou igualmente [moverem-se] mais aceleradamente”. E toda a construção da noção de *tempo* é elaborada através do exemplo do garoto e seu dia. Por suposição, este garoto vê pela manhã Pedro, ao meio-dia Paulo e à tarde Simão, trata-se de um ciclo

<sup>662</sup> EIIIP44S: “Quâ autem ratione hoc fiat, paucis explicabo. Ostendimus suprâ (Prop. 17. hujus cum ejus Coroll.) Mentem, quamvis res non existant, eas tamen semper, ut sibi praesentes, imaginari, nisi causae occurrant, quae earum praesentem existentiam secludant. Deinde (Prop. 18. hujus) ostendimus, quòd, si Corpus humanum semel à duobus corporibus externis simul affectum fuit, ubi Mens postea eorum alterutrum imaginabitur, statim & alterius recordabitur, hoc est, ambo, ut sibi praesentia, contemplabitur, nisi causae occurrant, quae eorum praesentem existentiam secludant. Praeterea nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quòd corpora alia aliis tardiùs, vel celeriùs, vel aequè celeriùs moveri imaginemur. Ponamus itaque puerum, qui heri primâ vice horâ matutinâ viderit Petrum, meridianâ autem Paulum, & vespertinâ Simeonem, atque hodie iterùm matutinâ horâ Petrum. Ex Propositione 18 hujus patet, quòd simulac matutinam lucem videt, illicò solem eandem caeli, quam die praecedenti viderit, partem percurrentem, sive diem integrum, & simul cum tempore matutino Petrum, cum meridianò autem Paulum, & cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli, & Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; & contrâ, si horâ vespertinâ Simeonem videat, Paulum, & Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando; atque haec eò constantiùs, quòd saepiùs eos eodem hoc ordine viderit. Quòd si aliquando contingat, ut aliâ quâdam vesperâ loco Simeonis, Jacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino jam Simeonem, jam Jacobum, non verò ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantùm, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque ejus imaginatio, & cum futuro tempore vespertino jam hunc, jam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certò; sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum fit, quas eodem modo cum relatione ad tempus praeteritum, vel praesens contemplamur, & consequenter res tam ad tempus praesens, quam ad praeteritum, vel futurum relatas, ut contingentes, imaginabimur”.

fincado pela repetição que conjuga “Pedro” e “manhã”, e “Paulo” e “meio-dia” e “tarde” e “Simão”, e isto, supõe-se, dia após dia. De fato, a condição é que novamente, na manhã do dia seguinte a este dia em que houve tais contatos respectivos aos momentos do dia, o garoto encontre-se novamente, pela manhã, com Pedro, o que tendencia a repetição.

Todavia, como inscrever tais correlações entre os momentos do dia e cada personagem no ciclo? Primeiro, é preciso pôr o garoto no dia, ou seja, observar como o dia faz-se *tempo* e, por aí, medida dos encontros cíclicos. Spinoza escreve: “(...) ele imaginar-se-á simultaneamente o sol percorrente a mesma parte do céu (...)”. Em plena consonância com a concepção (lucreciana) do *tempo* como *movimento das coisas*, o próprio dia nada mais é que as relações pelas quais o Corpo humano é afetado reiteradamente. O sol matutino não é o mesmo que o sol vespertino, sua posição visual não é a mesma, o seu calor não é o mesmo, a estação do ano, por sua vez, impinge uma variação tanto na posição visual quanto no calor *etc.*, a *medida* do *tempo* que se diz “dia” nada mais é que certas reiteradas afecções distintas entre si pelos seus modos. O modo pelo qual o mesmo corpo externo, o sol, afeta o Corpo humano pela manhã, ao meio-dia e à tarde é *diverso*, e tal diversidade é percebida, e a Mente se imagina, determinada externamente, então, pelo *centramento em si*. Agora, a repetição que faz do sol da manhã ser mais fraco (abstraio aqui, como o faz Spinoza, as estações do ano, e mesmo a geografia do exemplo) que o sol do meio-dia, o sol à pino, *etc.*, nomeia a manhã, o meio-dia e a tarde, e, ademais, engendra, pela sua repetição mesma, o ciclo a que denominamos “dia”, e a cada repetição do ciclo, contamos os dias *etc.* Ciclos em ciclos, em ciclos *etc.*, dias, meses e anos, e suas subdivisões todas. Por aí, nomeiam-se as estações e sua repetição que mais ou menos reproduzem as mesmas afecções, conjugadas com os períodos do dia. O *tempo* carece da periodização das afecções reiteradas, de seus “ciclos”, a fim de que se o possa conceber como *unidade* a partir da qual se possa contar. Daí que o *tempo* é alguma sorte de *medida*, e pressupõe, como no mecanismo geral que analisamos no Capítulo 1, a forja de algum gênero a partir do qual se possa tomá-lo como unidade capaz de contagem, uma *noção universal* capaz de concatenar em sucessão e simultaneidade contemporânea as relações incessantes e periodizáveis pelas quais passa o Corpo humano.

No exemplo, Spinoza pressupõe o garoto já num *tempo*, no tempo quotidiano, aquele que faz, como escreve, o sol percorrente o céu afetar diversamente o Corpo do garoto e concatenar tais afecções segundo sua repetição cíclica. Pedro, Paulo e Simão, entretanto, encontram o garoto em momentos distintos do tempo diário, no tempo da manhã, no qual o sol não é tão forte e aparece longe ao leste, o garoto encontra Pedro; no tempo do meio-dia, em que o sol aparece grande e queima a pele, o garoto depara-se com Paulo; e, por fim, no sol que cada vez mais enfraquece-se e cada vez mais desaparece no horizonte longe ao oeste, é Simão quem o garoto vê. Então, novamente, no dia seguinte, o sol raia e vêm as suas primeiras luzes, faz o garoto sentir seu primeiro calor, e ele é tomado por todas as sensações que ontem havia tido, mais ou menos as mesmas, tão próximas como se fossem iguais e, por isto, recorda-se de Pedro (o pensamento da manhã incide no pensamento de Pedro). E sucede que o encontra de fato. Certamente, deparando-se com Pedro, re-sente o calor do meio-dia aproximar-se, o sol começar a pôr-se à pino, e recorda-se, como ontem e já mais

certo porque encontrou Pedro pela manhã, como ontem, que a sua espera, no futuro próximo de sol à pino pleno que o aguarda, estará Paulo.

A *memória* reativada pela afecção da multidão de corpos afetantes somente daquilo que faz uma manhã uma manhã enquanto noção universal, ela marcou-se com o vestígio de Pedro: se a manhã se faz, tem-se o encontro marcado com Pedro e, doravante, ao meio-dia com Paulo e ao entardecer com Simão. E assim vemos a série construir-se no ciclo: Pedro, Paulo e Simão conjugados, respectivamente, com manhã, meio-dia e tarde. Denominemos Pedro “a”, Paulo “b” e Simão “c”, e também denominemos manhã “1”, meio-dia “2” e tarde “3”. Temos a série  $a \& 1, b \& 2$  e  $c \& 3$ , a qual se repete a cada dia, o qual podemos denominar em algarismos romanos I, II, III &c. Podemos compôr então a série I ( $a \& 1, b \& 2$  e  $c \& 3$ ), II ( $a \& 1, b \& 2$  e  $c \& 3$ ), III ( $a \& 1, b \& 2$  e  $c \& 3$ ) e assim por diante. Se o garoto vive III, II é ontem, IV é amanhã, temos o *presente*, o *passado* e o *futuro*. E é notável que tanto o *passado* quanto o *futuro* façam-se a partir do *presente*, a partir, pois, de seu *centro*, que é o próprio garoto vivente em seu *agora*, o qual estabelece a referência do *antes* e do *depois*.

Essa inércia imaginária, todavia, é interrompida. Spinoza faz o garoto subitamente deparar-se pela tarde, não mais com Simão, mas com Jacó em seu lugar. Isso disturba seu futuro, faz viver um presente que não se projeta mais, que oscila diante da certeza de que amanhã pela tarde se encontrará com Simão. Note-se que novamente é o *presente* do garoto que referencia o futuro e põe-no como incerto, oscilante. Agora, é Jacó que *pode* vir a seu encontro, mas também *pode* ser que Simão, pode ser que ele é quem venha ao seu encontro pela tarde. Quem virá? Spinoza escreve que, para o garoto, virá pela tarde de seu amanhã “Simão ou Jacó”, pois algo nesta incerteza é certo: não foi ao mesmo tempo que o garoto se afetou à tarde por Simão e Jacó, mas sim que por apenas um deles. Resulta certa a *alternativa exclusiva*, “um ou exclusivamente o outro”, jamais ambos juntos, jamais *ou inclusivo*. Desse resultado, Spinoza conclui que haverá uma *flutuação*, flutuação que rompe com a certeza do encontro com Simão, mas também que põe a certeza de que não serão ambos, “Simão e Jacó”, que encontrará o garoto.

Ora, podemos facilmente expandir o exemplo e admitir que o garoto depara-se à tarde com Simão e Jacó após ter encontrado-se com apenas Simão e depois apenas com Jacó. Tal artifício permite-nos observar o seguinte: a certeza anterior, a de que o garoto encontrará um *ou exclusivamente* o outro é rompida, a alternativa ou disjunção torna-se inclusiva e agora o que é certo é que ele encontrará “Simão *ou* (inclusivo) Jacó”, ou seja, ou ele encontrará à tarde Simão somente ou Jacó somente, ou ambos juntos. E resta também a certeza de que algum dos dois encontrará, e jamais ninguém. A inclusão de mais elementos não interfere no futuro. Por aí, poderíamos supor que o garoto encontre uma galera à tarde ou que aquele dia chova e ninguém apareça: a *simultaneidade contemporânea* tem como propriedade conjugações indefinidas de elementos, quaisquer que sejam. Ela comporta-se como  $a \wedge b \wedge c \wedge d...$ , ao passo que a *sucessão* se dá na forma disjuntiva (inclusiva ou exclusiva)  $A \vee B \vee C \vee D...$ , em que cada elemento da sucessão (A, B, C...) pode conter uma série de elementos em conjunção (a, b, c, d...).

Retomando, com tudo o que dissemos em mente, o *contemprar-se externamente* ou *determinar-se externo* da Mente a contemprar-se *isto ou aquilo*, é manifesto que tal *se contemprar* envolve a *contingência*

tipicamente imaginativa, consoante ao *ocurso fortuito das coisas* numa *ordenação* própria da *concatenação*, a qual se diz estritamente da ordem imaginativa. Disso podemos aprender o que vem a ser este *contemplan-se externamente* como *isto ou aquilo*, pois a disjunção aqui é abrangente, podendo ser inclusiva ou exclusiva. E cumpre notar que tal disjunção opera a síntese *retrojetiva* e *projetiva* estabelecendo um elo entre as imagens passadas e as imagens futuras que incide na certeza do agora pelo anterior e no posterior. Por aí, torna-se evidente que a *concatenatio* é também uma *temporização*, capaz então de reorganizar a medida dos acontecimentos através do *tempo*. No exemplo dado, conjugam-se movimentos distintos, o ciclo solar (as variações das posições regulares do sol entre dia e noite), o ciclo circadiano (a saber, o tempo do indivíduo humano e as atividades regular e periódica de seus indivíduos componentes) e os acontecimentos entre o garoto e suas afecções com respeito a ambos os ciclos precedentes, se acaso encontra Pedro, Paulo, Simão *et alii*.

Se atentarmos bem ao exemplo, ele desvela-se riquíssimo e compreende muitíssimos casos que artificialmente podemos construir estritamente dentro de seus condições. A generalidade de seu alcance permite, ademais, conjugar *concatenatio* e *temporização*, mas também, se o que é sugerido em sua metaforização geométrica é alguma linha progressiva em circulação pela periodicidade dos ciclos, não devemos tomar tal metaforização senão como um dos casos da *concatenatio*. É deveras mais fácil apreender a máquina *s'imaginante* em sua expressão linear e cíclica. Antes conviria admitir que a *concatenatio* seja *sobrelinearidade*, em que cada linha condensa tantas outras e, com isto, facultando tantos tempos respectivos das afecções. A redução linear (compreendendo aí o círculo e quiça a espiral) é operação típica do *centramento em si* cujos efeitos são a posição da origem a partir da qual se dão os sentidos (na dupla acepção desta palavra, como semântica e finalidade) e a *temporização*. A *máquina s'imaginante* merece todo um estudo minucioso. Aqui interessa-nos algo que já é notável pelo percurso que fizemos: se o *centramento em si* é efeito das incessantes afecções pelas quais passa o Corpo humano, e se isto é o aspecto fundamental da imaginação, como poder-se-ia conceber que daí se possa ter algum conhecimento verdadeiro, conhecimento que seja, então, de segundo gênero e, pois, que escape à ordem imaginativa?

Spinoza salienta que não há algo como um “fora da imaginação” justamente pela restrição enunciada na EIIP19, segundo a qual: “A Mente humana não conhece o próprio Corpo nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções, pelas quais o Corpo se afeta”<sup>663</sup>. Ora, se a Mente humana apenas conhece seu próprio Corpo tão-só pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo passa, e incessantemente passa, torna-se aparentemente impossível que se rompa a ordem imaginativa e se possa conceber algum conhecimento verdadeiro ou adequado. Incessantemente o Corpo humano e a sua Mente estão engaiolados nas complexas afecções em que estão imersos. Todavia, já no EIIP18S que analisamos, Spinoza escreve: “Com efeito, há, na verdade (*pela EIIP16*), ideias das afecções do Corpo humano as quais implicam a natureza tanto dele quanto dos corpos externos” [*Sunt enim reverâ (per Prop. 16. hujus) ideae affectionum Corporis humani, quae tam hujus, quàm corporum externorum naturam involvunt*]. E antes brevemente

<sup>663</sup> EIIP19: “Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum; quibus Corpus afficitur”.



aludimos ao exemplo de *DNC*. Convém examinarmos isso mais detidamente e elucidarmos a outra *contemplação*, o *contemplar-se internamente*. A remissão à EIIP16 é a condição geral do *contato* entre o Corpo humano e os corpos exteriores e seu efeito, a saber, o *modo da ideia* dado por tal *contato*, o qual se segue do próprio *contato*. *Nota bene*: não só se trata aqui da *ideia* que se segue do *contato*, mas do *modo*, da *ideia de cada modo pelo qual o Corpo humano se afeta pelos corpos externos*. A *ideia* afirma a presença da imagem, ou melhor, ela *re-presenta* a imagem, a qual, por sua vez, é a imagem dada pelo *contato* entre o Corpo humano e algum corpo externo, cada qual sob certa *diversamodalidade* do momento do encontro ou *contato*. Daí a *ideia* do modo da afecção, como conjugação, mediada pelo Corpo humano, ou seja, através do *centramento em si*, como afirmação da imagem, *re-presentação* da imagem.

Spinoza também escreveu a despeito do *centramento em si*, no corolário da EIIP18, que as ideias *indicam mais* a constituição do Corpo humano que a natureza dos corpos externos, e já sabemos que é tal *proporção* que leva ao próprio *centramento em si*. No entanto, *indicar mais* não é deixar de *indicar também* a natureza do corpo externo. Ora, esse “também” conjuntamente ao *indicar mais* consiste precisamente nas ideias que implicam a natureza de todos os corpos envolvidos no *contato*, as naturezas do Corpo humano e de tantos quantos forem os corpos externos. O que Spinoza não diz e que se dissesse contradiria a restrição da EIIP18, é que há ideias só das naturezas dos corpos externos: ou melhor, não se dariam três tipos de ideias, as que *mais indicam* a constituição do Corpo humano, as que são dadas pela implicação entre as naturezas envolvidas (*i.e.*, as naturezas do Corpo humano e dos corpos externos) e as ideias das naturezas dos corpos externos. Esse último tipo de ideia seria o mesmo, no mínimo, que alguma ideia que *indique mais* a natureza do corpo externo que a do Corpo humano, e isto não se verifica na escritura da *Ethica*. Há, pois, apenas dois tipos de ideias: as que indicam mais a constituição do Corpo humano e as que envolvem ambas as naturezas, a do Corpo humano e as dos corpos externos envolvidos no *contato*.

Para que analisemos devidamente o que se passa com isto e apreendermos de uma vez por todas o que vem a ser o *contemplar-se internamente* e, por aí, apreendermos o conhecimento adequado, primeiramente no que se refere ao *conhecimento de segundo gênero*, faz-se mister que avancemos na conjugação entre a *Teoria da Ideia* e a *Teoria da Mente* salvaguardando os resultados da *Teoria da Imaginação*. De fato, as três teorias estão organicamente imbricadas, e apenas por comodidade as denomino separadamente aqui.

## b) A tópica do dispositivo mental

O objeto constituinte a Mente é o Corpo, e esta relação de constitutividade é a relação objetiva que se dá como *percepção*, a qual, por sua vez, se dá pelo *contato* incessante com os corpos externos. Vimos a estrutura geral do *centramento em si* e como ele apreende os corpos externos *para si*, bem como, correlativamente, ele constitui-se como *interioridade* e toma os corpos externos como *exterioridade*. E também vimos que tal *centramento em si* faz-se origem e referência primeira a partir da qual todas as coisas ditas externas são percebidas e que, por aí, se tem a *concatenação*, num duplo aspecto, o que instaura o

sentido e o que temporiza, obedecendo ambos ao desdobramento semântico e finalístico, o sentido propriamente dito.

Quando invocamos a EIIP19 aferimos que a Mente humana não conhece o próprio Corpo humano senão pelas ideias das afecções pelas quais ele é afetado. Nessa proposição, entretanto, há algo mais: nela diz-se que nem sequer a Mente humana sabe que ele [*nec ipsum existere scit*], o Corpo humano, existe, se não fossem as ideias das afecções pelas quais ele se afeta. Tal construção é notável, pois o que se pressupõe é que a Mente, tendo por objeto o Corpo, ela afirma o Corpo enquanto existente em ato. Ora, duas leituras são possíveis aqui: a primeira consiste em apreender tal afirmação como sendo dada pelas afecções com relação aos corpos externos, a segunda, por sua vez, também permite dizer, sem excluir esta primeira, que as afecções “internas” ao Corpo são ideias de afecções que afirmam a existência do próprio Corpo e a partir das quais a Mente sabe que ele existe. A hipótese de uma *autoafecção* não é absurda, mas antes parece ser a chave para firmar a constitutividade (genética), enquanto objeto da Mente, do Corpo numa espécie de “grau zero”. Nisso podemos revocar o EIIA4 no qual estava escrito: “Sentimos que nosso Corpo se afeta por algo de muitos modos”<sup>664</sup>. E, ainda, podemos revocar também o EIIP13C: “Disso segue que o homem consta de Mente & Corpo, & o Corpo humano existe à proporção que o sentimos”<sup>665</sup>. Esse *sentir* que toma Mente & Corpo como unidos tem como “algo” pelo qual se afeta o Corpo, não só qualquer corpo externo, mas também as próprias afecções imanentes ao Corpo, afecções que nada mais são que as relações entre seus indivíduos componentes e mesmo a relação comum que dá a sua forma enquanto união individual<sup>666</sup>. Daí podemos aferir que há ideias das afecções tanto dos corpos exteriores, o que já sabíamos bem, e ideias das afecções de si, *i.e.*, do próprio corpo e seus componentes (mesmo que tais afecções tenham como causa relações com corpos externos)<sup>667</sup>.

E esse sentir que faz a Mente saber da existência do Corpo, entretanto, não é senão a ideia das afecções compreendendo analiticamente ambos os casos ditos. Agora, tal ideia que se tem da afecção do corpo, ela *afirma* a afecção, ou melhor, ela a *re-presenta* e, ao fazê-lo, faz a Mente saber que o Corpo existe e também leva ao seu conhecimento. Foquemos, tendo isso tudo em consideração, no espaço escritural que vai da EIIP19, a qual retomamos agora, até a EIIP31, que, conjuntamente à EIIP30, versam sobre o

<sup>664</sup> EIIA4: “Nos corpus quoddam [*sic*] multis modis affici sentimus”.

<sup>665</sup> EIIP13C: “Hinc sequitur hominem Mente & Corpore constare, & Corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere”.

<sup>666</sup> Isso torna-se manifesto se pensarmos no caso do bebê ainda no ventre materno que já constituído, não só se autoafeciona como também afeciona-se não ainda especularmente aos contatos que tem com o interior do ventre materno. É difícil dizer se acaso o bebê percebe a exterioridade relativa a si como sendo a parede do ventre ou antes se a toma como parte de si, o que enfatiza ainda mais a autoafecção. Tudo se passa, ao que parece, como se o bebê toma-se tudo o que há como sendo *em si*, algo como uma “interioridade absoluta”, engendrada antes pela sua autoafecção em seu desenvolvimento constitutivo, ou seja, em sua individualização. Segundo a teoria psicanalítica, não há propriamente distinção entre *interioridade* e *exterioridade* não só no útero do ventre materno como também após o nascimento, sendo, pois, sua constituição dada, a saber, a percepção da exterioridade enquanto tal apenas pelo processo de percepção da falta nos momentos de necessidade de aleitamento.

<sup>667</sup> É inegável que haja ideias de afecções de si, do próprio corpo. Com efeito, sentimos, *e.g.*, dores de cabeça, dores nos rins que, embora possam ter as suas causas certamente dadas pelos contatos com corpos externos (como a relação de ingestão de álcool ou alimentação *&c.*), são percebidas *em si* e não imediatamente vinculadas com algo externo. Se bem que, enjoados e nauseados, costuma-se associar o mal que nos aflige à primeira coisa que nos cai na imaginação, *e.g.*, aquele pastel da feira oleoso, que nos tortura intensificando a náusea sempre que nossa Mente o *re-presenta*.

conhecimento da duração, respectivamente, do próprio corpo e dos corpos exteriores. Tal sequência da *Pars II* da *Ethica* introduz e elabora a noção de *ideia da ideia*, da *ideia da Mente*. Como a Mente é a ideia do Corpo, *i.e.*, a ideia de suas afecções para com si e para com outros corpos exteriores, a ideia da Mente é a ideia da ideia do Corpo, ou seja, a ideia da ideia das ideias das afecções para com si e para com outros corpos exteriores. Essa duplicação da *ideia* é uma imprescindível exigência da *Teoria da Mente*, sem a qual se torna praticamente impossível, como veremos, o conhecimento adequado e o próprio conhecer.

É no enunciado da EIIP20 que Spinoza começa a versar sobre algum ideia que se dá em Deus e que tal ideia seria a ideia da Mente: “A ideia ou conhecimento da Mente humana também dá-se em Deus, a qual se segue do mesmo modo em Deus & refere-se do mesmo modo a Deus que a ideia ou conhecimento do Corpo humano”<sup>668</sup>. O que é sobremaneira notável aqui é a equivalência posta: “ideia ou conhecimento da Mente” [*Mentis humanae idea, sive cognitio*]. Trata-se da construção da instância do conhecer introduzida por tal ideia que é a ideia da Mente humana. Antes, contudo, não se poderia dizer que se teria o conhecer, *i.e.*, apenas com as ideias das afecções ou meramente a ideia do Corpo humano, a Mente humana. A ideia constituinte a Mente é o Corpo, como sabemos, mas, pela *união individual*, tal ideia deve ser complexa. A *Teoria da percepção*, conjugando Mente e Corpo, observa tal complexidade entre as EIIP14 e EIIP15. Primeiro, enuncia a EIIP14: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas [coisas], & tanto mais apta quanto mais pode seu Corpo dispôr-se de muitíssimos modos”<sup>669</sup>. Esse aspecto, sobre o qual já notamos no EIIP13S, diz respeito à “perfeição” de alguma Mente com respeito às demais, tendo como critério aquilo que o deslocamento para o Corpo nos permite aferir, a saber a complexidade resultante da individuação cuja integração é dada pela quantidade de indivíduos componentes e dispostos com vários movimentos e os mais diversos sob alguma certa proporção comunicando-se. A *percepção* da Mente é, pois, diretamente dada pela complexidade integrativa extensiva do Indivíduo, pelo que “pode seu Corpo”. Quanto mais complexo é o indivíduo - complexidade que envolve a variedade de movimentos de seus indivíduos componentes sob tantas várias articulações e que é o mesmo que os muitos modos de disposição de seu Corpo - tanto mais a Mente deste indivíduo percebe as coisas e, não só, tanto mais ela é *apta* a percebê-las.

A *percepção* das coisas externas e a *aptidão a percebê-las* não resulta no mesmo, embora estejam num liame orgânico; com efeito, e como vimos no capítulo 1, os limites de percepção são dados pelo Corpo e tais limites confluem também na aptidão de tal Corpo a *formar em si* as imagens das coisas. A dissociação entre ambas torna-se mais clara se atentarmos ao seguinte exemplo: tomemos um humano e um chimpanzé. É notável, pela experiência, que ambos os indivíduos em jogo percebem as coisas externas relativamente a eles, todavia, não é pelo mesmo limite de formar-se imagens que ambos apreendem tais coisas percebidas, de sorte que suas aptidões podem ser ditas distintas. A distinção entre aptidões tem a ver com os limites corporais, os quais, embora não impeçam que tal ou tal indivíduo percebe coisas externas, entretanto, impede-o de apreendê-las simultaneamente como distintas numa certa quantidade, ou mesmo, formar delas

<sup>668</sup> EIIP20: “Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur, & ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani”.

<sup>669</sup> EIIP14: “Mens humana apta est ad plurima percipiendum, & eò aptior, quò ejus Corpus pluribus modos disponi potest”.

imagens claras & distintas. Importa que há um liame orgânico entre *percepção* e *aptidão*, e que, como enuncia a EIIP14, o tanto de ambas, enquanto se dizem da Mente, é diretamente proporcional ao tanto de modos de disposição do Corpo de certo indivíduo.

Agora, pela *Teoria da Individuação* exposta em *DNC*, os indivíduos são integrações de indivíduos, os quais são seus componentes. Ora, a proporção direta entre Mente e Corpo correlaciona-se com respeito às integrações e é por isto que quando nos defrontamos com algum indivíduo qualquer composto de muitos tantos indivíduos, a sua Mente, tendo o Corpo como constituinte o seu objeto, é a ideia de cada indivíduo componente posto. De fato, pode-se dizer que a Mente enquanto ideia do Corpo, é composta das ideias de cada indivíduo componente do Corpo, e tantos quantos forem e tão compostos quanto forem. Todavia, com isso não devemos conceber que a Mente seja, enquanto integração das ideias dos indivíduos componentes, a soma das ideias dos indivíduos componentes. Antes, pela *união individual*, ou seja, pela *alguma certa relação/proporção comunicada*, a Mente resulta desta *união* e não da soma das ideias de indivíduos componentes. A relação genitiva concernente ao termo *idea* (a *ideia* como *ideia de*), constante na escritura da *Ethica*, não estabelece jamais a pertinência como soma, mas sempre nos termos do *comum* que é relacional, então, sempre nos termos da *relação comum* que é a *forma*, a qual é indiferente com respeito às realidades. A rigor, quando dizemos “mente”, tomando-a como o que é para Spinoza, a saber, como tendo seu “objeto constituinte o Corpo”, e pela sua equivalência com “ideia”, podemos também dizer que, *e.g.*, uma pedra tem corpo e mente. Noutras palavras, a pedra enquanto forma dá-se sob a realidade mental e sob a realidade extensiva, há uma ideia da Pedra que constitui a sua essência sob a realidade mental, a “mente da pedra”, e há um corpo que constitui a sua essência sob a realidade extensiva, o “corpo da pedra”. Nesse prospecto, a *Teoria da Mente* spinozana inibe coerentemente o flerte com o antropocentrismo, e quando pensamos que o dizer “mente” de algo, mesmo se recordarmos que se trata de “ideia” de algo enquanto constituinte a sua essência nos termos da realidade mental, restringir-se-ia, ao menos, apenas aos animados; devemos retomar a sentença *omnia anima sunt*, e notá-la do pondo de vista da *eterna efetivação* da substância, como já analisamos antes.

E a EIIP15 consolida a noção de complexidade no que diz respeito à Mente (“humana”, mas ainda proponho que se trata da “mente” em geral): “A ideia, a qual constitui o ser formal da Mente humana, não é simples, mas composta através de muitíssimas ideias”<sup>670</sup>. A *ideia* é *complexa*, *ideia* que constitui o *ser formal* da Mente. Spinoza precisa que a *forma* aqui se diz sob a realidade mental, referida, pois, à *res cogitans*, mas algo a mais é dito: a *forma* é, segundo a *Teoria da Individuação*, “alguma certa relação/proporção comunicada”, então, quando se diz o “ser formal da Mente”, diz-se da *ideia* desta “alguma certa relação/proporção comunicada”, que é, não obstante, a sua Mente. A Mente de não importa qual indivíduo seja, ela diz-se através tão-só da *união individual*. Quando tal *ideia* é posta como complexa, a correlação é dada para com o Corpo do Indivíduo que se considera, no caso, o indivíduo humano; e, por aí, na mesma medida em que seu corpo, o Corpo humano, é composto de muitíssimos indivíduos, cada qual com a Mente que é a

<sup>670</sup> EIIP15: “Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, non est simplex; sed ex plurimis ideis composita”.

sua, a Mente do inteiro indivíduo humano, é também composta, na mesma medida, de muitíssimas ideias. A *complexidade* é estabelecida, assim, pela *composição*, ou seja, pela *indivíduoação*, que conjuga a quantidade de indivíduos componentes com a quantidade de variedade de relações destes componentes entre si, mantida, decerto, a *forma*. Algo de grande relevância, e cada vez insisto mais e mais nisso, é que a Mente humana, composta então de muitíssimas ideias, ideias que são as mentes de cada indivíduo componente, na mesma medida que o Corpo humano é composto de muitíssimos corpos, os quais são os corpos de cada indivíduo componente; a Mente humana não resulta da soma, mas da relação *comum* que *forma* o Indivíduo humano. Isso é interessante, sobretudo, porque ao dizer que a Mente humana é composta de muitíssimas ideias, isto não quer dizer que tais ideias sejam precisamente as ideias enquanto constituintes a essência dos indivíduos componentes com respeito à realidade mental. É através da relação comum que a Mente humana se efetiva enquanto ideia composta, por isto, o dizer “composto” de algo não é soma, do contrário, teríamos de nosso Corpo conhecimento adequado, pois teríamos as ideias de cada indivíduo componentes tal como ela é em Deus e não através tão-só da Mente humana.

A defasagem posta aí entre a ideia que é a Mente humana e as ideias que compõem a Mente humana, é de suma importância para enfatizar o desconhecimento de si da Mente humana, desconhecimento que é o de seu Corpo. Todavia, a complexidade composicional da Mente humana, na mesma medida da complexidade composicional de seu Corpo, não nos põe diante do *conhecer*; com efeito, a instância da Mente enquanto ideia do Corpo, e também das ideias das afecções na Mente, não é conhecimento, mas apenas *percepção*. Quando versamos sobre a *Teoria da Imaginação* e sobre a *concatenação*, tratávamos das *ideias das afecções* e, por aí, do *centramento em si*. Ambos os aspectos não resultam no *conhecer*, antes dizem-se da *percepção*. Todavia, quando versamos sobre o *contemplan-se externo* (e mesmo *interno*), aí versamos sobre o *conhecer*. Com isso apenas diferimos a imaginação enquanto contemplação externa e dita conhecimento das imagens das coisas e suas ideias, as quais devem ser ditas, por sua vez, da percepção. Apenas dessa consideração resulta claro o enuncia da EIIP20 e a equivalência entre ideia e conhecimento na fórmula “*Mentis humanae idea, sive cognitio*”. É que o *conhecer* se dá da *ideia* da Mente. *Conhecer*, não importa se adequada ou inadequadamente, é pela *ideia da ideia*, pela *ideia da Mente*. E Spinoza só aparentemente é obscuro ao dizer que a ideia ou conhecimento da Mente humana segue-se do mesmo modo em Deus e refere-se do mesmo modo a Deus que a ideia ou conhecimento do Corpo humano. Trata-se da constituição *formal* de tal ideia ou conhecimento, a qual é dada porque se segue em Deus e se refere a Deus. Na medida em que Deus tem a ideia da Mente humana, abre-se a via para o conhecimento e, mais precisamente, o conhecimento adequado, pois não se diz aqui que a ideia ou conhecimento da Mente humana segue-se da Mente humana e refere-se à Mente humana. Se assim fosse, tal ideia ou conhecimento jamais poderia ser adequado e seria necessariamente sempre inadequado, visto que a Mente é ideia do Corpo e tal ideia é dada pelas afecções do Corpo. Referida a Deus, a ideia não é mediada pela Mente humana e, todavia, diz-se da Mente humana como sendo a sua ideia. Em suma, há alguma ideia que segue-se em Deus e refere-se a Ele, a qual dita ser *da Mente humana*, também pode ser dada - nesta mesma medida, enquanto se segue em Deus e refere-se a Deus - na própria Mente. Em todo caso, o

desdobramento da *ideia* é o *conhecer*, de sorte que a Mente enquanto ideia do Corpo não conhece, ela somente *percebe*, e percebe pelas afecções dadas no Corpo e suas ideias. E para que esse passo fique claro, notemos que a ideia das afecções dadas no Corpo envolvem o Corpo, totalmente ou em parte, então, que tais ideias são dadas pelo contato entre o Corpo e corpos externos nesta totalidade ou parcialidade, produzindo o *centramento em si*, o que faz a Mente *percebê-las* como *para si*, isto é, na medida de si para com si mesma e não como ideias das essências dos corpos externos afetantes. E mesmo que tal percepção seja dada pela afecção do Corpo inteiro, a parcialidade da ideia da afecção é dada justamente porque através de si, do *centramento em si*: a *percepção* dos corpos externos sempre é uma percepção de si, que a Mente tem pelas ideias das afecções de seu Corpo.

Tal *ideia ou conhecimento* da Mente humana é também *unida* à Mente, ou seja, ela segue-se em Deus na medida das afecções que resultam no modo finito que é o humano, e, com efeito, por tal união, ela refere-se não só a Deus, como sua forma é dada, mas também à própria Mente humana. Vejamos o enunciado da EIIP21: “Essa ideia da Mente é unida à Mente do mesmo modo que a própria Mente é unida ao Corpo”<sup>671</sup>. Spinoza escreve “do mesmo modo”, e este “modo” nada mais seria que a relação objetiva, aquela que faz do Corpo o objeto constituinte a Mente humana. Nesse caso, entretanto, podemos enunciar: o objeto constituinte a ideia da Mente humana é a Mente humana. E isso verifica-se patentemente na demonstração desta proposição:

Mostramos que a Mente é unida ao Corpo através disto: que, evidentemente, o Corpo é objeto da Mente (*veja EIIP12 & EIIP13*) e, por isto, por aquela mesma relação/razão, a ideia da Mente deve ser unida com seu objeto, isto é, com a própria Mente, do mesmo modo que a própria Mente é unida ao Corpo. *C.Q.D.*<sup>672</sup>

A *união* faz-se o mesmo que a *relação objetiva* e, como escreve Spinoza, pela “mesma relação/proporção” que o objeto constituinte a Mente é o Corpo, o objeto constituinte a ideia ou conhecimento da Mente é a Mente. Trata-se de um ponto muito relevante da *Teoria da Ideia* spinozana, e convém tocá-lo aqui a fim de esclarecer essa *união* enquanto *relação objetiva*, em que a *ideia da Mente* tem por objeto as ideias que a própria Mente tem. Devo dizer que, primeiramente, não se trata de uma relação dada entre “continente” e “conteúdo”. Isso desvela-se insuficiente, e antes devemos melhor caracterizar o que vem a ser a *ideia* de maneira bastante sintética. Para tanto, observemos a insistência de Spinoza ao diferir as *ideias* das *imagens*, as quais são metaforizadas como *pinturas mudas no quadro*. São três ocorrências em toda a *Ethica* desta metáfora, sendo a primeira no EIIP43S, vejamo-la:

No Escólio da EIIP21 expliquei o que é a ideia da ideia; mas se deve notar que a proposição precedente é por si manifesta o bastante. Pois ninguém, quem tem a ideia, ignora que a ideia verdadeira implica suma certeza; e, pois, ter a ideia verdadeira nada outro significa que conhecer

<sup>671</sup> EIIP21: “Haec Mentis idea eodem modo unita est Mentis, ac ipsa Mens unita est Corpori”.

<sup>672</sup> EIIP21Dem.: “Mentem unitam esse Corpori ex eo ostendimus, quòd scilicet Corpus Mentis sit objectum: (*vide Prop. 12. & 13. hujus*) adeòque per eandem illam rationem idea Mentis cum suo objecto, hoc est, cum ipsâ Mente eodem modo unita esse debet, ac ipsa Mens unita est Corpori. *Q.E.D.*”

perfeita ou otimamente a coisa; e ninguém pode sanamente duvidar desta coisa senão opinando que a ideia seja algo mudo à maneira da pintura no quadro, & não o modo de pensar, justamente o próprio inteligir; (...).<sup>673</sup>

Tal escólio curiosamente remete justamente ao escólio da EIIP21, proposição que estamos tratando. Antes de trazê-la aqui, notemos neste EIIP43S que a *ideia* é a *ideia verdadeira*, e enquanto é *verdadeira* ela implica *suma certeza*, o que é o mesmo que “conhecer perfeita ou otimamente a coisa”. Spinoza capciosamente introduz a única maneira de tomar *verdade* e *certeza* como disjuntas, a saber, se se interfere na compreensão do que vem a ser a própria *ideia*, então concebendo-a não como *modo de pensar*, o qual é o próprio *inteligir* enquanto atividade, mas estritamente como “algo mudo à maneira da pintura no quadro”, isto é, imagem. Agora, tomemos o EIIP21S:

Esta Proposição de longe entende-se mais claramente através dos ditos do EIIP7S; ali, com efeito, mostramos que a ideia do Corpo & o Corpo, isto é (pela EIIP13) a Mente & o Corpo são um & mesmo Indivíduo, que, ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o atributo da Extensão, concebe-se; por aí, a ideia da Mente, & a própria Mente é uma e mesma coisa, a qual se concebe sob um e mesmo atributo, justamente do Pensamento. A ideia da Mente & a própria Mente em Deus, digo, seguem-se dar-se com a mesma necessidade através da mesma potência de pensamento. Pois, de fato, a ideia da Mente, isto é, a ideia da ideia nada outro é que a forma da ideia, enquanto esta considera-se, como modo de pensamento, sem relação ao objeto; como efeito, logo que alguém sabe algo, por si mesmo sabe que se sabe isto, & simultaneamente sabe que se sabe o que sabe & assim ao infinito. Todavia, sobre isto depois.<sup>674</sup>

No que concerne à *união* entre a ideia da Mente e a Mente, a remissão à *união individual* é patente e já fora sobejamente analisada. A ênfase é dada, entretanto, à distinção entre os atributos do Pensamento e da Extensão, e tal ênfase reflete com precisão a distinção entre *ideia*, modo do pensamento, e *imagem*, que se diz restritamente da Extensão, cujo fundamento remete às potência divina em seu aspecto etiológico (*seguem-se*). Interessa-nos mais o que se escreve em seguida, a saber, que a “ideia da ideia” é a “forma da ideia” enquanto se a considera “sem relação com o objeto”. Segundo o próprio enunciado da EIIP21, a “ideia da ideia” é o *conhecimento*, daí que o *conhecer*, sem relação com o objeto, é a *forma* da ideia. Todavia, como preconizamos insistentemente, a *forma* é ela mesma *relacional* (e, como sabemos, indiferente às realidades, podendo precisar-se, pois, com respeito à cada realidade). Se isso procede assim, o *conhecer* é relacional e devemos esclarecer como se dá tal relacionalidade concernente à ideia da ideia, à ideia da Mente. Algo,

<sup>673</sup> EIIP43S: “In Scholio Propositionis 21. hujus Partis explicui, quid sit idea ideae; sed notandum, praecedentem Propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quàm perfectè, sive optimè rem cognoscere; nec sanè aliquis de hâc re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabulâ, & non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; (...)”.

<sup>674</sup> EIIP21S: “Haec Propositio longè clariùs intelligitur ex dictis in Schol. Prop. 7. hujus; ibi enim ostendimus Corporis ideam, & Corpus, hoc est (*per Prop. 13. hujus*) Mentem, & Corpus unum, & idem esse Individuum, quod jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur; quare Mentis idea, & ipsa Mens una, eademque est res, quae sub uno, eodemque attributo, nempe Cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea, & ipsa Mens in Deo eâdem necessitate ex eâdem cogitandi potentiâ sequuntur dari. Nam reverâ idea Mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quàm forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, & simul scit, se scire, quod scit, & sic in infinitum. Sed de his postea”.

todavia, resulta firme desse escólio: só pela *forma da ideia* diz-se que se sabe que algo que se sabe se sabendo disto. Isso, no mínimo, restringe a relacionalidade envolvida da *forma da ideia*, no *conhecer*, à *união individual*, e, com isto, não só se reafirma que *verdade* e *certeza* equivalem plenamente (como no EIIP43S notamos), mas também as dissocia de qualquer referência *exterior* relativamente ao Indivíduo, aquele que sabe, certamente. Estamos diante, noutras palavras, do pressuposto da concepção do que vem a ser o *verdadeiro* spinozano, a saber, aquela que resultará da descaracterização total da *verdade* como *adaequatio* em sentido vulgarmente dado em sua conjuntura de escrituração. A *adaequatio* aparece nessa conjuntura particularmente posta pela fórmula de Aquino: *veritas est adaequatio rei et intellectus* [“A verdade é a adequação da coisa e do intelecto”]<sup>675</sup>. A *adaequatio* é transtornada por Spinoza, e deslocada de *denominação extrínseca* para *denominação intrínseca*. E, de fato, tal deslocamento reflete igualmente a diferença entre *contemplan-se externamente* e *contemplan-se internamente*. A despeito dessa discussão de grande aporte, faz-se mister analisarmos qual seria a relacionalidade expressa na *forma da ideia* e, para tanto, tornemos às demais duas ocorrências da insistência de Spinoza em não se confundir as *ideias* com “pinturas mudas no quadro”. É noutro escólio, desta vez o da EIIP48, que novamente insiste Spinoza na questão:

(...) Deve-se inquirir, torno a dizer, se acaso na Mente dar-se-ia outra afirmação, & negação, além daquela que a ideia, enquanto é ideia, implica, sobre esta coisa veja a Proposição seguinte & a EIIDef.3, para o pensamento não incidir em pinturas. Com efeito, não inteliço por ideias as imagens, as quais se formam no fundo do olho, & se apraz, no meio do cérebro; mas o conceito do Pensamento.<sup>676</sup>

A *ideia* implica *afirmação* & *negação*, e, enquanto tal, impede-se de apreender a própria *ideia* como *pintura*. A contraposição é bastante evidenciada: se tomarmos a *ideia* como *pintura*, confundimo-la com a *imagem*, que, como toda *imagem*, é de natureza extensiva e forma-se no fundo do olho & no meio do cérebro. E, tomada a *ideia* como se fosse *imagem*, justamente desconsideramos que a *ideia* implica *afirmação* & *negação*. A *afirmação* & *negação* não podem ser senão os *modos do pensamento* a que se refere constantemente Spinoza. Continuemos, entretanto, na observação, agora, da última ocorrência da “pintura”, no escólio da EIIP49:

(...) Certamente, os que pensam que as ideias consistem em imagens, as quais se formam em nós através do oculto dos corpos, persuadem-se que aquelas ideias das coisas, das quais não podemos formar nenhuma símile imagem, não são ideias, mas somente fingimentos, os quais fingimos através do livre arbítrio da vontade; portanto, encaram as ideias assim como pinturas mudas num quadro,

<sup>675</sup> Cf.: Aquinas, T. *Summa Theologica*, Pars I, *quaestio* 16. (Aquinas, T. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, vol. IV. Roma: Typographia Polyglotta, 1888).

<sup>676</sup> EIIP48S: “(...) Inquirendum, inquam, est, an in Mente alia affirmatio, & negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, quâ de re vide sequentem Propositionem; ut & Definitionem 3. hujus, ne cogitatio in picturas incidat. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, & si placet, in medio cerebro formantur; sed Cogitationis conceptus intelligo”.



&, com este preconceito preocupados, não veem que a ideia, enquanto é ideia, implica afirmação ou [aut] negação. (...) <sup>677</sup>

Se as *ideias* são *imagens*, elas não só se formam no fundo do olho ou no meio do cérebro, mas, acrescenta-se agora, elas também formam-se “através do ocurso dos corpos”, ou, numa sentença, como *contemplan-se externamente*. Concedendo a isso, que as ideias são imagens, tem-se como consequência que se não formamos nenhuma imagem *símile*, similitude dada entre a ideia e a coisa a qual se refere, então tombamos no fingimento e, ainda, no fingir segundo o “livre arbítrio da vontade”. O *fingir* ou a *ficção* ter-se-ia pela impossibilidade de formar-se a similitude entre ideia e coisa, contudo, sob a pressuposição de que a ideia seja imagem. Essa consequência não é leviana, antes ela mostra claramente os limites da identidade entre ideia e imagem com respeito ao próprio conhecer, pois o que se diz aqui é que pela denominação extrínseca, pela correspondência ou similitude entre ideia, enquanto imagem, e coisa, tem-se o verdadeiro e, contrariamente, se não se pode corresponder ou formar a similitude entre ideia e coisa, tem-se o falso, falsidade que nada mais seria que o fingimento ou ficção, que remete diretamente ao “livre arbítrio da vontade” <sup>678</sup>. Por aí, tomando a ideia como o mesmo que imagem, as ideias seriam assim como (*i.e.*, por analogia) pinturas mudas num quadro.

Trata-se de uma *agudeza* de Spinoza, tipicamente barroca, esta que propõem a analogia ou contiguidade entre a “pintura muda num quadro” e a “ideia como imagem”. A mudez é inatividade, estaticidade ou devir fixado, aprisionado. Em contraposição a isso tudo, a ideia, deposta de sua identificação plena com a imagem, ela implica afirmação ou negação. Ora, pela agudeza spinozana, a construção de oposição faz-se entre imagem e fixidez, de um lado, e ideia e devir, por outro. Se assim for e, ainda, concedendo que se trata de algo relacional que se faz presente na concepção de *ideia*, o *devir* faz-se ele mesmo *relacional*, e esta relacionalidade não pode ser outra, como mostra-nos a escritura, senão afirmação ou negação. Todavia, deve-se notar que, no EIIP48S, escrevera Spinoza “afirmação & negação” [*affirmatio, & negatio*], ao passo que neste EIIP49S, ele escrevera “afirmação ou negação” [*affirmatio, aut negatio*]. A ideia implica “afirmação e negação” ou “afirmação ou negação”? Quando Spinoza escreve, no EIIP48S, “inquirendum, inquam, est, an in Mente alia affirmatio, & negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit”; é preciso ter em conta que *illa*, no feminino singular acusativo *illam*, retoma *ou* a negação *ou* a afirmação e não ambas como se fossem conjuntas, como se fosse *illas*. Isso é suficiente para levar-nos a estabelecer que a ideia implica afirmação *ou* negação e que tal “ou” é exclusivo. No entanto, se se trata de algum devir aquele que se diz da ideia, não se poderia meramente fixar a alternativa, e sim deve-se apreender a afirmação e a negação como o passar d’uma noutra e d’outra numa. Aí temos a relacionalidade típica da idealidade, relacionalidade que consiste no devir afirmativo da ideia em devir negativo da ideia, e vice-versa.

<sup>677</sup> EIIP49S: “(...) Quippe, qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent, ideas illas rerum, quarum similem nullam imaginem formare possumus, non esse ideas; sed tantum figmenta, quae ex libero voluntatis arbitrio fingimus; ideas igitur, veluti picturas in tabulâ mutas, aspiciunt, &, hoc praejudicio praeoccupati, non vident, ideam, quatenus idea est, affirmationem, aut negationem involvere. (...)”

<sup>678</sup> A envergadura de sorte estética aqui é bastante acentuada: com efeito, a ficção como derivada do “livre arbítrio da vontade” nada mais é que a “criação”, a qual se instaura restritamente no âmbito da falsidade.

Em última análise, não só a ideia que implica afirmação de algo resulta do saber algo, mas também a ideia que implica negação de algo pode consistir na positividade do saber algo, e, com efeito, pela equivalência entre a certeza e o verdadeiro, do saber-se que se sabe algo.

A ideia da Mente, nesse âmbito, é a afirmação ou negação da Mente, a afirmação ou negação da ideia que, por sua vez, é a afirmação ou negação da afirmação ou negação. Afirmar seja a afirmação, seja a negação, é conhecer, na mesma medida em que negar, seja a afirmação, seja a negação, é também conhecer. Tais devires da ideia nada mais seriam que a sua *forma*. Por aí, afirmar a afirmação resulta na afirmação, enquanto que afirmar a negação resulta na negação; e negar a afirmação resulta na negação, enquanto que negar a negação resulta na afirmação. E o inteligir ou conhecer não é senão tal atividade ou devir o qual denomina-se *especulação*, no sentido em que ocorre tal termo no EIIP49S:

Portanto, começo pelo primeiro, e admoesto os Leitores para acuradamente distinguirem entre a ideia, ou o conceito da Mente, & as imagens das coisas, as quais nos imaginamos. Doravante, é necessário que distingam entre as ideias & as palavras, pelas quais significamos as coisas. E então, porque esses três, notadamente as imagens, as palavras & as ideias, por muitos inteiramente confundem-se ou não se distinguem acuradamente o suficiente ou, enfim, cautelosamente o suficiente; por isto, ignoraram inteiramente esta doutrina sobre a vontade, necessária de ser totalmente sabida, tanto para a especulação quanto para a vida que se deve sapientemente instituir.<sup>679</sup>

Se não se confunde imagens, palavras e ideias, concedendo que ambas as primeiras são modos de materialidade, ou seja, são modos que se dizem exclusivamente da *res extensa*, e as ideias se dizem exclusivamente da *res cogitans*; se se não as confunde, sabe-se sobre a doutrina da vontade que é, por sua vez, pressuposta para a especulação e para instituição da vida sapiente. O liame entre especulação e ética é notável e, o que é deveras tributário da matriz epicurista, não se pode jamais dissociar o conhecer, ou

---

<sup>679</sup> EIIP49S: “(...) Incipio igitur à primo, Lectoresque moneo, ut accuratè distinguant inter ideam, sive Mentis conceptum, & inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas, & verbas, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba, & ideae à multis vel planè confunduntur, vel non satis accuratè, vel denique non satis cautè distinguuntur, idèò hanc de voluntatem doctrinam, scitu prorsus necessariam, tam ad speculationem, quàm ad vitam sapienter instituendam, planè ignorârunt. (...)”.

melhor, a incessante investigação da natureza das coisas, do viver “justa, bela e prazerosamente”<sup>680</sup>. E a *doutrina da vontade* pressuposta aí é aquela que se tem a partir da apreensão verdadeira da natureza das coisas, da causalidade pela qual todas as coisas existem e operam. A *vontade* nada tem que ver com o “livre arbítrio da vontade”, ela nada mais é que o mesmo que *necessidade* enquanto *modo de pensamento*, a afirmação ou negação do que quer que seja pela *ideia*. Devém manifesto a razão pela qual a confusão entre ideia e imagem compromete a especulação. Tomando-as como o mesmo, não se pode apreender que *necessidade* e *vontade*, elas sim são o mesmo.

As afecções no Corpo são ideias na Mente, as quais a Mente percebe pela *relação objetiva*, *i.e.*, porque o Corpo é o objeto da ideia constituinte a Mente, de sorte que a Mente percebe as afecções corporais como ideias. Essa *percepção* restrita às afecções, em que “afecções” são “ideias” na Mente, alarga-se a partir da ideia da Mente. A Mente humana não apenas percebe as afecções, as ideias formadas a partir do ocorso fortuito das coisas e do indivíduo humano enquanto afecções, mas também as *ideias destas afecções*, as quais não deixam de ser *ideias das ideias*. Sabemos que a ideia de alguma afecção é a afirmação de sua presença enquanto imagem, portanto a sua *re*-apresentação. Por aí, a ideia da afecção não é senão a afirmação ou negação da ideia que afirma a presença, ou *re*-apresenta, a afecção enquanto imagem. É sobre isso que versa a EIIP22: “A mente humana não percebe somente as afecções do Corpo, mas também as ideias destas afecções”<sup>681</sup>. A *Teoria da percepção* compreende as afecções e as ideias das afecções. E é preciso ter em conta que aqui, neste enunciado, o termo “afecções” designa o termo “ideia da imagem”, a ideia que *re*-apresenta, pela afirmação, a imagem, que é a afecção dada no contato entre o Corpo humano e demais corpos exteriores. Nesse contexto, é interessante notar o papel da noção de “referência” ou “referimento” na articulação da *ideia*, como salienta-se na demonstração dessa proposição:

As ideias das ideias das afecções seguem-se em Deus do mesmo modo, & referem-se a Deus do mesmo modo, que as próprias ideias das afecções; o que se demonstra do mesmo modo que a EIIP20. No entanto, as ideias das afecções do Corpo são na Mente humana (*pela EIIP12*), isto é, (*pelo EIIP11C*) [são] em Deus, enquanto constitui a essência da Mente humana; logo as ideias

<sup>680</sup> “É impossível viver prazerosamente sem viver prudentemente, belamente e justamente, nem <viver prudentemente, belamente e justamente> sem viver prazerosamente. Aquele que está privado daquilo que permite viver prudentemente, belamente e justamente, não pode viver feliz, mesmo se for correto e justo.” (Epicuro. *Máximas principais*. Texto, tradução, introdução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 21). Na tradução de Gassendi: “Non potest iucundè viui, nisi sapienter, honestè, iustèque viuatur; neque sapienter, honestè, iustè, quin viuatur simul iucundè. Adeò proinde, ut cui non contingit sapienter, honestè, iustè viuere, illi nec iucundè viuere contingat” [“Não pode viver-se prazerosamente senão vivendo-se sapiente, honesta e justamente; e não [se vive] sapiente, honesta e justamente quem não se vive simultaneamente prazerosamente. Por isso, conseqüentemente, quando não acontece a alguém viver sapiente, honesta e justamente, não lhe acontece viver prazerosamente”]. Máxima esta que deve ser subordinada a outra, a saber: “Não haveria maneira de suprimir aquilo que suscita temor a respeito das questões mais importantes sem saber qual é a natureza do universo, mas tão somente alguma inquietação relativamente aos mitos. De modo que não há meios, sem o estudo da natureza, de desfrutar prazeres puros.” Máxima versada por Gassendi como se segue: “Fieri non potest, ut metu percussus circa res, quae sunt in rerum natura, vitæque praecipuae, ipsos eximatur, qui qualis sit Naturae rerum vniuersitas non perspexerit, sed quidpiam eorum suspicetur, quae iuxta fabulas traduntur: adeò proinde, ut sinceræ voluptates percipere citra Physiologiam non liceat” [“Não pode se fazer que, percutido pelos medos acerca das coisas, as quais são *na natureza das coisas* e principais na vida, se exima deles aquele que não tenha perspicado qual seja a universalidade da natureza das coisas, mas destes suspeita-se de algo que trazem segundo fábulas; por isto, conseqüentemente, não é permitido perceber sinceras volúpias [/sinceros prazeres] sem a Fisiologia [/o estudo da natureza]”].

<sup>681</sup> EIIP22: Mens humana non tantùm, Corporis affectiones; sed etiam harum affectionum ideas percipit.

destas ideias serão em Deus, enquanto tem o conhecimento ou a ideia da Mente humana, isto é (*pela EIIP21*), [serão] na própria Mente humana, a qual, por aí, não percebe somente as afecções do Corpo, mas também as ideias delas. *C.Q.D.*<sup>682</sup>

Spinoza precisa o que vem a ser “seguir-se do mesmo modo em Deus & referir-se do mesmo modo a Deus”, o que, por sua vez, correlaciona as *ideias das ideias das afecções* e as *ideias das afecções*, em que este último termo, “ideia da afecção”, nada mais é que a ideia que afirma a afecção ao *re-presentar* a imagem, em ato ou na memória. Tal “seguir-se”, que revoca a ordem causal, e tal “referir-se”, que revoca a ordem intelectual, tomam-se como sendo “do mesmo modo”, e isto a nada mais leva-nos que a conceder a *forma* de tais ideias das ideias das afecções. Todavia, as *ideias das afecções* não são senão na Mente humana, e nesta medida seguem-se em Deus: noutros termos, é na medida em que Deus constitui a essência da Mente humana que se entende a *forma* destas ideias, de tal sorte que, considerando agora as ideias das ideias das afecções, o conhecimento destas só pode dar-se nesta medida, a saber, no referir-se a Deus pelo que Este constitui a essência da Mente humana, o que fundamenta a *forma* das ideias das ideias das afecções. A tática do “seguir-se do mesmo modo em Deus & referir-se do mesmo modo a Deus” visa dar às ideias, quaisquer que sejam, a efetividade que é a delas, pela efetividade da qual resulta a Mente humana em sua realidade específica, a *res cogitans*, no duplo aspecto que compreende a sua causação, *ordem & conexão*, e a sua *inteligência* aí compreendida. A *forma* dessas ideias é fundada justamente por tais passos. Todavia, se aferir a *forma* e consistir tais ideias carece de sua referência a Deus, tais mesmas ideias, contudo, não apenas se referem a Ele. E, de fato, a EIIP23, que versa agora sobre o *conhecimento de si da Mente*, mostra outro modo de referência. Seu enunciado restringe o conhecimento de si da Mente à percepção de seu Corpo: “A Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as afecções do Corpo”<sup>683</sup>. Tal restrição, já a sabemos, ela é derivada da *máquina s’imaginante*, cujo *centramento em si* resulta como mecanismo efetivo dos incessantes contatos entre o indivíduo humano e os demais corpos exteriores. Com respeito ao *conhecer*, ou à *ideia da Mente*, salienta-se o *modo de referência* que permite apreender a restrição em jogo:

A ideia ou conhecimento da Mente (*pela EIIP20*) segue-se do mesmo modo em Deus, & refere-se do mesmo modo a Deus, que a ideia ou conhecimento do corpo. No entanto, uma vez que (*pela EIIP19*) a Mente humana não conhece o próprio Corpo humano, isto é, (*pela EIIP11C*) uma vez que o conhecimento do Corpo humano não se refere a Deus, enquanto constitui a Mente humana; logo, o conhecimento da Mente não se refere a Deus, enquanto constitui a essência da Mente humana; e, sobretudo (*pelo mesmo EIIP11C*), nesta medida a Mente humana não conhece a si própria. Por conseguinte, as afecções, pelas quais o Corpo se afeta, implicam a natureza da ideia do Corpo humano, (*pelo EIIP16C*) isto é (*pelo EIIP13*), convêm com a Mente humana: no entanto,

<sup>682</sup> EIIP22Dem.: “Affectionum idearum ideae in Deo eodem modo sequuntur, & ad Deum eodem modo referuntur, ac ipsae affectionum ideae; quod eodem modo demonstratur, ac Propositio 20. hujus. At ideae affectionum Corporis in mente humanâ sunt (*per Prop. 12. hujus*) hoc est, (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) in Deo, quatenus humanae Mentis essentiam constituit; ergo harum idearum ideae in Deo erunt, quatenus humanae Mentis cognitionem, sive ideam habet, hoc est (*per Prop. 21. hujus*) in ipsâ Mente humanâ, quae propterea non tantum Corporis affectiones, sed earum etiam ideas percipit. *Q.E.D.*”

<sup>683</sup> EIIP23: “Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit”.

(*pela Prop. precedente*) o conhecimento destas ideias é na própria Mente humana; logo, a Mente humana somente nesta medida sabe a si própria. *C.Q.D.*<sup>684</sup>

Quanto à *forma*, o modo de referir-se a Deus e seguir-se em Deus já fora dado; todavia, na medida do conhecer da Mente sobre si mesma, precisamente tal modo de referir-se altera-se. Faz-se notável que na escritura dessa demonstração a sentença que estabelece a *união* entre Mente e Corpo segundo a relação objetiva (decerto, tendo como fundamento último a *individação*), “o objeto constituinte a Mente humana é o Corpo”, enfatiza que tal constituição da Mente não tem por referência Deus, não se refere a Deus, mas antes ao seu Corpo. O sentido de “constituir” [*constituo*] aqui porta o “referir-se” [*refero*]: constituinte a Mente humana, o Corpo é o referido, ou seja, é através dele que se faz a *união* pela *relação objetiva*. Nesse passo, é possível examinar algo de imensa envergadura na escritura da *Ethica*: do ponto de vista da *união individual*, o indivíduo é referido a Deus enquanto ele é modo finito, sua *forma* é dada por este referir-se que traz a efetivação substancial enquanto *ordem & conexão*: a *união individual*, enquanto *forma* e, por isto mesmo, indiferente quanto às realidades envolvidas, ela tem sua consistência através da *multiplicidade pura* enquanto *modus*. Do ponto de vista da distinção posta, destarte, pelos atributos ou seres da substância, que tocam à inteligência porque são *res* ou *realidades*, aquilo que corresponde, no nível substancial, à distinção real, refaz-se no âmago do indivíduo como distinção entre Corpo e Mente. Todavia, a *indiferença da forma* precisa-se em suas realidades constitutivas numa *união da diferença* que é *relacional* e especificada como *relação objetiva*.

A Mente tem por objeto o Corpo e a ideia da Mente tem por objeto a Mente, certo. Spinoza enuncia, na EIIP23, precisamente que se referindo ao Corpo, que a “Mente não implica o conhecimento adequado das partes componentes o Corpo humano”<sup>685</sup>. Acuradamente notamos que a *duração* de certo indivíduo não é a soma das durações de suas partes, que ela é dada, pois, pela relação constitutiva e reprodutiva da *união individual*. No EIIP23Dem. isso salienta-se sobejamente:

As partes, as componentes o Corpo humano, não pertencem à essência do próprio Corpo, senão enquanto comunicam seus movimentos por alguma certa proporção/relação: (*veja a Def. após o Coroll. do Lem. 3*) & não enquanto, como Indivíduos, podem considerar-se sem relação ao Corpo humano. Com efeito, as partes do Corpo humano (*pelo Postulado 1*) são Indivíduos muitíssimo compostos, dos quais as partes (*pelo Lema 4*) podem, com sua mesma natureza & forma totalmente conservadas, segregarem-se e seus movimentos (*veja o Ax. 2 após o Lem. 3*) comunicarem com outros corpos com a mesma proporção/relação; e, por isto (*pelo EIIP3*), a ideia ou conhecimento de cada parte será em Deus, &, certamente (*pela EIIP9*), enquanto considera-se afetado por outra ideia de coisa singular, coisa singular que é anterior, pela ordem da natureza, à própria parte. (*Pela EIIP7*)

<sup>684</sup> EIIP23Dem.: “Mentis idea, sive cognitio (*per Prop. 20. hujus*) in Deo eodem modo sequitur, & ad Deum eodem modo refertur, ac corporis idea, sive cognitio. At quoniam (*per Prop. 19. hujus*) Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, hoc est, (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) quoniam cognitio Corporis humani ad Deum non refertur, quatenus humanae Mentis naturam constituit; ergo nec cognitio Mentis ad Deum refertur, quatenus essentiam Mentis humanae constituit; atque adeò (*per idem Coroll. Prop. 11. hujus*) Mens humana eatenus se ipsam non cognoscit. Deinde affectionum, quibus Corpus afficitur, ideae naturam ipsius Corporis humani involvunt, (*per Coroll. Prop. 16. hujus*) hoc est (*per Prop. 13. hujus*) cum naturâ Mentis necessariò conveniunt: at (*per Prop. praeced.*) harum idearum cognitio in ipsâ humanâ Mente est; ergo Mens humana eatenus tantùm se ipsam novit. *Q.E.D.*”

<sup>685</sup> EIIP24: “Mens humana partium, Corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit”.

Por aí, o que também é o mesmo para qualquer parte do próprio Indivíduo, deve-se dizer dos componentes o Corpo humano; e, por isto, de cada parte, das componentes o Corpo humano, há conhecimento em Deus, enquanto afetado de muitíssimas ideias das coisas, & não enquanto somente tem a ideia do Corpo humano, isto é (*pela EIIP13*), a ideia que constitui a natureza da Mente humana; e, por isto (*pelo EIIP11C*), a Mente humana não implica o conhecimento adequado das partes componentes o Corpo humano. *C.Q.D.*<sup>686</sup>

De maneira aparentemente paradoxal, escreve Spinoza que “as partes componentes o Corpo humano não pertencem à essência do próprio Corpo”, e que elas somente pertencem à essência enquanto “comunicam seus movimentos por alguma certa proporção/relação [*nisi quatenus motus suos certâ quâdam ratione invicem communicant*], ou seja, tais partes pertencem à essência do Corpo somente através da relação constitutiva da *união individual*, então é pelo *comum*, instituinte o indivíduo, que as partes pertencem *relativamente* à essência do Corpo, *i.e.*, através de seu envolvimento relacional comunicante. Quando cada parte componente o Corpo é tomada em si e sem relação com o Indivíduo composto e, assim, com o *comum*, estas partes são, cada qual, um *indivíduo*. Essa assertiva sugere-nos que a categoria de *individuum* é *irrelata* em alguma instância. E isso porta-nos a reestabelecer a *distinção individual*, a qual não pode se dar senão pelo *comum* como relação entre seus componentes, relação que visada, ela toma indistintamente os indivíduos componentes enquanto indivíduos e deles faz justamente partes componentes regidas pela *alguma certa relação comunicando-se entre elas*. Ora, se é o *comum* o que distingue indivíduos, ele não o distingue pelo que o caracteriza, como se se tratasse de algum qualidade posta, mas pela apreensão relativa de componentes que estão sob sua regência. Por aí, podemos avançar que o *comum* admite a *quantidade* sem conturbá-la ou reduzi-la à *qualidade*, o que é manifesto, na escritura desta demonstração, pela assertiva “as partes do Corpo humano (...) são Indivíduos muitíssimo compostos”, e, continua, “dos quais as partes (...) podem, com sua mesma natureza & forma totalmente conservadas, segregarem-se e seus movimentos (...) comunicarem com os outros corpos com a mesma proporção/relação”. O advérbio *valde* referido ao particípio *composita* conjuga, neste contexto, a *quantidade* com a *individualidade* ou, numa palavra, com o *comum*, pelo qual o indivíduo consiste. Não esqueçamos que não se trata, com respeito à categoria de *Individuum*, de uma categoria meramente analítica, com se fosse auxílio da imaginação; muito pelo contrário, ela é inteiramente dada na facticidade da natureza das coisas, o que se é facilmente iterado ela *existência & operação* (a *efetivação*). E, de fato, os indivíduos muitíssimo compostos

<sup>686</sup> EIIP24Dem.: “Partes, Corpus humanum componentes, ad essentiam ipsius Corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certâ quâdam ratione invicem communicant: (*vide Defin. post. Coroll. Lemmat. 3.*) & non quatenus, ut Individua, absque relatione ad humanum Corpus considerari possunt. Sunt enim partes humani Corporis (*per Post. 1.*) valde composita Individua, quorum partes (*per Lem. 4.*) à Corpore humano, servatâ omninò ejusdem naturâ, & formâ, segregari possunt, motusque suos (*vide Axiom. 2. post Lem. 3.*) aliis corporibus aliâ ratione communicare; adeoque (*per Prop. 3 hujus*) cujuscunque partis idea, sive cognitio in Deo erit, & quidem, (*per Prop. 9. hujus*) quatenus affectus consideratur aliâ ideâ rei singularis, quae res singularis ipsâ parte, ordine naturae, prior est. (*Per Prop. 7. hujus*) Quod idem praeterea etiam de quâcunque parte ipsius Individui, Corpus humanum componentis, est dicendum; adeoque cujuscunque partis, Corpus humanum componentis, cognitio in Deo est, quatenus plurimis rerum ideis affectus est, & non quatenus Corporis humani tantum habet ideam, hoc est (*per Prop. 13. hujus*) ideam, quae humanae Mentis naturam constituit; atque adeò (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) humana Mens partium, Corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit. *Q.E.D.*”

enquanto tomados como indivíduos que são, eles são irrelatos; mas tomados como componentes, eles deixam de ser apreendidos enquanto *indivíduos* e são tomados na *relação*, pelo *comum*. Ora, mesmo apreendidos pelo *comum*, como componentes algum certo Corpo, não deixam de ser indivíduos, ou melhor, não deixam a *quantidade* que lhes diz respeito; com efeito, ela subsume-se ao *comum* relacionamente e adquire outra consistência numa conjugação de quantidades, a qual é a “alguma certa proporção” [*quadam certa ratione*]. A tradução de *ratio* por *proporção* apenas salienta a *relação* em jogo, pois não se tratando, como disse, de redução à qualidade, o dizer “proporção” permite alcançar que as articulações composicionais são *puramente quantitativas*, articuladas pela *referência ao comum*, como relação de convergência que não elide as diferenças dos compostos. Por isso, as partes podem segregar-se, ou agregarem-se outras partes, pois tais operações são diferenças não abolidas pelo *comum* e não comprometem a reprodução da comunicação que mantém a *união individual*: “sua natureza & forma são totalmente conservadas”.

Quando voltamos ao tema da EIIP23 que versa sobre a *ideia da parte*, é, pelo que já se disse, patente que cada ideia tem a forma que é a sua enquanto se segue em Deus e é referida à Deus. Agora, referida cada parte a Deus, ela não é restrita à relação que institui o *comum*, a partir da qual se tem a *união individual* e que é, por sua vez, pressuposta a fim de constituição do objeto da Mente como sendo o Corpo. Por aí, Spinoza escreve que: “(...) a ideia ou conhecimento de cada parte será em Deus, &, certamente (*pela EIIP9*), enquanto considera-se afetado por outra ideia de coisa singular, coisa singular que é anterior, pela ordem da natureza, à própria parte. (*Pela EIIP7*) (...)”. A “anterioridade” aqui, revocando a EIIP7, que enuncia os *ordo & connexio*, não é senão etiológica: a parte antes de ser parte é indivíduo que também tem a sua forma, a sua materialidade e a sua idealidade, e é afetado por outra ideia de coisa singular nesta anterioridade mesma.

Convém notar o que Spinoza escreve, a saber, que a parte, antes de ser parte, é indivíduo, e que tal indivíduo e a sua inteligência nada têm que ver com o outro indivíduo que integrará, e Deus tem a ideia de cada, digamos, “momento” deste indivíduo componente antes que seja parte, então, antes que componha, e mesmo de cada parte que lhe compõe *etc.* Não há como deixar de assinalar uma vez mais que nos deparamos com o *dever-individuante*, agora concernente à “parte antes de ser parte”. Antes da parte ser parte, ou seja, enquanto indivíduo, e tal indivíduo teve tantos modos, existência e operações, os quais são elididos na medida da proporção característica que o faz componente de outro indivíduo, pois, na medida desta proporção que instaura a *união individual* que subsume o indivíduo como parte, ele somente é inteligido através desta *união* sem, com isto, deixar de portar em si todo o seu devir anterior à sua subsunção como parte. Precisamente deseje devir em sua anterioridade etiológica é que a Mente e a ideia da Mente, o conhecer, não tem inteligência, visto que ambos, a Mente e a ideia da Mente, tem por objeto o Corpo que existe e opera enquanto *união individual*; mais claramente, como tal Corpo é a relação ou proporção dita *comum* entre seus componentes, a Mente tem por objeto tal *comum* e, com efeito, a ideia da Mente, tem por objeto a Mente enquanto ela se restringe a ter por objeto o Corpo. Portanto, o devir de cada parte não se diz da Mente e da ideia da Mente, do conhecer, senão na medida do Corpo; em contrapartida, Deus tem o

conhecimento deste devir e, por aí, de todas as muitíssimas afecções ideais das coisas pelas quais a parte, antes de ser parte, passou: “(...) de cada parte, das componentes o Corpo humano, há conhecimento em Deus, enquanto afetado de muitíssimas ideias das coisas, & não enquanto somente tem a ideia do Corpo humano (...)”. Resulta disso que a Mente humana, e a ideia da Mente humana, o conhecimento propriamente humano, restrito da maneira como precisamos, não pode ser adequado com respeito às partes todas componentes o seu Corpo.

Antes vimos que o *contato* entre o Corpo humano e os corpos externos leva à implicação entre as naturezas do Corpo humano e dos demais corpos externos, conquanto também aí tínhamos que neste contato é *mais indicada* a natureza do Corpo humano que as dos corpos externos envolvidos. No que se refere ao *conhecer*, Spinoza escreve, na EIIP25: “A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não implica o conhecimento adequado do corpo externo”<sup>687</sup>. Similarmente com respeito à demonstração anterior, a da EIIP24, a demonstração da EIIP25 repõe a restrição dada pelo modo de referência, a Deus ou à Mente humana:

Mostramos, nesta medida, que a ideia da afecção do Corpo humano implica a natureza do corpo externo, (*veja EIIP16*) enquanto algum externo determina de certo modo o Corpo humano. No entanto, enquanto o corpo externo é Indivíduo, porque não se refere ao Corpo humano, a sua ideia ou conhecimento é em Deus, (*pela EIIP9*) enquanto considera-se Deus afetado pela ideia de outra coisa, a qual (*pela EIIP7*) é anterior ao próprio corpo externo. Por aí, o conhecimento adequado do corpo externo não é em Deus, enquanto tem a ideia da afecção do Corpo humano, ou a ideia da afecção do Corpo humano não implica o conhecimento adequado do corpo externo. *C.Q.D.*<sup>688</sup>

A expressão “nesta medida” refere-se tanto ao enunciado da proposição quanto também à “indicação” (enunciada na EIIP16), então, a ideia da afecção do Corpo humano “implica” a natureza do corpo externo, e, com isto, ela *menos indica*, nesta implicação, a natureza do corpo externo. Esse é o cerne do *centramento em si*, como dispositivo característico da *máquina s’imaginante*. Novamente, tal como há pouco versamos, Spinoza retoma, não a consideração da “parte” como “indivíduo”, mas sim a do “corpo externo” como “indivíduo”, e tudo que dissemos vale também aqui, dispenso-me de repeti-lo, pois. Apenas saliento, em tom de insistência, que a “anterioridade” é também etiológica, causal e intelectual, e que o argumento repousa igualmente no deslocamento do *modo de referência*, de Deus para a restrição do Corpo humano culminando da restrição do conhecer humano com respeito aos corpos externos envolvidos no contato com si.

O que deveras deve nos chamar a atenção, dada a construção do conhecimento inadequado das partes componentes o Corpo humano e dos corpos externos afetantes o Corpo humano, é o que se segue no

<sup>687</sup> EIIP25: “Idea cujuscunq[ue] affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit”.

<sup>688</sup> EIIP25Dem.: “Ideam affectionis Corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere ostendimus, (*vide Prop. 16. hujus*) quatenus externum ipsum humanum Corpus certo quodam modo determinat. At quatenus externum corpus Individuum est, quod ad Corpus humanum non refertur, ejus idea, sive cognitio in Deo est, (*per Prop. 9. hujus*) quatenus Deus affectus consideratur alterius rei ideâ, quae (*per Prop. 7. hujus*) ipso corpore externo prior est naturâ. Quare corporis externi adaequata cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani Corporis habet, sive idea affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit. *Q.E.D.*”



enunciado da EIIP26: “A Mente humana nenhum corpo externo percebe como existente em ato senão pelas ideias das afecções de seu Corpo”<sup>689</sup>. A percepção mental dos corpos externos é estritamente dada, sem concessões, pelas afecções dos corpos externos no contato com o Corpo humano, então, restringindo cabalmente as ideias percebidas na medida das ideias das afecções. Isso, reiterando o dispositivo do *centramento em si*, leva a uma incessante circularidade, na qual o *conhecer* se prende aprisionado na inadequação. O que parece engaiolar o conhecer na circulação da inadequação, entretanto, poderia deixar uma fresta no reexame da imaginação, na retomada de algum concatenação, seja porque algo afete em ato, seja porque algo afetante retome algo da memória. Tal hipótese, contudo, é erradicada por Spinoza no EIIP26C: “Enquanto a Mente humana imagina-se o corpo externo, nesta medida não tem dele conhecimento adequado”<sup>690</sup>. E em sua demonstração, volvemos ao *contemplan-se externamente*:

Quando a Mente humana contempla-se pelas ideias das afecções de seu Corpo os corpos externos, nesta medida, então, dizemos que se imagina; (*veja EIIP17S*) e a Mente não pode se imaginar por outra relação/razão (*pela Prop. precedente*) os corpos externos como existentes em ato. E, por isto (*pela EIIP25*), enquanto a Mente imagina-se os corpos externos, não tem deles conhecimento adequado. *C.Q.D.*<sup>691</sup>

A Mente imagina-se quando contemplar-se pelas ideias das afecções de seu Corpo os corpos externos, quando ela contemplar-se externamente, segundo o ocurso fortuito das coisas; e ela tão-só pode imaginar-se por esta relação dada no contato com os corpos externos e a partir do qual engendra ideias das afecções em seu Corpo. Restrita a contemplar-se por tais ideias, ela apenas *conhece inadequadamente*. Pode-se facilmente observar que os contatos corporais humanos com os corpos ditos externos relativamente a eles, contudo, incessantes, de sorte que a Mente incessantemente imagina-se e, pois, conhece incessantemente inadequadamente. E mesmo a *memória*, ela não é outro que a retomada de alguma concatenação ativada pelo contato com algo externo existente em ato, ela é, assim, imaginar-se. Não há como escapar, como tudo indica, do conhecer inadequado, assim como não é possível conceber algum Corpo que fugisse aos contatos com corpos externos, numa palavra, que não estivesse imerso na natureza das coisas em sua complexidade interativa. Essa é a condição do Corpo humano e, com efeito, de sua Mente. Ela incessantemente imagina-se, ela incessantemente contempla-se externamente e, por isto, ela incessantemente afirma o *centramento em si* e, por aí, somente *conhece inadequadamente* a natureza das coisas.

Restrita à inadequação no que toca ao *conhecer*, a Mente humana poderia talvez *conhecer-se adequadamente*, visto que em todo e qualquer contato com corpos externos, é a sua natureza que é *mais*

<sup>689</sup> EIIP26: “Mens humana nullum corpus externum, ut actu existens, percipit, nisi per ideas affectionum sui Corporis”.

<sup>690</sup> EIIP26C: “Quatenus Mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam ejus cognitionem non habet”.

<sup>691</sup> EIIP26CDem.: “Cùm Mens humana per ideas affectionum sui Corporis corpora externa contemplatur, eandem tum imaginari dicimus; (*vide Schol. Prop. 17. hujus*) nec Mens aliâ ratione (*per Prop. praeced.*) corpora externa, ut actu existens, imaginari potest. Atque adeò (*per Prop. 25. hujus*) quatenus Mens corpora externa imaginatur, eorum adaequatam cognitionem non habet. *Q.E.D.*”

*indicada*. Todavia, Spinoza também obstaculariza tal via na EIIP27, com efeito, “A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não implica o conhecimento adequado do próprio Corpo”<sup>692</sup>. Vejamos por qual razão nem mesmo a natureza de si da Mente é por ela conhecida adequadamente na EIIP27Dem.:

Qualquer ideia que seja de qualquer afecção do Corpo humano não implica, nesta medida, o corpo humano, enquanto considera-se o Corpo humano afetar-se por algo de certo modo. (*Veja EIIP16*) No entanto, enquanto o Corpo humano é Indivíduo, porque pode se afetar de muitos modos, a sua ideia &c. *Veja a EIIP25Dem.*<sup>693</sup>

Ora, assim como já analisamos antes, entrementes o Corpo humano contata outros corpos (ou por eles é contactado, trata-se de uma mão dupla), são os modos entre ambas as instâncias que são conjugados. Do ponto de vista intelectual, aí temos a *diversamodalidade*; no entanto, pelo *centramento em si*, os modos são reduzidos ao *em si* do Corpo humano, então, é através do modo em que se encontra o Corpo humano do momento do contato que se assimila o modo do corpo externo, qualquer que seja. A ideia resultante é totalmente mediada por tal redução do *em si*, e afirma a presença do corpo externo através do que *em si* o Corpo humano afetou-se. Deveras, o Corpo humano enquanto Indivíduo, afeta-se de muitos modos, mas tais modos, mesmo muitos, não capturam a *diversamodalidade* porque tomados pelo seu *em si*. Isso quanto ao conhecer dos corpos externos. Tal proposição versa, não obstante, sobre o *conhecimento de si*, e tudo pareceria levar-nos a conceder que, porque há centramento em si, porque afetado por algum corpo externo engendra-se o *centramento em si*, a Mente humana acabasse por *conhecer adequadamente* o seu próprio Corpo. O enunciado desta EIIP27 nega que haja equivalência entre *conhecimento de si* e *centramento em si*, isto pelas efeitos do próprio *centramento em si*, os quais, embora se tenha mais a indicação da natureza do Corpo humano do contato, não se deixa de instanciar os corpos externos como tais: é através do modo de afecção do Corpo conjugado com o modo de afecção do corpo externo que as duas naturezas destes corpos implicam-se e, centrando-se em si, o Corpo humano toma os corpos externos não meramente enquanto externos, mas também e, sobretudo, como sendo a partir do *centramento em si*, isto é, como sendo *para si*. A articulação que engendra o *para si* não é, contudo, simples. Vejamo-la com acurácia.

Do contato o Corpo humano e o corpo externo (podendo ser muitos corpos externos, o que não interfere no argumento senão intensificando seus efeitos) têm suas naturezas implicadas, mas a ideia de si do corpo externo não é senão a ideia que se refere ao seu corpo e, por isto, não a ideia de si a qual se segue em Deus e refere-se a Deus, e assim também para o Corpo humano, a ideia de si, ela não se refere a Deus, mas a si mesmo. Vemos aqui a conjugação ideal do mesmo modo de referência constitutivo das ideias em jogo: a ideia de si do Corpo humano e a ideia de si do corpo externo, ideias referidas a si e, por isto, inadequadas. Tanto a ideia de si do Corpo humano quanto a ideia de si do corpo externo ao referirem-se a si, contactados tais corpos, elas se referem a partir de si entre si, em termos gerais, os modos de referência de suas ideias,

<sup>692</sup> EIIP27: “Idea cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam ipsius humani Corporis cognitionem non involvit”.

<sup>693</sup> EIIP27Dem.: “Quaelibet idea cujuscunque affectionis humani Corporis eatenus naturam Corporis humani involvit, quatenus ipsum humanum Corpus certo quodam modo affici consideratur. (*vide Prop. 16. hujus*) At quatenus Corpus humanum Individuum est, quod multis modis affici potest, ejus idea, &c. *Vide Demonst. Prop. 25. hujus*”.

referidas, não a Deus, mas a seus corpos, findam por se referirem entre si na implicação de suas naturezas. O resultado disso para o que visamos é que a ideia da afecção do contato que a Mente humana tem, ela é não só resultado da maior indicação de si (que engendra o *centramento em si*), ela é, também, a ideia conjugada com a ideia de si do corpo externo. E essa sutileza é de grande envergadura: até então, observávamos, como há pouco retomei, o contato entre Corpo humano e corpo externo como se a ideia da afecção deste contato, ideia que a Mente percebe, ela fosse exclusivamente dada pela afecção de seu próprio Corpo, como se a redução dos modos de afecção fosse dada apenas unilateralmente por como o Corpo humano afetou-se sem mais. Agora, o que estamos em grado de avançarmos é mais significativo: tal ideia da afecção não só é dada através do modo do Corpo humano, mas também ela mesma é conjugada com o modo do corpo externo e, com efeito, da ideia de si do corpo externo, ideia que, enquanto referida a si, ao seu corpo, é também confusa e mutilada. O que se leva até as suas últimas consequências aqui é a tese de que, no contato, as naturezas envolvidas, todas elas estão implicadas.

Todavia, isso parece levar a algo estranhíssimo (!), a saber, como se as ideias, a ideia de si do Corpo humano e a ideia de si do corpo externo, tivessem livre passagem entre si, mais explicitamente, como se a idealidade de si do corpo externo “passasse” à idealidade de si do Corpo externo. No entanto, contrariamente, a construção inteira até então parecia antes algo próximo ao que se rotulou tipicamente como “empirismo”: a ideia da afecção que a Mente engendra através da afecção de seu Corpo só poderia ser dada pela corporeidade do corpo externo, jamais pela sua idealidade, como se a ideia da afecção na Mente fosse engendrada por algo que fora categorizado como *sensação* [*sensatio*], então, é a ideia da sensação que se tem, jamais a ideia de si da “sensação” de si do corpo externo. Ora, Spinoza rompe com isto cabalmente no que parece um passo estrambólico: sem nenhuma invocação à categoria da “sensação”, defrontamo-nos com o contato entre as ideias de si de cada um dos corpos envolvidos, e não somente o contato entre os corpos. Como isso é possível? Essa EIIP27Dem. revoca particularmente a EIIP25Dem., nela, recordemos, temos a seguinte construção:

Mostramos, nesta medida, que a ideia da afecção do Corpo humano implica a natureza do corpo externo, (*veja EIIP16*) enquanto algo externo determina de certo modo o Corpo humano. No entanto, enquanto o corpo externo é Indivíduo, porque não se refere ao Corpo humano, a sua ideia ou conhecimento é em Deus, (*pela EIIP9*) enquanto considera-se Deus afetado pela ideia de outra coisa, a qual (*pela EIIP7*) é anterior ao próprio corpo externo. (...).<sup>694</sup>

O pressuposto, já posto pela EIIP16, é a mútua implicação das naturezas contatantes, que exploramos antes pela noção de *indicação*. Agora, é extraordinário o passo seguinte, pois, concedendo que o corpo externo seja indivíduo e não se refira ao Corpo humano, pela hipótese subentende-se que a sua ideia, como explicitamente escreve-se aqui, não só se refere ao Corpo humano, mas também não se refere a si, ao

<sup>694</sup> EIIP25Dem.: “Ideam affectionis Corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere ostendimus, (*vide Prop. 16. hujus*) quatenus externum ipsum humanum Corpus certo quodam modo determinat. At quatenus externum corpus Individuum est, quod ad Corpus humanum non refertur, ejus idea, sive cognitio in Deo est, (*per Prop. 9. hujus*) quatenus Deus affectus consideratur alterius rei ideâ, quae (*per Prop. 7. hujus*) ipso corpore externo prior est naturâ. (...)”.

seu corpo. A hipótese explícita visava demonstrar que a ideia de afecção do Corpo humano não tem conhecimento adequado do corpo externo, por isto, bastou que a ideia do corpo externo referisse a Deus para desarticular sua adequação e tomá-la como inadequada; é a sua não-referência ao Corpo humano e, com efeito, a sua referência a Deus que introduz a inadequação. O que se subentende é que tal ideia do corpo externo não se refira também a si, ao seu corpo, e nada se diz sobre isto pela economia da demonstração, segundo me parece. Agora, quando o fundamento da ideia do corpo externo enquanto adequada somente em sua referência a Deus é provocado e põe-se a anterioridade, a qual dissemos ser etiológica, a proposição que é invocada é notadamente a EIIP7, a que versa sobre os *ordo & connexio*. Se a portarmos para a EIIP27, a relação entre as ideias de si do contato entre Corpo humano e corpos externos torna-se consistente, pois os *ordo & connexio* afirmam-se indiferentemente com respeito às realidades, de sorte que o contato entre corpos deve ser concebido nesta indiferença, do contrário, como resulta patente, dever-se-ia conceder causação entre realidades, o que expressa e radicalmente Spinoza rejeita, ou seja, dever-se-ia admitir já na relação entre certo Corpo e sua Mente, uma causação que fizesse a Mente engendrar a ideia da afecção que o seu Corpo sofre do contato corporal com outro corpo. Não há de veras causação entre realidades, não há causação entre Mente e Corpo e, *a fortiori*, não há nenhuma mediação necessária, como seria o caso e o papel específico da categoria de “sensação” [*sensatio*].

Se “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” e, ademais, não há expressamente causação entre realidades, nada impede que as ideias entre os corpos contatantes elas mesmas “se contatem”. E mesmo a ideia, enquanto ideia, apenas relaciona-se com ideias; assim como o corpo, enquanto é corpo, apenas relaciona-se com corpos. Não há uma “gênese” da percepção, como nas construções rotuladas de “empiristas”, as quais envolvem a “sensação”; “gênese” que se faria de corpo a corpo e no corpo fosse produzida, por causação ou tradução ou qualquer outro artifício, a ideia em sua Mente respectiva. Ou, para dar um exemplo historicamente determinado, não há a necessidade de mediações internas ao Indivíduo que justifiquem a “mudança de realidade”, como era o caso da discussão nas escrituras de pensamento feudais entre *species intelligibilis* e *species sensibilis*. Os intentos construtivos de sanar o problema de “mudança” ou “tradução” de realidades entre si, matéria e pensamento, corpo e alma *etc.*, apenas sofreram uma redução esquemática que insistia no problema típico da passagem da *species sensibilis* à *species intelligibilis*, problema que tem uma série de pressupostos, uma verdadeira maquinaria, e cujo fundamento repousa na separação (e também hierarquização) entre corpo e alma. Se assumíssemos que houvesse algo como a “gênese” da ideia na Mente pelo contato apenas corpóreo entre seu Corpo e corpos externos, recairíamos no problema místico geral da “mudança” ou “tradução” entre realidades, o qual, por sua vez, levaria a instigar causação entre realidades, entre Mente e Corpo<sup>695</sup>. Por aí, recusando até mesmo a sombra desse problema místico e mistificador, o *contato* em geral não é somente o *contato corpo-a-corpo*, mas também o *contato ideia-a-ideia*. Todavia, a “ideia” do “contato ideia-a-ideia” não é qualquer “ideia”. Tal “ideia” é a “ideia de”, então, a “ideia” cujo objeto constituinte é o corpo ao qual se refere, assim, trata-se da

<sup>695</sup> Spinoza não só rejeita isso, como zomba da insistência de Descartes sobre o *aggiornamento* do mesmo problema introduzindo a *glândula pineal*.

*ideia referida ao seu corpo* que contata outra *ideia referida ao seu corpo*, ao corpo que é o seu objeto constituinte. Mais ainda, a *ideia* não só tem o corpo que é o seu como objeto constituinte, mas tal objeto desta *ideia* refere-se também ao *modo* deste corpo. De maneira geral, a Mente apresenta-se segundo o modo corporal em que se encontra existente em ato.

Se voltarmos à EIIP27, devém manifesto o seguinte: a ideia de qualquer afecção do Corpo humano justamente não implica o conhecimento adequado do próprio Corpo, mas não porque há o *centramento em si*, e sim porque a ideia da afecção é a conjugação da ideia de si da Mente humana em seu modo do momento do contato e a ideia de si do corpo externo afetante em seu modo do momento do contato. A conjugação entre tais ideias de si de cada corpo dos envolvidos no contato é precisamente efeito do contato, a implicação das naturezas envolvidas no contato em seus modos. O *centramento em si* não explica isso senão concedendo que, já no contato entre ideias, elas não se referem a Deus, mas a cada corpo que é o seu em seu modo, ou seja, ela é já inadequada. Daí que a ideia de si do Corpo humano conjuga-se com a ideia da afecção, ideia esta que porta a inadequação de sua referência ao seu corpo, ao corpo externo afetante. Apenas referidas a Deus tais ideias tomam-se adequadas. Tal implicação entre as ideias dos corpos envolvidos no contato, o corpo humano e os corpos externos, é tematizada na EIIP28. Seu enunciado é o seguinte: “As ideias das afecções do Corpo humano, enquanto referem-se somente à Mente humana, não são claras & distintas, mas confusas”<sup>696</sup>. A restrição aqui, porque visa a Mente humana, é a sua exclusiva referência à Mente humana, não a Deus nem às mentes dos corpos externos afetantes. Em sua demonstração podemos confirmar o que dissemos há pouco:

As ideias, com efeito, das afecções do Corpo humano implicam tanto a natureza dos corpos externos, quanto a do próprio Corpo humano, (*pela EIIP16*) e não somente do Corpo humano; mas devem implicar também a natureza de suas partes; porque os modos são afecções, (*pelo Postulado 3*) pelos quais as partes do Corpo humano &, conseqüentemente, o Corpo inteiro afeta-se. No entanto (*pelas EIIP24 & EIIP25*), o conhecimento adequado dos corpos externos, assim como as partes componentes o Corpo humano, não é em Deus, enquanto referem-se pela Mente humana; mas enquanto se referem somente à Mente humana, assim como conseqüências sem premissas, isto é, (*como por si noto*) ideias confusas. *C.Q.D.*<sup>697</sup>

Destarte, o contato entre ideia e ideia é explicitamente posto sob a fórmula da mútua implicação entre as naturezas dos corpos contatantes todos. Mais ainda, no que se diz deste contato e das ideias implicadas, são assimilados os modos das ideias respectivas aos modos de seus corpos. No caso, Spinoza vale-se do auxílio imaginário “parte” a fim de ressaltar o aspecto modal da afecção: as naturezas das partes afetadas são implicadas, as do Corpo humano e as dos corpos externos. As ideias dessas afecções, no

<sup>696</sup> EIIP28: “Ideae affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae, & distinctae; sed confusae”.

<sup>697</sup> EIIP28Dem.: “Ideae enim affectionum Corporis humani, tam corporum externorum, quam ipsius humani Corporis naturam involvunt, (*per Prop. 16. hujus*) nec tantum Corporis humani; sed ejus etiam partium naturam involvere debent; affectiones namque modi sunt, (*per Post. 3.*) quibus partes Corporibus humani, & consequenter totum Corpus afficitur. At (*per Prop. 24. & 25. hujus*) corporum externorum adaequata cognitio, ut & partium, Corpus humanum componentium, in Deo non est, quatenus humana Mente; sed quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est, (*ut per se notum*) ideae confusae. *Q.E.D.*”

entanto, referem-se à Mente humana, e isto com tudo o que dissemos sobre este ponto. Porque referem-se à Mente humana, são ideias confusas. Não importa quais ideias de afecções que a Mente humana tenha, elas são sempre ideias confusas e mutiladas. Nessa demonstração, de maneira bastante interessante, Spinoza oferta-nos uma analogia: as ideias sendo referidas à Mente humana, elas são “assim como consequências sem premissas” [*veluti consequentiae absque praemissis*]. Podemos, por força dessa agudeza, generalizar o seguinte, sempre em tom de analogia [*veluti*]: o modo de referência de alguma ideia sendo aquele que se diz da Mente que a tem, este modo é como que consequências sem premissas. E isso não vale apenas para a Mente humana, mas também para todas as mentes, *i.e.*, para todas as coisas que há na natureza. O que quer dizer essa agudeza? Uma consequência sem premissa justamente elide aquilo que leva à consequência, a razão ou razões pelas quais tal consequência é e não outra: a analogia permite-nos apreender que o que é obscuro na afirmação da afecção operada pela ideia são as causas pelas quais tal ideia é como ela é. A “consequência” é dada como uma *evidência* e, com isto, confundida com a facticidade da natureza das coisas. Porque a ideia da afecção é imediata e tal imediato que se põe é evidente, ela é tomada como sendo a própria natureza das coisas. Ademais, pelo que vimos até então, estamos diante de uma crítica radical às práticas filosóficas que tomam a *evidência* como aquilo que seria verdadeiramente a natureza das coisas, como, *e.g.*, nas práticas filosóficas que observam na *sensatio* uma instância veritativa, assumindo que ela apresenta-nos as coisas como elas são em si mesmas.

Podemos, ademais, avançar que a natureza das coisas se doa incessantemente como *evidente* e em nada a natureza das coisas seria opaca, o que instaura uma correlação direta e transparente entre coisa e verdade (!). Spinoza, entretanto, escreve que todas essas evidências são, entretanto, “consequências sem premissas”, que elas se dão no conhecimento inadequadamente. E o que chama mais atenção nisso é que não há meios de escapar a tal condição, tal circulação característica da máquina s’imaginante, a qual se dá no nível da articulação entre percepção e afecção como imediaticidade. O cerco, ele está fechado, e é sobre este fechamento que trata o escólio desta EIIP28: “A ideia, a qual constitui a natureza da Mente humana, demonstra-se do mesmo que não é, em si só considerada, clara & distinta; como também [não é] a ideia da Mente humana, & as ideias das afecções do Corpo humano, enquanto referem-se somente à Mente, o que cada um pode ver”<sup>698</sup>. Nem a ideia constituinte a Mente humana nem a ideia da Mente humana nem as ideias das afecções do Corpo humano são claras & distintas. E isso porque tais ideias referem-se à Mente humana. E o que se diz aqui sobre a Mente humana vale para qualquer mente sob a condição de que as ideias desta outra mente qualquer refira-se a si.

Spinoza porta todas as consequências destas últimas proposições para o *conhecer*, para a *ideia da ideia*. E aqui, enfim, retomamos a EIIP29, revejamo-la: “A ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não implica o conhecimento adequado da Mente humana”<sup>699</sup>. Com isso, a circulação típica da

<sup>698</sup> EIIP28S: “Idea, quae naturam Mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se solâ considerata, clara, & distincta; ut etiam idea Mentis humanae, & ideae idearum affectionum Corporis humani, quatenus ad solam Mentem referuntur, quod unusquisque videre potest”.

<sup>699</sup> EIIP29: “Idea ideae cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam humanae Mentis cognitionem non involvit”.

máquina s'imaginante encerra-se em seu exame constitutivo, o *conhecimento* aí é *inadequado*, ele consiste de ideias confusas & mutiladas. A imaginação deriva integralmente das relações de afecção entre corpos e corpos e ideias e ideias, as ideias de si de cada corpo envolvidas em contatos incessantes, em *devires*. Como explicita o EIIP29S, no *contemplan-se externamente*, a Mente determina-se “justamente através do ocurso fortuito das coisas” [*ex rerum nempe fortuito occursu*]. Por aí, porque se trata de *devires*, a categoria que trata deles, da *existência em ato*, não é outra senão a de *duração*. No que diz respeito à *duração* dos corpos externos e do Corpo humano, da mesma maneira que se tem a incessante circulação que leva ao conhecimento inadequado da natureza das coisas, das *durações*, não temos senão ideias confusas & mutiladas. A EIIP30<sup>700</sup> e a EIIP31<sup>701</sup> tratam, respectivamente, do conhecimento de si da duração do Corpo humano e do conhecimento da duração das coisas singulares. Algo mais subjaz ao conhecimento inadequado destas durações: não somente é manifesto, pela máquina s'imaginante, que há incessante circulação dada no imediato, na evidência da natureza das coisas, mas também que se se admitisse o conhecimento “adequado” de durações, haveríamos de conceder que não se pode, de maneira generalíssima, admiti-lo sem assumir um imprescindível aspecto teleológico, notadamente, um aspecto que fincasse o fim no começo, numa espécie de “predestinação” dada do começo da existência de todo e qualquer indivíduo.

Convém examinarmos um pouco a EIIP30Dem. e a EIIP31Dem., sucessivamente, e extrairmos certa sutileza culminante no EIIP31C, o qual versa sobre a equivalência entre as *coisas particulares* e *corrupção & contingência*. Tomemos a EIIP30Dem.:

A duração de nosso corpo não depende de sua essência, (*pelo EIIA1*) e também não [depende] da natureza absoluta de Deus. (*pela EIP21*) Todavia (*pelo EIP28*) determina-se a existir & a operar por tais causas, as quais também são determinadas a existir & operar por certa, então, determinada relação/proporção, & estas reiteradamente por outras, & assim no infinito. Portanto, a duração de nosso Corpo depende da ordem comum da natureza & da constituição das coisas. Pela relação/proporção, entretanto, que as coisas são constituídas, o conhecimento adequado destas coisas dá-se em Deus, enquanto tem as ideias de todas elas, & não enquanto somente a ideia do Corpo humano, (*pelo EIIP11C*) por aí, o conhecimento da duração de nosso Corpo é em Deus muitíssimo inadequado, enquanto considera-se somente constituir a natureza da Mente humana, isto é, (*pelo EIIP11C*) este conhecimento é em nossa Mente sobremodo inadequado. *C.Q.D.*<sup>702</sup>

<sup>700</sup> EIIP30: “Nós não podemos ter sobre a duração de nosso Corpo nenhum conhecimento senão sobremodo inadequado” [“Nos de duratione nostri Corporis nullam, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus”].

<sup>701</sup> EIIP31: “Nós não podemos ter sobre a duração das coisas singulares, as quais são fora de nós, conhecimento senão sobremodo inadequado” [“Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus”].

<sup>702</sup> EIIP30Dem.: “Nostri corporis duratio ab ejus essentiâ non dependet, (*per Ax. 1. hujus*) nec etiam ab absolutâ Dei naturâ. (*per Prop. 21. p. 1.*) Sed (*per Prop. 28. p. 1*) ad existendum, & operandum determinatur à talibus causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione, & haec iterum ab aliis, & sic in infinitum. Nostri igitur Corporis duratio à communi naturae ordine, & rerum constitutione pendet. Quâ autem ratione res constitutae sint, ejus rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, & non quatenus tantum humani Corporis ideam habet, (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) quare cognitio durationis nostri Corporis est in Deo admodum inadaequata, quatenus tantum naturam Mentis hunanae consistere consideratur, hoc est, (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) haec cognitio est in nostrâ Mente admodum inadaequata. *Q.E.D.*”

Primeiro, escreve Spinoza que “a duração de nosso corpo não depende de sua essência”, revocando o EIIA1, no qual se enuncia: “A essência do homem não implica a existência necessária, isto é, através da ordem natural, tanto pode fazer-se que este & aquele homem exista quanto não exista”<sup>703</sup>. O *implicar meramente a existência*, como vimos sobejamente no capítulo 1, consiste precisamente na disjunção entre *essentia* e *existentia*, ou seja, a essência humana não implica necessariamente a existência, e isto abre espaço para um quê de contingência, e convém reservar-nos por enquanto na detenção deste ponto. Dizer que “a duração de nosso corpo não depende de sua essência”, então, é o mesmo que dizer que a duração se diz somente da existência neste contexto do “implicar meramente”: a duração depende só, e somente, da existência, a qual porta aquele *quê* de contingência, do que *pode* ou *não pode* existir, da *possibilidade*. Mais ainda, a duração de nosso corpo, ela também não depende da natureza absoluta de Deus, segundo a EIP21, que mostra que o que depende da natureza absoluta de Deus é *necessário & eterno*, que deveu sempre-já existir e infinito, ou seja, os modos infinitos.

Ora, se a *duração do Corpo humano* não depende da essência humana nem da natureza absoluta de Deus, afinal, do que ela depende? Spinoza remete-a às modulações causais típicas dos finitos, pelo determinar-se a existir & a operar por causas que, por sua vez são determinadas a existir & operar por outras causas e assim infinitamente, no infinito, ou seja, nas *ordem & conexão* complexa de modulações e modificações que trazem à existência, mas também à não existência dos modos finitos todos, aos devires dos certos nexos de certos nexos<sup>704</sup>. Devires marcados pela *relação* ou *proporção* revocando a *multiplicidade pura*, a *infinitude* imanente aos finitos, a qual é concebida, somente pela ordem intelectual, como causação ou conexão. Isso tudo, no entanto, inscreve-se na conjugação entre *ordem comum da natureza* [*commune naturae ordo*] & *constituição das coisas* [*rerum constitutio*], da qual a *duração* do Corpo humano depende.

É interessante o que se segue daí na escritura da demonstração, a saber, que a relação/proporção que constitui as coisas é o mesmo que a *união individual*, o *comum* (pela fórmula “*quadam certa ratione communicare*”), e é por esta relação/proporção que Deus tem o conhecimento adequado destas coisas, destes indivíduos, tendo, pois, as ideias de todos estes indivíduos e, ainda, tendo a ideia do Corpo humano. Todavia, enquanto Deus tem a ideia da duração do Corpo humano considerando-se apenas e somente a constituição da natureza da Mente humana, e não a ideia adequada da constituição de todas as demais coisas afetantes o Corpo humano, então, referindo-se tão-só à Mente humana, o conhecimento que tem da duração do Corpo humano é sobremodo inadequado. Daí, em nossa Mente, tal conhecimento igualmente é sobremodo inadequado, nesta medida, nesta referência. Predamos o EIIP11C revocado na demonstração e

<sup>703</sup> EIIA1: “Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex natura ordine, tam fieri potest, ut hic, & ille homo exista, quàm ut non existat”.

<sup>704</sup> Numa passagem que penso ser notável do comentário de Macherey sobre a fórmula *certo ac determinato modo*, trata-se de uma *sobredeterminação*: “(...) en particulier dans la formule composée *certo ac determinato modo* (...) désignant la marque distinctive du fini comme tel, qui est toujours déterminé d’une certaine manière, et même d’une certaine manière déterminée, ce qui évoque l’idée d’une surdétermination” [“(…) em particular na fórmula composta *certo ac determinato modo* (...) designando a marca distintiva do finito como tal, que é sempre determinado de uma certa maneira, e mesmo de uma certa maneira determinada, o que invoca a ideia de uma *sobredeterminação*”]. (Macherey, P. *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La première partie - la nature des choses*. Paris: PUF, 1998, p. 35).



cuja proposição, como já analisamos, trata do objeto constituinte a Mente humana como sendo a ideia de alguma coisa existente em ato:

Disso segue-se que a Mente humana é parte do intelecto de Deus; e, por isto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto explica-se pela natureza da Mente humana, ou enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia; & quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não somente enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto também tem simultaneamente com a Mente humana a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente humana percebe através da parte ou inadequadamente a coisa.<sup>705</sup>

A estratégia argumentativa, com o auxílio imaginativo da noção de “parte”, é deslocar o referencial do “todo”. Do “todo” enquanto “Mente humana” desloca-se para o “todo” enquanto “intelecto de Deus”, de sorte que a Mente humana passa a perceber segundo “parte” e não como se fosse “todo”. A ideia que a Mente tem, ela é a ideia que Deus tem enquanto constitui a essência da Mente humana, então como “parte”, do que resulta que, Deus, nesta medida, tem a ideia da Mente humana enquanto percebe e a ideia do que por ela é percebido, da ideia da outra coisa. Porque há uma diferença entre ambas ideias, diferença esta que é insigne pela “parte”, a ideia disto ou daquilo que a Mente percebe não é senão parcial, por aí, ambas as ideias são parciais e, com isto, inadequadas. Se assim for, se ambas as ideias são parciais, como haveria a ideia adequada em Deus? Aqui, neste passo, são duas ideias em jogo, aquela que se diz da Mente humana e aquela que se diz da coisa percebida pela Mente humana. Na EIIP30Dem., contudo, escreve Spinoza que o conhecimento adequado segue em Deus “(...) enquanto tem as ideias de todas elas, & não enquanto somente a ideia do Corpo humano (...)” [(...) *quatenus earum omnium ideas, & non quatenus tantum humani Corporis ideam habet (...)*]. O EIIP11C, por sua vez, salienta que não somente a Mente humana percebe através da parte ou inadequadamente, mas também a coisa percebida percebe a Mente humana através da parte ou inadequadamente, enquanto Deus tem na medida de cada qual a sua ideia, como partes de seu intelecto.

O que é notável entre tais assertivas não é somente o contraste entre ideia e conhecimento, ideia da ideia, mas também e, sobretudo, que a ideia adequada segue em Deus enquanto tem *todas as ideias*, ideias das constituições das coisas todas, ou seja, ideias da relação/proporção respectiva à *união individual* em cada indivíduo envolvido, ou seja, todos os indivíduos. Isso quanto à *constituição dos corpos*, um dos aspectos dos quais depende a duração de nosso Corpo. Noutra aspecto, aquele do qual a duração de nosso Corpo também depende, a saber, a *ordem comum da natureza*. Sabemos que, para Spinoza, a *ordem comum da natureza* é o *contemplar-se externamente* ou o *determinar-se externamente a contemplar isto ou aquilo, justamente através do ocurso fortuito das coisas*, ou seja, os incessantes e quotidianos [*quoties*] contatos nos quais o Corpo está imerso entrementes existente em ato, incessantes contatos pelos quais a Mente

<sup>705</sup> EIIP11C: “Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit, hanc, vel illam habet ideam; & cum dicimus Deum hanc, vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae Mentis constituit; sed quatenus simul cum Mente humanâ alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam rem ex parte, sive inadaequatè percipere”.

determina-se pelo ocurso fortuito das coisas, como dissemos. Se, no caso da constituição dos corpos, então, do comum que instaura o *devoir-individuante* enquanto *união individual*, a ideia adequada segue em Deus enquanto ele tem a ideia *de todos os indivíduos*, de *todas as relações/proporções* respectivas a cada *devoir-individuante*; não é dito que Deus tem a ideia da *ordem comum da natureza*, e, ainda, subentende-se que Deus talvez a tenha, todavia, enquanto constitui a ideia do Corpo humano, a Mente humana.

Duas observações devem impor-se neste momento. A primeira é o cuidado de não se supor a “predestinação”, a reintrodução da *teleologia*, em termos temporais, com respeito à duração dos corpos todos, pelo fato de que Deus tenha adequadamente a ideia de *todos os indivíduos*; reintrodução que se faria pela assimilação da *aeternitas* ao *tempus* ou à *duratio* em mútuo-referência (concebendo as distinções *passado, presente e futuro* ao *eterno* e somando-se os tempos todos referidos a cada indivíduo num só, e aqui, neste último ponto, repõe-se a noção de *unidade* com respeito ao *Todo absoluto*). Com respeito à *eternidade*, contudo, ela não tem alteridade discursiva, com efeito, ela não se opõe à *duração* e muito menos ao *tempo*, pelo que este é imaginário. A *eternidade* é da ordem intelectual e, por isto, não admite alteridade. A outra observação consiste numa fissura dada entre as ideias dos comuns dos *devires-individuantes* e dos *devires da ordem comum da natureza*, os *devires*, pois, dos *ocursos fortuitos das coisas*. Numa palavra, estamos diante do que seria, hipoteticamente, dois *devires* ou dois aspectos distintos do *mesmo devir*. Pois a ideia do *comum* do *devoir-individuante* não apreende a ideia dos *ocursos fortuitos*. E a questão também reside na capacidade da escritura spinozana de conceder que há ideia do *devir*, e, mais ainda, do *devir do ocurso fortuito*. Que haja a ideia do *devir*, ela há, pois a ideia do *comum* é a ideia do *devoir-individuante*, visto que tal *comum* é *comunicação* dos movimentos dos componentes o corpo por algum certa relação/proporção. E, embora a *relação/proporção* seja algo como um *invariante*, ela admite *variações* tendo o *invariante* como elemento “comum” a partir do qual há variações. Agora, é preciso conceder que a *ideia* ela mesma é *devir*, que ela não é “pintura muda numa tela ou quadro”, mas antes *afirmação ou negação*. Se tudo isso procede, é admissível que haja outro *devir* ou outro aspecto do *devir*, justamente aquele que dá conta da *ordem comum da natureza*.

Aí, uma consideração impõe-se, porém. Vimos que a *ordem comum da natureza* leva ao *centramento em si*, e muitas glosas aferem do liame orgânico entre *ordem comum da natureza* e *imaginação* a exclusiva pertinência da *ordem comum da natureza* ao domínio da *imaginação*. E isso justificar-se-ia pela oposição com respeito à ordem do intelecto, amparando isto no EIIP18S que já analisamos:

(...) Digo, segundamente, que essa concatenação se faz segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano, para que eu a tenha distinguida da concatenação das ideias, a qual se faz segundo a ordem do intelecto, pela qual a Mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras, & que é a mesma em todos os homens. (...) <sup>706</sup>

<sup>706</sup> EIIP18S: “(...) Dico secundò hanc concatenationem fieri secundùm ordinem, & concatenationem affectionum Corporis humani, ut ipsam distinguerem à concatenatione idearum, quae fit secundùm ordinem intellectùs, quo res per primas suas causas Mens percipit, & qui in omnibus hominibus idem est. (...)”.

E, de fato, na medida em que a *ordem comum da natureza* diz-se com respeito à imaginação e tem como efeito o *centramento em si*, o que o tema do *contemplar-se externamente* confirma, poderíamos assimilar esta *ordem comum da natureza* à *ordem & concatenação das afecções do Corpo humano*. Todavia, a *ordem & concatenação das afecções do Corpo humano* tem como pressuposto o próprio *centramento em si*, porque é a partir da *interioridade* engendrada pelo *centramento em si* que *se ordenam & se concatenam* as afecções, as ideias das afecções do Corpo humano. Isso indica-nos que há uma disparidade aí: a *ordem comum da natureza* simplesmente pode ser apreendida como a *ordem das afecções* pelas quais passa o Corpo humano, então, como *ocurso fortuito das coisas*, então desconsiderando a *concatenação* enquanto tipicamente imaginativa. Noutros termos, uma coisa é a ordenação & concatenação das afecções do Corpo humano no que se refere à imaginação (compreendendo aí a *memória*), outra, todavia, é a *ordem do ocurso fortuito das coisas afetantes o Corpo humano*. A *ordem comum da natureza* é pressuposto da *ordem & concatenação das afecções*, o que lhe confere autonomia o suficiente a fim de que se instaure outro devir ou outro aspecto do devir. A disparidade introduzida pelo EIIP11C, em que Deus tem ideias parciais entre os afetantes no contato, ela já indica que tais ordens são distintas, pois a parcialidade que se diz de um não é a que se diz de outro: num contato qualquer, os corpos envolvidos se afetam, mas como seus modos do momento da afecção são distintos, são distintas também as duas conjugações, há o modo de certo corpo que no contato com o modo de outro corpo afeta-se através de si, de seu modo, indicando mais a si, ao passo que, para o outro corpo, ele afeta-se através do modo que é o seu, através de si. Essa dissimetria parcializa a ordenação & concatenação das afecções de cada corpo, tornando-as irreduzíveis entre si, ou seja, um mesmo contato é equívoco para cada corpo envolvido e são contatos irreduzíveis entre si; não obstante, trata-se da mesma *ordem comum da natureza* visto que ela se refere ao ocurso que os fez contatar, mesmo que, como dissemos, tal encontro ou ocurso não resulte, pela diversamodalidade, numa *simultaneidade-contemporânea*, antes, pela ordem intelectual, trata-se de um *simul desconcertante*. O encontro entre os tempos, os tempos de cada corpo, é imaginário e produzem efeitos imaginativos, concatenações, mas o encontro entre as durações, as durações entre ambos os corpos, ele produz-se no nível individuante, dado que a amplitude pode variar da decomposição à composição, enquanto que, pelos tempos, a amplitude são todas as variações dentro dos limites do composto, do indivíduo. Temos dois devires, agora precisando-se quanto aos *limites reais*: aquele devir que se diz do indivíduo, podendo transpassar os limites ao ponto da composição e decomposição, e aquele que se faz dentro destes limites sem, contudo, poder transpassá-los.

Denominemos tais devires distintos. Na EIIP31 não se está falando de *indivíduo*, mas antes de *coisa singular* [*res singularis*]. Muitos confundem ambos e, com efeito, confundem tais devires, e isto porque Spinoza parece, em sua escritura da *Ethica*, utilizar ambos as categorias indiscriminadamente. Isso, contudo, é uma aparência. Por que? Pela própria definição de *coisa singular*, vejamo-la:

Por coisas singulares inteliço as coisas, as quais são finitas & têm existência determinada. Se muitíssimos Indivíduos numa ação assim concorrem, para todos serem simultaneamente causa de um efeito, considero-os, nesta medida, com uma coisa singular.<sup>707</sup>

Devemos assinalar que, embora sejam finitos e tenham existência determinada, *individuum* e *res singularis* não são o mesmo, não são categorias que inteliço o mesmo aspecto. É certo que sob certa condição, convém saber, a “concorrência de muitos indivíduos sendo simultaneamente causa de uma mesma ação resultante, pois, *num efeito*”, temos o caso em que *individuum* e *res singularis* tomam-se como o mesmo. Tal formulação parece permitir que não só muitos, mas também um só indivíduo possa ser tomado como *coisa singular*, uma vez que a assimilação entre ambas as categorias dá-se pela etiologia, pelo liame causal. Mais ainda, se observarmos que cada indivíduo é composto de muitos indivíduos, poderíamos dizer que cada indivíduo componente o magno indivíduo concorrem como causa para *um efeito*, o perseveração deste magno indivíduo, e, por aí, poder-se-ia dizer que o magno indivíduo consistiria numa *coisa singular*. Todavia, pode-se igualmente objetar que *comunicar* não é *concorrer*, ao que o segundo termo, o “correr junto”, parece fincar um grau de integridade diverso do “comunicar”, do “comum”. Recordemos que a *communicatio*, referida à *forma* individual, ela diz-se dos movimentos e de *alguma certa relação/proporção* e que, ademais, permite graus de variações dos indivíduos postos na relação comum. A concorrência, em contrapartida, ela exprime a redução dos graus de variações a algo único, à *ação [actio]*: os indivíduos concorrem *numa ação* quer dizer que seus movimentos todos são regidos por esta *ação*, que tem limite. Ainda, a concorrência de indivíduos numa ação não leva ao transpassar dos limites dos indivíduos envolvidos, ao menos não necessariamente, ao passo que transpassar os limites do *comum* que dá a *forma* à sua efetivação enquanto *devir-individuante*, isto leva à composição ou decomposição, à mudança de *forma*. Algo muda, algo resta. A *forma* não é necessariamente afetada pela *coisa singular*, antes os indivíduos concorrentes preservam-se enquanto indivíduos que são, do começar e do findar da ação. Devemos insistir nesse caráter distintivo, mesmo que a *coisa singular*, sob hipótese, possa interferir na *forma*, que uma ação dada pela concorrência de indivíduos possa engendrar condições de *deformação* ou mudança de *forma* nuns ou em todos os indivíduos concorrendo.

Para exemplificar, de maneira simplificada, o que viria a ser a *coisa singular*, tomemos, nós mesmos, uma xícara de café e a levemos à boca a fim de deliciarmos o sabor do “topázio”, variedade característica de grão de café com paladar inigualável. Quando o indivíduo-humano contata o indivíduo-xícara, ambos concorrem para a ação que consiste na ingestão do café, outro indivíduo; todavia, nesta concorrência, tanto o indivíduo-humano quanto o indivíduo-xícara, eles não mudam de forma. Não há nenhum *devir-individuante* aí, e findada a ação, repousante a xícara novamente sobre a mesa, ambos os indivíduos estes mantêm-se com sua forma tal como era antes da ação. Ora, esse exemplo satisfaz todas as condições de uma *coisa singular*, pois, de fato, considerando a concorrência entre o indivíduo-humano e o indivíduo-xícara, coisas finitas e de existência determinada, ambos são simultaneamente causa de um efeito, a ação de ingerir

<sup>707</sup> EIIDef.7: “Per res singulares intelliço res, quae finitae sunt, & determinatam habent existentiam. Quòd si plura Individua in una actione ità concurrant, ut omnia simul unius effectûs sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero”.

o café, e, por isto, são *uma coisa singular*. Coisa diversa passa-se com o indivíduo-café que, ingerido, será decomposto a fim da reposição das partes do indivíduo-humano *etc.* Importa aqui, em nosso simplório exemplo, que os limites da forma de cada indivíduo, no caso dos indivíduos humano e xícara, não são transpassados, que não há aí, nesta ação, nenhuma mudança de forma destes indivíduos e, contudo, toda a construção é tomada como uma *coisa singular*. Resta manifesto que o *devir* em jogo não é o mesmo que o *devir-individuante*, em que há mudança de *forma*. Ele deve ser outro devir que, decerto, entrevê relações com o *devir-individuante*, mas aqui não estamos em boa medida de avançarmos nisto. O que importa de veras neste passo é a distinção entre o *devir-individuante* & o *devir-coisa-singular*, distinção agora devidamente denominada.

Da mesma maneira que na EIIP30 é asseverado que “não podemos ter sobre a duração de nosso corpo nenhum conhecimento senão sobremodo inadequado”, na EIIP31 diz-se o mesmo com respeito à duração das *coisas singulares*. Dissemos que *concorrência* não é o mesmo que *comunicação*, aferimos a distinção entre *devir-individuante* & *devir-coisa-singular*, contudo, na demonstração da EIIP31, as coisas parecem todas confundirem-se novamente, vejamos:

Com efeito, qualquer coisa singular, assim como o Corpo humano, deve determinar-se por outra coisa singular a existir & a operar por certa, então, determinada relação/proporção; & e esta reiteradamente por outra, & assim no infinito. (*pela* EIP28) Uma vez que, entretanto, tínhamos demonstrado na Prop. precedente através desta comum propriedade das coisas singulares que nós não temos sobre a duração de nosso Corpo senão conhecimento muitíssimo inadequado; logo, o mesmo dever-se-á concluir sobre a duração das coisas singulares, que delas, evidentemente, não podemos senão ter conhecimento sobremodo inadequado. *C.Q.D.*<sup>708</sup>

O Corpo humano é assimilado inteiramente à categoria de *coisa singular*, a causa de sua *existência e operação*, as quais portam o *comum*, visto que o Corpo humano existir e operar por certa, então, determinada relação/proporção, retoma o *devir-individuante*. A remissão a outra coisa singular que põe a existência e operação é infinita: o tecido causal entre finitos, com aparência serial, é invocado. Essa construção pode naufragar a distinção entre os devires e justamente pela aparente confusão entre *indivíduo* e *coisa singular*, aprofundada também pela remissão à revocação da “proposição precedente”, da EIIP30. Nela, como vimos, temos a conjugação da *ordem comum da natureza* & a *constituição das coisas* como articulação que visa o conhecimento sobremodo inadequado sobre a duração que temos de nosso Corpo. Ensejamos, pela revocação da fórmula característica “por certa, então, determinada relação/proporção” [*certâ, ac determinatâ ratione*] que se tratasse da individuação. Aqui, contudo, a fórmula repete-se inscrevendo-a, não na individuação, mas na coisa singular. Ressaltemos algo que retomaremos adiante nesta demonstração: a remissão etiológica infinita que consiste na existência e operação dos finitos por certa,

<sup>708</sup> EIIP31Dem.: “Unaquaeque enim res singularis, sicuti humanum Corpus, ab aliâ re singulari determinari debet ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione; & haec iterum ab aliâ, & sic in infinitum. (*per Prop.* 28. p. 1.) Cùm autem ex hâc communi rerum singularium proprietate in praecedenti Prop. demonstraverimus, nos de duratione nostri Corporis non, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere; ergo hoc idem de rerum singularium duratione erit concludendum, quòd scilicet ejus non, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus. *Q.E.D.*”

então, determinada relação/proporção é enunciada por Spinoza como sendo uma *comum propriedade das coisas singulares*. Isso, e mantenhamo-nos apenas nisto, reporta à *ordem comum da natureza*.

Agora diz-se das *coisas singulares* onde víamos *indivíduos*, e isto parece colapsar a distinção entre *devires*. Todavia, é preciso notar a hibridez que tensiona a distinção entre *devires* não como aquilo que põe tal distinção em ruínas, mas antes que a consiste ainda mais, e no caso mais dramático. No caso referido à existência e operação referido na EIIP31Dem. e observado como *coisa singular*, notemos o seguinte: certa ação pode resultar num devir-individuante. Suponhamos, *e.g.*, um indivíduo-humano macho e um indivíduo-humano fêmea, e suponhamos que ambos os indivíduos concorram numa ação, a reprodução biológica. Ambos indivíduos concorrem sendo simultaneamente causa de um efeito e assim são ambos tomados como uma *coisa singular*, cujo efeito é a fecundação que dará forma à prole. Ora, estamos diante, neste exemplo, de uma caso em que o efeito engendra forma, portanto, o *devir-individuante*, sem, contudo, mudar a forma dos indivíduos concorrentes para tal efeito, ambos mantêm-se como os indivíduos que eram, enquanto formas que eram, antes do efeito após o efeito. Também podemos conceder o inverso, a saber, dois indivíduos concorrendo e sendo simultaneamente causa de um efeito que fosse a destruição ou decomposição de outro indivíduo, e daí podemos dizer que tal coisa singular resulta na decomposição de algum indivíduo, *e.g.*, dois indivíduos humanos que executam um terceiro. Em ambos os casos, não há mudança de forma dos indivíduos concorrentes e, entretanto, há composição ou decomposição de formas no que diz respeito ao efeito.

No entanto, outro caso é posto aqui, a saber, aquele em que se diz de um *indivíduo* que ele é *coisa singular*. E, de fato, é na medida de suas ações enquanto indivíduo composto de indivíduos que se diz tanto que ele persevera em seu ser quanto age na natureza das coisas sobre outros indivíduos sem, contudo, transpassar os seus limites formais, sem se decompor. Pode acontecer, porém, que esse mesmo indivíduo venha a decompor-se, convém saber, ao ingerir algum alimento venenoso, em que o ingerir é ação envolvendo ao menos dois indivíduos, *e.g.*, um indivíduo-fruto tóxico aos humanos e o indivíduo-humano que o ingere. O que aqui observamos é que não arruina a distinção entre os *devires* a inscrição da *coisa singular* tal como a vemos na EIIP31Dem., e agora, ao que nos concerne deveras, passemos novamente à ordem comum da natureza e sua consideração enquanto *propriedade comum das coisas singulares*, pois o que notamos com a distinção entre os *devires* é que o *devir-coisa-singular* parece ser mais amplo e parece também subsumir o *devir-individuante* e isto nos auxilia na apreensão do que visamos.

### c) *Idae*, as falsas e as verdadeiras

Consideremos brevemente o que escreve Spinoza sobre as ideias propriamente ditas, as quais tem dois aspectos imbricados: *modo de referência* e *verdade & falsidade*. Já o sabemos, a ideia pode referir-se à Mente ou a Deus e disto temos, respectivamente, a falsidade e a verdade. Isso, entretanto, é de maneira geral. Sólida e precisamente podemos apenas dizer que quando a ideia se refere a Deus, ela necessariamente é verdadeira, pois, referida à Mente, apenas vimos confusão e inadequação pelo *centramento em si*, de sorte

que daí teríamos a falsidade. Spinoza generaliza aquilo que temos como certo na EIIP32: “Com efeito, todas as ideias, enquanto se referem a Deus, elas são verdadeiras”<sup>709</sup>. Sua demonstração faz-se pela *conveniência*, vejamo-la: “Com efeito, todas as ideias, as quais são em Deus, convém totalmente com seus ideados (*pelo EIIP7C*) e, por isto (*pelo EIA6*), todas são verdadeiras”<sup>710</sup>. A EIIP7, famigerada pelo enunciado dos *ordo & connexio*, em seu corolário equivale a potência de pensar com a potência de agir de Deus e, por isto, estabelece que o que se segue formalmente através da natureza de Deus, segue-se, com a mesma ordem & conexão, em Deus objetivamente. O EIA6, recordemos, explicita que “a ideia verdadeira deve convir com seu ideado”<sup>711</sup>. Ora, as ideias referidas a Deus, elas são em Deus, seguem-se objetivamente em Deus, e, pois, pela mesma ordem & conexão, elas dizem-se seguir-se formalmente através do agir de Deus. A *conveniência* aqui é efeito da equivalência entre “seguir-se formalmente” e “seguir-se objetivamente”, trata-se de ideias que são em Deus, em que “ser em Deus” seria o mesmo que *se referir a Deus*. Note-se que a verdade é fundada nos *ordo & connexio* e que categorias como a de *modo de referência e conveniência* são derivadas. Tudo isso parece levar-nos a fincar que importa, antes de tudo, observar os *ordo & connexio* e que *se referir a Deus* equivale plenamente a tal observação. Portanto, a verdade dita da ideia, a *idea vera*, é verdadeira pelos *ordo & connexio*.

Também a importância da pequena explanação da natureza das ideias consiste na distinção entre *s’imaginar* e *erro*. Quando Spinoza escreve, na EIIP33, que “Nada positivo há nas ideias, a partir do que se dizem falsas”<sup>712</sup>, ele visa frisar tal distinção, a saber, que *s’imaginar* em si mesmo não leva ao erro:

Se negas, conceba, se se pode fazer, [um] modo positivo de pensamento, o qual constitua a forma do erro, ou da falsidade. Este modo de pensamento não pode ser em Deus; (*pela Prop. precedente*) afora Deus, entretanto, também não é nem pode se conceber. (*pela EIP15*) Então, sobretudo, não pode se dar [um] positivo nas ideias, a partir do que se dizem falsas. *C.Q.D.*<sup>713</sup>

Ora, há uma complementariedade entre a EIIP32 e esta EIIP33, pois o que se diz, novamente, é que, referida a Deus, a ideia, não importa qual seja, jamais pode ser dita falsa. Admitir que algum modo de pensamento, alguma ideia, refira-se a Deus e, contudo, constitua a forma do erro ou da falsidade, é o mesmo que contradizer, em última instância, os *ordo & connexio* (a *essentia Dei*). Daí que apenas a *positividade* é concebida pela referência a Deus. Todavia, por que isso incidiria na distinção entre o *s’imaginar* e o *erro*? Pelo simples fato de que o *s’imaginar* é posto implicitamente como algo positivo, o que poderia parecer paradoxal, mas somente se o concebermos como o mesmo que *erro*. Porque *s’imaginar* não é por si mesmo

<sup>709</sup> EIIP32: “Omnes enim ideae, quatenus ad Deum referuntur verae sunt”.

<sup>710</sup> EIIP32Dem.: “Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omninò conveniunt, (*per Coroll. Prop. 7. hujus*) adeoque (*per Ax. 6. p. 1.*) omnes verae sunt. *Q.E.D.*”

<sup>711</sup> EIA6: “Idea vera debet cum suo ideato convenire”.

<sup>712</sup> EIIP33: “Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur”.

<sup>713</sup> EIIP33Dem.: “Si negas, concipe, si fieri potest, modum positivum cogitandi, qui formam erroris, sive falsitatis constituat. Hic cogitandi modus non potest esse in Deo; (*per Prop. praeced.*) extra Deum autem etiam nec esse, nec concipi potest. (*per Prop. 15. p. 1.*) Atque adeò nihil potest dari positivum in ideis, propter quod falsae dicuntur. *Q.E.D.*”

erro, senão quando se toma as imaginações como sendo irrelata com respeito às coisas existentes em ato, ou seja, quando se *desconhece* a própria natureza das coisas; s'imaginar é uma potência positiva, uma *facultas*. Do contrário, o s'imaginar, posto indiscriminadamente como o mesmo que erro, *i.e.*, como idêntico ao erro, resvalaríamos numa apreensão “extra natural” do próprio s'imaginar e ser-nos-ia impossível deduzir suas causas (decerto, eficientes) constitutivas e operativas, tal como o fizemos há pouco.

Essas considerações das proposições 32 e 33 visam algo de sobeja importância e sorte histórica na prática filosófica, a *ideia absoluta*, enunciada na EIIP34: “Toda ideia, a qual é absoluta, ou adequada & perfeita, em nós, é verdadeira”<sup>714</sup>. A *ideia absoluta* é o mesmo que a *ideia adequada & perfeita*: trata-se da *ideia verdadeira*. Como, entretanto, tais ideias dão-se em nós? Essa questão, pela construção da imaginação, não é de pouca monta, visto que incessantemente nos imaginamos. A demonstração dessa proposição começa a abertura da via para o verdadeiro como se segue:

Quando dizemos que se dá em nós a ideia adequada, & perfeita, nada outro dizemos (*pelo EIIP11*) senão que em Deus, enquanto constitui a essência de nossa Mente, dá-se a ideia adequada, & perfeita, &, conseqüentemente, (*pela EIIP32*) nada outro dizemos senão que tal ideia é verdadeira. *C.Q.D.*<sup>715</sup>

É enquanto Deus constitui a essência da Mente que se tem a *ideia adequada & perfeita*, e Spinoza remete-nos à EIIP11, sobre a qual nos detivemos sobremaneira, que trata do “primeiro constituinte o ser atual da Mente humana”, do Corpo humano. Tal construção nada mais é que a da equivalência entre o modo de referência a Deus e Deus enquanto constitui a essência da Mente humana, ademais, pela revocação da EIIP32. Notavelmente, a *ideia absoluta* dá-se com respeito à natureza da ideia constitutiva da essência da Mente por Deus. Quando Spinoza escreve “toda ideia a qual é absoluta em nós” [*omnis idea, quae in nobis est absoluta*], ele parece apreender não só a ideia constituinte a Mente por Deus, mas todas as demais ideias que desta derivam, ou seja, que se dão a partir desta ideia, que é adequada, perfeita e verdadeira. Por aí, é aberta a via da ideia verdadeira, donde tantas outras ideias seguem segundo o regime veritativo.

Se, entretanto, s'imaginar não consiste em si mesmo erro, em contrapartida, a *falsidade* tem como pressuposto a imaginação. A EIIP35 avança sobre a *falsidade* como *privação*, e seu escólio consolida os liames entre a imaginação com a falsidade. “A falsidade consiste na privação do conhecimento, a qual implica ideias inadequadas, ou mutiladas, & confusas”<sup>716</sup>, como escreve na EIIP35. Justamente, porque nada há positivo na ideia que leve à falsidade, então, que leve à ideia falsa, a *privação* tem caráter estritamente *negativo*.

<sup>714</sup> EIIP34: “Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, & perfecta, vera est”.

<sup>715</sup> EIIP34Dem.: “Cùm dicimus, dari in nobis ideam adaequatam, & perfectam, nihil aliud dicimus, (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) quàm quòd in Deo, quatenus nostrae Mentis essentiam constituit, detur idea adaequata, & perfecta, & consequenter, (*per Prop. 32. hujus*) nihil aliud dicimus, quàm quòd talis idea sit vera. *Q.E.D.*”

<sup>716</sup> EIIP35: “Falsitas consistit in cognitionis provatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, & confusae involvunt”.



Nada positivo há nas ideias, pelo que constitua a forma da falsidade; (*pela EIIP33*), mas a falsidade não pode consistir na absoluta privação (com efeito, as Mentes, não os Corpos, dizem-se errar e falsear) nem também na absoluta ignorância; com efeito, são [coisas] diversas, ignorar & errar; por aí, [a falsidade] consiste na privação de conhecimento, a qual o conhecimento inadequado das coisas, ou ideias inadequadas & confusas, implicam.<sup>717</sup>

Salienta-se aqui não só que a falsidade não é constituída por nenhuma positividade concernente às ideias, mas também que não se trata de privação absoluta ou ignorância absoluta. A premissa é que o *erro* e o *falseamento* dão-se só, e somente, na Mente, jamais no Corpo. *Errar e falsear* são, pois, operações mentais. Porque se trata de *ideias*, das quais se dizem a falsidade, ideias falsas, conhecimento inadequado, confuso e mutilado, subentende-se que se se dissesse o errar e o falsear também do Corpo, ter-se-ia de conceder com a “privação absoluta”, e, todavia, justamente a privação jamais é absoluta porque somente a Mente erra e falseia. Também não há ignorância absoluta *a fortiori*. Com efeito, não se pode dizer que algo afeta o Corpo, que dele nada se tenha idealmente, ou seja, que não se tenha nenhum conhecimento de regime outro que o da falsidade. Essa premissa desempenha também o papel de abertura para a via do verdadeiro, entretanto, ao impossibilitar a ignorância absoluta, então, ao conceder que algo de verdadeiro idealmente dê-se, entramos num território ainda híbrido e de pouca apreensão, visto que carece de precisão o que vem a ser tal hibridez entre verdadeiro e falsidade no âmbito em que vulgarmente se tem ambos como antagônicos. Como se poderia, então, afirmar o verdadeiro e o falso conjuntamente? Ou, noutras palavras, como a ignorância não é absoluta?

De antemão, quando algum Corpo afeta-se por outro, a sua Mente pelo menos afirma a existência em ato do corpo afetante, e isto já por si consiste em algo verdadeiro o suficiente a fim de afastar a ignorância absoluta. Isso quanto ao mais evidente, pois haver deveras hibridez de ideias adequadas e inadequadas na Mente humana, é argumento mobilizado por Spinoza pela própria facticidade que, por sua vez, é articulada no tocante à sociabilidade humana. Não nos convém a detenção nesse passo aqui. Convém notar, isto sim, que a *ignorância*, ou o *desconhecimento*, não resulta o mesmo que o *erro* e o *falseamento*, daí que se supõe que o *erro* é dado mesmo quando não se ignora, o que não é mesmo que simplesmente ignorar ou desconhecer. Aí, nessa diferença entre *errar* e *ignorar*, é pressuposto algum conhecimento verdadeiro que mentalmente seja contradito, *e.g.*, se há algum corpo afetante o Corpo humano, não é desconhecido em sua Mente que há este corpo afetante, no entanto, *errar* consistiria precisamente nisto, a saber, que alguma ideia afirme que o corpo afetante não esteja ali, afetante. Isso poderia sugerir que o *erro* fosse algo que pressupusesse algum “arbitrio da vontade”, *e.g.*, manifestamente sabendo que a xícara de café que agora vejo, que ela está aqui, que ela é assim ou assado, digo dela que, contudo, não é, que não existe, e absurdidades derivadas de minha livre vontade de afirmar ou negar a existência de um corpo que, de fato, me afeta em ato e existe, pelo menos entrementes afeta-me, em ato.

<sup>717</sup> EIIP35Dem.: “Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam consituat; (*per Prop. 33. hujus*) at falsitas in absolutâ privatione consistere nequit, (Mentes enim, non Corpora errare, nec falli dicuntur) neque etiam in absolutâ ignorantia; diversa enim sunt, ignorare, & errare; quare in cognitionis privatione, quam rerum inadæquata cognitio, sive ideae inadæquatae, & confusae involvunt, consistit, *Q.E.D.*”

Por conta dessa questão e, ademais, por conta da eventual confusão entre o *s'imaginar*, o *errar*, ou *falsear*, e o *ignorar*, é que Spinoza escreve o seguinte escólio, o EIIP35S:

No EIIP17S expliquei por qual razão o erro não consiste na privação do conhecimento; mas, para uma explicação mais frutífera, darei justamente um exemplo desta coisa. Enganam-se os homens, porque opinam-se serem livres, opinião esta que consiste somente nisto: porque são cômnicos de suas ações & ignorantes das causas pelas quais se determinam. Logo, esta é a ideia de liberdade deles, porque nenhuma causa de suas ações conhecem. Pois o que acrescentam, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras, das quais não têm nenhuma ideia. O que, com efeito, é a vontade, & de que modo move o Corpo, todos ignoram; o que outro propagam, fingem as sedes & moradas da alma, costumam fazer chorar de rir ou de náusea. Assim, quando examinamos o sol, imaginamo-nos que ele dista cerca de duzentos pés de nós, do que o erro não consiste só nesta imaginação, mas nisto: porque entrementes assim o imaginamo-nos, ignoramos a sua verdadeira distância & a causa desta imaginação. Pois, ainda que depois conheçamos que ele dista de nós mais de 600 diâmetros da terra, todavia, nos o imaginaremos proximamente presente; com efeito, não nos imaginaremos de tal maneira o sol próximo, por isto, porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas, por isto, porque a afeção de nosso corpo implica a essência do sol enquanto o próprio corpo afeta-se por ele.<sup>718</sup>

O exemplo da associação entre “liberdade” e “consciência das ações” não é arbitrário aqui. Spinoza assevera categoricamente que se enganam os homens que se opinam “livres” e a razão pela qual assim opinam dá-se por serem “cômnicos de suas ações & ignorantes das causas pelas quais se determinam”. O efeito dessa causa nada mais seria que a *ideia de liberdade*, a qual pressupõe o *desconhecimento* das causas pelas quais são determinados a agir de tal ou tal maneira. Ademais, assoma-se a tal *ideia de liberdade* a sua inteira dependência da *vontade*, de sorte que se consideram livres porque cômnicos de suas ações na medida em que deliberam pela vontade a própria ação. Antes, contrariamente a isso tudo, Spinoza intercede sobre tal *ideia de liberdade* ressaltando que as causas pelas quais agem, ainda, as causas da *vontade* e, com efeito, as causas pelas quais a dita *vontade* move o Corpo; tais causas são, todavia, ignoradas ou desconhecidas por estes mesmos homens que se opinam livres. A *ideia de liberdade* encerra um interessante mecanismo de sujeição, nele conjugam-se tanto o livre-arbítrio vindo da tradição cristã quanto a atividade de “livre” comércio, a “corrente moeda”, por assim dizer. A *ideia de liberdade* é a ideia que afirma a ignorância ou desconhecimento das causas atuantes com respeito às ações humanas, às suas determinações todas; tal ignorância, ou desconhecimento, é posto como equivalente ao *ser cômncio*; noutras palavras, justifica-se, porque *cômnicos de si e de suas ações* são livres pela vontade: a *consciência* vela a causa, toma o seu lugar eclipsando inteiramente a via para a sua pesquisa. Tal *ser cômncio* é propriamente a *imediaticidade* das

<sup>718</sup> EIIP35S: “In Scholio Prop. 17. huju Partis explicui, quâ ratione error in cognitionis privatione consistit; sed ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum dabo; nempe. Falluntur homines, quòd se liberos esse putant, quae opinio in hoc solo consistit, quòd suarum actionum sint conscii, & ignari causarum, à quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quòd suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quòd ajunt, humanas actiones à voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit, & quomodo moveat Corpus, ignorant omnes; quid aliud jactant, animae sedes, & habitacula fingunt, vel risum, vel nauseam moere solent. Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes à nobis distare imaginamur, qui error in hâc solâ imaginatione non consistit; sed in eo, quòd dum ipsum sic imaginamur, veram ejus distantiam, & hujus imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus, eundem ultra 600 terrae diametros à nobis distare, ipsum nihilominus propè adesse imaginabimur; non enim solem adeò propinquum imaginamur, propterea quòd veram ejus distantiam ignoramus; sed propterea, quòd affectio nostri corporis essentiam solis involvit quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur”.

dinâmicas das afecções com respeito ao Corpo enquanto afirmação da presença dos afetantes segundo o *em si* do Corpo humano, como efeito posterior e organizador da apreensão do *sentido*, duplamente, Origem & Significação, retroagindo no lugar da causa, então, posta como sendo por esta retroação a própria *vontade*. O *mediato* é, pois, *translucidamente opaco*. O pressuposto de todo esse mecanismo não é outro senão a mistura confusa entre a *idealidade* e a *corporeidade*, a tomada do *mediato* pelo que se faz mediante o Corpo, ou seja, que *ideia* daquilo que é corpo e afeta só pode ser dada pelo contato entre corpos, de sorte que se instaura a passagem da ideia ao corpo, do corpo a corpo, e do corpo à ideia.

Todavia, o *erro* diz-se mental, e não resulta da corporeidade jamais, mesmo que os processos corporais estejam na base do trânsito ideia-corpo-corpo-ideia. Vejamos detidamente o que Spinoza escreveu nas últimas linhas desse escólio supracitado concernente ao exemplo da distância do sol:

Assim, quando examinamos o sol, imaginamo-nos que ele dista cerca de duzentos pés de nós, do que o erro não consiste só nesta imaginação, mas nisto: porque entrementes assim o imaginamo-nos, ignoramos a sua verdadeira distância & a causa desta imaginação. Pois, ainda que depois conheçamos que ele dista de nós mais de 600 diâmetros da terra, todavia, nos o imaginaremos proximamente presente; com efeito, não nos imaginaremos de tal maneira o sol próximo, por isto, porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas, por isto, porque a afeção de nosso corpo implica a essência do sol enquanto o próprio corpo afeta-se por ele.

O *erro* consiste no imaginar-se e, conjuntamente, no desconhecimento do verdadeiro e da causa da imaginação. Spinoza exemplifica que mesmo que se saiba o verdadeiro, todavia, continua-se a imaginar-se o sol. O *erro* não se dá, pois, somente porque nos imaginamos o sol próximo, e não somente porque se desconhece a sua verdadeira distância, mas, sobretudo, pela causa constitutiva da imaginação, justamente pela gênese das afecções a partir do contato entre o Corpo humano e o corpo do sol. Se pudéssemos resumir numa sentença a causa do *s'imaginar*, diríamos, que ela consiste na confusão entre duas realidades, a corpórea e a mental, de sorte que o *erro* tem como causa tal confusão, a partir da qual a idealidade da essência do sol é dada através do contato, da afeção, no Corpo do corpo solar (com todo o dispositivo da máquina *s'imaginante* tal como vimos através do insigne *centramento em si*). Portanto, *errar* não se diz exclusivamente da imaginação, a imaginação por si só não consiste em erro, mas sim o desconhecimento de que *s'imagina*, da causa do *s'imaginar* conjuntamente ao desconhecimento do verdadeiro. Esse exemplo marca sobejamente que o *erro* nada mais seria senão inteiramente *mental*, então, que é a Mente que erra, decerto, pela disposição da máquina *s'imaginante* como pressuposto, mas não, de fato, como consistindo propriamente no *erro*. Convém observarmos aí neste ponto que os sentidos não constituem o *erro*, com efeito, não se pode dizer que o sentidos errem na mesma medida em que não se pode dizer da imaginação que ela consista em erro. Em termos especulativos, o erro nada mais seria que a hibridez de realidades resultando em ideias, por isto, inadequadas.

Decerto, o dispositivo mental, a saber, as relações dadas entre ideias não pode senão propagar o erro na medida da ideia inadequada que tem. As relações ideais são elas mesmas necessárias entre si, com efeito, uma ideia refere-se e relaciona-se a outra por força da necessidade, *e.g.*, numa dada concatenação na memória,

em que ideias se associam necessariamente pela sua gênese imaginativa, e mesmo a constituição da linguagem, a qual é *in toto* imaginária, têm por fundamento o dispositivo da máquina s'imaginante, a constituição da disposição, dada pelos contatos pelos quais passa algum Corpo, e a maquinação dada pelo *centramento em si* sob a necessidade do s'imaginar. Tal maquinação, a qual segue a necessidade que nodas os liames entre as ideias, mesmo inadequadas, entretanto, não difere, como escreve Spinoza na EIIP36, da necessidade e, com efeito, dos nós e liames, das ideias adequadas: “Ideias inadequadas & confusas conseguem com a mesma necessidade que as adequadas, ou claras, e ideias distintas”<sup>719</sup>. Nessa asserção, isto é digo de nota, subjaz a apreensão propriamente mental ou, como se queira, *lógica* (no sentido originário, então, como designando os mecanismos mentais, do *λόγος*, propriamente ditos), da *necessidade* em sua expressão significativa através da operação da *implicação* ou, sendo muitíssimo preciso, da *implicação* e da *bi-implicação*. O que precisa a distinção entre a necessidade das ideias adequadas da necessidade das ideias inadequadas não é a própria necessidade, mas a adequação ou inadequação. Em sua demonstração, é o modo de referência da ideia que entre em jogo demarcando-as, a adequação e a inadequação, sob a mesma necessidade:

Todas as ideias são em Deus; (*pela EIIP15*) &, enquanto referem-se a Deus, são verdadeiras, (*pela EIIP32*) adequadas; e, por isto, nenhuma inadequada nem confusas são; senão enquanto referem-se a alguma Mente singular: (*sobre esta coisa veja EIIP23 & EIIP24*) e, por isto, todas, tanto adequadas, quanto inadequadas, com-seguem-se com a mesma necessidade (*pelo EIIP6C*). C.Q.D.<sup>720</sup>

É na medida em que “todas as ideias são em Deus” que se instaura a *mesma necessidade* tanto a respeito das ideias adequadas quanto a respeito das ideias inadequadas; isto nos leva a diferenciá-las de outra maneira que a dada pela necessidade, da qual resulta apenas indistinção. Referidas a Deus, tais ideias dão-se adequadas, ao passo que referidas à Mente singular, qualquer que seja, temo-las inadequadas, confusas. Somente o *modo de referência* intercede a fim da distinção que levará ao aspecto veritativo, e jamais a natureza em si da ideia. Em última análise, a ideia sendo precisamente o que é, ideia, ela não deixa jamais de ser dada pela *coisa pensante*, pelo atributo divino e, pois, tendo Deus como sua causa formal, quer seja adequada quer seja inadequada. Por isso mesmo, pela essência divina e pela tradução desta em realidades distintas as quais se seguem com a mesma necessidade - com a mesma ordem e conexão -, o aspecto veritativo não intervém na necessidade da maquinação ideal. E é sobejamente interessante tal concepção: primeiro, ela assim é por manter a coerência da imanência, ou seja, por não estabelecer o erro no inefável e apenas tomá-lo como não sendo positivo, mas uma não-positividade de mesmo fundamento positivo, Deus; segundo, a sutileza está precisamente em notar que, se o *centramento em si* engendra a partir do *em si o para*

<sup>719</sup> EIIP36: “Ideae inadaequatae, & confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae, sive clarae, ac distinctae ideae”.

<sup>720</sup> EIIP36Dem.: “Ideae omnes in Deo sunt; (*per Prop. 15. p. 1.*) &, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae, (*per Prop. 32. hujus*) adaequatae; adeoque nullae inadaequatae, nec confusae sunt; nisi quatenus ad singularem alicujus Mentem referuntur: (*quã de re vide Prop. 24. & 23. hujus*) adeoque omnes tam adaequatae, quàm inadaequatae eadem necessitate (*per Coroll. Prop. 6. hujus*) consequuntur. Q.E.D.”

*si, i.e.*, a teleologia na natureza das coisas, conjugando este aspecto com a necessidade da idealidade, mesmo na falsidade, ela re-inscreve a constituição inteira da teleologia no âmbito das causas eficientes, ou seja, mesmo a teleologia não deixa de ter como fundamento as causas eficientes que, em última análise, são dadas pela essência divina e pela efetivação substancial através das modalizações. Nada mais nos deparamos aqui que com um axioma da *philosophia prima*, a prática mais elevada da especulação ou a própria especulação, justamente aquele que formula que a causa tem tanto ou mais realidade que o efeito e, por conseguinte, o efeito nada pode ter que já não esteja na causa. Se um dos aspectos da máquina s'imaginante consiste no engendramento da apreensão da natureza das coisas como sendo *para si*, ou seja, a apreensão *teleológica*, tal apreensão não se faz por uma excepcionalidade na natureza das coisas, como se surgisse *ex nihilo* daquilo que consiste como fundamento absoluto, a substância, a qual se efetiva apenas eficientemente e jamais teleologicamente. E justamente a asserção de que as ideias adequadas e as inadequadas *con-seguem-se* [/"seguem juntas"/] com a *mesma necessidade*, afirma a inscrição integral da teleologia nas causas eficientes. Isso poderia gerar a concepção de que a teleologia fosse, como se diz, "mera aparência"; todavia, este não é o caso. E a sutileza repousa na compreensão de que a teleologia típica da máquina s'imaginante quando exclusivamente *erra*, tomado o *erro* como inscrito na própria gênese relacional da interação corpórea e, com efeito, na confusão entre Mente e Corpo; a teleologia é *necessária* sob certas condições e, por isto, *efetiva*, mesmo que no âmago da inadequação. Trata-se da mesma necessidade. Agora, é manifesto que, especulativamente, a *teleologia* e, com efeito, falsidade dá-se pela *negatividade*. E a *negatividade* que consiste em cada ideia inadequada pode coerentemente estabelecer liames *lógicos* e, pois, necessários, com tantas quantas forem as ideias outras inadequadas. É a própria tradução, digamos, "lógica", da *necessidade* enquanto *(bi-)implicação* que o patenteia. Se observarmos o *tableaux* de verdade da implicação e da bi-implicação isso salienta-se muitíssimo, com efeito, a *falsidade*, no âmbito da implicação, apenas dá-se quando a premissa verdadeira resulta falsa (!), o que nada mais é que um erro puramente Mental. E também na bi-implicação, pela conjugação da inversão dos termos em operação implicativa ("A implica B" & "B implica A"), *falsidade* resulta da falsidade de algum dos termos inteiros (ou de "A implica B" ou de "B implica A"). Em ambas, contudo, se os valores dos termos são ambos falsos, a operação resulta no verdadeiro. Justamente, isso traduz o enunciado da EIIP36, pois é a *necessidade* da operação que está em jogo, da *operação* que é exclusivamente mental<sup>721</sup>.

Convém, ademais, que analisemos mais detidamente o verbo que se utiliza Spinoza na escritura da EIIP36. Não se trata meramente de *sequor*, o qual nos levaria a uma concepção linear da implicação; antes, Spinoza escreve *consequor*. Duas leituras são possíveis do uso de *consequor*. A primeira e mais simples consiste em tomá-lo como plenamente equivalente à *sequor*, seguindo a linhagem de tradução mais frequente. A segunda, ela leva-nos a valorizar o prefixo *cum-* e admitir que não se trata somente de *sequor*, algo simples e linear, e sim de algo que porta alguma multiplicidade; então, que *consequor* (*cum-sequor*) denotasse a multiplicidade numa mesma operação de implicação, entretanto, sob as seguintes variações:

<sup>721</sup> Isso enseja que a *ideia* seja ela mesma o *devir*, a própria *operação* em jogo.

tanto a multiplicidade que implica a multiplicidade quanto a multiplicidade que implica alguma simplicidade ou “unidade” ou, em termos mais apropriados, a multiplicidade que implica indivíduo ou coisa singular. No enunciado da EIIP36, a multiplicidade assume-se com respeito às ideias, de sorte que a multiplicidade de ideias implica ou outra multiplicidade de ideias ou alguma outra ideia. E, de fato, a multiplicidade traz aqui a noção de complexidade envolvida na implicação. A formulação de base da implicação é a relação necessária e mesmo causal de juntura, de certa condição produzindo certo efeito, tal condição podendo consistir num ou mais elementos, assim no caso do efeito, este pode consistir num ou mais elementos, não importa se se trate de corpos ou ideias. Deter-me-ei apenas muito doravante no que preside tal construção implicativa, a saber, a noção de *possibilidade* envolvida nela e, com efeito, o dizer desta *possibilidade* que ela é *real* (e não meramente formal). Quando observamos o efeito e remontamos à causa, e esta causa dá-se para nós sob a conjunção de elementos, tais elementos e a sua conjunção dizem-se da condição através da qual se produz o referido efeito. Do ponto do vista do efeito dado, a anterioridade etiológica faz-se algo que toca o *possível*, supondo-se que nesta anterioridade mesma não havia, entretanto, se produzido o efeito. Todavia, remontar do efeito à causa resulta em manifesta equivocidade, assim, se invertermos a pesquisa e partirmos da causa, no entanto, conservando o *possível*, a conjunção, nesta anterioridade mesma, não se faz meramente possível e menos ainda equívoco: antes, faz-se *possibilidade real*. Deixemos, contudo, essa questão para seu devido lugar, e retomemos a escritura de *consequor*.

Spinoza escreve *consequor*, o que evidenciamos denotar a multiplicidade sob duas variações, as quais são perfeitamente traduzíveis em termos etiológicos como causa e efeito, então, a multiplicidade efetivando multiplicidade ou a multiplicidade efetivando “unidade” ou, melhor dizendo, efetivando conjunção (individação) ou ação (coisa singular), os dois aspectos do devir ou os dois devires. A EIIP36, no entanto, diz-se das ideias e tomar o efeito do *consequor* como conjunção ou ação resulta estranhíssimo. O *devir* da ideia nesse prospecto, faz-se mister reconhecê-lo, é território muitíssimo pouco explorado na escritura da *Ethica*<sup>722</sup>. Nesse trabalho, não me deterei na *Teoria da Ideia* senão salientando que a ideia é *devir* e, como vimos pela escritura de *consequor*, algum devir que comporta a multiplicidade. O que interessa é constatar que não é a necessidade que difere no que toca às ideias adequadas e inadequadas, mas sim o modo de referência, se a ideia refere-se a Deus ou à Mente humana e que, por isto, o aspecto veritativo não interfere na necessidade “lógica” da *conexão das ideias* pelo que, em última análise, o ser formal das ideias tem Deus como causa e o mesmo amparo da necessidade. Tudo isso evidencia-se na operação da implicação (e também da bi-implicação), da qual o valor de verdade da operação admite a falsidade de seus elementos, porque o que se observa aí é a expressão da necessidade da própria implicação.

---

<sup>722</sup> Assim é, e tanto o é que Deleuze recorreu manifestamente a Leibniz para dar conta de tal desconhecimento. Muito depois, Zourabichvili intenta primorosamente avançar, sem tombar na importação de outras escrituras de outros nomes próprios, numa teoria das ideias exclusivamente através de Spinoza (Cf.: Zourabichvili, F. *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002). Hegel, por sua vez, faz a leitura uma das mais consequentes através de elementos próprios à ideia, e apreende o devir delas de maneira imanente por conta da afirmação e negação que envolvem.

#### d) O *comum* e o *conhecimento adequado*

Não se escapa jamais da *máquina s'imaginante*: incessantemente imersos em afecções, pela ordem comum da natureza, ademais, numa teia complexa de relações entre ideias inadequadas pelo fato de que são referidas tão-só à Mente. A ideia adequada aparenta um horizonte, assim, intransponível. Mais ainda, justamente o que vemos aí, no dispositivo vigente da máquina s'imaginante, não é outra coisa senão uma incessante circulação, a começar pelo *em si* que refere-se ao *para si* e que torna ao *em si* e assim por diante, em plena e interminável circulação. A *concatenação*, as “cadeias da corrente”, entretanto, não são mera expressão linear, pois, como vimos com respeito às ideias inadequadas (das quais consta o *erro* sob as condições que assinalamos), trata-se da *mesma necessidade* numa operação em que não se tem apenas o *sequor*, mas sim o *consequor*. Daí que a *concatenação* não pode se resumir, senão como caso particular, à cadeia linear dos elos de uma corrente que, decerto, aprisiona; ela deve, não obstante, envolver a multiplicidade típica do *cum-sequor* e, por aí, resultar numa complexa gaiola com múltiplas tramas tecidas. É por isso que não basta pluralizar a concatenação para dela escapar, para escapar da imaginação e, enfim, para escapar do erro. É insuficiente e mesmo redutor tomar a *concatenação* como sendo apenas a linearização da complexa multiplicidade da natureza das coisas, e de nada resolve quaisquer variações lineares, quaisquer que sejam. Ademais, recordando que há a temporalização envolvida na máquina s'imaginante, não basta pluralizar a temporalidade, ou seja, conceber temporalidades plurais a fim de avançar ao conhecimento adequado. As *temporalidades plurais* não são senão imaginativas, da mesma maneira que a *concatenação* não é linear, mas gaiola tecida de trama complexa. A hipótese das *temporalidades plurais* tem o mérito que é seu (historicamente determinado, pois), mas basta observarmos, *e.g.*, um poema concretista para logo também notarmos os seus limites, limites os quais também resultam da incorreta distinção entre *indivíduo* e *coisa singular* e, em última instância, da incorreta apreensão da *essência* substância.

Resulta do constructo do dispositivo da máquina s'imaginante que nada dela escapa, todavia, notemos a sutileza com a qual Spinoza nos conduz ao *centramento em si*: no contato entre corpos, *mais indica-se a natureza de si*. O elemento quantitativo denotando a proporção acentuada para o *em si* e tudo que deriva daí não elimina algo outro que no contato se dá também, a saber, o *comum*. Por mais que se tome o corpo contatante como *para si*, pelo dispositivo da máquina s'imaginante, *e.g.*, não se deixa de apreender que tal corpo externo seja ele mesmo corpo. Que ambos os corpos (se concedermos exemplar e analiticamente apenas dois) sejam corpos, isto é algo *comum* a despeito da maior indicação de si resultante do contatar. Todavia, o que, enfim, é o *comum*? Da proposição 37 à 39 e também podemos incluir a 40, Spinoza versa especificamente sobre o *comum* e é disto que nos ocuparemos agora.

Destarte, enuncia a EIIP37: “Isso, que é comum a todas [as coisas] e é igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular”<sup>723</sup>. O *comum*, precisa Spinoza, diz-se de todas as

<sup>723</sup> EIIP37: “Id, quod omnibus commune, (de his vide suprà Lemma 2.) quodque aequè in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit”.

coisas e, não só, em cada coisa ele diz-se de cada uma de suas partes e de seu todo. Mesmo que a distinção todo/parte seja imaginativa, um auxílio da imaginação, ela, contudo, permite adentrar num critério veritativo do *comum*, pondo-o em não importa qual secção relativa que se faça no âmbito de qualquer coisa em análise, *i.e.*, quer a parte seja dada de tal ou qual maneira com respeito ao todo, ter-se-á o *comum* como igualmente sendo na parte e no todo<sup>724</sup>. Ambos os critérios são condições do *comum*: ser em todas as coisas que há na natureza das coisas & ser igualmente na parte e no todo de qualquer coisa. Se já se trata de conceder que o comum se diz de todas as coisas, por que então acrescentar a segunda condição, a de que o comum seja igualmente na parte e no todo? É que esta precisão fecha o comum em todas as circunstâncias, visto que certa coisa pode com outra ter em comum algo, porém apenas no que diz respeito a certa parte de uma e certa parte de outra, ou mesmo entre toda uma coisa e parte de outra &c. Para que algo, um *isto*, seja *comum*, é preciso que seja comum entre todas as partes de alguma coisa e seu todo, então, não apenas comum às partes nem apenas comum somente ao todo, antes deve ser comum às partes e ao todo em não importa qual cisão partes/todo se faça *entre* todas as coisas. Daí, *isto que é comum* não pode se constituir a essência de nenhuma coisa singular, o que manifesta a indiferença do *comum* com respeito à essência de alguma coisa singular qualquer. Note-se que Spinoza não escreve que o *comum* não possa constituir a *forma* de algum *indivíduo*. A demonstração dessa proposição faz-se pela suposição da negativa, concluindo por contradição:

Se negar, conceba, se se pode fazer, isso constituir a essência de alguma coisa; justamente a essência B. Logo (*pela EIIDef.2*) isto sem B não poderá ser nem se conceber; todavia, isto é contra a Hipótese: Logo, isto não pertence à essência B nem constitui a essência de outra coisa singular. *C.Q.D.*<sup>725</sup>

Supõe-se que o que é comum, certo *isto* (*id*), constitua essência de alguma coisa singular, a essência de B. Spinoza revoca a definição de essência, a qual estabelece a impossibilidade do ser e do conceber-se alguma coisa, de B no exemplo, sem o *isto comum*. Todavia, dado *isto*, dá-se B e sua essência e, se o *isto* fosse comum a todas as coisas, sendo igualmente na parte e no todo, então ter-se-ia que *isto* se dá também noutras coisas, a saber, em todas as outras coisas e, pois, sendo assim dado não satisfaz a sua pertinência à essência de B, pois seria constatado o *isto* sem B. Spinoza não apenas demonstra a EIIP37 como também calibra a categoria de *essência* diferindo-a do que quer que seja concebido como *comum*, de qualquer *isto* que desempenhe o papel de *comum*. Vemos que o *comum* e a *essência* não se interferem: se a coisa não pode prescindir daquilo que constitui a sua essência, de certa maneira, ela também não deixa de constar nela, em sua constituição, o *comum*. Essa formulação, justamente, a que põe *comum* & *essência* em plena indiferença; ela alcança altíssima generalidade.

<sup>724</sup> De fato, especulativamente vemos aqui a implosão dos auxílios que são o “todo” e as “partes”, pois se o comum neles estão indiferentemente, faz-se mister que sejam em si anulados nesta indiferença mesma.

<sup>725</sup> EIIP37Dem.: “Si negas, concipe, si fieri potest, id essentiam alicujus rei singularis constituere; nempe, essentiam B. Ergo (*per Defin. 2. hujus*) id sine B non poterit esse, neque concipi; atqui hoc est consta Hypothesin: Ergo id ad essentiam B non pertinet, nec alterius rei singularis essentiam constituit. *Q.E.D.*”



A posição da categoria de *comum*, entretanto, não para por aí. Agora, o *comum* é assumido como *coisa* [*res*], em seu sentido também generalíssimo. Vejamos o enunciado da EIIP38: “Aquelas [coisas], as quais são comuns todas [as coisas] e as quais são igualmente na parte e no todo, não podem se conceber senão adequadamente”<sup>726</sup>. O *comum* não apenas deixa de ser um elemento genérico, um *isto* [*id*], como ganha a feição geral de “coisa”. Mais ainda, o *comum* assume agora o critério veritativo, com efeito, aquilo que é comum, o *isto*, ou a *coisa comum*, a todas as coisas sendo igualmente na parte e no todo, ele *só pode conceber-se adequadamente*. Porque a *isto* agora consiste numa *coisa*, temos a sua assimilação como *objeto da ideia* (pela construção da oposição *coisa-ideia*), daí assumindo-se num prospecto veritativo; com efeito, a *coisa comum* é objeto da *ideia* que se concebe somente adequadamente, a *ideia do comum* é *adequada*. Como agora intervém o aspecto veritativo, Spinoza retoma na demonstração da EIIP38 a relação entre o Corpo humano e os demais corpos exteriores, o *contato*, o que nos permite melhor delinear como o *comum* devém objeto da ideia, como se tem a ideia do comum:

Seja A algo, o qual é comum a todos os corpos e o qual é igualmente na parte de cada corpo, então, no todo. Digo que A não pode se conceber senão adequadamente. Pois sua ideia (*pelo EIIP7C*) será necessariamente adequada em Deus, tanto enquanto tem a ideia do Corpo humano, quanto enquanto tem ideias das afecções dele mesmo, as quais (*pelos EIIP16, EIIP26 & EIIP27*) implicam através da parte [/parcialmente] a natureza tanto do Corpo humano quanto dos corpos externos, isto é, (*pelos EIIP12 & EIIP13*) esta ideia será necessariamente em Deus adequada, enquanto constitui a Mente humana ou enquanto tem ideias, as quais são na Mente humana; portanto, a Mente (*pelo EIIP11C*) necessariamente percebe adequadamente A, e isto tanto enquanto percebe a si quanto enquanto percebe o seu ou qualquer outro corpo externo, e não pode se conceber de outro modo A. *C.Q.D.*

Importa o porquê A, suposto comum a todos os corpos e sendo igualmente em cada parte do corpo e, por isto, no todo, não pode se conceber senão adequadamente. Spinoza reintroduz o mesmo procedimento que contrastava os *modos de referência*, aquele a Deus e aquele à Mente, respectivamente, a adequação e a inadequação, entretanto, a fim de sua confluência, visto que se trata de demonstrar que “A”, o *comum*, é, mesmo referido à Mente, adequado, e, portanto, verdadeiro. O contato característico dado na relação entre Corpo e corpos externos é suposto parcial, ou seja, os corpos externos afetam o Corpo humano nalguma parte apenas. Pela concepção do *comum*, “A”, o que é comum, tanto é comum a todos os corpos, incluindo o Corpo humano, quanto é igualmente em cada parte de cada corpo como em seu todo. Dessa maneira, ao afetar-se por quaisquer corpos externos, mesmo que parcialmente, tem-se o comum em não importa quais partes se afetem. Ambas as naturezas, a do Corpo humano e a do corpo externo, estão implicadas, mesmo que parcialmente, *i.e.*, pelo contato parcial ou entre partes suas. A despeito dessa implicação entre as naturezas levar à maior indicação de si para cada afetante, Deus tem a ideia pela referência tanto à Mente humana quanto à Mente do corpo externo, ideias, portanto, parciais; todavia mesmo tendo-as assim, parciais, tais ideias das partes portam o *comum*, de sorte que Deus tem a ideia do

<sup>726</sup> EIIP38: “Illa, quae omnibus communia, quaeque aequè in parte, ac in toto sunt, non possunt concipi, nisi adaequatè”.

que é comum, e mesmo que a tenha enquanto constitui a Mente humana ou enquanto constitua a mente do corpo externo, tal ideia do comum será a mesma, quer para um modo de referência, quer para o outro.

O *comum* identifica, pois, os modos de referência, toma-os como o mesmo, quaisquer que sejam as afecções das partes dos afetantes. Não importa qual contato se dê, haverá sempre o *comum* entre os contatantes e, com efeito, a Mente perceberá as coisas que são comuns sempre como ideias adequadas. É interessante observar que Spinoza escreve “aquelas [coisas], as quais (são) comuns...” [*Illa, quae omnibus communia*], e isto pressupõe que não se dá apenas algo, o *isto* [*id*], que seja *comum*, mas sim que o *comum*, de fato, adentra na *multiplicidade*, que há, não obstante, *muitos comuns*. Isso carece de melhor investigação, precisamente carecem de investigação o *isto* e *aquelas coisas comuns*, ou seja, a *multiplicidade* a qual se diz do *comum* e em que sentido ela assim se diz. Antes, pela necessidade da qual se tem o *comum* em não importa qual contato seja, Spinoza põe, como corolário dessas assertivas sobre o *comum*, no que toca às ideias adequadas, um fundamento, a saber, que tais noções se dizem de todos os humanos:

Disso segue que se dão algumas ideias ou noções comuns a todos os homens; pois (*pelo Lem. 2*) todos os corpos convêm em algumas [coisas], as quais (*pela Prop. precedente*) por todos devem perceber-se adequada, clara & distintamente.<sup>727</sup>

As *ideias* ou *noções comuns a todos os homens* dão-se pela *conveniência* em algumas coisas, ideias ou noções percebidas sempre adequadamente. A sutileza com a qual aqui nos deparamos, entretanto, consiste em não tomar a *conveniência* senão como derivada. Recordemos o que alcançamos antes com respeito à *conveniência*, precisamente que, uma vez dada a *conveniência*, em seguida, dá-se a *nomeação* (segundo à fórmula *conveniência ou denominação extrínseca*); e isto assim é pela inscrição da operação de *conveniência* no âmago do nível antropológico e, pois, experiencial. Spinoza, ao revocar o Lema 2 de *DNC* em tom explicativo (*nam*), parece tomar a *conveniência* como fundamento das *ideias ou noções comuns*; todavia, vimos sobejamente que a *conveniência* é derivada, e isto compele-nos a traduzir “*nam*” por outra coisa que não introduza uma explicativa, convém saber, versaremos por “com efeito” (ou também por “de fato”, “por exemplo”, importando apenas que não se verse pela explicativa “porque”, “pois”), do que resulta tal versão: “Disso segue que se dão algumas ideias ou noções comuns a todos os homens; com efeito, (*pelo Lem. 2*) todos os corpos convêm em algumas [coisas] (...)”<sup>728</sup>. A *conveniência* - o que agora melhor se explicita com a nova versão de *nam* - ela é derivada, ou seja, ela é *feito do comum*, assim, porque há o *comum*, então pode haver *conveniência*.

Das ideias que se tem, a Mente humana, em geral, a Mente de todos os humanos, há aquelas que se dão pelas “coisas comuns” ou, simplesmente, pelo “comum”. Apenas no escólio da EIIP40 que Spinoza tratará, enfim, do papel que desempenham tais noções ou ideias comuns. No enunciado dessa proposição,

<sup>727</sup> EIIP38C: “Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes; Nam (*per Lem. 2.*) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (*per Prop. praeced.*) ab omnibus debent adaequatè, sive clarè, & distinctè percipi”.

<sup>728</sup> Por vezes, quando se considera *nam* no princípio de uma frase, como é o caso se atentarmos ao ponto e vírgula, podemos versar por “ora”: “Disso segue que se dão algumas ideias ou noções comuns a todos os homens; ora, (*pelo Lem. 2*) todos os corpos convêm em algumas [coisas] (...)”.

escreve: “Quaisquer ideias que na Mente se seguem através de ideias, as quais nela própria são adequadas, também são adequadas”<sup>729</sup>. Trata-se da mesma *necessidade* que aquela da EIIP36, a saber, o *con-seguir* das ideias inadequadas & confusas dá-se com a mesma necessidade que o *con-seguir* das ideias adequadas, ou claras e distintas. Tais ideias adequadas, dadas pelo *comum*, seguindo-se umas das outras consistem, assim, nos “fundamentos de nossos raciocínios”:

Sobre estas [coisas], expliquei a causa das noções, as quais se chamam *Comuns*, e que são os fundamentos de nosso raciocínio. Todavia, dão-se outras causas de alguns axiomas ou noções, as quais explicá-las por este nosso método estaria fora de interesse; constaria através delas, pois, algumas noções mais úteis perante às demais, algumas, de fato, seriam dificilmente de algum uso. Por conseguinte, algumas seriam comuns, & somente algumas daquelas, as quais não perigam nos preconceitos, claras & distintas, & algumas, enfim, malmente fundadas. Além do que, constaria donde aquelas noções, as quais chamam de *Segundas*, &, conseqüentemente, os axiomas, os quais nelas mesmas fundam-se, tomaram a sua origem, & outras [coisas], as quais acerca destas alguma vez meditei. Todavia, uma vez que disse sobre estas [coisas] noutro Tratado, & também, para não criar fastio por conta da nímia prolixidade, aqui discernei deixar de lado esta coisa.<sup>730</sup>

As ideias ou noções comuns a todos os humanos elas são, pois, os fundamentos de nossos raciocínios e, como tal, porque tais ideias não são senão adequadas, não resta dúvida de que estamos falando do segundo gênero de conhecimento, do conhecimento racional. O Tratado ao qual Spinoza se refere é, no entanto, matéria de muitas glosas e controvérsias; com efeito, os escolares discutem se acaso se referiria ao *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE) ou, por ventura, ao *Korte Verhandeling* (KV), ou ainda a outro desconhecido por nós. Particularmente, aqui neste momento, não me interesso por enveredar-me nessa senda; basta-me constatar aquilo que explicitamente escreve Spinoza: que isto “estaria fora de interesse” [*è re foret*]. A utilidade das noções não nos convém, pois. Convém, isto sim, que nos detenhamos no papel de fundamento que a ideia adequada que se diz do *comum* desempenha, visto que ela é o que permite a “escapadela” da máquina s’imaginante.

Quando Spinoza escreve no EIIdncLem.2, revocado no EIIP38C, que “Todos os corpos convêm em algumas [coisas]”<sup>731</sup>, ele demonstra-o pela *conveniência* de todos os corpos, por implicarem “o conceito de um e mesmo atributo”<sup>732</sup>. O *comum*, neste caso, que permite a *conveniência* como efeito não seria senão o atributo, então, a *realidade extensiva* (*res extensa*). Ademais, observamos que na *individuação* o seu fundamento é a *comunicação por alguma certa relação/proporção dos movimentos*, do que também extraímos

<sup>729</sup> EIIP40: “Quacunque ideae in Mente seguuntur ex ideis, quae in ipsâ sunt adaequata, sunt etiam adaequatae”.

<sup>730</sup> EIIP40S: “His causam notionum, quae *Communes* vocantur, quaeque rationcinii nostri fundamenta sunt, explicui. Sed aliae quorundam axiomatum, sive notionum causae dantur, quas hâc nostrâ methodo explicare è re foret; ex iis namque constaret, quaenam notiones prae reliquis utiliores, quaenam verò vix ullius usûs essent. Deinde quaenam communes, & quaenam iis tantùm, qui praejudiciis non laborant, clarae, & distinctae, & quaenam denique malè fundata sint. Praeterea constaret, unde notiones illae, quas *Secundas* vocant, & consequenter axiomata, quae in iisdem fundantur, suam duxerunt originem, & alia, quae circa haec aliquando meditatatus sum. Sed quoniam haec alii dicavi Tractatui, & etiam, ne propter nimiam hujus rei prolixitatem, fastidium crearem, hâc re hîc supersedere decrevi. (...)”.

<sup>731</sup> EIIdncL2: “Omnia corpora in quibusdam conveniunt”.

<sup>732</sup> EIIdncL2Dem.: “In his enim omnia corpora conveniunt, quòd unius, ejusdemque attributi conceptum involvunt. (*per Defin. 1. hujus*) Deinde, quòd jam tardiùs, jam celeriùs, & absolutè ja m moveri, jam quiescere possunt”.

que se trata de algo *comum*. Naquele momento escritural, demandamo-nos a propósito do que distinguiria os indivíduos se o que os faz justamente indivíduos seria algo *comum*. A distinção individual deu-se pelo *comum*, pela *comunicação dos movimentos de seus componentes*, o que constitui a *forma do indivíduo*. Tal *forma*, porque dada pela *comunicação dos movimentos*, no entanto, diz-se da motilidade relativa dos componentes em sua subsunção pela *união individual*, a qual também vimos que não se trata da “soma” dos componentes, mas antes de uma *relação* com respeito às relações todas dadas nos componentes. A *relação* constitutiva da *união individual* é, por aí, posta como *proporção*, de sorte que o próprio indivíduo modaliza-se e, também, muda de figura, sem, contudo, mudança de forma, a qual o levaria à decomposição. Agora, tal relação é dita comum, porque comunicação, um comum que se diz como relação com relação aos componentes. Se nos perguntarmos como tal indivíduo difere de outro indivíduo, concedendo que ambos são indivíduos por conta do *comum* e tal comum é a *forma* do indivíduo, ou seja, a própria união individual, não encontraríamos senão indivíduos de mesma *comunidade* distintos de outros indivíduos de outra comunidade. *E.g.*, o indivíduo cujo comum resulta na forma da maritaca não é o mesmo indivíduo cujo comum resulta na forma humana, mas dentre os indivíduos que se dizem do mesmo comum, ou seja, indivíduos de mesma forma, nada pode ser afirmado com respeito ao que os distinguem entre si. Todavia, se atentarmos não o comum, mas aos demais movimentos de seus componentes, vemos que há diferenças assinaláveis no âmago do *comum*. Sabemos que o *comum* é indiferente com respeito à multiferência, e a única diferença que ele produz é aquela que distingue comunidades de indivíduos. Isso impacta a distinção individual e a repõe em cada indivíduo, a despeito do *comum* que põe tantos quantos forem os indivíduos sob uma mesma *comunidade*, a sua irreduzível individualidade. Poderia até parecer pleonástico, “repôr cada indivíduo em sua irreduzível individualidade”, entretanto, o que se diz aqui é que a *individuação* resulta num *individuante* cuja *forma* é a relação *comum* partilhada entre tantas outras individualidades de mesma forma ou relação comum e, também, que cada *forma* reserva a si mesma a irreduzibilidade que lhe é própria, ou seja, que tomados, *e.g.*, dois indivíduos de mesma forma, eles, contudo, distinguem-se entre si, não pelo que é *comum*, pela *forma*, mas por outra coisa, a qual seria, decerto, indiferente à forma. Avançamos que essa “outra coisa”, assim como a *individuação* e, pois, a *forma*, fosse também certo *dever*, e que tal *dever* recebia a denominação, na escritura de Spinoza, de *coisa singular*, e este *dever* apreende a *figura* da *forma*. O que singularizaria cada *individualidade* não seria a sua *forma*, a despeito do fato de que pode haver componentes distintos e, no entanto, manter-se o *comum* que efetiva a *união individual*; o que singularizaria cada *individualidade* seria, por hipótese, a *figura*.

Ainda assim, quando o *comum*, assim como acabamos de observar, é apreendido como *isto* [*id*] que é em todas as coisas, nas partes e no todo, somos forçados a remanejar o *comum* que se diz enquanto *união individual*, visto que tal *comum* desta *união* não se diz de todas as coisas nem das partes nem do todo, visto que este *comum* se diz da *individuação* em geral de certa *forma individual* (a *forma* humana, a *forma* da maritaca, a *forma* da anta &c.), e não se diz o *comum* a todas as coisas. *Nota bene*: o que se diz *comum* na *individuação*, diz-se enquanto *comunicação por alguma certa relação/proporção dos movimentos dos componentes*. A *relação/proporção* que põe o *comum* do qual resulta a *forma individual*, a *união individual*,

não se refere senão aos movimentos, e os movimentos somente se dizem da *realidade extensiva* (com efeito, somente se diz “movimento da ideia ou das ideias” metaforicamente). Em última análise, o que *individua* não é propriamente o *comum* como aquele *isto* [*id*] o qual observamos a equivalência com a *ideia adequada de segundo gênero de conhecimento*, mas os *movimentos comuns* subordinantes os movimentos diversos dos componentes, então, a *relação/proporção* sob a qual as relações/proporções de cada componente e dos componentes entre si a que estão subordinados. Disso resulta que a *individuação*, e, com efeito, a *união individual* cujo fundamento é a *forma*, que é, por sua vez, a *comunicação por alguma certa relação/proporção dos movimentos componentes*, são dadas por certa *relação de motilidade*, e a *motilidade* remete diretamente à *realidade* que é a sua, ela remete à *realidade extensiva*, à *res extensa*. É nessa medida que nos deparamos novamente com o *comum* propriamente dito, o *isto* [*id*], que, no mesmo sentido do EIdncLem.2, tem por efeito a conveniência de todos os corpos pelo fato de serem ditos do atributo *res extensa*. Ora, já vimos que não há “repouso absoluto”, pelo que a *substantia* sempre-já-está efetivando-se, o que, traduzido pelo atributo da *res extensa*, nada mais seria que o *movimento*. O que é *comum* enquanto *comunicação* são os *movimentos*, e o *movimento* é referido diretamente à *res extensa*, ao que todos os corpos, todos os indivíduos enquanto tomados pela realidade extensiva, convêm.

Os *indivíduos* de mesma *forma* distinguem-se dos *indivíduos* de *outra forma*, do ponto de vista da *res extensa*, e não se distinguem senão pela *comunicação por alguma certa relação/proporção*, relação/proporção *dos movimentos componentes*, então, em última análise, as *formas* distinguem-se entre si pelo *movimento* subordinante os movimentos de seus componentes. Advirto apenas que, porque a *forma* é *relação*, não se pode dizer que a *forma* seja *imutável*, antes ela muda, e sua mudança não pode ser apreendida no nível de certo indivíduo, mas apenas na *individuação* enquanto geração e corrupção, para dizê-lo em termos clássicos. Pois tomando o *indivíduo* enquanto existente em ato, se acaso ele mudasse, isto o levaria à decomposição, uma vez que seriam transpassados os seus *limites reais*, os seus limites enquanto *coisa*. O *dever-individuante*, por aí, não pode ser senão concebido como, pelo menos, mais estável, cuja estabilidade é a posição dos *limites reais* entrementes o indivíduo exista em ato, limites os quais só podem mudar no nascimento ou morte. Agora, ao conceber assim tudo isso, vemos que não se pode conceber a irredutibilidade de cada indivíduo em sua forma senão através das multiferências de seus componentes e seus movimentos a despeito da forma.

A *forma* que constitui o *indivíduo*, em termos generalíssimos, não pode ser mais concebida como *comum* propriamente. Isso levou-nos a invocar outros critérios a fim de distinguir indivíduos de uma mesma *forma*, decerto, critérios que têm amparo na *ordem intelectual* na medida em que retoma a *motilidade*, mas, enquanto tal motilidade é tomada *relativamente*, não vislumbro outro procedimento, provisoriamente, que aquele que faz intervir o *auxílio da imaginação*. “Auxílio” não é o mesmo que s’imaginar meramente, ele é, sabendo que s’imagina, o fazer intervir noções, como as noções de partes/todo, que não pretendem se tomar por *intelectivas*, mas que nos inclinam à *intelecção*. Ademais, já disse que *imaginação* não se diz da realidade, e, com efeito, não há oposição entre realidade e imaginação. O nível auxiliar imaginativo e sua operação visando o conhecer não consiste em *erro*, e já sabemos o porquê disto (*cf.*: *supra* item c). Ainda, o

auxílio imaginativo é correlato do nível experiencial, o qual hibridamente promove ideias adequadas e inadequadas, mas as ideias inadequadas não entram necessariamente o conhecer intelectual, elas podem promovê-lo, instigá-lo, enfim, elas podem desempenhar o papel de apoio para a pesquisa da natureza das coisas. A hibridez devém totalmente manifesta quando notamos que o conhecimento de segundo gênero, aquele cujas ideias não são senão adequadas porque resultam do *comum*, jamais deixa de inscrever-se no linguageiro (!).

Se nos perguntarmos se acaso podemos enunciar algum conhecimento resultante de noções comuns, portanto, de ideias adequadas dadas pelo comum, é evidente que a resposta é sim e, mais que isto, ao enunciá-lo, podemos escrevê-lo. Todavia, enunciar e escrever, o dizer e todos estes simples gestos são, contudo, pertencentes à máquina s'imaginante: trata-se de contatos, de afecções. Disso podemos avançar que o conhecimento racional, o conhecimento de segundo gênero, inscreve-se no conhecimento de primeiro gênero, sem, contudo, resultar em *erro*. Se algum exemplo devesse ser dado sobre isso, não hesito em recordar que as ciências todas carecem de representações e imagens a partir das quais se enunciam generalidades dignas de segundo gênero, *e.g.*, na Física falava-se muito dos “átomos”, que nada mais são que imagens, depois, falou-se de “prótons”, “neutros” e “elétrons”, “partes” - *nota bene* - do “átomo”. Ademais, os elétrons, no mais das vezes anterior e pedagogicamente representados como “esferinhas”, de fato, são melhor e mais precisamente metaforizados como “nuvem”, a “nuvem eletrônica”. Há também os “quarkers”, “gluóns” *etc.* As representações não cessam, mas sempre controladas pelo segundo gênero de conhecimento, e, de maneira geral, a própria matemática e a geometria, como observei anteriormente, prestam o serviço conjunto de auxílio imaginativo, visto que, *e.g.*, quando enunciamos uma generalidade de segundo gênero, a saber, uma relação ou relações, como, *e.g.*, a proporção direta entre força e aceleração sobre algum corpo ou massa (segunda lei de Newton), que expressamos com a fórmula  $F=m.a$ . Mais ainda, como o movimento pode ser dado em todas as direções, *grafamos* “F” e “a” como vetores. A *proporção* é propriamente um conhecimento de segundo gênero, a qual é posta sob a representação da “força”, conceituada por ela com as noções de “massa” e de “aceleração”. Enfim, todo um constructo imaginário auxiliando algo de ordem intelectual. Obstar-se-á, nisso, que para Spinoza há causas certas, o que reafirmo. No entanto, tratando da natureza das coisas, Spinoza também não é severamente intransigente com as causas e o seu conhecimento, visto que aqui ou acolá afirma que “deve haver outras causas”, que “deve haver outras explicações” para tal ou tal efeito. O que seria isso senão a atestação de que a pesquisa da natureza das coisas opera hibridamente, com intelecto e imaginação, e que, sobretudo, a *philosophia prima* não se ocupa da precisão absoluta das causas, mas antes se ocupa do fundamento. Quais sejam elas, isto é algo que depende da pesquisa ou investigação, numa palavra, da *experientia*, como patentemente Spinoza ele mesmo o faz na famigerada *Carta sobre o Nitro*. Muitas assertivas resultam dessa compreensão e, segundo me parece, a mais importante é a altíssima subordinação do conhecimento da φύσις às práticas históricas, cuja historicidade pode ser aferida pelas mudanças representacionais ou imagéticas que amparam a inscrição, literalmente, do conhecer na linguagem. É notável que tais imagens desempenham um papel muito ambíguo e, ao mesmo tempo que

podem “entravar” o conhecer, elas também podem “destravar” o conhecer. Todavia, aqui não é o lugar de discorrer sobre tais questões.

O que resulta para nós relevantíssimo é notar que o conhecer é hibridamente dado, tanto no que se refere à inscrição da enunciação do segundo gênero de conhecimento no primeiro, quanto no papel imprescindível da imaginação no auxílio da pesquisa da natureza das coisas. Ademais, cumpre notar, que ao apreendermos assim a relação entre os dois gêneros de conhecimento, fortalecemos a hibridez característica do humano, a saber, que ele não é senão impuramente racional e afetivo, e jamais pode ser puramente só racional ou, exclusivamente, só afetivo. Essa tese, atestada por Spinoza em diversas escrituras, é, não me resta dúvidas, uma tese de demarcação materialista. Como aqui, entretanto, dedico-me à equivalência especulativa entre as escrituras de pensamento de Spinoza e de Lucrecio, não é o caso que visemos tais pontos, os quais, todavia, são deveras nevrálgicos para desenvolvimentos ulteriores.

Aqui - retomando o imbróglio todo - alcançamos a indiferença que o *comum* propõe no que se refere à individuação, a exigência da distinção de motilidade relativa a fim de apreender a irredutibilidade de cada individualidade, mas também, com esta exigência, a hibridez entre a *ordem intelectual* e a *ordem imaginativa*, esta revocada pelos *auxílios da imaginação*. Por fim, o *comum*, tal como o examinamos com respeito à sua pertinência ao segundo gênero de conhecimento e, ademais, como constitutivo deste gênero de conhecimento (as noções comuns como fundamento dos raciocínios); o *comum*, ele é aquilo que é imanente ao contato em termos generalíssimos, ou seja, em não importa qual contato entre o Corpo humano e quaisquer outros corpos externos, e, por isto, põe o aspecto veritativo no âmago da máquina s’imaginante. De fato, ao passo que a máquina s’imaginante, por conta da indicação dada no contato, a qual tende ao *em si*, instaura o *centramento em si*, então, *centrando* o humano *em si mesmo*; o *comum*, dado no mesmo contato, ele é efetivamente *descentralizante*, pois não se pode assimilá-lo a nenhum dos corpos envolvidos como sendo-lhe exclusivo, antes o *comum* é comum a todos os corpos, nas partes e no todo, e, por aí, comum entre os corpos afetantes e o Corpo humano.

É na EIIP39 que, enfim, Spinoza introduz no *contato*, nas relações afetantes e incessantes pelas quais o Corpo humano passa, o *comum*. Assim, escreve:

Isso, que é comum ao Corpo humano & a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma afetar-se, e que é igualmente comum na parte de cada qual destes e no todo, & próprio, sua ideia será também adequada na Mente.<sup>733</sup>

A ideia do *comum* é ideia adequada na Mente humana, a despeito de qualquer contato afetante entre o Corpo humano e os corpos externos quaisquer que sejam. Convém analisarmos um pouco a demonstração dessa proposição, pois nela se explicita a equivalência entre o *comum* entre os corpos e a *ideia adequada*:

---

<sup>733</sup> EIIP39: “Id, quod Corpori humano, & quibusdam corporibus externis, à quibus Corpus humanum affici solet, quodque in cujuscunque horum parte aequè, ac in toto commune est, & proprium, ejus etiam idea erit in Mente adaequata”.

Seja A isto que é comum ao Corpo humano & a alguns corpos externos, & próprio, e que é igualmente no Corpo humano, e nos mesmos corpos externos, & que, enfim, é igualmente na parte de cada qual dos corpos externos e no todo. Dar-se-á do próprio [*ipsius*] A a ideia adequada em Deus, (*pelo EIIP7C*) tanto enquanto tem a ideia do Corpo humano, quanto enquanto tem ideias dos corpos externos postos. Ponha-se agora o Corpo humano afetando-se pelo corpo externo por isto que com ele tem o comum, isto é, por A, a ideia desta afecção implicará a propriedade A, (*pela EIIP16*) e, sobretudo, (*pelo mesmo EIIP7C*) a ideia desta afecção, enquanto implica a propriedade A, será adequada em Deus, enquanto a ideia do Corpo humano afetou-se, isto é, (*pela EIIP13*) enquanto constitui a natureza da Mente humana; e, por isto, (*pelo EIIP11C*) esta ideia é também adequada na Mente humana. *C.Q.D.*<sup>734</sup>

Notavelmente, destarte, o *comum* suposto, o “A” exemplificado, ele é dito não só *comum*, mas também *próprio*. O estatuto de *proprium* ao *comum* vincula diretamente o *comum* à noção de *propriedade*, a qual se diz em termos generalíssimos de não importa qual coisa se tome em análise, a *propriedade* é *comum*. Depois, é certo que se dá, em Deus, a ideia adequada do *comum*, de “A”, sob os dois modos de referência, enquanto Deus tem a ideia do corpo humano e enquanto tem a ideia dos corpos externos postos em relação, em contato. A construção é por suposição: o Corpo humano é suposto afetar-se pelo “A”, pelo comum, através do contato com outro corpo, corpo externo. A ideia dessa afecção, porque suposta comum, ela implicará, escreve Spinoza, a *propriedade A*, a ideia da *propriedade A*, a qual não poderia ser senão adequada, dita sob ambos os modos de referência como sendo a mesma ideia. Ressalto que a ideia do comum aqui é tomada como propriedade e isto diz muito sobre o que vem a ser uma propriedade, a saber, se ela dá-se a partir exclusivamente do *comum* e, com efeito, da ideia deste comum que é, não obstante, sempre adequada, podemos dizer que toda e qualquer propriedade não só será sempre adequada, como também que ela será afirmada de todos os corpos, de todas as coisas na natureza das coisas. A *propriedade*, por isso, nada diz sobre este corpo ou aquele corpo, mas diz deste e daquele corpo *comumente*.

Todavia, aqui defrontamo-nos com uma imensa complicação sobre a “propriedade”. É difícil simplesmente assimilá-la sem mais ao *comum*, por algumas razões, e isto impacta novamente a *união individual* enquanto *comum*. Primeiro, se o *comum* é *propriedade*, quando dizemos que os indivíduos distiguem-se pelo comum que os une, dizemos que cada indivíduo tem a mesma propriedade que outros indivíduos de mesma forma. Segundo, a propriedade aí parece, como tencionamos acima, macular a assimilação simples e pura da forma individual ao comum, e isto impacta, por sua vez, a apreensão da natureza inteira como indivíduo, cuja forma é o comum a todas as coisas. Terceiro, a propriedade diz-se, *e.g.*, do triângulo, do círculo &c., então, não se diz de todas as coisas, o que parece tencionar a sua dissociação com respeito ao comum. Também, quarto, vimos que as propriedades da substância são os seus efeitos, portanto, os modos; e isto repõe a equivalência entre propriedades e comum a todas as coisas. Ou o termo

<sup>734</sup> EIIP39Dem.: “Sit A id, quod Corpori humano, & quibusdam corporibus externis commune est, & proprium, quodque aequè in humano Corpore, ac in iisdem corporibus externis, & quod denique aequè in cujuscunque corporis externi parte, ac in toto est. Ipsius A dabitur in Deo idea adaequata, (*per Coroll. Prop. 7. hujus*) tam quatenus ideam Corporis humani, quàm quatenus positorum corporum externorum ideas habet. Ponatur jam humanum Corpus à corpore externo affici per id, quod cum eo habet commune, hoc est, ab A, hujus affectionis idea proprietatem A involvet, (*per Prop. 16. hujus*) atque adeò (*per idem Coroll. Prop. 7. hujus*) idea hujus affectionis, quatenus proprietatem A involvet, erit in Deo adaequata, quatenus idea Corporis humani affectus est, hoc est, (*per Prop. 13. hujus*) quatenus Mentis humanae naturam constituit; adeòque (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) haec idea est etiam in Mente humanâ adaequata. *Q.E.D.*”



“propriedade” é equívoco ou ele é unívoco. É fácil dizê-lo equívoco e deixar passar a coisa, difícil é o que estamos tentando, ou seja, estamos tentando afirmá-lo unívoco e enfrentando uma série de contrariedades malandras e de grandíssima dificuldade. A única coisa absolutamente segura é que “propriedade” nada tem que ver com o *proprium* de matriz aristotélica e, com efeito, nada tem que ver com a predicação. O problema acirra-se com o corolário da EIIP39: “Disso segue que a Mente tanto mais apta é a perceber adequadamente muitas [coisas] quanto seu Corpo tem muitas [coisas] comuns com outros corpos”<sup>735</sup>. Se o comum é comum a todas as coisas, comum às partes e ao todo, como poderia ser dito que a Mente humana não perceberia todas as comunidades do Corpo, visto que cada corpo que contata porta o comum que é comum a todas as coisas?

A única saída para isso só pode resultar da reintrodução da *ordem intelectiva* e, por ela, reestabelecer a natureza modal das coisas em sua finitude, a partir da qual o *comum* assume modulações específicas com respeito à *multiplicidade pura* e, por aí, melhor instanciar o *comum* com respeito às modificações também no âmbito da infinitude. Isso retoma a posição que me empenhei em construir segundo a qual o comum a todas as coisas é o mesmo que a essência da substância e que, por isto, resulta na *união individual* que é a *natureza inteira*. Mais ainda, o que deveras constitui o problema é a hipotética altíssima generalidade da leitura que fizemos da EIIP36 e, por conseguinte, da EIIP37; respectivamente, do *isto* [*id*] e de “aquelas coisas” [*illa*]. Pois se tomamos o *isto* na mais alta generalidade, o contraste com o “aquelas coisas” é o que sugere a equivocidade do *comum*, equivocidade que é dada, antes do mais, pela tensão entre o singular neutro e o plural neutro. Pois o imbróglío resulta com justeza nisso que faz do que é em tudo, na parte e no todo, algo totalizante e, ao mesmo tempo, o que é em tudo, na parte e no todo, algos também totalizantes. E se algo ou algos, ou se os algos são algo ou se algo são algos são fórmulas refletidas da condensação problemática entre singularidade e pluralidade, o que, em última análise, se repõe na mútuo-referência dada pela *unidade/multiplicidade*. É que o *comum*, a *noção comum*, se tomada regida pela mútuo-referência esta, chega facilmente a confundir-se com o *universal*, com a *noção universal*. Ora, o *comum* não é *universal*, da mesma maneira, paralela e respectivamente, em termos especulativos, que o *todo* não é *totalização*. Com isso, todavia, não se diz que o *comum* não possa assumir a *universalidade*, mas tal operação certamente não se faz pela *ordem intelectiva* e, por aí, o *comum* não é, posto como *universal*, senão a *imagem* do *comum*.

E, de fato, faz-se imperioso mister que recendamos as equivocidades todas, do contrário restaremos aprisionados na dificuldade e nada solveremos com respeito ao *comum*. Metamo-nos sobremaneira na inquirição do que indicia e agrava a dificuldade, convém explicitá-lo, a noção mesma de *propriedade* [*proprietas*] e, com ela, a noção de *proprium*. É certo que já proferimos a propósito destas noções, sobretudo, da de *propriedade*, contudo, pela equivocidade que o *comum* instaura no *dever-individuante* e, assim, pelo contraste entre a altíssima generalidade, que assume a partir de sua definição como *isto* que é igualmente em todas as coisas & que é igualmente na parte e no todo, e a sua especificidade explicitada pelo *quantum* de comunidade, expresso, por sua vez, no EIIP39C, que correlaciona em proporção direta a aptidão da Mente

<sup>735</sup> EIIP39C: “Hinc sequitur, quod Mens eò aptior est ad plura adaequatè percipiendum, quò ejus Corpus plura habet cum aliis corporibus communia”.

e a quantidade de ideias adequadas com o quanto de comuns que o seu Corpo tem com outros corpos. Pois, como asseverei, tal constraste impacta o *comum* numa contradição tal que ele aparece como simultaneamente *totalizante* e *particularizante*.

#### e) *Proprietas & proprium*

Façamos uma breve inspeção das ocorrências de *proprietas* e também de *proprium* pela *Ethica*, e façamo-la de tal sorte que nos seja possível aferir que diferença pode haver entre o dizer do *comum* do todo da natureza inteira, aquele que se a tem como *indivíduo*, e o dizer do *comum* como equivalente de *propriedade* relativa a alguma coisa.

Diz-se *propriedade* no genitivo, assim como “propriedade do triângulo”, “propriedade do círculo”, “propriedade da Mente” e também “propriedade de (tal ou tal) afeto”. Quando se diz, em todos estes casos, da propriedade no genitivo, igualmente assume-se certa generalidade a partir da qual quando se diz que a soma dos ângulos internos do triângulo resulta 180°, não resulta daí que se diga deste ou daquele triângulo, mas de todos os triângulos. Com respeito ao triângulo, ao círculo &c., vejamos o que escreve Spinoza:

(...) Se, pois, eles próprios querem, entretanto, concluir através desse absurdo que a substância extensa deve ser finita, nada outro fazem, por hércules (!), que se alguém conclui através disso, porque fingiu o círculo ter as propriedades do quadrado, que o círculo não tem limite, através donde todas as linhas levadas à circunferência são iguais. (...) <sup>736</sup>

Por aí, o mesmo sobre os afetos pode ser dito. O termo propriedade reaparece em *Affectuum Definitiones*, notadamente em EIIIAff.Def.6Expl., EIIIAff.Def.22Expl. e EIIIAff.Def.28Expl. De maneira geral, diz-se *propriedade* de tal ou tal afeto &c., no mesmo sentido, como salienta Spinoza no EIIIPraef. quando escreve:

Tratarei dos afetos e, assim, da natureza & das forças e da potência da Mente sobre estes com o mesmo Método pelo qual nas [coisas] precedentes tratei de Deus & da Mente, & considerarei da mesma maneira as ações humanas e os apetites, como se fosse Questão de linhas, planos ou de corpos<sup>737</sup>.

Ou seja, diz-se *propriedade* de tal ou tal afeto assim como se diz *propriedade* do triângulo, do círculo &c. Com esse mesmo sentido, ademais, corrobora o final do EIVP57S, no qual Spinoza versa sobre a *abjeção* (“desprezo”) e o *abjeto* (“o desprezível”):

<sup>736</sup> EIP15S: “Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt, substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud herclè faciunt, quàm si quis ex eo, quòd finxit circulum quadrati proprietates habere, concludit, circulum non habere extremum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales”.

<sup>737</sup> EIIIPraef.: “(...) De Affectuum itaque naturâ, & viribus, ac Mentis in eosdem potentiâ eâdem Methodo agam, quâ in praecedentibus de Deo, & Mente egi, & humanas actiones, atque appetitûs considerabo perinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset”.

E essa [coisas] tanto necessariamente segue-se através desse afeto quanto através da natureza do triângulo [segue-se] que seus três ângulos sejam iguais à dois retos; & já disse que chamo de maus esses & símiles afetos, enquanto atendo só à utilidade humana. Todavia, as leis naturais respeitam à comum ordem da natureza, da qual o homem é parte; o que aqui quis admoestar em trânsito para alguém não pensar que aqui eu quisesse narrar os vícios & feitos absurdos dos homens, não, todavia, demonstrar a natureza & propriedades das coisas. Porque, como disse no Prefácio da Terceira Parte, considero os afetos humanos e as propriedades destes como as demais [coisas] naturais.<sup>738</sup>

Que o *afeto* seja alguma certa articulação da quantidade pura, não resta dúvidas; com efeito, trata-se da combinação de elementos num espectro variacional posto pelo desejo, enquanto é *norma sui* do que lhe é tristeza e alegria. Diz-se assim também no EIVP73S<sup>739</sup>, a saber, como “propriedades do triângulo”, há as “propriedades da Fortaleza”, afeto exclusivamente mental. Também, no mesmo sentido, diz-se da *ideia adequada*:

Tudo o que a mente conduzinte pela razão concebe, isto tudo ela concebe pela espécie da eternidade ou da necessidade (*pelo EIIP44C2*), e afeta-se pela mesma certeza (*pela EIIP43 & seu Escólio*). Consequentemente, quer a ideia seja da coisa futuram, da pretérita ou da presente, ela será, não obstante, igualmente verdadeira (*pela EIIP41*), isto é (*pela EIIDef.2*), ela terá, não obstante, sempre as mesmas propriedades da ideia adequada; e, por isto, enquanto a Mente concebe as coisas através do ditame da razão, afeta-se do mesmo modo, quer a ideia seja da coisa futura, da coisa pretérita ou da presente. *C.Q.D.*<sup>740</sup>

O que também é manifesto já na EIIDef.4Expl.:

Por ideia adequada inteliço a ideia que, enquanto se considera em si sem relação ao objeto, tem todas as propriedades da ideia verdadeira, ou denominações intrínsecas. Explicação: Digo “intrínsecas” para separar justamente daquela conveniência da ideia com seu ideado, a qual é extrínseca.<sup>741</sup>

<sup>738</sup> EIVP57S: “Atque haec ex hoc affectu tam necessariò sequuntur, quàm ex naturâ trianguli, quòd ejus tres anguli aequales sint duobus rectis; & jam dixi me hos, & similes affectûs malos vocare, quatenus ad solam humanam utilitatem attendo. Sed naturae leges communem naturae ordinem, cujus homo pars est, respiciunt; quod hîc in transitu monere volui, ne quis putaret me hîc hominum vitia, & absurda facta narrare, non autem rerum naturam, & proprietates demonstrare voluisse. Nam, ut in Praefatione Partis Tertiae dixi, humanos affectûs, eorumque proprietates perinde considero, ac reliqua naturalia. (...)”

<sup>739</sup> EIVP73S: “(...) Nec operae pretium duco, omnes Fortitudinis proprietatis hîc separatim demonstrare, & multò minùs, quòd vir fortis neminem odio habeat, nemini irascatur, invideat, indignetur, neminem despiciat, minimèque superbiat. (...)” [“E não é mais proveitoso demonstrar separadamente todas as propriedades da Fortaleza aqui, & muito menos que o homem forte não tem ódio por ninguém, não se ira com ninguém, não inveja ninguém, não se indigna, não despeita [/despreza] ninguém e minimamente ensoberba-se”].

<sup>740</sup> EIVP62Dem.: “Quicquid Mens ducente ratione concipit, id omne sub eâdem aeternitatis, seu necessitatis specie concipit (*per Coroll. 2. Prop. 44. p. 2.*), eâdemque certitudine afficitur (*per Prop. 43. p. 2. & ejus Schol.*). Quare, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis, Mens eâdem necessitate rem concipit, eâdemque certitudine afficitur, &, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis, erit nihilominùs aequè vera (*per Prop. 41. p. 2.*), hoc est (*per Defin. 4. p. 2.*), habebit nihilominùs semper easdem ideae adaequatae proprietates; atque adèd quatenus Mens ex rationis dictamine res concipit, eodem modo afficitur, sive idea sit rei futurae, vel praeteritae, sive praesentis. *Q.E.D.*”

<sup>741</sup> EIIDef.4: “Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet. Explicatio: Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinsecas est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato”.

Por aí, como dissemos, a *propriedade* também é dita *da Mente humana*, como é dita, em geral, *de qualquer outra coisa*:

(...). Por fim, não pouco contribui essa doutrina para a sociedade comum: enquanto ensina por qual razão os cidadãos devem ser governados, & ser conduzidos, justamente para não se escravizarem; mas, para agirem livremente sobre as [coisas], as quais são ótimas. Aliás, sobre essas [coisas], as quais tinha constituído tratar neste Escólio, concluí, &, com isto, ponho fim a esta nossa Secunda Parte; na qual penso que expliquei claramente a natureza da Mente humana, e suficiente e prolixamente as propriedades dela, & o quanto traz as dificuldades da coisa, e trouxe tais [propriedades], através das quais podemos concluir muitas [coisas] preclaras, maximamente úteis & necessárias ao conhecimento, como constará parcialmente através das [coisas] seguintes.<sup>742</sup>

Da mesma maneira que se diz da Mente humana, diz-se propriedade da *natureza humana*: “(...) Daí vemos também seguir-se, através da mesma *propriedade da natureza humana*, através da qual se segue que os homens são misericordiosos, que eles mesmos são invejosos & ambiciosos. (...)”<sup>743</sup>. Todavia, a *propriedade* dada pela exigência do genitivo que tanto generaliza para certo tipo de coisas (triângulos, afetos, Mente &c.), mostra-nos claramente que o *comum*, em sua equivalência com *propriedade*, diz-se especificado pelo tipo. Assim, a “propriedade 1” dita *do triângulo* diz-se, de fato, de *todos os triângulos*. E o mesmo para os afetos: a “propriedade 2” dita *da ira*, diz-se de *todas as iras*. Isso resulta do fato de que tais “propriedades” são “certas propriedades”, em que o adjetivo *certus*, *a*, *um* especifica o tipo do qual se dizem e, com efeito, a partir do qual se diferem dos demais tipos. Por aí, a indiferença do dizer “propriedade de” enquanto “certas propriedades” é posta, ambos os termos tornam-se intercambiáveis. Agora, há um uso de “propriedade” com genitivo que é particular, a saber, quando se diz “propriedades da substância”:

Essa proposição demonstra-se também através da proposição 5 da parte I. Justamente, porque não se dariam duas substâncias de mesma natureza. Uma vez que, entretanto, homens podem existir; logo, isto, que constitui a forma do homem, não é o ser da substância. Essa proposição é patente, além disso, através das demais propriedades da substância, evidentemente, porque a substância é pela sua natureza infinita, imutável, indivisível &c. como facilmente cada um pode ver.<sup>744</sup>

Tal ocorrência, sobre cujo conteúdo já versamos anteriormente, convém com a afirmação da EIP16Dem. segundo a qual “o intelecto conclui muitas propriedades” “da definição de alguma coisa”, “propriedades” que são aí referidas àquilo que se segue da natureza divina, portanto, da substância:

<sup>742</sup> EIIP49S: “(...) Denique confert etiam haec doctrina non parùm ad communem societatem: quatenus docet, quâ ratione cives gubernandi sint, & ducendi, nempe non ut serviant; sed ut liberè ea, quae optima sunt, agant. Atque his, quae in hoc Schol. agere, constitueram absolvi, & eo finem huic notrae Secundae Parti impono; in quâ puto me naturam Mentis humanae, ejusque proprietates satis prolixè, & quantùm rei difficultas fert, clarè explicuisse, atque talia tradidisse, ex quibus multa preclara, maximè utilia, & cognitu necessaria concludi possunt, ut partim ex sequentibus constabit”.

<sup>743</sup> EIIP32S: “(...) Videmus deinde, ex eâdem naturae humanae proprietate, ex quâ sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam eosdem esse invidiosos, & ambitiosos. (...)”.

<sup>744</sup> EIIP10S: “Demonstratur etiam haec Propositione ex Propositione 5. p. 1. nempe, quòd duae ejusdem naturae substantiae non dentur. Cùm autem pluras homines existere possint; ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Patet praeterea haec Propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet, quòd substantia sit suâ naturâ infinita, immutabilis, indivisibilis &c. ut facilè unusquisque videre potest”.

(...) através de dada definição de alguma coisa o intelecto conclui muitas propriedades, as quais através dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem-se necessariamente, & tanto mais, quanto mais de realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais de realidade a essência da coisa definida implica. Uma vez que, contudo, a natureza divina tem absolutamente infinitos atributos (*pela EIDef.6*), dos quais cada [atributo] também exprime a infinita essência em seu gênero, logo através da necessidade dela infinitas [coisas] de infinitos modos (isto é, todas [as coisas], as quais podem cair sob o intelecto infinito) devem seguir-se necessariamente.<sup>745</sup>

Ora, há equivalência plena entre as “muitas propriedades” que são concluídas pelo intelecto sobre a natureza divina e as “propriedades da substância”. Ademais, assoma-se a isso a ocorrência anterior de “propriedades das coisas”, a qual tanto pode se referir a todas as coisas como a certo tipo de coisas, ou seja, no primeiro caso, tal expressão equivaleria às “propriedades da substância”, ao passo que no segundo ela equivaleria à propriedade que exige o genitivo como nos casos que não *da substância* (como algum afeto, a Mente humana, o triângulo, a natureza humana *é.c.*). Outra expressão envolvendo “propriedade” deve aqui, entretanto, chamar nossa atenção, justamente a expressão “propriedades comuns” dita, em geral, “das coisas”, *e.g.*, na EVP7Dem.:

Não nos contemplamos alguma coisa ausente através do afeto, pelo qual nos a imaginamos; mas através daquilo que o Corpo se afeta por outro afeto, o qual separa a existência da coisa mesma. (*pelo EIIP17*) Consequentemente, o afeto, o qual se refere à coisa que nos contemplamos como ausente; não é da natureza dele superar as demais ações & a potência dos homens; (*sobre os quais veja a EIVP6*) mas, contrariamente, é da natureza dele poder de algum modo conter-se por aquelas afecções, as quais separam a existência de suas causas externas. (*pela EIVP9*) Todavia, o afeto, o qual se origina através da razão, refere-se necessariamente às propriedades comuns, (*veja a Def. de razão no EIIP40S2*) as quais sempre nos contemplamos como presentes, (pois nada pode se dar que separe a existência presente delas) & as quais sempre nos imaginamos do mesmo modo: (*pela EIIP38*) consequentemente, tal afeto sempre resta o mesmo, &, consequentemente (*pela EVA1*) os afetos, os quais lhe são contrários, e os quais não se fomentam pelas suas causas externas, deverão acomodar-se mais e mais a ele, até que não sejam mais amplamente contrários, & nesta medida o afeto, o qual se origina através da razão, é mais potente. *C.Q.D.*<sup>746</sup>

Mas também na EVP12Dem.:

<sup>745</sup> EIP16Dem.: “(...) ex datâ cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae reverâ ex eâdem (hoc est, ipsâ rei essentiâ) necessariò sequuntur, & eò plures, quò plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quò plus realitatis rei definitivae essentia involvit. Cùm autem natura divina infinita absolutè attributa habeat (*per Defin. 6*), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in sup genere exprimit, ex ejusdem ergò necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessariò sequi debent”.

<sup>746</sup> EVP7Dem.: “Rem aliquam absentem non contemplamur ex affectu, quo eandem imaginamur; sed ex eo, quòd Corpus alio afficitur affectu, qui ejusdem rei existentiam secludit. (*per Prop. 17. p. 2.*) Quare affectus, qui ad rem, quam ut absentem contemplamur, refertur, ejus naturae non est, ut reliquas hominis actiones, & potentiam superet; (*de quibus vide Prop. 6. p. 4.*) sed contrâ ejus naturae est, ut ab iis affectionibus, quae existentiam externae ejus causae secludunt, coërceri aliquo modo possit. (*per Prop. 9. p. 4.*) At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessariò ad communes rerum proprietates, (*vide rationis Defin. in 2 Schol. Prop. 40. p. 2.*) quas semper ut praesentes contemplamur, (*Nam nihil dari potest, quòd earum praesentem existentiam secludat*) & quas semper eodem modo imaginamur: (*per Prop. 38. p. 2.*) Quare talis affectus idem semper manet, & consequenter (*per Ax. 1. hujus*) affectûs, qui eidem sunt contrarii, quique à suis causis externis non foveantur, eidem magis magisque sese accommodare debebunt, donec non ampliùs sint contrarii, & eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior. *Q.E.D.*”

As coisas, as quais inteligimos clara & distintamente, ou são propriedades comuns das coisas, ou as que se deduzem através destas, (*veja a Def. de razão no EIIP40S*) &, conseqüentemente, mais frequentemente excitam-se em nós; e, por isto, mais facilmente pode fazer-se que nos contemplemos simultaneamente outras coisas com estas que com outras, &, conseqüentemente (*pela EIIP18*), que mais facilmente juntam-se com estas que com outras. *C.Q.D.*<sup>747</sup>

#### Ocorrência inscrita também na EIIP31Dem.:

Com efeito, qualquer coisa singular, assim como o Corpo humano, deve determinar-se por outra coisa singular a existir & a operar por certa, então, determinada relação/proporção; & e esta reiteradamente por outra, & assim no infinito. (*pela EIP28*) Uma vez que, entretanto, tínhamos demonstrado na Prop. precedente através desta **comum propriedade das coisas singulares** que nós não temos sobre a duração de nosso Corpo senão conhecimento muitíssimo inadequado; logo, o mesmo dever-se-á concluir sobre a duração das coisas singulares, que delas, evidentemente, não podemos senão ter conhecimento sobremodo inadequado. *C.Q.D.*<sup>748</sup>

Pergunto-me se acaso não haveria algum diferença entre *comum propriedade das coisas singulares e propriedades comuns das coisas* e, meramente, *propriedades comuns*. Noutras palavras, pergunto-me se acaso tais expressões alcançam altíssima generalidade e, por aí, afirmam-se de todas as coisas que há na natureza das coisas, de sorte que todas equivaleriam a dizer das propriedades da substância ou Deus, no sentido em que Spinoza escreve no EVP20S:

(...). E aqui compreendi todos os remédios dos afetos, ou isto tudo, que a Mente, em si só considerada, pode face aos afetos; através dos quais aparece que a potência da Mente sobre os afetos consiste: 1° no próprio conhecimento dos afetos (...); 2° nisso que separa os afetos do pensamento da causa externa o qual nos imaginamos confusamente (...); 3° no tempo, pelo qual as afecções, as quais se referem às coisas que inteligimos, superam aquelas, as quais se referem às coisas, as quais concebemos confusa ou mutiladamente (...); 4° na multidão das causas, pelas quais as afecções, as quais se referem às comuns propriedades das coisas ou a Deus, fomentam-se (...); V°, por fim, na ordem, pela qual a Mente pode ordenar & reciprocamente concatenar os seus afetos. (...).<sup>749</sup>

<sup>747</sup> EVP12Dem.: “Res, quas clarè, & distinctè intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur, (*vide rationis Defin. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.*) & consequenter saepius, (*per Prop. praec.*) in nobis excitantur; adeoque faciliùs fieri potest, ut res alias simul cum his, quàm cum aliis contemplemur, & consequenter (*per Prop. 18. p. 2.*) ut faciliùs cum his, quàm cum aliis jungantur. *Q.E.D.*”

<sup>748</sup> EIIP31Dem.: “Unaquaeque enim res singularis, sicuti humanum Corpus, ab aliâ re singulari determinari debet ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione; & haec iterùm ab aliâ, & sic in infinitum. (*per Prop. 28. p. 1.*) Cùm autem ex hâc communi rerum singularium proprietate in praecedenti Prop. demonstraverimus, nos de duratione nostri Corporis non, nisi admodùm inadaequatam cognitionem habere; ergo hoc idem de rerum singularium duratione erit concludendum, quòd scilicet ejus non, nisi admodùm inadaequatam cognitionem habere possumus. *Q.E.D.*”

<sup>749</sup> EVP20S: “(…). Atque his omnia affectuum remedia, sive id omne, quod Mens, in se solâ considerata, adversùs affectùs potest, comprehendì; ex quibus apparet, Mentis in affectùs potentiam consistere. I°. In ipsâ affectuum cognitione. (*vide Schol. Prop. 4. hujus*) II°. In eo, quòd affectùs à cogitatione causae externae, quam confusè imaginamur, separat (*vide Prop. 2. cum eodem Schol. & Prop. 4. hujus*) III°. In tempore, quo affectiones, quae ad res, quas intelligimus, referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confusè, seu mutilatè concipimus. (*vide Prop. 7. hujus*) IV°. In multitudine causarum, à quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates, vel ad Deum referuntur, foveantur. (*vide Prop. 9. & 11. hujus*) V°. Denique in ordine, quo Mens suos affectùs ordinare, & invicem concatenare potest. (*vide Schol. Prop. 10 & insuper Prop. 12. 13. & 14. hujus*). (...).”

Seja qual for a *propriedade* suposta, como a dita “propriedade A” do exemplo da EIIP39SDem.<sup>750</sup>, antes a questão reincidirá sobre saber se se trata de algo comum a todas as coisas que há na natureza das coisas ou se se trata de algo comum a certas coisas, então, tipos de coisas. Isso por si só abala o uso de *comum*, visto que equivale à *propriedade* por si só, ou seja, que *propriedade* seja *comum*, e isto já o sabemos, mas que seja *comum ou propriedade* do Todo, da natureza inteira, isto, contudo, compete saber. Pois aí está o cerne do equívoco, e somente aí. Quando Spinoza escreve sobre o *segundo gênero de conhecimento*, ele abre margem para ambas as apreensões do *comum*: “(...). Enfim, através disso: que temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas; (veja EIIP38 & EIIP39 com seu Corolário & EIIP40) e chamarei este de razão, & de conhecimento de segundo gênero. (...)”<sup>751</sup>. Em última instância, é a coisa sobre a qual tratamos que comanda a caracterização do *comum*, se referido a certas coisas de algum tipo ou se ao Todo, à natureza inteira enquanto indivíduo. Como o *comum* é o que permite individuar, dele resulta certo que temos a *ideia adequada*, mas também certo resulta que não diferimos indivíduos de mesmo comum entre si pelo *comum*, a não ser que, neste âmbito, o *comum* seja muito particularizado e se diga também entre indivíduos de mesmo tipo.

Uma hipótese que penso ser salutar visando depurar o *comum* seria concebê-lo como aquilo que patentemente ele seria, e ele nada mais seria senão o mesmo que *relação*. Assim, o *comum* é algum relação, o *comum* é *relação*. Com isso, todavia, guardemo-nos de tomá-lo como se fosse o mesmo que *identidade*, termo lógico e digno de *primeiro gênero de conhecimento*, assim como o é seu par correlato, a *diferença*. O *comum* é, no entanto, algo que pode ser, provisoriamente dizendo, o *mesmo* sem, contudo, interferir na multiferência, de sorte que ele, como reiteradamente afirmamos e redigo agora em síntese, seria *indiferente* às *multiferências*. Se a *propriedade* ou *comum* é *relação*, isto pressupõe que só se diz alguma propriedade de alguma coisa sempre com respeito a outra, ou seja, só a *relação* permite aferir a propriedade, assim como há alguma certa relação/proporção pela qual se diz de algum indivíduo que este se distingue de outro.

Todavia, devemos examinar as ocorrências de *proprium*, pois quiça através destas possamos avançar algo com respeito à *propriedade*. Em casos como o da EIIP55C2Dem., no qual escreve Spinoza “(...) logo,

<sup>750</sup> EIIP39Dem.: “Sit A id, quod Corpori humano, & quibusdam corporibus externis commune est, & proprium, quodque aequè in humano Corpore, ac in iisdem corporibus externis, & quod denique aequè in cujuscunque corporis externi parte, ac in toto est. Ipsius A dabitur in Deo idea adaequata, (per Coroll. Prop. 7. hujus) tam quatenus ideam Corporis humani, quàm quatenus positorem corporum externorum ideas habet. Ponatur jam humanum Corpus à corpore externo affici per id, quod cum eo habet commune, hoc est, ab A, hujus affectionis idea proprietatem A involvet, (per Prop. 16. hujus) atque adeò (per idem Coroll. Prop. 7. hujus) idea hujus affectionis, quatenus proprietatem A involvit, erit in Deo adaequata, quatenus idea Corporis humani affectus est, hoc est, (per Prop. 13. hujus) quatenus Mentis humanae naturam constituit; adeòque (per Coroll. Prop. 11. hujus) haec idea est etiam in Mente humanâ adaequata. Q.E.D.” [“Seja A isto que é comum ao Corpo humano & a alguns corpos externos, & próprio, e que é igualmente no Corpo humano, e nos mesmos corpos externos, & que, enfim, é igualmente na parte de cada qual dos corpos externos e no todo. Dar-se-á do próprio A a ideia adequada em Deus, (pelo EIIP7C) tanto enquanto tem a ideia do Corpo humano, quanto enquanto tem ideias dos corpos externos postos. Ponha-se agora o Corpo humano afetando-se pelo corpo externo por isto que com ele tem o comum, isto é, por A, a ideia desta afecção implicará a **propriedade A**, (pela EIIP16) e, sobretudo, (pelo mesmo EIIP7C) a ideia desta afecção, enquanto implica a **propriedade A**, será adequada em Deus, enquanto a ideia do Corpo humano afetou-se, isto é, (pela EIIP13) enquanto constitui a natureza da Mente humana; e, por isto, (pelo EIIP11C) esta ideia é também adequada na Mente humana. C.Q.D.”].

<sup>751</sup> EIIP40S2: “(...). Denique ex eo, quòd notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus; (vide Coroll. Prop. 38. & 39. cum ejus Coroll. & Prop. 40. hujus) atque hunc rationem, & secundi generis cognitionem vocabo. (...)”.

o homem não desejará se predicar de si nenhuma potência de agir ou (o que é o mesmo) virtude, a qual é própria [*propria*] à natureza de outro, & alheia à sua; (...)” [(...) *ergo homo nullam de se agendi potentiam, seu (quod idem est) virtutem praedicari cupiet, quae naturae alterius est propria, & suae aliena; (...)*], como no EIVP18S, “(...) já que a virtude (*pela EIIIDef.8*) nada outro é que agir através das próprias leis da natureza, & ninguém esforça-se conservando o seu ser (*pela EIIIP7*) senão através de suas próprias leis; (...)” [(...) *quandoquidem virtus (per Defin. 8. hujus) nihil aliud est, quàm ex legibus propriae naturae agere, & nemo suum esse (per Prop. 7. p. 3.) conservare conetur, nisi ex propriae suae legibus; (...)*], na EIVP24Dem., “Agir absolutamente através da virtude nada outro é (*pela EIVDef.8*) que agir através das leis da própria natureza” [*Ex virtute absolutè agere, nihil aliud est (per Defin. 8. hujus), quàm ex legibus propriae naturae agere. (...)*], ou, por fim, como no Capítulo 7 do Apêndice da Parte IV, “Daí, porque entre as coisas singulares nada sabemos que seja mais prestante que os homens, os quais pela razão se conduzem, logo em coisa nenhuma cada um pode mostrar o quanto mais vale em arte & engenho quanto nos homens assim educados para, enfim, viverem através do próprio império da razão” [*Deinde quia inter res singulares nihil novimus, quòd homines, qui ratione ducitur, sit praestantius, nullà ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte, & ingenio valeat, quàm in hominibus ità educandis, ut tandem ex proprio rationes imperio vivant*]; as ocorrências de *proprium* (“*quae naturae alterius est propria, & suae aliena*”, “*quàm ex legibus propriae naturae agere*”, “*nisi ex propriae suae legibus*” e “*ut tandem ex proprio rationes imperio vivant*”) evocam a noção de remissão a si ou reafirmação de algo. Em geral tal remissão a si é escrita por Spinoza pelo pronome *ipse, ipsa & ipsum*, todavia, podemos inferir que tal remissão é igualmente a do *comum* a si em detrimento do outro. E, de certa maneira, na construção “(...) *ergo homo nullam de se agendi potentiam, seu (quod idem est) virtutem praedicari cupiet, quae naturae alterius est propria, & suae aliena; (...)*” temos o *proprium* como equivalente ao *comum*, em oposição ao *alheio* [*alienum*], visto que somente quando se tem a comunidade que se predica o homem da virtude que vê noutro. Decerto, a razão pela qual se tem o *alheio* resulta da cinética afetiva e, em última análise, dos contatos incessantes provocantes afeções e afetos nos humanos. Em si mesmo considerado, o *comum* independe das afeções e da afetividade. Isso é uma relevante constatação, a qual devemos examinar um pouco mais através do EIIIP55C2, no qual escreve Spinoza “Ninguém inveja a virtude de alguém senão do igual”<sup>752</sup> e, sobretudo, através de sua demonstração:

A inveja é o próprio [*ipsum*] Ódio (*veja EIIIP24S*), ou (*pela EIIIP13*) a Tristeza, isto é, (*pelo EIIIP11*) o afeto, pelo qual a potência, ou esforço, de agir dos homem contém-se. Todavia, o homem (*pelo EIIIPS*) não se esforça agindo nem desejando senão porque pode se seguir através de dada natureza sua; logo, o homem não desejará se predicar de si nenhuma potência de agir ou (o que é o mesmo) virtude, a qual é própria [*propria*] à natureza de outro, & alheia à sua; e, por isto, seu Desejo contém-se, isto é (*pelo EIIIP11S*), ele não pode se contristar através disto: que se contempla

<sup>752</sup> EIIIP55C2: “Nemo virtutem alicui, nisi aequali, invidet”.



alguma virtude em algo que lhe é dissimile, &, conseqüentemente, não poderá lhe invejar. Todavia, certamente com seu igual, quem supõe-se de mesma natureza com ele. *C.Q.D.*<sup>753</sup>

É porque o homem não entrevê o *comum* que, enfim, não deseja se prediar a si do que quer que seja com respeito a outro, ao *alheio*. A *dissemelhança* entra em jogo não pelo que instaura o *comum*, mas pelo que impede o homem de captá-lo enquanto tal, enquanto *comum*. Daí que é somente pela suposição da *mesma natureza*, suposição cujo respaldo dá-se pelo *comum*, é que se produz a *inveja*, do contrário, evidentemente não se pode invejar aquilo que em nada é *comum*. Isso é manifesto no escólio da mesma proposição:

Quando, pois, tínhamos dito acima no Escólio da Proposição 52 desta Parte, que nós veneramos o homem através disto: que nos admiramos de sua própria [*ipsius*] prudência, fortaleza &c., isto faz-se (como através da mesma [*ipsá*] Prop. patenteia-se) porque nos imaginamos que estas virtudes lhe são singularmente inerentes, & não como comuns à nossa natureza, e, por isto, não as invejaremos nele mais que a altitude nas árvores, & a fortaleza nos leões &c.<sup>754</sup>

Se nada há em comum com árvores e leões, não se pode os invejar. Todavia, Spinoza aqui força a questão, visto que basta, em tom criterioso, se apreender o outro qualquer e suas virtudes (ou demais afetos) como singularmente dados neste outro, então, como virtudes (ou demais afetos) *incomuns*. O que intercede na distinção que põe o *incomum* salienta as dissemelhanças e, com efeito, impede qualquer mecanismo de comparação entre os tantos afetos nada mais é que a imaginação. Disso temos que o *comum*, de fato, é *relação*, que, dito no sentido do *proprium* investigado, remete a si, como que certa relação de si consigo mesmo, com sua *própria natureza*. No entanto, dito com respeito também a si em comunidade com demais de mesma natureza, diz-se propriedade, pois comumente afirma-se de todos os tipos de indivíduos cuja união individual é a mesma, assim são as propriedades do triângulo, assim também os afetos referidos, pois, à Mente humana (ou seja, a todos os humanos). Referir-se a si encontra dois sentidos num mesmo ato: referir-se a si enquanto singularmente dado e referir-se a si enquanto natureza comum, indivíduos de um mesmo tipo. Resta, contudo a demanda fundamental: como diferir indivíduos de mesmo tipo, agora concedendo que o *comum* ou *propriedade* é *relação* (a si, a si enquanto tipo ou a outra coisa)? Revolvamos ao Escólio da EIVP18, pois nele notaremos um aspecto interessante sobre a relação entre indivíduos os quais se compõem assomando-se suas forças:

<sup>753</sup> EIIIP55C2Dem.: “Invidia est ipsum Odium (*vid. Schol. Prop. 24. hujus*), sive (*per Schol. Prop. 13. hujus*) Tristitia, hoc est, (*per Schol. Prop. 11. hujus*) affectio, quâ hominis agendi potentia, seu conatus coërcetur. At homo (*per Schol. Prop. 9. hujus*) nihil agere conatur, neque cupit, nisi quod ex datâ suâ naturâ sequi potest; ergo homo nullam de se agendi potentiam, seu (quod idem est) virtutem praedicari cupiet, quae naturae alterius est propria, & suae aliena; adeoque ejus Cupiditas coërceri, hoc est (*per Schol. Prop. 11. hujus*) ipse constrictari nequit ex eo, quòd aliquam virtutem in aliquo ipsi dissimili contemplatur, & consequenter neque ei invidere poterit. At quidem suo aequali, qui cum ipso ejusdem naturae supponitur. *Q.E.D.*”

<sup>754</sup> EIIIP55S: “Cùm igitur suprâ in Scholio Propositionis 52. hujus Partis, dixerimus, nos hominem venerari ex eo, quòd ipsius prudentiam, fortitudinem, &c. admiramur, id fit (*ut ex ipsâ Prop. patet*), quia has virtutes ei singulariter inesse, & non ut nostrae naturae communes imaginamur, adeoque easdem ipsi non magis invidemus, quàm arboribus altitudinem, & leonibus fortitudinem, &c.”

(...). Uma vez que a razão nada postula contra a natureza, ela postula, pois, que cada um ame a si mesmo, que busque o seu útil, o que, de fato, é útil, & que apeteça isto tudo que, de fato, conduz o homem a maior perfeição, & absolutamente, que cada um se esforce conservando seu ser, o quanto é em si. O que, certamente, tanto é necessariamente verdadeiro, quanto que o todo seja maior que a sua parte (*veja EIIIP4*). Por conseguinte, já que a virtude (*pela EIIIDef.8*) nada outro é que agir através das próprias leis da natureza, & ninguém esforça-se conservando o seu ser (*pela EIIIP7*) senão através de suas próprias leis; disto segue-se, *primeiramente*, que o fundamento da virtude é o esforço mesmo de conservar o próprio ser, & nisto consiste a felicidade: que o homem pode conservar o seu ser. Segue-se, *segundamente*, que a virtude deve apeterer a partir de si, e dá-se algo, que por ela é mais prestante, ou que seja mais útil para nós, do qual deveria apeterer-se pela causa. Enfim, segue-se, *terceiramente*, que aqueles, os quais se matam, são impotentes de ânimo, e estes vencem-se, em suma, pelas causas externas, repugnantes de sua natureza. Doravante, através do Postulado 4 da Parte II, segue-se que nós jamais podemos efetivar que nada fora de nós precisemos para conservar o nosso ser, & assim como, para vivermos, que não tenhamos nenhum comércio com as coisas, as quais são fora de nós; &, se além disto observarmos nossa Mente, sanamente nosso intelecto seria mais imperfeito, se houvesse só a Mente, e ela não inteligisse algo além de si mesma. Dão-se, pois, muitas [coisas] fora de nós, as quais para nós são úteis e as quais, conseqüentemente, devem apeterer-nos. Através dessas [coisas], não podemos excogitar nenhuma mais prestantes que aquelas, as quais convêm, em suma, com nossa mente. Se, com efeito, *e.g.*, indivíduos de mesma natureza enfim juntam-se reciprocamente, compõem [um] indivíduo duplamente mais potente que o solitário. Portanto, nada é mais útil ao homem que o homem; nada, digo, os homens podem optar de mais prestante para conservar o seu ser que o que todos em todas [as coisas] convêm, para as Mentes & Corpos quase comporem uma Mente e um Corpo, & para todos simultaneamente esforçarem, o quanto podem, para conservarem o seu ser, e para todos simultaneamente buscarem para si o útil comum de todos; através das quais se segue que os homens, os quais se governam pela razão, isto é, os homens, os quais através da condução da razão buscam o seu útil, nada apetece-lhes que os demais homens não desejem, e, por isto, eles mesmos são justos, fiáveis e honestos. (...).<sup>755</sup>

Escreve aí Spinoza que “a razão nada postula contra a natureza”, o que, de fato, resulta no mesmo que observar o segundo gênero de conhecimento como aquele que, captando o comum, não poderia ser senão a favor da natureza, ou melhor, conforme à natureza. O exemplo dado, a saber, de que “o todo seja maior que a sua parte” revoca a generalidade que o conhecimento racional de segundo gênero envolve e que permite a inteligência do que visa, o comum, como algo válido para todas as coisas nesta sua mesma generalidade. Com efeito, o asseverar que “o todo seja maior que a sua parte” não se diz disto ou daquilo

<sup>755</sup> EIVP18S: “(...) Cùm ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod reverà utile est, quaerat, & id omne, quod hominem ad majorem perfectionem reverà ducit, appetat, & absolutè, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessariò verum est, quàm, quòd totum sit suà parte majus (*vide Prop. 4. p. 3.*). Denique quandoquidem virtus (*per Defin. 8. hujus*) nihil aliud est, quàm ex legibus propriae naturae agere, & nemo suum esse (*per Prop. 7. p. 3.*) conservare conetur, nisi ex propriae suae legibus; hinc sequitur *primò*, virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, & felicitatem in eo consistere, quòd homo suum esse conservare potest. *Secundò* sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsà praestabilius, aut quod utilius nobis sit, dari, cujus causà deberet appeti. *Tertiò* denique sequitur, eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque à causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsùs vinci. Porrò ex Postulato 4. Partis 2. sequitur, nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigamus ad nostrum esse conservandum, & ut ità vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quae extra nos sunt, haeamus; &, si praeterea nostram Mentem spectemus, sanè noster intellectus imperfectionior esset, si Mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia, quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt, quàm ea, quae cum nostrà naturà prorsùs conveniunt. Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsùs naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplò potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quàm quòd omnes in omnibus ità conveniant, ut omnium Mentes & Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus component, & omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adedò eosdem justos, fidos atque honestos esse. (...).”

exclusivamente, mas sim de tudo o que há eternamente. É de se sublinhar que nessa sentença há o comum especificado em suas condições de enunciação, as quais, curiosamente, trazem o par auxiliar imaginativo todo/partes. Se nos atentarmos ao seu préstimo no que concerne ao comum, entretanto, não é o par imaginativo que se estabelece como central, não obstante a sua evidência enunciativa. Antes, é o que subjaz ao enunciado o que caracteriza a força mesma do comum, convém saber, que a despeito de qual for o todo referencial e de quais forem as partes referidas, ter-se-á que tais partes serão sempre menores que o todo ao qual se referem enquanto partes que são. Ora, não é o vocábulo, o auxílio que interessa aqui, mas a relação especificada por ele, uma relação tal que o menor se diga relativo ao maior para não importa qual grandeza, para não importa qual todo se tome arbitrariamente, a validade da assertiva é sempre a mesma. Se a relativização típica do auxílio está presente no enunciado, ela, contudo, não é o que porta o comum, pois o conteúdo versa sobre a sintaxe, podemos dizer, da relação. Subjaz ao auxílio algo de verdadeiro, inscrito na imaginação que põe o todo e suas partes em bom e belo arbítrio; subjaz uma relação comum para todo e qualquer arbítrio ou eleição do que venha a ser o todo e suas partes. O correto uso do auxílio imaginativo carece dessa condição, mesmo que o todo seja ele mesmo relativo e também, naturalmente, a parte.

Agora, neste mesmo escólio da EIVP18, observamos a expressão “próprias leis” e, em seu contexto, ela diz respeito ao indivíduo humano, entretanto, enunciada num quadro general digno de todas as coisas; com efeito, escreve Spinoza, denominando acuradamente a *virtude*, que ela “(...) nada outro é que agir através das próprias leis da natureza, & ninguém esforça-se conservando o seu ser (pela EIIIP7) senão através de suas próprias leis”. Ora, a expressão “próprias leis” não pode senão se referir a cada indivíduo de não importa qual classe. Ação e conservação são precisadas segundo tais leis as quais são próprias ao indivíduo segundo à classe, mas também segundo à singularidade de cada indivíduo de alguma classe. Para nossos fins, não importam as questões da felicidade, utilidade *etc.*, antes concentremo-nos no que caracteriza tais “próprias leis”. Primeiro, a despeito do aspecto que envolve a singularidade e, pois, a ação, é patente que a expressão é relativa à classe de indivíduos, e não à singularidade de cada qual de uma mesma classe, pois quando se diz “leis”, a sua conotação enquanto designando “invariantes” não pode se assimilar àquilo que é absolutamente irreduzível, à singularidade. Todavia, é preciso conceder igualmente que a própria singularidade não exclui as leis que são próprias a certa classe de indivíduos nem nela interfere: sua indiferença resulta daquilo que, no âmago dos invariantes dignos de tal ou tal classe, os tem como aquilo que permite a singularidade, ou seja, as variações no prospecto da singularidade dão-se sob invariantes que são as “próprias leis da natureza”. Isso é um truísmo se atentarmos ao fato de que não há nenhum sentido em assimilar o termo “leis”, designando tendencial invariância, com a singularidade irreduzível. Com efeito, no escólio, não se diz tal ou tal ação, mas da ação em geral respectiva à certa classe de individualidade. Quando lemos, entretanto, “ninguém” no excerto supracitado, tudo parece remeter-nos a *este humano aqui*, todavia, se transcrevermos na positiva obtemos que “todos se esforçam conservando o seu ser através de suas próprias naturezas”. A ambiguidade que nos faz oscilar entre a individualidade e a singularidade reside no termo “natureza” [*natura*], termo que é permanentemente genérico na *Ethica*. No entanto, qual seria o sentido de afirmar-se a “lei” do singular? Qual é o sentido de se dizer um termo claramente geral para algo singular?

Ora, faz-se mister que o termo “lei” refira-se não ao singular enquanto singular, mas ao singular enquanto indivíduo e, por aí, que tal termo conflua com o *comum* que se diz *individuante* e que caracteriza certa classe, mesmo que não saibamos - ainda - como distinguir entre si indivíduos de uma mesma classe. A *lei* é o *comum*, e tal *comum* é, não obstante, *relativo*, pelo dito “próprio” na expressão “próprias leis”.

A objeção imediata vem da seguinte maneira expressa: ora, se a *lei* é o *comum* enquanto o que caracteriza efetivamente o *dever-individuante* e, pois, sendo o que caracteriza certa classe de indivíduos, como poder-se-ia dizer algo plural de algo singular, *leis* como *comum*? Não seria correto dizer de cada *lei* que ela correspondesse a certo *comum* e, por aí, que as ditas *leis* fossem, pois, *comunidades*? O embaraço aqui não é pouco, sobretudo, considerando, *e.g.*, a “comum propriedade” ou então a simples equivalência entre “comum” e “propriedade”, visto que se há muitas propriedades, há muitos comuns. O *comum*, todavia, já o salientamos, é *indiferente* com respeito à *multiplicidade*, ele é *indiferente*, pois, às *multiferências*. Sua *indiferença*, contudo, posta no que permite a distinção entre classes de indivíduos, ela aparentemente colapsa. Se aderirmos à equivalência entre *comum* e *próprias leis* e fizermos vistas grossas a tais questões suscitadas (não porque não importam, mas para exercício hipotético), podemos seguir adiante na escritura do escólio em jogo e salientarmos que da apreensão da contrariedade com respeito à natureza de algo, como no que versa o escólio, o humano, resulta a *impotência*. E tal contrariedade, ou melhor, a *repugnância* da natureza de algum indivíduo (compreendendo aí toda a classe à qual pertence) não é senão efeito de *causas externas*. Agora, as causas externas não são, contudo, postas em termos absolutos. Sucede, na escritura, que “jamais podemos efetivar que nada fora de nós precisemos para conservar o nossos ser, &, assim como, para vivermos, que não tenhamos nenhum comércio com as coisas, as quais estão fora de nós (...)”. As *causas externas* delineiam-se bem neste ponto: não é que *causas externas* em geral sejam aquilo que promovem a *repugnância* com respeito a natureza do indivíduo, mas sim que certas causas externas, as quais disturbam o *comércio* com as coisas fora do indivíduo. Daí que são pelo menos dois os tipos de causas externas: as que levam à repugnância e as que corroboram ou confluem com a natureza individual, aquelas desestabilizam a conservação e fazem o indivíduo agir através de outros e estas estabilizam a conservação e fazem o indivíduo agir através de suas próprias leis justamente porque corrobora com o *comum*. As *causas externas* relativamente ao indivíduo *repugnantes*, elas contrariam as suas *próprias leis*, então, disturbam o *comum*, perturbam a *comunicação* que mantém o *indivíduo*, interferindo em seu agir e, sobretudo, em sua conservação. As *causas externas*, é preciso dizê-lo, nada mais são que outros indivíduos de outras classes relativos ao indivíduo ou à classe de indivíduos à qual este último pertence. Em última análise, temos um conflito entre *leis próprias* ou, para bem explicitá-lo, entre *comuns*.

Disso resulta que, de fato, poderíamos assumir que há dois tipos de *comuns* segundo os níveis de integração do *dever-individuante*, *i.e.*, em cada nível temos *comuns* que discrepam e *comuns* que concordam, todavia, resta ainda aquilo que é *comum* a inteira natureza, e como ele torna-se interessante na tensão entre *discordância* e *concordância*, pois, de fato, na instância máxima caracterizada pela inteira natureza como indivíduo, todas as discordâncias desvanecem em prol da concordância total entre todas as coisas. E a expressão “próprias leis” ajuda-nos a solucionar o que se passa aí. Com efeito, não é possível conciliar tais

assertivas, ou mesmo a distinção entre as *comunidades*, senão observando que não se trata tão-só de “concordância” e “discordância”, mas de *graus de generalização*, então, que *leis locais* graduadas em níveis integrativos cada vez mais superiores acabam engendrando a cada nível leis gerais que vão *pari passu* abrangendo-as, as do nível inferior, até, por fim, culminar nas leis gerais que caracterizam o indivíduo inteira natureza que, no tocante à *res extensa*, nada mais são que as leis generalíssimas do *movimento & repouso* ou, nos termos da *res cogitans*, *afirmação & negação*.

É certo, ademais, que nos deparamos, ainda neste escólio, com outra sorte de *individação* bastante curiosa. Spinoza escreve a sua premissa: “(...) indivíduos de mesma natureza enfim juntam-se reciprocamente, compõem [um] indivíduo duplamente mais potente que o solitário”. E logo avança:

(...) nada é mais útil ao homem que o homem; nada, digo, os homens podem optar de mais prestante para conservar o seu ser que o que todos em todas [as coisas] convêm, para as Mentes & Corpos quase comporem uma Mente e um Corpo, & para todos simultaneamente esforçarem, o quanto podem, para conservarem o seu ser, e para todos simultaneamente buscarem para si o útil comum de todos (...).

Notavelmente, estamos diante de certa *individação* que, de fato, é uma *quase-individação*. Decerto, as premissas são as mesmas da *individação*: indivíduos juntam-se reciprocamente e compõem um indivíduo, no exemplo, dois indivíduos juntam-se e compõem um indivíduo duplamente mais potente. O *comum* que instaura tal *individação* é aquilo que é o mais útil para essa classe de indivíduos, o humano, e ela nada mais é que outro humano, aquilo que “todos em todas [as coisas] convêm”. Mais ainda, quando assim compostos, todos simultaneamente esforçam-se, o quanto podem, para conservarem o seu ser, e para todos simultaneamente buscarem para si o útil comum de todos”. E é consternante, todavia, o que entrementes escreve Spinoza: “para as Mentes & Corpos quase comporem uma Mente e um Corpo”. Esse “quase” [*quasi*], ele perturba a construção inteira, mesmo que as premissas e os resultados são aqueles do pleno *dever-individuante*. A apreensão da associação ou sociabilidade humanas nos termos da conveniência racional introduzida pelo *útil*, ela ganhará contornos significativos no *Tractatus Politicus*; aqui, apenas constatemos que ela é pensada através da categoria de *individação*, mesmo que o “quase” interrompa sua plena assimilação, pois, de fato, não se pode dizer, senão por analogia, que dois humanos devenham juntos e compostos assim outro indivíduo (pense-se na *individação* natural, aquela sobre a qual versamos longamente). O “quase” atesta que tal *individação* específica - e poderíamos dizer talvez que ela fosse parcial ou mesmo *quase-individação* - não resulta numa Mente & Corpo, então, que até certo ponto há confluência das Mentes e Corpos respectivos envolvidos aí. Esse assunto, eu o trago apenas para seguinte constatação, e nada mais: Spinoza categoriza a associação humana através da *individação*, mesmo que com a relevantíssima ressalva do “quase”. Cumpre assinalar que isso, entretanto, será objeto de outro trabalho. Aqui, retomando o acirrado e dramático problema do *comum* e revocando o que fora analisado, não vislumbro outra maneira de, por fim, encaminhar uma solução (mesmo que seja provisória, o que reconheço aqui explicitamente agora) senão trazendo novamente à tona o par auxiliar imaginativo Todo/parte(s), mas

ressaltando o que já obtivemos como resultado, a saber, que subjaz a tal auxílio algo que não é, contudo, imaginativo, e que caracteriza o seu correto uso e, por isto, aponta para algo da ordem intelectual: a relação que instaura o *comum*, aquele mesmo que se permite enunciar pela sentença de conhecimento de segundo gênero “o todo é maior que a sua parte”.

Para tanto, devo trazer aquela epístola famigerada pelo exemplo de vermículo, a *Ep. 32*, pois nela Spinoza explicita, por analogia, o uso do par todo/parte(s). É preciso que a examinemos *in toto* e, por isto, devo também trazê-la com todas as letras, do contrário correremos o risco analítico de omissão por economia de espaço escritural, o que favorece erros tremendos.

#### f) O par todo/parte(s) e o vermículo

Spinoza, no início de sua *Ep. 32*, resume a questão feita por Oldenburg: “como conhecemos de que modo cada parte da Natureza convém com seu todo, & por qual relação/proporção coere com as demais?”<sup>756</sup> A questão demanda uma precisão, no entanto: não se trata de conhecer *como* [*quomodò*], de fato, coerem as partes e como cada parte convém com seu todo, uma vez que tal conhecimento teria por condição conhecer toda a Natureza e todas as suas partes<sup>757</sup>. Antes, a questão repousa nas “razões pelas quais nos persuadimos de que cada parte da Natureza convém com seu todo & com as demais coere”<sup>758</sup>. Ora, é patente, digamos, a condição finita humana, a posição do humano diante do conhecer dentro de sua existência e operação como modo finito. Advertindo que na natureza não há beleza, deformidade, ordem e confusão, ou seja, eliminando atribuições que são tipicamente imaginativas e arbitrariamente das afecções humanas, Spinoza acerca-se da distinção todo/par(s):

Por coerência das partes, pois, nada outro inteliço que as leis, ou a natureza de uma parte assim acomodando-se com as leis, ou com a natureza de outra, tal que de nenhuma maneira se contrariem. Acerca do todo & das partes, considero as coisas nesta medida como partes de algum todo, enquanto a natureza delas acomoda-se reciprocamente, para, até onde pode fazer-se, consentirem entre si, enquanto, de fato, discrepam entre si, nesta medida cada qual forma na nossa Mente a ideia distinta das outras, e, conseqüentemente, considera-se como todo, não como parte. *E.g.*: quando os movimentos das partículas da linfa, do quilo &c. acomodam-se reciprocamente à proporção da magnitude & da figura para claramente consentirem entre si e constituírem simultaneamente um fluído, somente nesta medida o quilo, a linfa &c. consideram-se como partes do sangue: enquanto,

<sup>756</sup> *Ep. 32* (OP : 439): “(...) ut cognoscamus, quomodò unaquaeque pars Naturae cum suo toto conveniat, & quâ ratione cum reliquis cohaereat (...)”.

<sup>757</sup> *Ep. 32* (OP : 439): “Nam cognoscere, quomodò reverâ cohaereant, & unaquaeque pars cum suo toto conveniat, id me ignorare dixi in antecedenti meâ Epistola; quia ad hoc cognoscendum requireretur totam Naturam, omnesque ejus partes cognoscere” [“Pois conhecer de que modo, de fato, coerem, & cada parte convém com seu todo, isto disse que ignoro em minha antecedente Epístola; pois para conhecer isto requeria-se conhecer toda a Natureza e todas as suas partes”].

<sup>758</sup> *Ep. 32* (OP : 439): “(...) rationes, quibus persudemur unamquamque Naturae partem cum suo toto convenire, & cum reliquis cohaerere”.

de fato, concebemos as partículas linfáticas pela relação [*ratione*] da figura & do movimento discrepam das partículas de quilo, nesta medida consideramo-las como todo, não como parte.<sup>759</sup>

Os dois aspectos significativos, a *coerência* e a *conveniência*, só aparentemente seriam sinônimos, embora coincidam na questão em termos gerais. Pois aqui, nesta epístola, se *coere*, *convém* & se *convém*, *coere*. A *conveniência*, como vimos, é denominação extrínseca no contexto da *Ethica*, aqui na *Ep. 32*, entretanto, nenhuma precisão é possível além da noção de “acordo entre as coisas” ou algo que deriva deste acordo. Mantenhamo-nos simples e literalmente apenas em seu sentido literal de “vir junto”. *Coerir* do verbo *cohaereo* (*cum* prefixando *haereo*) designa, literalmente, a relação entre as coisa, a sua junção sob esta determinada relação; todavia, Spinoza explicita algo mais acurado sobre esta noção, com efeito, ela é, referida às partes entre si (ao “acomodar-se das partes”), o mesmo que as leis da natureza sob o seguinte aspecto: o acomodar-se dá-se entre alguma parte concebida como coisa, alguma natureza, relativa à outra coisa, a outra natureza, também concebida como parte. A única condição do acomodar-se é que não haja contrariedade.

Quando observamos o excerto detidamente, nos termos do que dissemos anteriormente no EIVP18S, vemos dois aspectos legais aí: a coisa que se acomoda, ela mesma existe & opera imanente às suas *próprias leis*, o que obtemos pela equivalência “leis, ou natureza” (*leges, sive natura*), assim como também a coisa à qual esta primeira acomoda-se, ela também existe & opera imanente às suas *próprias leis*. Ademais, ressaltemos a equivalência *leis ou natureza*. Ela conjuga o plural e o singular e aí, de fato, ela parece introduzir no singular “natureza” o plural “leis”, de sorte que, generalizando tal equivalência, temos que toda natureza é um conjunto de leis (ou de invariantes, efetivados, decerto, *post festum*), o qual designa as *próprias leis*, as *leis* da coisa. A coerência das partes, então, é a conjugação isenta de toda e qualquer contrariedade entre conjuntos de leis próprias à cada parte envolvida em seu acomodar-se entre si. Tal conjugação, segundo me parece, leva-nos a estabelecer outro nível legal, um nível em que a expressão “próprias leis” assimila-se *in toto* à conjugação entre ambas as naturezas. Decerto, conceder a tal assimilação é salientar o acomodar-se no esteio do *dever-individuante* e, assim, conceber tal outro nível legal de mesma maneira que concebemos o *comum*, *i.e.*, como a relação que atravessa todas as partes envolvidas acomodando-se sem, contudo, perturbar as leis próprias imanentes a cada qual das coisas envolvidas. Isso descreveria a apreensão da *coerência* como especificamente o mesmo que o *dever-individuante*; no entanto, poder-se-ia conceber o acomodar-se entre as partes sem que se tenha a *integração* delas numa mesma natureza. A *integração* supõe, contudo, a apreensão das partes coerentes como um todo. Spinoza precisa tal relação todo/parte(s) pela referência das partes a um todo, referencialidade dada pela acomodação recíproca das partes consentindo

<sup>759</sup> *Ep. 32* (OP : 439-440): “Per partium igitur cohaerentiam nihil aliud intelligo, quàm quòd leges, sive natura unius partis ità sese accomodat legibus, sive naturae alterius, ut quàm minimè sibi contrarientur. Circa totum, & partes considero res eatenus, ut partes alicujus totius, quatenus earum natura invicem se accomodat, ut, quoad fieri potest, inter se consentiant, quatenus verò inter se discrepant, eatenus unaquaeque ideam ab aliis distinctam in nostrâ Mente format, ac proinde, ut totum, non ut pars, consideratur. Ex. gr. cum motûs particularum lymphae, chyli, &c. invicem pro ratione magnitudinis, & figurae ità se accomodant, ut planè inter se consentiant, unumque fluidum simul omnes constituent, eatenus tantùm chylus, lymphæ, &c. ut partes sanguinis considerantur: quatenus verò concipiamus particulas lymphaticas ratione figurae, & motûs, à particulis chyli discrepare, eatenus eas, ut totum, non ut partem, consideramus”.

entre si, consentimento que se opõe à discrepância das partes, pois, dada alguma discrepância, o referir-se das partes ao todo cessa justamente por tal discrepância e, então, não se pode afirmar um todo que seja aquele ao qual as partes se referam.

O critério que institui o todo e, com efeito, as suas partes referidas, ele não é arbitrário. Antes, é a caracterização entre consentimento e discrepância que faz a denominação que é a sua, o todo. Notavelmente, Spinoza escreve aí uma sutil ressalva: a acomodação recíproca dá-se a fim do consentimento, mas se trata de uma acomodação “até onde pode fazer-se”, ou seja, até onde haja acomodação recíproca, o que pressupõe que a acomodação não seja plena ou totalizante, então, que em alguma medida pode haver discrepâncias. O passo que acompanha essa sutilidade é que a apreensão todo/parte(s), dependente da acomodação recíproca das partes, portanto, de sua coerência, resolve-se num prospecto *analítico*, no qual apenas com respeito ao que permite notar a acomodação e, assim, a coerência, teríamos a construção do todo. O que não é arbitrário aqui seria justamente a própria coerência, a acomodação recíproca.

Isso sugere que a posição e construção do Todo, mesmo a analítica, carece de algo *comum* o qual consiste na *coerência* das partes. Isso tudo tem, pela mesma ordem & conexão (critério que não aparece na *Ep. 32*, ênfase), sua tradução idealmente. Enquanto discrepam as partes, temos de cada qual uma ideia distinta, ou seja, pela discrepância temos a ideia de cada parte separadamente (diríamos, independente de outra parte), o que supõe, tomadas as partes pelo seu coerir, que temos uma só ideia referida a tal coerência e tal ideia seria propriamente o todo, de sorte que formar as ideias das partes, nesta específica condição, seria um procedimento de análise, no qual devem ser observadas as discrepâncias, não absolutamente, mas relativamente, ou melhor, a discrepância dada da medida da coerência enquanto posta e preservada. Esse último ponto retorna sobre o primeiro, pois tomar a “parte” como respetiva a uma ideia distinta, isto a põe como “todo”. Por aí, segundo penso, escreve Spinoza “até onde pode fazer-se”, visto que há um limite do aferir a parcialidade, e este limite é a própria coerência das partes. E isso para afastarmos a arbitrariedade que marca o par todo/parte(s) e, enfim, solidificarmos seu uso correto enquanto auxílio imaginativo, ou seja, seu uso tendo em vista o conhecimento de segundo gênero a despeito de sua caracterização propriamente imaginativa, então, pertencente ao linguageiro.

Spinoza ilustra tudo isso com o exemplo do sangue, em que elementos do sangue (linfa, quilo &c.) ter-se-ão, enquanto seus movimentos “acomodam-se reciprocamente à proporção da magnitude & da figura para claramente consentirem entre si e constituírem simultaneamente um fluído” [*pro ratione magnitudinis, & figurae ità se accomodant, ut planè inter se consentiant, unumque fluidum simul omnes constituent*], como partes do sangue. Ao passo que, quando concebemos tais mesmos elementos pela relação da figura & do movimento (então, pela mesma relação anterior) discreparem entre si, isto é, quando tal elemento é distinto de outro por tal relação, cada elemento é apreendido como todo. Em síntese, quando se acomodam e consentem entre si os elementos, cada qual deles se terá como parte; e, contrariamente, quando discrepam entre si, são cada qual dos elementos tomados como todo. E, no que se refere à concepção dos elementos como partes, não somente pelo acomodar-se entre si e seu consentimento, mas também, escreve Spinoza, enquanto *constituem* algo outro, o qual é tomado como todo, no caso do exemplo, o sangue. Ora, dizer



“constituir” sugere a integração dos elementos a partir de seu acomodar-se entre si, então, da coerência de tais elementos tomados como partes, e isto não é, de maneira nenhuma, algo arbitrário: antes tal constituição nada mais seria que o nível individual integrativo de tais elementos, o qual pressupõe o *comum* enquanto relação efetivante o devir-individuante neste nível “superior” que é propriamente o sangue e que, por sua vez, estabelece leis que lhe são próprias. Esse exemplo devém uma agudeza e dá lugar a analogia que se faz num quadro alegórico regido por engenhosa prosopopéia, vejamos:

Finjamos agora, se lhe apraz, [um] vermículo vivendo no sangue, o qual fosse capaz de visão para discernir as partículas do sangue, linfas &c. e para observar pela razão/relação como cada partícula através do curso da outra ou resile ou comunica parte de seu movimento &c. Ele certamente viveria nesse sangue como nós nesta parte do universo, & consideraria cada partícula do sangue como todo, não, de fato, como parte, nem poderia saber como todas as partes moderam-se pela universal natureza do sangue, nem poderia saber como todas as partes, à proporção que a natureza do sangue exige, obrigam-se reciprocamente a acomodarem-se para consentirem entre si por alguma certa razão/proporção. Pois se fingirmos que nenhuma causa dão-se fora do sangue, as quais comunicariam novos movimentos ao sangue, nem se dá espaço algum fora do sangue, nem outros corpos, aos quais as partículas do sangue pudessem transferir seu movimento, é certo que o sangue sempre há de restar em seu estado, & suas partículas não hão de padecer nenhuma outra variação que aquelas as quais podem se conceber através de dada relação/razão do movimento do sangue para a linfa, o quilo &c., & assim o sangue deverá considerar-se sempre como todo, não, de fato, como parte. De fato, porque se dão muitíssimas outras causas, as quais moderam as leis da natureza do sangue de certo modo, & revezadamente aquelas [moderam-se] pelo sangue, disto faz-se que outros movimentos e outras variações originem-se no sangue, as quais se con-seguem não somente pela razão/relação do movimento de suas partes reciprocamente, mas [também] pela razão/relação do movimento simultaneamente do sangue & das causas externas reciprocamente: deste modo o sangue tem a razão/relação da parte, não, de fato, do todo. Ao menos disse sobre o todo & a parte.

Destarte, suposto, pela alegoria, a personificação do vermículo, atribuindo-lhe visão para discernir as partículas do sangue e para observar pela relação ou proporção [*ratio*] como cada partícula *ou resile ou comunica* parte de seu movimento. Malgrado o vocábulo de Spinoza dissona daquele com o qual nos deparamos na *Ethica*, com efeito, ele escreve *consentir*, *discrepar*, e agora *resilir*, mas, assim como na *Ethica*, escreve *comunicar* (“comunicação” que, não o esqueçamos, é também jargão de época no que diz respeito à cinética física entre corpos); já nesse passo, podemos aferir algo que se aproxima do prospecto do *devir-individuante*, conquanto enfatizemos a restrição da aproximação pela ausência completa do termo *individuum*. Passa-se que o vermículo viveria no sangue assim como nós vivemos nesta parte do universo. Aí a agudeza da analogia põe o liame comum entre ambas as imagens, a do vermículo e a nossa; ademais,

ressaltando que o uso do diminutivo com respeito ao verme (“vermículo”) transfere-se também para nós, ou seja, tão pequenos somos neste universo quanto é o vermículo no sangue<sup>760</sup>.

O todo e a(s) parte(s) introduzem-se conjuntamente à distinção *interno/externo* numa propositura relativa ou aparentemente absoluta. O dizer “aparentemente absoluta”, pois, assim como o vermículo desconhece que há algo fora do sangue, o sangue é tomado como se fosse “absoluto”, como se fosse, pois, um “todo absoluto”. Se o todo “absoluto” aí é relativo por conta do desconhecimento, o sangue há de restar em seu estado, e suas partículas não hão de padecer de nenhuma das outras variações que aquelas, as quais se pode conceber através de dada relação/proporção (*ratio*) dos movimentos do sangue para suas partículas, mas isto apenas porque se desconhece e somente nesta medida do desconhecimento. O sangue é como todo, não como parte. A *causa externa* é relativa ao que se considera todo e ela introduz “novas” variações, ou seja, variações as quais não são aquelas deste todo com as suas partes. A existência, pois, de “novas variações”, as quais não se explicam pelo todo e suas variações imanentes para com suas partes, indica, *pela experiência*, que este todo é de veras relativo; não porque as suas variações imanentes não sejam efetivas, porque não produzam efeitos, mas sim porque são *parciais* com respeito ao “externo”, e, assim, este todo devém parcial, parte.

Do ponto de vista do vermículo, cada partícula do sangue no qual ele está se teria como todo, e não como parte, e, por isto, o vermículo desconhece o ponto de vista do sangue, o ponto de vista do todo, de sorte que não sabe não só que cada partícula do sangue seja parte, mas também como tais partes moderam-se pelo todo que é o sangue e também como elas obrigam-se reciprocamente a acomodarem-se para consentirem por alguma certa relação/proporção. Ele apenas vê e observa causações entre tais partículas tomadas como todo, causações que se dão entre tais partículas linearmente, visto que, justamente porque tomadas cada qual como todo, elas seriam irrelatas constitutivamente entre si e, por aí, seu comportamento

<sup>760</sup> Nos prenúncios do barroco, Shakespeare fazia Hamlet a famigerada ponderação: “O God, I could be bounded in a nutshell, and count myself a king of infinite space, were it not that I have bad dreams” [“Oh Deus, eu poderia ser limitado numa casca de noz, e tomar-me rei do espaço infinito, se não fosse eu ter pesadelos”]. O imagem do humano, sua finitude marcada e bem aprimorada (pois se trata de algo propriamente da antiguidade romana) já pela ideologia judaico-cristã do *memento mori* (“Recorda-te que se morre!”) e conjuntamente ao *tempus urgit* (“O tempo urge”) articulam-se no esteio da sentença do *Eclesiastes*: “Vanitas vanitatum, et omnia vanitas” [“Vanidade das vanidades, e todas [as coisas] são vanidade”]. Essa marcante temática, ou melhor, essa vívida imagem da vida do final do século XVI ao final do século XVII, não é indelével nos traços, diríamos, “culturais” ou, mais precisamente, ideológicos de Spinoza. Todo o desfazimento do crucial ponto adâmico, na dramática queda do Paraíso resumida na sentença de Gênesis (3, 19): *Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reuerteris* [“Recorda-te, humano, pois és pó, e em pó terás volvido!”]; todo o desfazimento do drama que põe a consciência como verme: “Quarto, gustar similamente às coisas amargas, como as lágrimas, o rancor e o verme da consciência.” [“Quartum, gustare similiter res amarissimas, ut lachrymas, rancorem, conscientiaeque vermen” (B. P. Ignatii Loyolae. “Quintum Exercitium est contemplatio de inferno...” In.: *Exercitia Spiritualia*. Romae, In Collegio Romano eiusdem Societatis. Anno Domini. M. DC. XV., p. 40)]; tudo isso desfaz-se no *homo pars naturae est* [“O humano é parte da natureza”]. Decerto, trata-se da *conscientia* nos termos morais ali em Loyola, e não psicológicos ou psicologistas (a grande ideologia na trincheira, contrariamente às interpretações europeias de Spinoza, não é senão o *jesuitismo*; e muito, não todo, com ele que o *TTP* dialoga). Antes, o *verme* como metáfora parece condensar, em alguma medida, toda essa constelação de pontos típicos do *siglo de oro* ibérico (ou precisamente hispânico), mas Spinoza, a despeito do trágico que aguarda tal como um fado, o *homo fugit ueluti umbra* [“O homem foge assim como a sombra”], remete, segundo me parece, ao Jardim de Epicuro: a finitude humana é condição intransponível, é certo, mas a construção spinozana, sua orientação anti-cosmológica e anti-cosmogônica, eis anti-mitológica, repõe esta finitude mesma no âmbito da Natureza, fá-la *natura in naturalia* e, com isto, não há medo nem tristeza para com o recado, a saber, que há de se morrer um dia. A morte que controla e imperiosa domina rende-se pela incessante investigação da natureza das coisas: o ser finito é eterno.

entre si assumiria apenas a relação entre todo e todo (isso seria algo como se as tomasse como “substâncias separadas”, as quais não teriam nada em comum constitutivamente entre si senão a relação que seus contatos entre si efetivariam). Ademais, cumpre notar, na mesma alegoria, que assim como cada partícula é tomada como todo, o próprio vermículo toma-se como todo, vendo-se e observando-se, assim, como “desconexo” com respeito às demais partículas pelo desconhecimento do todo no qual está imerso, o sangue. Igualmente para nós, análogos à condição do vermículo: tomamo-nos cada qual como todo, e apreendemo-nos como se separados das demais coisas na natureza, o que retoma a tônica da *Ethica* a qual analisamos a propósito da *contemplação externa*. Podemos seguramente dizer que o vermículo análogo ao humano *contempla-se externamente*, portanto s’imagina.

O procedimento aqui consiste, pela agudeza da metáfora e da prosopopéia ilustrada pelo vermículo, em exaurir a relatividade do todo e, com isto, eliminar a causa externa, envolvê-la cada vez mais num todo outro, superior em grandeza àquele que atestava as causas externas justamente como externas. Todavia, na alegoria, não se dá uma graduação, digamos, de envolvimento sucessivo de todo a todo (como se do sangue, para o corpo ao qual o sangue pertence; do corpo ao ambiente *etc.*). Spinoza constrói a alegoria *ao limite extremo máximo*, assim, ele faz diretamente a passagem da finitude do vermículo ao sangue assumido como todo absoluto e, pela analogia, a passagem direta do humano à natureza inteira que, neste caso, é absolutamente infinita. Dentro dessa construção *no limite*, a percepção de “novas variações” que indicam a causa externa para o vermículo fá-lo suspeitar do sangue, então, de algo que seja a causa das novas variações e que não se explica pela causação entre as partículas sanguíneas apenas. É preciso consentir que aqui a alegoria, embora ela não o explicita de maneira nenhuma, abre uma bifurcação: o fato de as novas variações não poderem se explicar pelas partículas tomadas cada qual como todo e suas relações entre si não leva diretamente à apreensão delas com partes relativas ao todo que é o sangue, somente, pela experiência, exaurindo as relações entre si das partículas, deve-se assumir algo como uma causa exterior, e, mesmo assumindo-a, pode-se matizá-la de maneira transcendente, *i.e.*, pelo divino. Nessa última hipótese, o sangue não seria tomado como todo e as partículas como partes deste todo, ele seria tomado, interessantemente, como *exterior* com respeito às partículas e desta maneira elas manter-se-iam, cada qual, como todo. A discussão que levaria essa hipótese ultrapassa a demanda do interlocutor, e tal caminho é vedado pela construção da analogia que nos dará a ver que o sangue é análogo ao Todo absoluto em sentido próprio, pela absoluta infinitude que, como sabemos, não admite nada que lhe seja exterior:

Agora, uma vez que todos os corpos da natureza podem & devem conceber-se do mesmo modo que nós concebemos esse sangue: todos os corpos, com efeito, cingem-se por outros, & determinam-se reciprocamente a existir & operar por certa, então, determinada relação/proporção, simultaneamente conservada sempre em todos, isto é, em todo universo com a mesma razão/relação do movimento ao repouso; disto segue-se que todo corpo, enquanto existe modificado de certo modo, deve considerar-se como parte de todo universo, com seu todo convir & com as demais coerir; & uma vez que a natureza do universo não é, como a natureza do sangue, limitada, mas absolutamente infinita, conseqüentemente, por esta natureza de infinita potência suas partes moderam-se de infinitos modos, & constringem-se que possuam infinitas variações. De fato, concebo que pela relação/proporção da substância cada parte tem estreita união com seu todo. Pois

como antes disso na minha primeira Epístola, quando ainda habitante em Rijnsburg lhe escrevi, esforcei-me em demonstrar que, uma vez que sobre a natureza da substância faz-se que seja infinita, segue-se que cada parte pertence à natureza da substância corpórea e sem ela não é ou pode conceber-se.<sup>761</sup>

Todos os corpos estão acercados por outros, e é neste acercamento que se determinam reciprocamente a existir e operar por certa, então, determinada relação, simultaneamente conservada sempre, eternamente, *esta relação (ou proporção)* em todos os corpos; *relação/proporção* dada pela relação *movimento/repouso*, ou seja, dada pela *res extensa* enquanto modificada, enquanto efeito. Agora, porque se diz aqui *determino*, trata-se da hibridez entre intelecto e imaginação, o que sugere que a modificação referida não poderia ser outra que o *modo infinito mediante a modo imediato infinito*, então, aquilo que sugeri pelo termo ausente na *Ethica* como sendo o *Corpo de Deus [Corpus Dei]* (o que somente mais adiante poderemos afirmar com mais certeza). No que se refere ao aspecto intelectual, a relação dada por *movimento/repouso* é, de fato, *comum* a todos os corpos na natureza das coisas, mas também, ainda no aspecto intelectual, a “parte” não precede, ela é dada pelo efeito, no caso dos finitos, do corpo enquanto “existe modificado de certo modo” [*certo modo modificatum existit*], o que corrobora com o que antes já analisamos e com a fórmula atestante a hibridez entre intelecção e imaginação e distintiva da finitude: “por certa, então determinada relação” [*certâ, ac determinatâ ratione*], assim, porque *certa*, então *determinada/determinável*, em que *certus* denota propriamente o *modus* em seu âmbito etiológico. A posição dos corpos todos como partes da inteira natureza das coisas como todo, porque revoca a *absoluta infinitude*, novamente traz a não exterioridade e, com efeito, não admite que possa haver além deste todo, evidentemente, qualquer “causa exterior” e “novas variações”. As variações todas dão-se pela *absoluta infinitude* nos termos da *multiplicidade pura*, pela remissão feita por Spinoza à *substantia* (mesmo que observada pela realidade extensiva aqui). Por aí, tem-se a coerência e conveniência entre as partes, *i.e.*, entre todos os corpos na natureza inteira, cuja moderação, pela *infinita potência* da inteira natureza, só poderia ser também ela infinita, então, *de infinitos modos*, do que resulta *as infinitas variações*.

Assim, conceber o todo como ilimitado ou, em termos precisos, absolutamente infinito, revoca a tese da não exterioridade do Todo, o que, por sua vez, satisfaz a posição deste Todo como deveras absoluto, mesmo que tomado como efeito, o qual indiquei como sendo o modo infinito mediante o modo infinito imediato e, com isto, também corrobora com a posição de que não há passagem do Infinito ao Finito e, o que é o mesmo, a Infinitude é na Finitude, e ela justamente assim é enquanto *infinitas variações*, compreendo aí os *infinitos modos (e combinações)*. Os critérios da posição do Todo, mesmo o dito relativo,

<sup>761</sup> Ep. 32 (OP : 440-441): “Jam cùm omnia naturae corpora eodem modo possint, & debeant concipi, ac nos hic sanguinem concepimus: omnia enim corpora ab aliis circumcinguntur, & ab invicem determinantur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione, servatâ semper in omnibus simul, hoc est, in toto universo eâdem ratione motûs ad quietem; hinc sequitur omne corpus, quatenus certo modo modificatum existit, ut partem totius universi, considerari debere, cum suo toto convenire, & cum reliquis cohaerere; & quoniam, natura universi non est, ut natura sanguinis, limitata; sed absolutè infinita, ideò ab hâc infinitae potentiae naturâ ejus partes infinitis modis moderantur, & infinitas variationes poti coguntur. Verùm ratione substantiae unamquamque partem actionem [sic] unionem cum suo toto habere concipio. Nam ut antehac in primâ meâ Epistolâ, quam Rhenoburgi adhuc habitans tibi scripsi, conatus sum demonstrare, cùm de naturâ substantiae fit esse infinitam, sequitur ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine eâ esse, aut concipi posse”.

são, não obstante, existência & operação, incluindo aí a conservação ou perseveração de seu ser, entrementes *sendo*. Isso traduz-se aqui na *relação recíproca* entre todo e partes comumente e que é categorizada pelo *devir-individuante*, no qual tal relação é *comum* ao todo e às partes igualmente. Todavia, é preciso notar, para que não se confunda tal relação que é o *comum* com a concepção póstera de *Wechselwirkung*, que não se trata - jamais! - de um prospecto etiológico que fosse linear; a *Wechselwirkung* resta, não obstante a sua pretensão de apreensão da complexidade causal, linear, ou melhor, ela nada mais seria que a multiplicação das causalidades apreendendo esta multiplicidade numa *unidade* decomponível em causa & efeito. O *comum* é totalmente outro, ele é a *conexão*, e é por isto que, quando intentamos captá-lo, ele não se reduz a uma unidade e, assim, é impossível de cair na nominalidade. Não o aferimos senão enquanto relação tão-somente pelos seus efeitos (contiguidade, metonímia), pela articulação relacional das partes no todo cuja expressão é a existência & operação, também a perseveração, ou, numa palavra, *modus*.

Isso finda, de uma vez por todas e numa outra perspectiva, a causalidade linear ou transitiva na *Ethica*. A causação entre os finitos não é transitiva senão analiticamente por auxílio imaginante, o que só é possível enquanto tais finitos são concebidos como partes de algum todo, ou seja, quando está em comunidade (como critério de efeito, portanto intelectualivo). Agora, quando o todo deixa de ser relativo e é apreendido como absoluto, ele torna-se o mesmo que o modo infinito mediante os modos infinitos imediatos e, com efeito, põe-se etiológicamente como *conexão*, entretanto, esta *conexão* assume a *ratio* (eis, a *proporção*) da absoluta infinitude e como tal é o mesmo que o *comum* a todas as coisas. O todo assim tomado absolutamente, portanto, põe o comum como o mesmo que a multiplicidade (pura, decerto), operativa por metonímia, pela *causa sui* contígua a seus efeitos.

Uma conexão qualquer que seja em seu nível integrativo, ela é tomada como todo, e suas partes nada mais são que seus *nexos*; o *comum* é efetivo e dá-se metonimicamente enquanto efeitos, equivalente a aferição da existência & operação do *modo finito* perseverante. Daí que não se pode dizer que um finito causa outro finito como numa simples fórmula linear implicativa (do tipo “A implica B”, sem mais), mas sim que os estados modulares de um se conjugam com os estados modulares do outro, temos uma conexão entre conexões, modulações de modulações cuja tradução do encontro entre ambos no âmbito “temporal” seria o *simul desconsertante*. E essa construção não impede a *regularidade natural*, na natureza das coisas, atestada pela própria posição constituinte que desempenha o *comum* em não importa qual nível integrativo ou interativo, até que, em última instância, tal *comum* assume-se como *regularidade* absolutamente, como se cada vez mais assumisse, então, o nível generalíssimo do indivíduo-inteira-natureza, a *ordo & connexio* que não admite nada que lhe seja exterior e, por aí, toma-se como *essentia Dei*, a *multiplicidade pura*.

Agora, como podemos asseverar com mais segurança que se trata do modo infinito mediante o modo imediato infinito? O excerto subsequente ao excerto supracitado da *Ep.* 32 pode encaminharmos para concluir esse ponto:

Você vê, pois, por qual relação/proporção, & a relação/proporção por que entendo que o Corpo humano é parte da Natureza: o que, no entanto, atina à Mente humana, também a avalio ser parte

da Natureza; justamente porque estatuo dar-se também na natureza a infinita potência de pensar, a qual, enquanto infinita, contém objetivamente em si toda a Natureza, & cujos pensamentos procedem do mesmo modo que a Natureza e certamente o ideado dela. Consequentemente, estatuo que a Mente humana é esta mesma potência, não enquanto infinita & percipiente toda a Natureza, mas finita, justamente enquanto somente percebe o Corpo humano, & por esta razão/relação estatuo que a Mente humana é parte de algum intelecto infinito.<sup>762</sup>

O corpo humano, assim como todos os demais corpos, e isto já anteriormente era manifesto, é parte da Natureza, e, quanto à Mente humana, pela mesma razão pela qual o Corpo humano é parte, ela o é também. O curioso passo de Spinoza nessa escritura é tencionar que equivalentemente à realidade extensiva, às infinitas variações, há “a infinita potência de pensar, a qual, e enquanto infinita, contém objetivamente em si toda a natureza”, e isto traz-nos novamente a *relação objetiva*, cujo impacto é *inteligibilidade da inteira natureza*, que a inteira natureza é deveras inteligível (não, de fato, inteligida, da mesma maneira que não sabemos como todos os corpos convém e coerem). A sentença “cujos pensamentos procedem do mesmo modo que a Natureza e certamente o ideado dela” traduz-se, segundo os termos da *Ethica*, nos *ordo & connexio*, e reafirma o “proceder do mesmo modo” indiferente etiologicamente às realidades. Todavia, escreve Spinoza que não se trata de conceber a Mente humana como sendo a mesma potência infinita de pensar a qual se diz da inteira natureza nem mesmo percipiente toda a natureza (o que retoma - cumpre insistir - a diferença entre inteligida e inteligível: a inteira natureza ser inteligível não é, nem de longe, o mesmo que inteli-la totalmente), e sim percipiente o Corpo humano, ou seja, enquanto a Mente tem como objeto constituinte o Corpo humano (relação objetiva). E é porque *na medida de* sua percepção restrita ao Corpo humano que também se abre a condição de *desconhecimento* da inteira natureza como todo (todo absoluto): somente a ideia do comum, em suas instanciações, escapa a tal condição, mesmo que ela seja incitada pela experiência, como na aferição das “novas variações” supondo “causas externas”, como dissemos. Agora, porque aqui se fala da Mente humana e da infinita potência de pensar em relação ao Corpo humano e das infinitas variações corpóreas, parece-me acurado tomar tal infinita potência de pensar como equivalente à *Ideia de Deus*, ou seja, à *Mente de Deus*, sobretudo, enfatizando a relação objetiva posta aí. E isso põe as infinitas variações corpóreas como equivalente ao *Corpo de Deus*. Daí que ideia constituinte a Mente de Deus ou a Ideia de Deus, que é a inteligibilidade na inteira natureza, não seria senão a ideia do Corpo de Deus. Deparamo-nos com o *indivíduo-inteira-natureza*, o nível último de integração do *devir-individuante*, cujo *comum* não poderia ser senão os *ordo & connexio*.

Se tornarmos à questão sobre como indivíduos de mesma classe, ou seja, que possuem o mesmo *comum* como aquilo que lhes é constituinte enquanto propriamente a sua *forma*; enfim, à questão “como indivíduos de uma mesma classe podem distinguir-se entre si?”, agora asseveramos: ou se distingue pelo

<sup>762</sup> *Ep.* 32 (*OP* : 441): “Vides igitur, quâ ratione, & rationem, cur sentiam Corpus humanum partem esse Naturae: quòd autem ad Mentem humanam attinet, eam etiam partem Naturae esse censeo; nempe quia statuo, dari etiam in naturâ potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam Naturam objectivè, & cujus cogitationes procedunt eodem modo, ac Natura, ejus nimirùm ideatum. Deinde Mentem humanam hanc eandem potentiam statuo, non quatenus infinitam, & totam Naturam percipientem; sed finitam, nempe quatenus tantùm humanum Corpus percipit, & hâc ratione Mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectûs statuo”.

nível de integração, o que é patente, ou, num mesmo nível de integração ou grandeza, eles não podem distinguir-se senão pelo auxílio da imaginação. E ambos os caminhos envolvem a imaginação. É certo que não é pelo *comum* que se distinguiriam. E, por aí, só poderia ser pelo que até agora consideramos, pelo par todo/parte(s) em tom ambivalente, *i.e.*, em seu uso correto como auxílio da imaginação ou em seu uso incorreto enquanto imaginação sem mais. No que concerne ao primeiro, subjaz, como vimos, a relação inteligível, então, da ordem do intelecto, que envolve o auxílio imaginativo de sorte que não o temos absolutamente (controlado pelas “causas externas” dadas efetivamente por variações no indivíduo mesmo que não se explicam apenas por ele mesmo tomado como todo). Quando sugeri, muito antes, relações outras imanentes ao indivíduo, e que não perturbam a sua *forma*, que estas relações sejam apreensíveis, elas reconduzem a essa hibridez e imprescindível maneira de conjugar constantemente intelecto e imaginação. Não é de outra maneira senão essa a que nos permite distinguir indivíduos de uma mesma classe. E mesmo que se afira ou apreenda o *comum* ou se atenha à imagem e, com efeito, à semelhança de imagens de indivíduos novamente conduzindo-os, pois, a certa classe, aqui, com precisão, a certo *gênero*; temos a apreensão do *comum* como *universal*, o que permite, conseqüentemente, distinguir indivíduos de mesmo *gênero*, ademais, *numericamente*. Da *unidade* resultante do *universal* temos a *contagem*. E também, tal procedimento pode ser propriamente “auxílio” se seu uso for correto da maneira tal como dissemos, pois se o que se universaliza for outro aspecto, e for outro que o *comum*, então o uso seria incorreto, ainda que nos incite, do mesmo modo, à contínua pesquisa, seja pelo arbítrio do que se universaliza, que engendraria, por ventura, contrariedades ou equívocos, seja pelo que não se explica pelo universal tomado como o mesmo que o *comum*, a saber, as variações que não se dão no indivíduo e que advém do alhures, “as causas externas”.

Ora, a imaginação enquanto aquilo que *singulariza* o indivíduo, enquanto, pois, aquilo que permite distinguir indivíduos de uma mesma classe, então tomados, pelas semelhanças entre si, como um mesmo *gênero*; isto é notável no EIIP40S1. E se voltarmos àquilo que analisamos no capítulo 1, a saber, às noções universais, facilmente veremos que os singulares, *i.e.*, cada indivíduo de uma classe de indivíduos, como, *e.g.*, *este* “homem”, *aquela* “homem” *et tanti quanti*, tem por limite o próprio Corpo humano porque é ele mesmo limitado. Daí a capacidade de formar imagens destes singulares, os quais são afetantes o Corpo humano (seja em ato, seja pela revocação da memória que retoma imagens semelhantes de afecções), é superada, e, com efeito, aquilo que também pela imaginação temos de cada um deles e que os torna singulares, a saber, cor, magnitude &c. turvar-se-ão numa só imagem, justamente, aquela que permite a nominalidade, o nomear tais tantos singulares homens de “homem”. Aí temos *noção universal* e, como vimos, ela inverte-se e devém o nome a partir do qual todos os singulares assemelhados, ou os indivíduos de mesma classe, predicam-se, como escreve Spinoza, “predicam-se de infinitos singulares” [*de infinitis singularibus praedicat*]<sup>763</sup>. E é notável que Spinoza apele tal *noção universal* de *imagem comum*, pois tal *nome* que é aqui em nosso exemplo “homem”, tal nome acaba por portar *características comuns* (e que aqui não se as

---

<sup>763</sup> Cf.: EIIP40S1.

confunda mais com o comum que é a forma do indivíduo!), como a “postura ereta”, o “riso”, o “ser bípede”, a “racionalidade” &c. tudo dependendo do que mais frequentemente foi afetado o Corpo humano que engendra a *imagem comum* de “homem”. Que a *nomeação* e, com efeito, o engendramento da *noção universal*, a *imagem comum*, seja algo que dependa da *disposição corporal* de cada um, isto explicitou Spinoza naquele escólio da EIIP40; mas também vimos que tal disposição não é isolada das relações humanas, que ela não é, jamais, isolada do *socius* e seus níveis, ou, para valer-me de uma categoria que julgo preciosa de Gramsci, de suas *gramáticas*, as quais, como exemplificou Spinoza no EIIP18S, têm determinações oriundas das posições sociais que ocupam os humanos (o que incluí as suas posições também na divisão social do trabalho e, de maneira absolutamente ampla, na divisão social *tout court*). Não podemos, muito infelizmente, extrair todas as consequências disso aqui, antes voltemos nossa atenção à *imagem comum*, a qual se distingue totalmente do *comum*.

### g) Universalidade & Particularidade: o indivíduo singular e ambivalência da figura

Essa ambivalência que recobre a *imagem comum* e o *comum*, expressões que não são trivialmente o mesmo, visto que, no mínimo, o primeiro *comum* é adjetivo de *imagem* e o segundo *comum* é substantivo (convém sempre realçar o truísmo); esta ambivalência desponta na hibridez entre intelecto e imaginação que carece de precisão.

Se o indivíduo diz-se pelo *comum* e pertencem-lhe tantos de mesma classe, aquela justamente dada pelo *comum*, temos que o indivíduo é assim apreendido como “singular”, cada indivíduo desta classe aqui, este ou aquele &c. indivíduo desta classe, de certa classe; temos que o indivíduo devém *parte* e o *comum*, com efeito, toma-se como *universal*. *Universalidade & Particularidade* nada mais são que a tradução, de fato, do par “todo/parte(s)”. Por aí, é a *unidade* entre indivíduo e singular que se apreende com o *auxílio da imaginação*, em que não só o *universal* toma-se como o mesmo que certa classe de indivíduos, a *imagem comum*, mas também que cada indivíduo é tomado como *universal*, ele é identificado, pois, *nomeadamente* com o *universal*, a *imagem do comum*; e disto temos que cada indivíduo enquanto tal, como *universal*, ele traz consigo suas partes, suas *particularidades*. Daí que a *universalidade* da classe de indivíduos passa ao indivíduo e de parte que era, enquanto referido à classe, ele mesmo toma-se como particionado/particionável.

Todavia, tal *parte* enquanto *parte*, ela também é *todo*, mas de outra coisa, a saber, referida a outra classe de coisas, a qual é, por sua vez, certa outra *universalidade*. E.g.: quando dizemos “os olhos deste indivíduo humano são azuis”, observamos aqui que “olhos”, “humano” e “azul” são imagens que cumprem função distintiva. O humano é *imagem comum* que qualifica *este indivíduo* dentre as demais classes de indivíduos, o *comum* que constitui a *forma* que é a sua é posto como *universal*. No entanto, também os “olhos” que se atribuem ou nele se constatarem são *partes* do humano. Tomados isoladamente, os “olhos” podem forjar outro *universal*, confluindo num sistema de classificação nominal através do qual se atribui a este ou àquele indivíduo “olhos”, mesmo que se trate de indivíduos de classes distintas, e.g., “os olhos da



maritaca”, “os olhos do chimpanzé”, “os olhos do humano” &c. E, por sua vez, o mesmo para “azul”, no caso, adjetivando “olhos”, ele é igualmente oriundo da *imagem comum* desta cor e atribuível ao todo ou à parte de algum indivíduo, e.g., “o céu é azul” ou “as lentes do óculos são azuis” (o céu é todo, o óculos é todo), ou ainda, “esta flor é azul” ou, como no primeiro exemplo, “os olhos deste humano são azuis” (em que, em ambos os casos, atribui-se a atribuição “azul” às partes de algum todo: a planta, o humano). E, contudo, no caso da flor, então, no dizer “esta flor é azul”, deparamo-nos com alguma ambivalência, visto que se poderia dizer tanto “flor” como todo quanto “flor” como parte, como é manifesto. Ora, se a tomarmos como todo, ignoramos que a flor depende do restante da planta, se a tomarmos como parte, deixamos de ignorá-lo.

O jogo de atribuições é, não obstante, controlado quando o tratamos conjuntamente às generalidades das *noções comuns* e quando observamos as relações etiológicas em seu envolvimento, ignorando ou não as “causas externas”, no sentido em que analisamos antes. Com tais controles não escapamos à imaginação, mas escapamos de seu arbítrio e confluímos na simbiose típica do segundo gênero de conhecimento, sua hibridez intransponível com respeito ao primeiro gênero de conhecimento. Assomase a isso, ademais, os ditos “modais”: o *necessário*, o *contingente* ou o *possível* e o *impossível*. Ao bel-prazer da máquina s’imaginante, não há nenhum controle e o jogo de remissão de nomes ou qualidades, se se preferir, devém indefinido, se considerarmos os tropos e figuras de linguagem todos. Isso, entretanto, não deve nos levar a conceder que os tropos e as figuras de linguagem resultem em si na falsidade, apenas nas condições do *erro*, tal como já as analisamos antes, teríamos esta assimilação plena entre imaginação e falsidade. Com isso, tropos e figuras de linguagem, vastas em sutilezas, em si, não só não são falsas como podem até mesmo desempenhar um papel heurístico e incitar a experiência ao verdadeiro, sobretudo, quando os efeitos imaginante são por eles explicados (cf.: *TTP*, *LAIE*, a “prosopopéia” &c.).

Agora, convém salientar que o indivíduo singular, o aspecto central do problema que ora solvemos, “como se distinguem indivíduos de uma mesma classe de indivíduos?”; ele não adentra senão na *imagem*, mesmo que controlada, e, por aí, é *estático* ou, como escreve Spinoza alhures, é “pintura muda num quadro”. O *devir* é todo ele estancado, aprisionado, engaiolado no jogo de concatenações em remissões indefinidas entre *nomes*. E, curiosamente, isso é propriamente *contingente*, por elidir as causas da gênese da *nomeação* e dos *nomes*, cada qual. A natureza das coisas assim apreendida, ao mesmo tempo que permitindo apreender o indivíduo *singular*, ela devém *opaca*, velada e re-velada continuamente por *nomes* ou, num nível mais geral, por *imagens*.

Em suma, o “todo” é o mesmo que “certa classe de indivíduos”, as “parte(s)” por aí tomam-se como os próprios indivíduos pertencentes a esta classe. No entanto, o próprio indivíduo devém seu “todo” (e.g.: este humano aqui devém “humano”, segundo o mecanismo que analisamos no capítulo 1 no que concerne à gênese da *imagem comum* e das *noções universais*, a *unidade* retroage em *gênero* e se repõe, pela pertinência, em cada indivíduo pertencente a ela) e o indivíduo distingue-se de outro de mesma classe, então, pelas suas “parte(s)” ou, mais precisamente, pelas suas “particularidades”: a distinção entre indivíduos devém uma distinção, pois, entre e através de partes (*ex partibus*). O “todo” aí é individual, com efeito, “humano é humano”, no mesmo senso e sentido que Deus diz a Moisés no Monte Sinai: *ego sum qui sum* [“Eu sou quem

sou”]. Isso repõe no fundamento o *centramento em si* e marca a restrição intransponível da condição do conhecer humano cravada em sua finitude ou, se se quiser, como “parte” da natureza.

Quando observamos o nível de integração o mais elevado, a saber, o indivíduo-inteira-natureza, tencionamos que não só se tratava do aspecto propriamente de ordem intelectual, a *individuação*, mas também de outro que diz respeito à *imagem*, apreendendo a *facies totius Universi* tal como se fosse a *imagem do Todo*, Todo que não seria, porque *imagem*, o Todo absoluto, e sim algo como o *Todo relativo*. De maneira um tanto consternante, quando a *auctoritas* de Euclides fora posta em jogo (mediada, decerto, pelo comentário de Melder), aferimos que a *figura* não era possível em superfícies infinitas. A *forma* do indivíduo natureza inteira, o *comum* que a constitui, já o sabemos, ele é o mesmo que os *ordo & connexio*, traduzindo-se em ambas as realidades, *res extensa* e *res cogitans*, no contexto, sobretudo, dos finitos, os quais, por sua vez, denotam as infinitas variações de infinitos modos. A *forma* de igual sorte marca os *limites reais* do *indivíduo-inteira-natureza*, o *maximum* e o *minimum*, os quais, se transpassados, *per hypothesin*, levar-lo-ia à decomposição. Todavia, não se pode dizer que aquilo que seja infinito devesse ser decomposto, e talvez, pela mesma razão que a *figura* não possa se dizer das superfícies infinitas. Observando o *indivíduo-inteira-natureza*, a sua *forma*, pela *Teoria geral da individuação*, ela não poderia ser alterada sem comprometer o indivíduo e, não obstante, sua *figura*, esta sim poderia mudar-se.

Nesse prospecto, a *figura* toma-se ambivalente e, sobretudo, suscitado o problema da mudança de forma concernente a um indivíduo que fosse absolutamente infinito. Se nos valermos do resultado de nossa análise sobre o par Todo/parte(s) em seu uso dito correto, então, como auxílio da imaginação, teríamos que, a partir deste resultado, a marca que leva a experiência a deslocar a alocação do par de uma instância a outra dá-se pela inspeção de “novas variações”, as quais, exaurido o exame de algo concebido como todo e suas interações com demais outros todos em seu entorno, indicam a existência de “causas externas”. Se levarmos isso às últimas consequências, tombamos num jogo de interiorização da exterioridade (visto que aquilo que era todo extrínseco toma-se como parte intrínseca de um todo mais abrangente) sucessivo mediante enlaces cada vez mais amplos de integração, mas não de maneira arbitrária, e sim obedecendo o critério intelectual da própria individuação. Assim avançam os níveis integrativos da individuação até que, por fim, a natureza inteira, tomada como indivíduo, finda a integração. Dela em diante, não há adiante: a integração encontra o seu *maximum* na *facies totius Universi*.

As duas fórmulas concernentes à inteira natureza dão-nos facilmente tal perspectiva que envolve a integração, recordemo-las presto: “*facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*” & “*totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius Individui mutatione*”. Tudo recai na *variação* e é ela que se assume infinita no nível da natureza inteira. E Spinoza manifestamente escreve que cada parte corresponde a um corpo, cujas variações infinitas, elas não levam a nenhuma mudança do inteiro indivíduo, ou seja, sua *forma* é preservada ou, confluindo o fato de que tal indivíduo seja o modo infinito mediante o modo infinito imediato, a *forma* da inteira natureza é, portanto, *eterna*.

Do ponto de vista desse indivíduo que é a inteira natureza, temos algo que fosse *maximum* e *minimum*, estes desempenhando o papel de *limites reais*, i.e., *limites* os quais se dizem da *forma* e que - friso - não devem ser confundidos com os limites imaginários, das imagens e, pois, da *figura*. Disso logo menos trataremos, antes cumpre sanarmos o imbróglio resultante da apreensão imaginária da *figura* e, com efeito, do que sugere, segundo a *autoritas* de Euclides, o impedimento de sua concepção com respeito à infinitude. E basta, com muito desprendimento, visto que já temos o que nos é necessário, notarmos o seguinte: é preciso distinguir aquilo que consiste no uso indiscriminado da imaginação, ou propriamente, o s'imaginar, daquilo que é deveras seu uso correto como auxílio na investigação da natureza das coisas. Pois, se nos ativermos com firmeza nisso, facilmente observaríamos que a *figura* em sua ambivalência resulta apenas e tão-somente disto, a saber, que num sentido ela se apreende pela máquina s'imaginante e, noutra, ela apreende-se como correto uso auxiliar. É certo que o procedimento de detecção de "variações novas" sugerindo "causas externas" permite cada vez maior envolvimento de todos como partes de outro todo, mas, no *limite* (*real*, direi), tal envolvimento finda-se na infinitude da *facies totius Universi*, de maneira tal que ela se assume como todo e, assim, assimila-se a ela a *figura*, mas esta *figura*, assimilada assim à infinitude que é a inteira natureza, ela acaba por engendrar uma contradição patente, o que é sumamente interessante, pois é a apreensão desta contradição que nos permite adentrar na ordem intelectual de fato. Agora, disse "contradição", o que poderia resultar impróprio enquanto noção lógica, ou imaginária, então, que supõe uma "unidade" a partir da qual se afirma e nega nos termos da predicação. Se convém dizer "contradição" com respeito à *figura*, que ela é finita (aspecto derivado da impossibilidade da figura infinita) & que ela é infinita (aspecto derivado da tendência dada na experiência à envolvimento de integração até a inteira natureza), isto não poderia senão resultar do efeito da inteira natureza como todo apreendido enquanto unidade, portanto s'imaginado.

A hipótese de que a ambivalência da *figura* conflui na ambivalência, agora, do todo que é a inteira natureza, por mais contra-intuitivo que fosse, ela sugere com mais força que tal todo seja relativo e não absoluto. E ele é assim posto como *Todo relativo*, pelo que ensejamos muito antes e que se tem como o mais contra-intuitivo, justamente porque a imaginação não seria algo restrito aos indivíduos humanos, antes ela ter-se-ia também num nível qualquer de individuação, dado que seu fundamento são os contatos ou afecções. Isso permitiu ventilar que o indivíduo-inteira-natureza, pela sua infinitude, não poderia jamais ter algo que lhe fosse exterior, então, que a tese da não-exterioridade do Todo valeria para ele e que, como todo indivíduo, toda a teoria da individuação e seus aportes deveriam, por coerência teórica, serem postas neste nível máximo sem exceções. Disso teríamos que o Todo relativo produziria auto-afecções capazes de centrá-lo em si mesmo, e, com efeito, ser-nos-ia autorizado dizer, mesmo com aparência insana, que o Todo relativo, ou seja, a natureza inteira s'imagina.

Quais seriam, pois, as consequências dessa tese quando levada a cabo, então, quais seriam suas últimas consequências? De fato, se a natureza inteira centra-se em si, se ela, pela auto-afecção, que nada mais são que suas infinitas variações de infinitos modos, se ela engendra a imagem de si e tal imagem não poderia ser senão a sua *unidade*, então, ao s'imaginar e, pois, centrar-se em si, o Todo relativo põe-se como

*unidade* e, correlativamente, põe-se como *multiplicidade*. Como tal, *unidade & multiplicidade* caem na inteligibilidade e instauram-se efetivamente nas operações inteligíveis, conquanto se note bem que isto assim se dá num aspecto imaginativo, o mesmo que convém ao uso correto do par todo/parte(s) como auxílios imaginativos. *Unidade & multiplicidade* seriam, então, *auxílios imaginativos* e seu fundamento, assim como os demais auxílios imaginativos, seria a *Todo relativo* que se põe como imagem, que assim se põe pela auto-afecção. A *imaginação* deixa, enfim, seu estatuto meramente antropológico e generaliza-se, como a simbiose entre a sua teoria e a teoria da individuação, a todas as coisas ou, melhor dizendo, porque o Todo s'imagina, todas as coisas s'imaginam. Se se quiser e também como *en passant* sugeri muito antes, tal s'imaginar do Todo que se põe, por isto mesmo, como relativo, ele poderia ser denominado *mundo fenomênico*, mas isto pouco importa agora. Importa que a instauração da *unidade & multiplicidade* na inteligibilidade pelo pôr-se através do s'imaginar do Todo relativo, ela converte-se noutra par de suma relevância, a saber, na *identidade & diferença*. E a *identidade & diferença* não só ganha amplitude pela sua posição através do Todo relativo e, pois, inteligibilidade, como também desvela a sua fraqueza constitutiva e, com efeito, intransponível: *identidade & diferença* são auxílios imaginativos, e nada mais. Ressalto que, na apreensão intelectual, ou seja, na *realtà effettuale* da natureza das coisas, não há lugar para *unidade & multiplicidade*, *identidade & diferença* &c. senão como auxílios da imaginação, antes, na natureza das coisas temos apenas *multiferências*, as quais resultam da *multiplicidade pura*. A única categoria que nos permite adentramos na *multiplicidade pura* deste ponto em que estamos, no estuário<sup>764</sup> entre a ordem imaginante e a ordem intelectual, é a de *indivíduo*<sup>765</sup> e, sobretudo, a irrelata categoria geral da própria *multiplicidade pura*, a saber, o *modus*. O limiar dá-se entre a apreensão do Todo relativo como *facies totius Universi*, enquanto imagem do Todo, e sua apreensão como *modo infinito mediante os modos infinitos imediatos*.

### Devir individuante (forma) & Devir das coisas singulares (figura): connexio

Finalmente, adentramos no desfecho desta escritura referida a Spinoza. O problema que abre o fechamento não poderia ser outro que a reposição da ambivalência da própria *figura*, pois vimos, por um lado, que ela se assumiu atrelada à finitude, porque marcada pela sua impossibilidade de tomar-se como infinita (tese da *auctoritas* de Euclides sobre a impossibilidade superfícies infinitas), do que resultou a *imagem do Todo*, o *Todo relativo* (*unidade & multiplicidade*, *identidade & diferença* &c.) instaurante a *mútuo-referencialidade* e, com esta, a *circulação* típica do s'imaginar pleno da inteira natureza. Por outro, esse Todo relativo é *indivíduo* e, sobretudo, *modo infinito* (*modo infinito mediante os modos infinitos imediatos*), e aí a *figura* devém outra categoria, a saber, aquela que se diz das *infinitas variações de infinitos modos* da inteira natureza das coisas.

<sup>764</sup> Digo “estuário” como se fosse o delta do Nilo, em que tantas são as imagens, ou melhor, as figurações, que se possa fazer do Todo quanto seriam, se multiplicássemos ao infinito seus braços avantes no Mediterrâneo. E mesmo, a imagem do Todo (relativo) é *fons & origo* de todas e quaisquer cosmologias e cosmogonias, se a imagem fizer *origem & sentido*. Trata-se das *faces de Deus(es)*.

<sup>765</sup> É aí que notamos adequadamente que o *indivíduo* é *indivisível* (!), o que somente pela sua apreensão enquanto *modus* devém plenamente claro.

Ora, sugerimos que a *forma* é *devoir*, e, por aí, a *figura* também. No caso da *forma*, trata-se do *devoir-individuante*, cujos limites dão-se como *reais*, visto que a integridade do indivíduo é posta pelo *comum* e, enquanto tal *relação* vige, o *indivíduo* é enquanto tal existe em ato, ou seja, ele *deve*. Agora, o *devoir* que se diz imanente e intransponente tais limites reais, então, o *devoir* que não invade e perturba o *comum*, ele permite tantas quantas forem as variações imanentes ao indivíduo sem, contudo, *mudança de forma*, ou seja, sem que tal indivíduo deixe de existir em ato, ou seja, sem que deixe de *devoir*. Esse último *devoir* que não ultrapassa os *limites reais* é, pois, a *figura*. E sugeri que tal *devoir* não seria senão categorizado pela *coisa singular* [*res singularis*]. Assim apreendida a *figura*, como *coisa singular*, ela deixa definitivamente o terreno da imaginação e põe-se na ordem intelectual, mesmo que pela marca do linguageiro, ou seja, mesmo que possamos dizer “figura” (não nos olvidemos, pois, da hibridez característica do segundo gênero de conhecimento com o primeiro gênero de conhecimento).

O passo que devo empenhar confere à *figura* o estatuto de *coisa singular* e avança para aquilo que Spinoza chamou de *terceiro gênero de conhecimento*, a dita *ciência intuitiva*, que, como é patente já pelo seu nomear, não entra na nominalidade. Deter-me-ei *positivamente* na construção da *coisa singular* como *devoir*, outro *devoir* que o *devoir-individuante* e que se diz da *forma*, um *devoir*, pois, que se diz da *figura*, tencionando o outro lado da ambivalência desta categoria. E, de fato, no tópico anterior não me empenhei em sua prova escritural, o que dá um ar inconsistente à coisa; e não o fiz porque o farei agora *negativamente*, ao mesmo passo que, *positivamente*, construirei o *devoir-coisa-singular*. Ademais, finalmente versarei sobre uma categoria que perscrutou esta escritura aqui ou acolá e que carecia de seu fundamento e cuja importância para a *necessidade aleatória* é incontestável, trata-se da *possibilidade real*, a qual terá aqui sua hora e vez.

### *Res singularis* reconsiderada

Retomemos e analisemos, uma vez mais, a definição de *coisa singular* [*res singularis*], a qual Spinoza escreveu na *Pars II* da *Ethica*:

Por coisas singulares entelijo as coisas, as quais são finitas & têm existência determinada. Se muitíssimos Indivíduos numa ação assim concorrem, para todos serem simultaneamente causa de um efeito, considero-os, nesta medida, com uma coisa singular.<sup>766</sup>

Quando invocarmos pela primeira vez esta definição, aferimos que ela claramente diferia-se do *devoir-individuante*, que tratava da *actio* sob o verbo *concurro*, o qual, por sua vez, nada tinha que ver com *communio*, este típico da *forma* e, pois, da individuação. Até mesmo cogitei que a *actio* pudesse interferir na *forma* de alguma maneira, o que restou ali vago. O que não fizemos, entretanto, fora a análise da construção desta definição, particularmente o fato de que a *coisa singular* define-se no plural *coisas singulares* e, em seguida, em sua segunda parte, os muitos indivíduos, no plural, são considerados uma coisa singular, no singular. Que a

<sup>766</sup> EIIDef.7: “Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt, & determinatam habent existentiam. Quòd si plura Individua in una actione ità concurrant, ut omnia simul unius effectûs sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero”.

*coisa singular* seja *finita* e tenha *existência determinada*, isto põe-na no âmbito do *modo finito*, mas também de maneira ambivalente. Enquanto inequivocamente *determinatus* se diz da imaginação, *finitus* pode ser apreendido seja como referido ao *modo finito*, em seu aspecto intelectual, como reforçando *determinatus*, então, reforçando o aspecto imaginativo. É que tal ambivalência, não por descompasso; ela marca a própria apreensão da *figura* como categoria anfibológica, que tem sua vigência em ambas as ordens, a imaginativa e a intelectual, e, muito longe de perder sua capacidade discursiva, tal anfibologia a amplifica significativamente.

Isso torna-se patente na segunda parte da definição, na qual a *multiplicidade* de indivíduos em *concorrência* apreende-se como *uma coisa singular*. Curiosamente, aí trata-se da *causa* como “uma” do ponto de vista do *efeito* (*unus effectus*), mas, do ponto de vista da própria *causa*, ela mesma é *muitos*. E tal *concorrer* dos *muitos*, do ponto de vista da *causa*, sobretudo, ele dá-se pelo *simul*, o qual manifestamente revoca o seu *desconcerto*, ou seja, a irredutibilidade das durações dos indivíduos concorrentes. Os *muitos indivíduos concorrem simultaneamente numa ação*, o *efeito é ação*, é, pois, da ordem do *agir*. Tal concepção da *actio*, nós já a vimos, e.g., no escólio que versava sobre a *união* da Mente e do Corpo: “(...) & quanto mais as ações de um corpo mais dependem só dele, & quanto menos outros corpos com ele concorrem no agir, tanto mais a sua mente é mais apta a entender distintamente. (...)”<sup>767</sup>. Essa última correlação, ou melhor, proporção, que conjuga o *quantum* de ações de um corpo dependente de si como inversamente proporcional ao *quantum* de corpos com este primeiro corpo concorrendo no agir e resultando no *quantum* diretamente proporcional de aptidão da mente do primeiro corpo a entender distintamente; ela promove uma aplicação, podemos dizer, da segunda parte da construção da definição de *coisa singular*. O corpo que age não deixa de ser *coisa singular* porque menos corpos (leia-se: *indivíduos*) concorrem numa ação produzindo um efeito, mas antes apenas extrai uma consequência da ordem do conhecer da diminuição do *quantum* de corpos concorrentes. Do ponto de vista do efeito, digamos, da ação em si considerada e sem relação com o conhecer, nada muda, quer o corpo com mais corpos concorra numa ação, quer com menos, em todos os casos trata-se de uma *coisa singular*.

Interessantemente, o verbo *concurro* tem pouquíssimas ocorrências na *Ethica*<sup>768</sup>. Dentre elas, há aquela em sua forma participial no presente da EVP8: “Quanto mais algum afeto por muitas causas simultaneamente concorrentes excita-se, tanto maior é”<sup>769</sup>. Já aí algo torna-se mais claro: o *concorrer* possui intimidade com relação aos *afetos*, o que restará que precisemos, visto que se reporta, por isto, à *coisa singular*. Além dessa ocorrência, há também uma no EIP15S<sup>770</sup> num específico contexto sobre a hipótese da existência de vácuo na natureza das coisas, hipótese neste mesmo escólio rejeitada por Spinoza, e cujo sentido, segundo me parece, seria menos técnico e mais prosaico, sobretudo porque em diálogo com a tese

<sup>767</sup> EIIP13S: “(...) & quò unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, & quò minùs alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eò ejus mens aptior est ad distinctè intelligendum. (...)”

<sup>768</sup> Com efeito, são 3 ocorrências na EI, 2 na EII e, por fim, 1 na EV.

<sup>769</sup> EVP8: “Quò affectus aliquis à pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eò major est”.

<sup>770</sup> EIP15S: “(...) sed omnes partes ità concurrere debent, ne detur vacuum (...)” [“(...) mas todas as partes devem assim concorrerem para não se dar vácuo (...)”].

adversária, o que sugere deveras um uso corriqueiro e corrente do verbo para tais adversários. Agora, das ocorrências outras, as quais se situam na escritura do *Apêndice* da EI, podemos, ainda que também em contexto prosaico, apreender algo sugestivo.

Em seu contexto geral, no do *Apêndice*, tal ocorrência visa confrontar àqueles que defendem as “causas finais” na natureza das coisas, “causas” estas que são o mesmo que *fingimentos* para Spinoza: “Não é preciso muitas [coisas] para agora mostrar, entretanto, que a natureza não tem nenhum fim prefixado para si, & que todas as causas finais não são senão fingimentos humanos”<sup>771</sup>. Fingimentos que, não obstante, fazem doutrina, a qual, de fato, nada mais seria que propriamente a *inversão* típica da máquina s’imaginante<sup>772</sup>. Nesse contexto geral, Spinoza promove um palimpsesto da escritura da *Física* de Aristóteles<sup>773</sup>, como já fora por outros notado, e nele justamente ocorre o verbo *concurro*:

Pois, *e.g.*, se através de algum cume [uma] pedra tivesse caído na cabeça de alguém, e o matasse, [então] demonstram deste modo que a pedra teria caído para matar o homem. Se, com efeito, não tivesse caído nele segundo o fim, Deus querente isto, como tantas circunstâncias (com efeito, frequentemente muitas concorrem simultaneamente) teriam podido concorrer pela acaso?<sup>774</sup>

A escritura prossegue tensionando num *crescendo* retórico interrogativo cada vez mais impulsionando o leitor para a constatação de que seria absurda a doutrina da finalidade na natureza das coisas. Interessa que, nessa dissolução do par *fim & acaso*, que Spinoza, em tom positivo e não contestatório, escreve que as “circunstâncias concorrem”; mais ainda, ele escreve que “com efeito, frequentemente muitas [circunstâncias] concorrem simultaneamente”, e se tomarmos tal passagem com um valor positivo de fato, seria forçoso alargar o sentido de *coisa singular* e compreender que os *indivíduos concorrentes simultaneamente numa ação* poderiam ser *circunstâncias concorrentes numa ação*. Agora, no que diferem *indivíduo* e *circunstâncias*, isto resta saber. Todavia, o termo *circumstantia* apenas tem ocorrência na EIIP36, vejamo-la: “Quem da coisa, pela qual uma vez se deleitou, recorda-se, deseja gozar dela com as mesmas

<sup>771</sup> EIApp.: “(...) Ut jam autem ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, & omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta, non opus est multis. (...)”.

<sup>772</sup> EIApp.: “(...) Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omninò evertere. Nam id, quod reverâ causa est, ut effectum considerat, & contrâ. Deinde id, quod naturâ prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum, & perfectissimum est, reddit imperfectissimum. (...)” [“No entanto, acrescentarei ainda isto: justamente, que essa doutrina sobre o fim everte completamente a natureza. Pois isso que é, de fato, causa, considera como efeito, & ao contrário. Por conseguinte, isto que é prioritário por natureza, faz posterior. E, enfim, isto que é supremo & perfeitoíssimo, restitui imperfeitíssimo”].

<sup>773</sup> Trata-se do exemplo do Livro II da *Física* (197b 29-31), cuja discussão é sobre a distinção que haveria entre *casus* e *fortuna*, traduções latinas de *ἀπτόματος* e *τύχη*, respectivamente: “Ita casus nomine suo tunc dicitur, cum quippiam fit frustra. Cecidit enim non percutiendi gratia lapis, casu igitur ac frustra cecidit ipse, quia cadere & ab aliquo proijciente percutiendi causa potest” (Aristotelis Stagiritae. “Physicorum liber II” In.: *Opera quae in hunc usque diem extant omnia, Latinitate partim antea, partim nunc primum a viris doctissimis donata, & Graecum ad exemplar diligenter recognita. Omnes in tres tomos. Item supra censuram, Io Lodovici Vivis*. Basileae: ex officina Ioan. Oporini, 1548, p. 14).

<sup>774</sup> EIApp.: “Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicujus caput ceciderit, eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt, lapidem ad hominem interficiendum cecidisse. Ni enim eum in finem, Deo id volente, ceciderit, quomodò tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt?”.

circunstâncias como quando primeiramente com ela se deleitou”<sup>775</sup>. De fato, tal proposição diz respeito à imaginação, particularmente à memória, conjugada com a afetividade. Aqui, interessa-nos tão só o que podemos obter com respeito ao termo *circunstância*, e aqui temos que a coisa, da qual alguém se recorda, ela vem sob circunstâncias. Então, por um lado, temos a coisa e, por outro, as suas circunstâncias. Todavia, na demonstração dessa mesma proposição, lemos o seguinte:

Tudo o que o homem viu simultaneamente com a coisa, a qual ele deleitou, isto tudo (*pela EIIP15*) será por acidente causa da Alegria; e, por isto (*pela EIIP28*), com tudo aquilo com a coisa, a qual ele deleitou, desejará simultaneamente gozar, ou desejará gozar da coisa com todas as mesmas circunstâncias como quando primeiramente com ela deleitou-se. *C.Q.D.*<sup>776</sup>

Ora, as circunstâncias aparecem aqui como se *por acidente* com respeito à coisa, ou seja, elas são *por acidente a causa da Alegria* provocada pela coisa afetante recordada. Quando nos deparamos com a sentença “com todas as mesmas circunstâncias”, poderemos substituí-la por “com todos os acidentes”, os quais estavam presentes do momento da afecção originária da qual se recorda e, com efeito, goza. E, ainda, se avançarmos mais, *i.e.*, se avançarmos no corolário e em sua demonstração, podemos precisar ainda mais as *circunstâncias*. Com efeito, no corolário, Spinoza escreve: “Se, pois, tiver achado que falta uma dentre aquelas circunstâncias, o amante contristar-se-á”<sup>777</sup>. As circunstâncias, como é notável, são contáveis, elas designam a completude de tudo aquilo que sucedeu do momento do contato recordado, e isto tal como exatamente houve. Algo aí põe as circunstâncias sob um aspecto que podemos conceber talvez apenas descritivamente, como numa montagem de um cenário poética ou prosaicamente descrita em toda a sua completude. De certa maneira, as *circunstâncias* podem ser apreendidas como o conjunto complexo de todos os corpos contatantes do momento do contato engendrante a alegria da qual se recorda e da qual se almeja gozar, como uma exata repetição, e mesmo idêntica, da originária. As circunstâncias são corpos, mas convém acrescentar, corpos, cada um deles, sob tal ou tal modo, então, modulados assim ou assado no conjunto do cenário. E, de fato, se atentarmos ao que significa vulgarmente o termo *circumstantia*, do verbo *circumsto* (então, *circum + sto*) denota tudo aquilo que no entorno é e está, assim, tudo aquilo, todos os corpos e seus modos, que *circunstan*. E, na ausência de não importa qual elemento componente deste cenário; na ausência, pois, da completude da exata repetição daquilo que, na memória, é recordado em sua inteireza, ter-se-á o contristar-se, o entristecer-se com aquilo que justamente falta.

A equivalência entre os termos *circunstância* e *corpo em seu modo*, isto, no entanto, não resta tão evidente senão na demonstração deste corolário: “Pois enquanto acha que falta alguma circunstância, nesta medida imagina-se algo que aparta a existência desta coisa. Todavia, uma vez que está por amor desejoso

<sup>775</sup> EIIP36: “Qui rei, quâ semel delectatus est, recordatur, cupit eâdem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cùm primò ipsâ delectatus est”.

<sup>776</sup> EIIP36Dem.: “Quicquid homo simul cum re, quae ipsum delectavit, vidit, id omne (*per Prop. 15. hujus*) erit per accidens Laetitiae causa; adeoque (*per Prop. 28. hujus*) omni eo simul cum re, quae ipsum delectavit, potiri cupiet, sive re cum omnibus iisdem circumstantiis potiri cupiet, ac cum primò eâdem delectatus est. *Q.E.D.*”

<sup>777</sup> EIIP36C: “Si itaque unam ex iis circumstantiis deficere comperit, amans contristabitur”.



daquela coisa ou circunstância (*pela Prop. preced.*); logo, (*pela EIIIP19*) enquanto se imagina que ela falta, contristar-se-á. *C.Q.D.*”<sup>778</sup>. Aí temos a clara equivalência entre *circunstância* e *coisa*, em que a *circunstância* é alguma coisa apartada e apartada por algo; ademais, com muita clareza vem a fórmula *res sive circumstantia*, o que nos sugere que a *coisa* aqui não é meramente o corpo enquanto indivíduo, enquanto *forma* apenas, mas também enquanto certo *devir*, o que põe tal coisa no esteio da categoria de *coisa singular* à qual visamos. É certo que Spinoza não escreve *coisa singular* aqui, mas também é certo que a descrição que se repete não pode apenas constar de estática situação, não pode ser apenas mera fotografia, imóvel, imobilizada como numa pintura muda. Também é certo que estamos prestes a conceder que há, no âmbito da máquina s’imaginante, algo que foge à própria assertiva de Spinoza segundo a qual ela fosse como pintura muda, que a *imagem* fosse como uma pintura estática; todavia, é preciso conceder que a *imagem* enquanto *imagem* nada é sem a *ideia* que a afirma ou nega, ou seja, sem a *ideia* enquanto aquilo que ela é, a saber, *devir*. Ora, mesmo a *memória*, ela é não só coleção justaposta de imagens, mas *concatenação*, ou seja, tais imagens vinculam-se entre si pelas relações entre suas ideias, as quais as põem em devir. Corremos o risco do estático se nos fixarmos apenas na *imagem* sem a ideia que a *re-presenta*, então, sem a *ideia* que a afirma enquanto presente e, por aí, a afirma conjuntamente a outra imagem também esta afirmada por outra ideia. Há, de fato, devir imaginário, devir que é, contudo, algum devir que não avança no devir característico da ordem intelectual, mas que, a despeito disto, é também devir. Se eu pudesse, ainda que brevemente aqui, dizer algo sobre tal devir, eu diria que ele é sobremaneira ou *in toto* metafórico, que ele seria a metaforização espacial do devir e, com isto, representável através do *tempo*, outro auxílio da imaginação (o que nos leva a consequência de que ele nos traz algo passível de conhecimento, tendo em vista a hibridez entre ambos os gêneros de conhecimento, o primeiro e o segundo, tomados sempre conjuntamente).

E é bastante sugestivo que tal devir que diz respeito às circunstâncias enquanto coisas, enquanto coisas singulares, é também representável. No entanto, isso resulta deveras impróprio, visto que a *coisa singular* dá-se estritamente na ordem intelectual e, mais ainda, se concebida como correspondendo ao terceiro gênero de conhecimento, ela não poderia jamais se inscrever no linguageiro. Assim, somos forçados a recuarmos na associação entre a *coisa* equivalente à *circunstância* e a *coisa singular*, mas, segundo penso, não devemos deixar de reconhecer que esta coisa ou circunstância e mesmo o conjunto inteiro é também algo da ordem do *devir*, embora aprisionado na máquina s’imaginante. Seria razoável proceder assim, recuar diante desta equivalência? Pela ausência explícita da expressão “coisa singular”, a resposta evidente é sim. Em contrapartida, soerguemos no *Apêndice* da *EI* a sentença “com efeito, frequentemente muitas [circunstâncias] concorrem simultaneamente”, a qual ressona significativamente com a segunda parte da definição de *coisa singular*, “Se muitíssimos Indivíduos numa ação assim concorrem, para todos serem simultaneamente causa de um efeito, considero-os, nesta medida, com uma coisa singular”. As *circunstâncias* claramente substituem os *indivíduos* e, contudo, na revocação do verbo *concurro* na EIIIP36, tais

<sup>778</sup> EIIIP36CDem.: “Nam quatenus aliquam circumstantiam deficere comperit, eatenus aliquid imaginatur, quod ejus rei existentiam secludit. Cùm autem ejus rei, sive circumstantiae (*per Prop. praec.*) sit prae amore cupidus; ergo, (*per Prop. 19. hujus*) quatenus eandem deficere imaginatur, contristabitur. *Q.E.D.*”

*circunstâncias* são equivalentes a *coisas*. Obsta, entretanto, o prospecto imaginativo da EIIP36. Ora, se, destarte, as *circunstâncias* equivaliam aos corpos e seus modos, tornamos aos *individuos* e, por aí, a *coisa singular* não seria senão o *devir* inteiro sobre o qual versa a EIIP36 e seu corolário. A *coisa singular* é o *devir* sintático, sobre a qual versa a EIIP36, e não o *devir* imaginativo que faz parte, como um dos elementos sintáticos, do *devir-coisa-singular*. E isto restaria claríssimo se nos prendermos à articulação inteira da proposição, a qual não se ocupa da “pintura do cenário”, *i.e.*, das cores que preenchem - convindo com esta metáfora - o quadro inteiro como vívido, vivido; ou, numa palavra, o EIIP36 não se ocupa da semântica<sup>779</sup>.

A construção inteira, aquela sobre a qual versou o EIIP36, é sintática, pois. E isso faz-nos tomar uma posição diante da escassez das ocorrências de *concurro*, posição segundo a qual, afirmo, indica não a substituição de *concurro* por *coisa singular*, mas a pertinência de *concurro* à construção categorial da *coisa singular* enquanto *devir* dito da ordem intelectiva, portanto, pertencente à sua construção sintática. As *circunstâncias*, com base nisso, nada mais diriam respeito que à construção intelectiva do *devir* e, desta maneira, não pode senão equivaler aos finitos e seus modos, ao *modo finito*, em que corpos não são simplesmente corpos sem mais, mas, isto sim, são corpos modulados & modulantes. Por aí, as *circunstâncias* são o mesmo que *individua* e, pois, *formas*. Se isso consiste, é preciso admitir sem reservas que as vicissitudes, como a repetição exata ou a falta de uma ou mais *circunstâncias* no caso da EIIP36, visam a certo *devir* e que tal *devir* não se exerce sobre a *forma*, ou a *individualidade*, mas sim sobre a *figura*, então, certo *devir* que não transpassa os *limites reais*, dados pela *forma*, e, no entanto, ainda é *devir*, certo *devir*.

Quando o *devir* da *figura* permite a sua apreensão sintática, temos algo da ordem intelectiva, que capta também as vicissitudes semânticas sem, contudo, dizê-las em sua *singularidade*. E, justamente, a *singularização*, ela inclui a semântica sob a sintaxe dada, e aí reside toda ambivalência e, com efeito, toda a hibridez da qual não se pode desfazer, pois a imaginação, por um lado, é um mundo e ela tem pretensão de conhecimento, ela é conhecimento, é conhecer; no entanto, por outro, ela mesma é efeito, e não causa, ou seja, ela tem causas pelas quais opera como opera, é como é, e, por isto, dois pontos de vista fazem-se presente: aquele que imerso na máquina s’imaginante pretende o conhecer e aquele que, mesmo considerando a impossibilidade de exterioridade com respeito à maquinação s’imaginante, concede ao conhecer outro registro, justamente, o registro que se faz pelas *noções comuns*, as quais, contudo, não contradizem nem se opõem à máquina s’imaginante. Mas como?

A recorrência firme do famigerado *ponto de vista da eternidade* [*sub specie aeternitatis*], sobretudo, na *Ethica Pars V*, apela para a outra via, via não relativa à máquina s’imaginante, e que, por sua vez, revoca o *comum*, o qual já tratamos à exaustão. E, como vimos, a máquina s’imaginante e seu aspecto fundante, o *centramento em si*, tem por veio a *temporização*, enquanto o *tempus*, ele mesmo é imaginário, em si considerado ou como auxílio. Daí que a *destemporização* é a via pela qual, em plena imersão no mundo

<sup>779</sup> Quando digo “sintaxe” e “semântico”, digo-os em sentido estrito. É “sintático” pelo que se trata do *ordo*, de fato, do *cum + ordo*, então, do *coordenado* (*coordenação* que, não obstante, resulta simplesmente no *ordo*, com respeito à *natura rerum*); é “semântico” pelo que a máquina s’imaginante se caracteriza propriamente, a saber, por *signo* [*signum*] [*σημάλνω*], além do que permite e conflui no *signum*, os *sensus* (os *objecta sensuum*, como *audio*, *uideo* &c, tal como salientou-se com respeito ao primeiro gênero de conhecimento no EIIP40S2).

imaginativo, *conhece-se adequadamente* pelo *conhecimento de segundo gênero*. Agora, tal *destemporização* não é senão o efeito da captura do *comum*, pois, em si mesmo, aquilo que é *comum* não se inscreve em nenhuma fabulação temporal, da mesma maneira, exatamente, como pelo *comum* não se distinguem os indivíduos de mesma classe entre si senão volvendo à singularização nos termos imaginativos. O que visamos, sobremaneira, com a reconsideração da *coisa singular* é observar aquilo que atende ao aspecto essencial de alguma coisa, de algum modo finito, e, por isto, visamos alguma *singularização* que não recaí na imaginação e isto só se dá ao auferir-se *as temporalidades*, pela captura do *comum*, modificando o ponto de vista para aquele que é o da *eternidade*.

Se, em última instância, aquilo que é *comum à natureza inteira* é os *ordo & connexio*, enquanto o mesmo que a *essentia Dei* (metonimicamente em seus efeitos, os modos todos), a *destemporização* pela captura deste *comum* nada mais seria que a pressuposição absoluta do *devir*, a própria *eternidade*. E isso pode parecer sobejamente paradoxal, visto que o *devir* é *movimento* e, mais ainda, vulgarmente envolvido nalguma concepção que seja de *temporalidade*. E dizer que o pressuposto do *devir*, apreendido pela ordem intelectual, é a *eternidade*, isto leva-nos a tomarmos numa fantástica contradição (!), o que nos poria numa condição de insanos nefelibatas. Como haveria o *devir* de ter por pressuposto a *eternidade*? A reposição do *conhecer* partindo de seu posto, a máquina s'imaginante, conduz, pelo *comum*, ao seu pressuposto, os *ordo & connexio*, que, por sua vez, se impõe, enquanto pressuposto que é, como o mesmo que o *eterno*: o conhecer faz-se, portanto, *do ponto de vista da eternidade* e visa, através deste ponto de vista, avançar para o *devir singularizante* categorizado como *coisa singular* e que é integralmente *intelectivo*.

Se convertêssemos a *eternidade*, como dissemos com respeito à *imutabilidade do Todo* e, assim, com respeito à *essência de Deus*, em seu mesmo, a *necessidade absoluta*, podemos esclarecer ainda mais nossa empresa. Isso podemos acuradamente e com maior facilidade observar na EVP5, na qual escreve Spinoza: “O afeto para com a coisa, a qual nos imaginamos simplesmente, & não como necessária nem como possível nem como contingente, dentre os restantes pares, é o máximo de todos”<sup>780</sup>. Nessa proposição tocamos um limiar, dizemos *necessário, possível e contingente* com respeito à imaginação, e não nos termos da intelecção. E, de fato, no prospecto da intelecção, que se faz conhecimento adequado, implica a *necessidade*, e não admite, *prima facie*, *possibilidade* e *contingencia*. Aqui deparamo-nos com certa gradação, certa proporcionalidade consequente que se faz, por um lado, oposição entre *simples* (adv.: “livremente”) e o *necessário, possível e contingente*, e, por outro, as oposições entre si do *necessário, possível e contingente*, oposições graduadas quanto à intensidade do afeto para com a coisa que nos imaginamos. É em sua demonstração que alcançamos a precisão do *imaginar-se livremente*, vejamo-la:

O afeto para com a coisa, a qual nos imaginamos livre, é maior que para com a necessária, (*pela EIIIP49*) &, conseqüentemente, é, ademais, maior que para com aquela, a qual como possível ou contingente nos imaginamos. (*pela EIVP11*) Todavia, imaginar-se alguma coisa como livre nada outro pode ser que nos imaginarmos a coisa simplesmente, entrementes as causas, pelas quais ela

<sup>780</sup> EVP5: “Affectus erga rem, quam simpliciter, & non ut necessariam, neque ut possibilem, neque ut contingentem imaginamur, caeteris paribus, omnium est maximus”.

própria foi determinada a agir, ignoramos; (*por aquelas que no EIIP35S mostramos*) logo, o afeto para com a coisa, a qual simplesmente nos imaginamos, é maior dentre os restantes pares que para com a necessária, possível ou contingente, &, conseqüentemente, é máximo. *C.Q.D.*<sup>781</sup>

Ora, o *imaginar-se simplesmente* é estritamente o mesmo que o *s'imaginar livremente*, e, pela oposição primeira enunciada, o *livre* opõe-se tanto ao *necessário* quanto ao *possível* e mesmo ao *contingente*. E isso, como já temos suficientes elementos para dizê-lo, nada mais seria que o efeito de plena imersão na máquina s'imaginante resultante em seu conhecer característico, o qual amplifica muitíssimo a intensidade do afeto. Sugere-se aqui, ademais, que nos imaginamos o *necessário*, o *possível* e o *contingente*, que o *conhecer imaginativo* permite-se conjugar com tais modalidades. Especulativamente, podemos estabelecer e referenciar, em oposição, o *s'imaginar simples ou livremente* ao *necessário*, do que resulta que a unidade de ambos põe-se como *fatum*, como *teleologia*, pois *s'imaginar o necessário* é envolver inteiramente a *necessidade* no âmbito imaginativo, então, aquilo que se dá *necessariamente*, tendo como pressuposto o *s'imaginar livremente*, é aquilo que se põe como um *fim*, ao qual não se pôde furtar, uma vez que o afeto já é ele mesmo dado. Também pode-se pôr em unidade, da mesma maneira, o *s'imaginar livremente* e o *possível*, do que resulta a disjunção entre *verdade* e *certeza*, ou seja, temos a *dúvida*, como posta em alternativa, segundo o esquema da máquina s'imaginante em que o *contemprar-se externamente* opera disjunções (inclusivas e exclusivas, *isto* ou *aquilo &c.* E, enfim, o *s'imaginar livremente*, posto em unidade com o *contingente*, ele afirma o *acaso* (o “ao deus dará”), como exemplificado no *Apêndice da EI*, o “concorrer pelo acaso” das tantas circunstâncias. E justamente o *acaso* está implicado na *ignorância* ou *desconhecimento*, podemos dizer, *total* das causas e mesmo das estimativas sobre as causas do que se dá. Se, concedendo ao outro lado, a unidade é posta entre o *s'imaginar livremente* e as três modalidades (*necessário*, *possível* e *contingente*), repõe-se o *s'imaginar livremente* como *limite máximo*, fora, pois, da gradação, como se um outro com respeito à gradação dada entre as três modalidades<sup>782</sup>.

Spinoza salienta que o conhecimento de *segundo gênero*, como vimos, consiste em *noções comuns* e *propriedades das coisas*, das quais temos *ideias adequadas*. O *terceiro gênero de conhecimento*, notavelmente, tem como pressuposto, ao que tudo indica, o *segundo*, e sobre ele assim escreve Spinoza:

Além desses dois gêneros de conhecimento dá-se, como mostrarei nas [coisas] seguintes, outro terceiro, o qual chamaremos de ciência intuitiva. Esse gênero de conhecimento, contudo, procede

<sup>781</sup> EVP5Dem.: “Affectus erga rem, quàm liberam esse imaginamur, major est, quàm erga necessariam, (*per Prop. 49. p. 3.*) & consequenter adhuc major, quàm erga illam, quam ut possibilem, vel contingentem imaginamur. (*per Prop. 11. p. 4.*) At rem aliquam ut liberam imaginari nihil aliud esse potest, quàm quòd rem simpliciter imaginamur, dum causas, à quibus ipsa ad agendum determinata fuit, ignoramus; (*per illas, quae in Schol. Prop. 35. p. 2. ostendimus*) ergo affectus erga rem, quam simpliciter imaginamur, caeteris paribus major est, quàm erga necessariam, possibilem, vel contingentem, & consequenter maximus. *Q.E.D.*”

<sup>782</sup> Isso sobremaneira interessa na construção de uma *Teoria do Delírio*, não somente para com cada humano, mas, sobretudo, no âmbito social, no qual atingimos a algo como que uma “teoria geral da ideologia” em Spinoza.

da ideia adequada da essência formal de quaisquer dos atributos de Deus para o conhecimento da essência das coisas.<sup>783</sup>

O *conhecimento de terceiro gênero* é *ciência intuitiva*, mas, como é patente, se trata de uma *intuição* estritamente *intelectual*<sup>784</sup>. Ele “procede”, ele “parte”, da *ideia adequada* da *essência formal* de quaisquer dos atributos de Deus e “vai adiante” até o conhecimento da essência das coisas, ou seja, de cada coisa singularmente, a sua essência singular. E é notável justamente que Spinoza escreva aqui “essência formal” e refira esta expressão a não importa qual dos atributos, a não importa qual das realidades. Primeiro, vimos algo como uma equivalência entre *essência* e *forma* montar-se e exploramos tal equivalência, depois, cumpre recordar, notamos que os *atributos* não são a essência da substância, o que aqui também se confirma, visto que se diz “essência formal do atributo”, e se o *atributo* fosse essência da substância, dir-se-ia aqui o contrassenso segundo o qual a *ciência intuitiva* procede “da essência formal de quaisquer das essências de Deus” quando, de fato, o *atributo*, *realidade* ou *ser* não é, contudo, senão um efeito da substância e, como vimos, não alcança a se dizer na substância *em si considerada*, mas tão-só a partir do intelecto infinito, então, a partir das modificações infinitas imediatas. O dizer “essência formal de quaisquer das essências de Deus” traz a perturbação do adjetivo *formal*, pois se, de fato, ele equivale estritamente à *essência*, teríamos a seguinte sentença “essência essencial de quaisquer das essências de Deus”, o que é manifestamente absurdo.

Por que “formal” aqui? Segundo penso, não é mero absurdo conceder à última sentença, antes faz-se mister que concedamos que a *essência* dita o mesmo que *forma* não avança na *substância*, mas antes tem a dimensão de *coisa* [*res*] enquanto posta como *efeito*, enquanto, pois, *efetivação* da substância. Assim, a *forma* continua a equivaler à *essência*, mas enquanto designação específica da própria essência como efetiva. Outrossim, note-mo-lo com acurácia, a *forma* da *inteira natureza* é aquilo que é comum a todas as coisas na natureza das coisas e consiste propriamente na essência de Deus enquanto efetivação, assim, ela consiste no que a tese da imutabilidade do Todo porta, a *necessidade absoluta*, a *eternidade* e a *absoluta infinitude*, efetivando-se, *i.e.*, *modificando-se*, e que assim se traduz nos *ordo & connexio* como sendo propriamente a *forma* do *indivíduo-inteira-natureza*. Quando Spinoza põe os atributos em jogo na fórmula “essência formal de quaisquer dos atributos de Deus”, ele apela para a isonomia absoluta dos *ordo & connexio*, como se a apreensão de um dos atributos bastasse *eo ipso* para a apreensão da operatividade do outro, ou melhor, de quaisquer outros, pois os *ordo & connexio* é, enquanto *comum* à natureza inteira, *indiferente* com respeito às realidades, então, aos atributos. Agora, porque põe “atributo” aí, e isto é uma exigência de distinção de realidade no âmbito do *comum*, é justamente com o intuito de que não se faça do próprio *comum* algo que não seja indiferente. Se o *comum* fosse tomado como diferenciado/diferenciável com respeito às realidades, 1) ambas se confundiriam entrementes instaurariam, cada qual, um âmbito próprio e exclusivo de

<sup>783</sup> EIIP40S2: “Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequatâ ideâ essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum”.

<sup>784</sup> No *idealismo alemão*, notadamente Schelling e Hegel tomaram a *intuição intelectual* como o “começo” do pensar, mas não nos enganemos quanto ao fato desta categoria ter sido hibridizada num contexto escritural kantiano.

operatividade, como se cada qual das realidades operasse segundo sua própria etiologia, a qual seria *in todo* diversa da de outra realidade qualquer que fosse; e, por conseguinte, 2) seria forçoso estabelecer a relação entre as realidades por algum elemento de “mediação”, o qual preencheria a “vacuidade” de sua separação, noutras palavras, tal “mediação” dever-se-ia ter como algo *comum entre realidades*, mas tal *comum* que fosse apenas na medida simetricamente oposta de suas separações, como se fosse uma intersecção, a qual se daria *negativamente*, ou seja, somente pelo que cada realidade difere seria possível aferir aquilo em que confluem, o *comum*. Ora, a escritura da *Ethica* elucidada, pela consequência última desse imbróglio, a dificuldade intransponível desta via, convém deveras saber, a *união* entre *Corpo e Alma*, cujo pressuposto de separação de ambas estas realidades interessantemente leva à sua confusão, noutras palavras, separar uma realidade corporal de uma realidade espiritual ou mental nos termos assinalados, nos termos que levam a um *comum* posto pela intersecção, acaba por juntá-las arbitrariamente e inconvenientemente, visto que se desconhece a própria intersecção e justamente como ela se dá etiologicamente (pois é disto que se trata), ou seja, como uma causa a outra (o que é patente no *Praefatio* da *EV*, na discussão contra Descartes). Em suma, fora preciso separar radicalmente as realidades sob um mesmo *comum* que se dá como a própria etiologia da natureza inteira, cuja *união*, revocando o problema imponente de sua conjuntura de escrituração (o dito “problema da interação das substâncias”), entre *corpo e alma* resolve-se na *união individual* que alcança a *inteira natureza*, *união* que, não obstante, afirma o *comum* em sua *indiferença absoluta* para com as realidades e, por isto mesmo, põe-nas como o *mesmo*, portanto, como *ordo & connexio*<sup>785</sup>. E esse *comum* pressupõe a *substância*, não enquanto *uma*, não enquanto *identidade*, mas enquanto *multiplicidade pura*, no *absoluta infinito*, cuja “unidade” dá-se pelos seus efeitos, *eternamente*.

Ora, se isso for correto, quando lemos que a *ciência intuitiva* “procede da ideia adequada da essência formal de quaisquer dos atributos de Deus para o conhecimento da essência das coisas”, devemos entender que “de quaisquer dos atributos de Deus” não trata de uma escolha arbitrária, como se agora partíssemos da *res cogitans* e noutrora partíssemos da *res extensa*, mas sim que não importa, deveras, de qual realidade se parta, pois o *comum* é o que é visado, é a *ideia adequada* que é visada, e a *ideia adequada*, o *comum* no que toca à essência formal em jogo não poderia ser outro que aquilo que é *comum a inteira natureza*, que é *comum a toda a natureza das coisas* e que nada mais seria que os *ordo & connexio*. Se partirmos de uma realidade, se partirmos de outra, enfim, se partirmos de não importa qual realidade, desde que não se as confunda sempre no prospecto há pouco elucidado, obtemos a *mesma ordem & conexão*. E tal *ordem & conexão* é, enquanto *comum* à natureza inteira, então, enquanto se dá pelo modo que consiste o *indivíduo-inteira-natureza* (o modo infinito mediante os modos infinitos imediatos), ambas são a *forma* deste indivíduo, a sua *essência singular* que, notavelmente, é *absoluta infinitude*, *absoluta necessidade & eternidade*, expressões do *mesmo*, conversíveis indiferentemente entre si, a que chamei simpaticamente, mas não com pouco nem menos sério propósito, de *multiplicidade pura*. Agora, se o *necessário* não é tomado como *eterno*,

<sup>785</sup> Não me parece, como muitos opinam, que seria suficiente a dita “única substância” para resolver o problema da “interação das substâncias”, a *união*, que tematiza este problema, apenas é concluída pela *Teoria da Individuação*, como último momento da dissolução do problema.

*i.e.*, se não há a *destemporização*, para dizê-lo *negativamente*, típica do *comum*, tombamos no *s'imaginar* em algo como necessário e, por aí, tombamos no *fatum*, na *teleologia*. E, não só, pois pelo esquema especulativo resultante da análise da EIIP36, tombamos na circulação que põe o *necessário* como extremo oposto ao *livre*, cuja gradação imanente da conjunção deste par, *necessário & livre*, conflui no *destino*, na *dúvida* e no *acaso*. E justamente porque tal *necessário* não é posto como *eterno*, ou seja, porque nesse prospecto da máquina *s'imaginante* ainda resta intata a *temporização* que lhe é típica, e nisto consiste o *devir* nos termos imaginativos, e nada mais.

O caminho, entretanto, fora dado: *proceder do eterno para a essência singular*. Isso é deveras consternante, como já soprou a brisa anteriormente, pois o que aí se afirma é que o *devir* tem como pressuposto o *eterno*, e, por aí, que o *devir* só pode ser conhecido adequadamente porque se dá através da *eternidade*. O que se sobressaiu do que foi dito, contudo, é que se negarmos a *eternidade*, então disto resulta o *devir imaginativo*, pois o que se tem aí é a mútuo-referencialidade entre *eternidade & devir*, e subjaz à negação da *eternidade*, então, como resultado de sua negação, a *temporalidade* que se apodera do *devir* como sua intransponível condição. Todavia, apreendida positivamente e, pois, rompendo com a mútuo-referencialidade e, com efeito, rompendo com a circulação entre *eternidade & devir/temporalidade* (o que é forçoso desde a definição de coisa eterna na EI), então temos que a *eternidade* não é o outro do *devir* e, por não o ser, não pode haver aí nenhuma contradição<sup>786</sup>.

E, no entanto, se quisermos diferir cabalmente a *necessidade absoluta* da qual se fala e, com ela, a *eternidade*, isto com respeito ao *s'imaginar livremente & o necessário, & o possível &c.*, primeiro, é preciso atestar que a *necessidade* da qual se diz do *s'imaginar* não é senão a referida ao *s'imaginar* e dele depende, o que é patente pela EIIP44, na qual escreve Spinoza: “Não é consoante a natura da Razão contemplar-se as coisas como contingentes, mas como necessárias”<sup>787</sup>. A *necessidade* que aqui se diz típica e exclusiva da Razão, da racionalidade, difere radicalmente da *necessidade* dita do *s'imaginar*. E é nos corolários dessa proposição que isto se torna manifesto. No primeiro, enuncia-se: “Disso segue que depende só da imaginação que as coisas tanto com respeito ao pretérito quanto ao futuro contemplem-se como

<sup>786</sup> A contrariedade, oposição e contradição (e, por que não?, o antagonismo) são noções imaginativas derivadas da pressuposição do *subiectum*. Poderíamos dizer que, contra o projeto hegeliano, Spinoza apenas lembraria 1) que a mente não tem memória, pois a memória diz-se apenas do corpo; e 2) que uma ciência da lógica só pode ter lugar discursivo, um dar-se-a-ver [*Darstellung*], no híbrido território em que coexistem o primeiro e o segundo gêneros de conhecimento, pois a *lógica*, em sua fundamental operatividade oscilante, mesmo que em devir, como o faz Hegel, entre *identidade & diferença, é inteiramente imaginária*. E isso menos resulta numa crítica a Hegel que no caminho que torna manifesto o quanto a única sentença escrita por Spinoza que Hegel não cita é, com efeito, a mais relevante de todas as demais explicitamente postas por ele e com a qual há o seu maior acerto, a saber, que a *ideia enquanto ideia é afirmação e negação*, que ela é, em suma, *devir*. E Hegel está bastante ciente disso tudo, o que se verifica facilmente quando carece das representações do entendimento para a sua *Darstellung*, eu diria, porque *escritura*. Agora, é no capítulo final da *Ciência da Lógica* que, segundo me parece, Spinoza toma seu espaço como numa reflexo: se Hegel é o humano que se vê no reflexo do riacho, Spinoza é o riacho que se vê no reflexo do humano, e isto não é mera inversão, é subversão, pois a *devir absoluto da ideia enquanto nada*, em Spinoza, não seria o *ser* (se fosse, Spinoza seria um praticante de filosofia de tendência idealista), mas a própria *multiplicidade pura*, uma vez dissolvida as pretensões imaginárias da *unidade* e, com efeito, radicalizados os limites da linguagem. O verdadeira *ideia* enquanto *devir* não é senão aquilo que jamais se inscreve na linguagem, jamais se aprisiona na imaginação, é a *ciência intuitiva*. Sobre isso, escreverei outrora e alhures.

<sup>787</sup> EIIP44: “De naturâ Rationis non est res, ut contingentes; sed, ut necessarias, contemplari”.

contingentes”<sup>788</sup>. Aí, recobramos aquilo que se destaca como um dos traços fundamentais da imaginação, a *temporização*, sobre a qual já nos detivemos quando nos pusemos a analisar o *contemplar-se externamente* e o escólio desta EIIP44. A *necessidade* do s’imaginar, ela envolve a *temporização*, e não só ela, igualmente o *possível* e o *contingente* a envolvem. Com efeito, é a partir da *temporização* típica do s’imaginar que as três modalidades se constróem e tornam-se operativas, pela *concatenação* com base na *memória* e nos contatos afetantes em ato.

Todavia, a *necessidade* racional, aquela dita da Razão, ela justamente é o mesmo que o “perceber as coisas sob alguma vista da eternidade”, como justamente precisa o EIIP44C2, em contraste com o EIIP44C1: “É consoante a natureza da Razão perceber as coisas sob alguma vista da eternidade”<sup>789</sup>. Ora, tal contraste resulta o mesmo que entre a *temporização*, de um lado, e a *destemporização*, por outro<sup>790</sup>. Mas não só ele, também as demais conjugações da máquina s’imaginante, como aquela com o *possível*, da qual temos a *dúvida*. E a EIIP43 versa particularmente sobre isso: “Quem tem a ideia verdadeira, simultaneamente sabe-se que tem a ideia verdadeira, e não pode duvidar sobre a verdade da coisa”<sup>791</sup>. Diante do *verdadeiro* não pode sequer haver a sombra de um fio de dúvida, e isto assim se dá pela sua referência a Deus, pelo seu *modo de referência*. Assim, a ideia desta ideia verdadeira, esta última referindo-se a Deus enquanto explicando a Mente humana e, pois, sendo *adequada*; ela também será verdadeira, enquanto *ideia da ideia adequada* que, *a fortiori*, se refere igualmente a Deus<sup>792</sup>. Daí que ter a *ideia verdadeira* implica *certeza*, e jamais dúvida, então, é ter a *conhecimento adequado*. Aquilo que é *verdadeiro*, a *ideia verdadeira* ou *adequada*, não deve senão consistir na *afirmação* do *verdadeiro*, e não importam quantas forem as ideias desta ideia, ou as ideias da ideias desta ideia, o conhecimento que se tem através desta afirmação, por ser

<sup>788</sup> EIIP44C1: “Hinc sequitur, à solâ imaginatione pendere, quòd res tam respectù praeteriti, quàm futuri, ut contingentes contemplerur”.

<sup>789</sup> EIIP44C2: “De naturâ Rationis est res sub quâdam aeternitatis specie percipere”.

<sup>790</sup> E, embora a *eternidade* nada tem de negativo, como sabemos, é por comodidade que nos utilizamos do termo *destemporização*, termo negativo, o qual se refere, pois, semanticamente como negação à *temporalização*; pois é do ponto de visto ainda da máquina s’imaginante que nos instalamos a fim de avançarmos.

<sup>791</sup> EIIP43: “Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare”.

<sup>792</sup> EIIP43Dem.: “Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, est adaequata. (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) Ponamus itaque, dari in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Hujus ideae debet necessariò dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur, ac idea A. (*per Prop. 20. hujus, cujus Demonstratio universalis est*) At idea A ad Deum referrì supponitur, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur; ergo etiam idea ideae A ad Deum eodem modo debet referri, hoc est, (*per idem Coroll. Prop. 11 hujus*) haec adaequata idea ideae A erit in ipsâ Mente, quae ideam adaequatam A habet; adeóque qui adaequatam habet ideam, sive (*per Prop. 43. hujus*) qui verè rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem, hoc est, (*ut per se manifestum*) debet simul esse certus. Q.E.D.” [EIIP43Dem.: “Em nós, a ideia verdadeira é aquela que em Deus, enquanto se explica pela natureza da Mente humana, é adequada. (*pelo EIIP11C*) Assim, ponhamos que se dá em Deus, enquanto se explica pela natureza da Mente humana, a ideia adequada A. A ideia desta ideia deve necessariamente dar-se também em Deus, a qual se refere do mesmo modo a Deus que a ideia A. (*pela EIIP20, cuja Demonstração é universal*) Todavia, a ideia A supõe-se referir-se a Deus, enquanto se explica pela natureza da Mente humana; logo, também a ideia da ideia A deve referir-se do mesmo modo a Deus, isto é, (*pelo mesmo EIIP11C*) esta ideia da ideia A será adequada na própria Mente, a qual tem a ideia adequada A; e, por isto, quem tem a ideia adequada, ou (*pela EIIP43*) quem conhece verdadeiramente a coisa, deve simultaneamente ter o conhecimento de sua ideia adequada, ou [deve simultaneamente ter] o verdadeiro conhecimento, isto é, (*como por si é manifesto*) deve simultaneamente estar certo. C.Q.D.”]



afirmação do verdadeiro, não poderia senão ser verdadeiro e implicar simultaneamente a *certeza*. Isso, com efeito, dissolve a conjugação entre *s'imaginar livremente & possível*, dissolve a *dúvida* pela força da verdade e de seu conhecimento, as quais não permitem pela sua própria natureza qualquer espaço para a disjunção entre *verdade & certeza*. Numa palavra, jamais, na escritura da *Ethica*, a *verdade*, ou *adequação*, tem-se dissociada da *certeza* e, conseqüentemente, portando a *dúvida*; e nisto notamos que aquilo que afasta o possível é o *necessário*, o qual é o mesmo que o *verdadeiro* ou *adequado*, mas se trata, cumpre bem salientar, da *necessidade* dita Racional e não aquela outra *s'imaginante*, que leva ao *fatum*.

Spinoza redige todo um escólio delongado a propósito do tema da *verdade & certeza*, cuja tese fundamental é que a “ideia verdadeira implica suma certeza”, [*vera idea summam certitudinem involvere*] então, que a “ideia verdadeira nada outro significa que conhecer a coisa perfeita ou otimamente” [*veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfectè, sive optimè rem cognoscere*]. Subjaz a tal passo prosaico dois aspectos conjugados: por um lado, a demarcação para com a escritura de pensamento de Descartes, para quem é a *dúvida* que leva à *certeza* e esta, por sua vez, à *verdade*; e, por outro, a demarcação para com o *ceticismo*, em geral e aquele que serve de apóio para a *dúvida hiperbólica* cartesiana. O escólio da EIIP43 traz ambos os aspectos, mas se detém sobremaneira em sua refutação positiva, *i.e.*, na relação implicativa entre *verdadeiro* e *certeza*. A questão sobre o *ceticismo*, entretanto, será assunto mais detido de outro escólio, o EIIP49S, sobre o qual versaremos adiante apenas.

O EIIP43S, nós já o tratamos no que se refere à concepção criticada por Spinoza segundo a qual se tem a confusão entre *ideia* e *pintura muda*, então, na confusão entre *ideia* e *imagem*, ou *representação*<sup>793</sup>.

<sup>793</sup> Muitos já notaram o quanto tal distinção entre *ideia* e *imagem*, ou *representação*, amarga o exame arqueológico proposto por Foucault com respeito à estrutura de regimes discursivos do século XVII, notadamente em *Les mots et les choses* (cf.: Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris: Tel, Gallimard, 1966). Amarga, mas disturba, visto que aí se trata de rastrear e bem caracterizar as articulações de regimes discursivos, podemos dizê-lo à *la althusserienne*, *dominantes*, e não discursividades, como a de Spinoza, que tendencialmente combate tais discursos dominantes; digo, que os combate e que, todavia, se faz mister reconhecê-lo, até algum ponto (o qual é preciso mensurar e examinar de perto) é-lhe vulnerável. Até que ponto, de igual sorte, há certo comprometimento da escritura foucauldiana, isto também deve ser melhor avaliado, *e.g.*, tomando Spinoza, facilmente (embora eu jamais tenha visto algum trabalho sobre isso) podemos observar que seu *TTP* tem como pano de fundo a ideologia dominante que escapa aos todos os europeus exceto aos ibéricos, a saber, o *jesuitismo*. Tanto sucumbimos ao “império filosófico” dos franceses, dos ingleses e dos alemães que simplesmente aceitamos infundáveis equívocos de suas opiniões, notadamente, enviesados pelas singularidades histórico-ideológicas nas quais estão imersos. Assim, *e.g.*, o trabalho sobre Spinoza e o barroco de S. Ansaldi (cf.: Ansaldi, S. *Spinoza et le baroque. Infini, désir et multitude*. Paris: Éditions Kimé, 2001) que, embora busque algum iberismo no *siglo de oro*, no entanto, resta aquém, muito por razões “culturais”, da captura do que vem a ser o *barroco*, tanto que difere, senão quase infinitamente difere, aquilo que chamam de “barroco” na Europa central daquele “barroco”, o ibérico. É certo que a França do XVII viveu situação mista ou híbrida, de idas e vindas (pense-se nos quiproquós do édito de Nantes, *e.g.*), com respeito a grupos étnicos significativos do período (como os Huguenotes, os judeus *&c.*) e fora menos suscetível ao jesuitismo em comparação com a Península Ibérica, contudo, tal situação ideológica e concreta já basta para colher imensas diferenças no que se refere ao dito “barroco”. A coisa chega a tal ponto no papel de quase irrelevância dado ao contexto ibérico que Negri, *e.g.*, afirma que o teor da biblioteca de Spinoza (aquela reconstituída após o saque Nazista) atesta que a cultura do próprio Spinoza seria fundamentalmente Renascentista! E nisso tem razão Ansaldi ao ressaltar o *siglo de oro* e afastar tal absurda opinião de Negri, mas convenhamos que Ansaldi resta muitíssimo aquém da captura do barroco ibérico, e não só me refiro ao jesuitismo, mas também, *e.g.*, à “máquina de gêneros”, à *auctoritas* aí envolvida *&c.* (Para ter-se uma noção do que falo cf.: Pécora, A. *Máquina de Gêneros*. Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/ Edusp, 2018 & Hansen, J. A. *Agudezas Seiscentistas e Outros Ensaíos*. Org.: Cunha, C. A. e Laudanna, M. São Paulo: Edusp, 2019). Com efeito, temos, nós de “cultura” ibérica, um diálogo avantajado pela fácil possibilidade “cultural” de ensaiar o contraste entre Pe. Antônio Vieira (um dos maiores pensadores de seu tempo, senão o maior), *e.g.*, “História do Futuro” e mesmo “Clavis Prophetarum”, e o *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza, pois apenas uma olhadela faz saltar aos olhos o que digo, e - resalto! - é um trabalho que resta por fazer.

Interessa-nos aqui aquilo que concerne à distinção entre a *ideia verdadeira* e a *ideia falsa*, sobre o que escreve:

(...) Sanamente, assim como a luz a si mesma manifesta & as tenebras, assim a verdade é norma de si & do falso. E com isso penso que tenha respondido a estas questões; justamente, se a ideia verdadeira, enquanto somente com seu ideado se diz convir, distingue-se da falsa, logo a ideia verdadeira nada tem de realidade ou perfeição diante da falsa, (já que se distinguem só pela denominação extrínseca) &, conseqüentemente, nem também o homem, que tem ideias verdadeiras, [distingue-se] diante daquele, que tem somente ideias falsas. (...) <sup>794</sup>

A agudeza que põe em analogia a luz e as tenebras, de um lado, e a verdade enquanto *norma de si e do falso*, por outro, dá-nos-a-ver facilmente que, assim como a própria luz, a qual entrementes manifesta alumia por si, e as sombras, as quais estão onde ela não está, a *ideia verdadeira*, entrementes se afirma, não permite por si mesma que a *ideia falsa* ao mesmo tempo se afirme. Antes, ao ser afirmada, a *ideia verdadeira* denuncia aquilo que não é porque justamente é afirmada, porque simplesmente é. Então, assim como as tenebras dão-se negativamente com respeito à luz e a luz, entretanto, jamais se dá negativamente com respeito às tenebras, a *ideia verdadeira* afirmada faz com que as *ideias falsas* sejam dadas pelo que não é a *ideia verdadeira*. Por isso, escreve Spinoza neste mesmo escólio, que “aquela se tem para esta como o ente para o não ente” [*illam ad hanc sese habere, ut ens ad non ens*], pois o não ente, assim como as tenebras, não se dá senão pelo ente, a luz, ou seja, somente atestamos a falsidade de alguma ideia pela afirmação da *ideia verdadeira*, a qual denuncia, pela negativa referência como efeito da afirmação da própria *ideia verdadeira*, as *ideias falsas*. Disso devém patente que a *ideia verdadeira* tem realidade ou perfeição, ao passo que a *ideia falsa* não. E, mais ainda, a expressão *norma de si e do falso* [*veritas norma sui, & falsi est*], expressão que não pode, para sua correta compreensão, cindir-se, pois a *ideia verdadeira* não é apenas *norma de si*, ela é, de fato, *norma* também *do falso*; esta expressão ocorre noutra formulação e num contexto noutra gênero escritural, num contexto ainda mais prosaico, na *Ep. 74*. Respondendo a esta demanda, feita por Albert Burgh, “como sei que minha Filosofia é ótima dentre aquelas todas, as quais jamais no mundo foram ensinadas e ainda agora se ensinam, ou jamais na posteridade se ensinarão?” [*quomodo sciam meam Philosophiam optimam esse inter illas omnes, quae unquam in mundo doctae fuerunt, etiamnum docentur, aut unquam imposterum [sic] docebuntur?*]<sup>795</sup>, Spinoza responde o seguinte:

Pois eu não presumo que eu tenha achado a ótima Filosofia; mas sei que entelijo a verdadeira. Como, entretanto, saberei disto, se você perguntasse, eu responderia que do mesmo modo que você sabe que os Ângulos do Triângulo são iguais a dois retos, & ninguém negaria que isto seja suficiente,

<sup>794</sup> EIIP43S: “(...) Sanè sicut lux seipsam, & tenebras manifestat, sic veritas norma sui, & falsi est. Atque his me ad has quaestiones respondiisse puto; nempe, si idea vera, quatenus tantùm dicitur cum suo ideato convenire, à falsâ distinguitur, nihil ergo realitatis, aut perfectionis idea vera habet prae falsâ, (quandoquidem per sola denominationem extrinsecam distinguuntur) & consequenter neque etiam homo, qui veras, prae illo, qui falsas tantùm ideas habet”.

<sup>795</sup> *Ep. 74* (*OP*: 612).

a quem o cérebro seja são e não sonhe com espíritos imundos, os quais nos inspiram ideias falsas semelhantes as verdadeiras: com efeito, o verdadeiro indica a si, & ao falso<sup>796</sup>.

Primeiro, não se trata de que a filosofia escrita por Spinoza seja “a melhor” (superlativo, “ótima”) dentre as demais, mas antes que ela é a verdadeira; depois, como é possível sabê-la verdadeira, a própria questão que envolve o saber igualmente envolve em seu componente tácito, a dúvida, e o que se pergunta aqui, de fato, é sobre o que garante que, *sem dúvida*, se trata da filosofia verdadeira. E a resposta de Spinoza salienta que, se não houver delírio que impeça (se o cérebro é são e se não se dão asas à imaginação, ou melhor, se não se sonha com os olhos abertos), então a verdade de sua filosofia não poderia ser senão aquela mesma que tem a soma dos ângulos internos de um triângulo qualquer como igual a 180°. E tal construção lapidar formula-se: *com efeito, o verdadeiro indica a si, & ao falso [est enim verum index sui, & falsi]*. Não vemos aqui senão a re-inscrição da mesma fórmula, esta última, e aquela do EIIP43S, *norma de si e do falso [veritas norma sui, & falsi est]*. E se acaso nos demandarmos o que vem a ser, nesta última fórmula, o termo *norma*, o que ele, de fato, significa, talvez uma primeira aproximação seria a sua ocorrência na *Ars poetica* de Horácio, onde escreve em versos:

Muitas [palavras] renascerão, as quais já caíram, e cairão  
as que agora são vocábulos honrados, se o uso vir a querer,  
o qual à mercê do arbítrio é direito e norma do falar.<sup>797</sup>

E se aí a *norma* é associada com o “direito” [*ius*], no sentido de “autoridade”, e visando a dinâmica das palavras, do falar, regidas pelo uso e seu arbítrio, vetustas que voltam, renascem, hodiernas que esmaecem e jazem soterradas; a própria *norma* remete ao que a substancia, ao seu uso prático, corriqueiro e contemporâneo, como aquilo que autoriza o uso com honradez, a pertinência da escolha vocabular em confluência aos olhos e ouvidos que a valorizam e honram-na por elas vigorarem no agora. Daí o que é *norma* é a prática em ato, dando-se corrente. No entanto, não se trata, no caso da fórmula spinozana, de algo que se submeta ao conjuntural, o verdadeiro é, de fato, aquilo que faz de sua filosofia ótima dentre as que se ensinaram, se ensinam e ensinarão, ou seja, o verdadeiro diz-se do eterno e como eterno, na mesma medida em que se diz do necessário e como necessário. E se ainda buscássemos na antiguidade alguma *auctoritas* que recubra o sentido específico de *norma* aqui, dentre os sentidos tantos como “modelo”, “lei”, “fórmula” e “regra”, especificamente aquele que se operacionaliza no âmbito do “triângulo”, portanto, da construção geométrica e mesmo prática, a construção civil (daí que vocábulos de época mencionam a versão

<sup>796</sup> Ep. 74 (OP : 612): “Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam; sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres Angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, & hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui, & falsi”.

<sup>797</sup> Quintus Horatius Flaccus. *Ars poetica. Ad Pisones Epistula*. vv. 70-72 (Trad. minha a partir do texto latino da seguinte ed. brasileira: Horácio. “Arte Poética”. Trad., intro. e notas de Guilherme Gontijo Flores. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 47): “Multa renascentur quae iam cecidere cadentque / quae nunc sunt in honore uocabula, si uolet usus, / quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi”.

de *norma* como “esquadria”); não poderíamos deixar de invocar, com muitíssima justeza (!), os seguintes versos de Lucrécio:

Por conseguinte, como na fábrica, se a regra primeira é prava, claudica,  
e a norma, se falaz, escapa das retas linhas,  
e se algum nível [“o instrumento”] parcialmente claudica o fio,  
é necessário que todas [as coisas] devenham incongruentes e tortas,  
prava a reclinção, prona, supina, e ábsono teto,  
de tal maneira que algumas pareçam que já queiram ruir e que ruem  
todas [as coisas] próditas pelos falazes juízos primeiros,  
assim, portanto, é-lhe necessário que seja prava e falsa a proporção das coisas,  
quaisquer [coisas] que se originaram dos falsos sentidos.<sup>798</sup>

Ora, a *norma*, em seu sentido de justeza em mensuração, não é que, para Lucrécio, seja algo exterior, algo que garanta meramente a boa construção de algum edifício, mas antes critério imanente, no caso, aos sentidos, daquele critério que, se falsos estes sentidos, por necessidade, tudo segue-se na falsidade, e vice-versa. Agora, é a *norma* que se põe *verdadeira*, com o critério imanente dos sentidos, aqueles que não são falsos: a remissão a outro, aos sentidos, não desloca o verdadeiro para a garantia, para algo que fosse exterior, porque justamente não se distingue de sua afirmação enquanto *norma do verdadeiro*, assim tal *norma* não se dá *verdadeira* pelo falso, mas por si mesma enquanto seus efeitos todos seguem *em verdade*. E é por aí que a *norma* devém *indicação*, pois, posta constando do *verdadeiro*, indica a si e não carece do *falso* a fim de pôr-se enquanto *verdadeiro*, mas permite, tal como no caso das tenebras e da luz, ao indicar-se, simultaneamente indicar ao falso. Se é-me permitido transcriar a fórmula *uerum index sui et falsi*, fá-lo-ei assim: *o verdadeiro não é o outro do falso*. Parafraçando o rapsodo de nossos dias, o *verdadeiro* não é nem pode ser obtido pelo *avesso do avesso do avesso do avesso*. O *verdadeiro*, enfim, não é o *avesso do falso*, melhor dizendo, ele não se mútuo-refere especularmente ao falso, e, com isto, ao se afirmar o *verdadeiro*, assim como com a luz não se pode senão ver as sombras como contornos cujo conteúdo é plena escuridão, ou seja, os quais não se vê, o falso nem sequer é, ou melhor, ele é não ente. Por isso, escreve Spinoza no escólio da EIIP43:

(...) pelo que, então, o homem pode saber que se tem a ideia, a qual com seu ideado convém, isto mostrei o bastante acima que só através deste modo se origina: porque tem a ideia, a qual com seu ideado convém, ou porque a verdade é norma de si.<sup>799</sup>

E a ideia convém com o seu ideado porque ela é verdadeira, e não o contrário; assim também, a *norma* não é dada por qualquer conveniência, mas porque ela mesma é a *ideia verdadeira*. A não-exterioridade da *norma de verdade*, em última análise, retoma a posição da *ideia adequada* enquanto *comum*

<sup>798</sup> DRN IV, 513-521: “Denique ut in fabrica, si prauast claudicat regula prima, / normaque si fallax rectis regionibus exit, / et libella aliqua si ex parti claudicat hilum, / omnia mendose fieri atque obstipa necessust, / praua cubantia prona supina atque absona tecta, / iam ruere ut quaedam uideantur uelle, ruantque / prodita iudiciis fallacibus omnia primis, / sic igitur ratio tibi rerum praua necessesit / falsaque sit, falsis quaecumque ab sensibus ortast”.

<sup>799</sup> EIIP43S: “(...) undenam [sic] homo scire potest se habere ideam, quae cum suo ideato conveniat, id modò satis superque ostendi ex hoc solo oriri, quòd ideam habet, quae cum suo ideato convenit, sive quòd veritas sui sit norma. (...)”.

e, pois, enquanto tal ideia tem por *modo de referimento* a Deus, o que explicita Spinoza ao findar seu escólio: “Acrescente isso: que a nossa Mente, enquanto percebe verdadeiramente as coisas, é parte do infinito intelecto de Deus; (*pelo EIIP11C*) e, por isto, tanto é necessário que as ideias verdadeiras da mente sejam claras & distintas quanto as ideias de Deus”<sup>800</sup>. Nesse âmbito, é dissolvido o par *s’imaginar livremente & possível*, assim, é dissolvida a *dúvida* pelo que a *ideia verdadeira* convém com seu ideado através da *ideia adequada do comum*, a qual se põe *necessária & eterna*.

### S’imaginar livremente & o contingente.

Mais problemático, ou melhor, de maior dificuldade de explanação, é, no entanto, a conjugação que resulta no *acaso*, a saber, aquela entre *s’imaginar livremente & o contingente*, cuja dissolução desta mútuo-referência é feita pelas EIIP48 e EIIP49. Somente com respeito à máquina s’imaginante, como expressão que lhe pertence propriamente, temos a sentença da qual antes nos ocupamos, o “ocurso fortuito das coisas”. E vimos que é pela *ordem comum da natureza*, que é pressuposto da *ordem & concatenação das afecções no Corpo*, a caracterização precisa do *contemplar-se externamente*, então, do *determinar-se quotidiana e externamente a contemplar-se isto ou aquilo*, cujo elemento fundamental dos contatos todos com os quais o Corpo entrevê é a *contingência*. A ordem do *ocurso fortuito das coisas* é a das *coisas afetantes o Corpo humano* como *contingentes* (e, com isto, toda a questão da ignorância e desconhecimento provocados pelo *centramento em si*), equivalente, pois, ao “concorrer pelo acaso” das tantas circunstâncias, escrito do *Appendix* da *EI*. Por aí, a sentença que corriqueiramente convém, trata-se daquele “Deus-dará” e que nos permite evocar três passos interessantes. O primeiro, vem do *TTP*, e é notório por deter-se, naquele contexto, no que vem a ser os ditos *auxílio interno & auxílio externo*, além de nos apresentar uma definição de *fortuna*. O segundo, por sua vez, revoca a troca epistolar entre Spinoza e Boxel e centra-se na expressão polêmica segundo a qual “o mundo fez-se por acaso” [*mundus casu factum est*]<sup>801</sup>. E, por fim, o terceiro, ele pretende examinar a discussão entre Tschirnhaus, através de Schuller, com Spinoza nas epístolas 57 e 58 (nas *OP*, respectivamente, trata-se das epístolas 61 e 62).

### *Auxilium internum & externum, et Fortuna*

No Capítulo III, que versa “Sobre a vocação dos Hebreus. E se acaso o Dom Profético terá sido peculiar aos Hebreus” [*De Hebraeorum vocatione. Et an Donum Propheticum Hebraeis peculiare fuerit*] especificamente no parágrafo 3 do *TTP*, Spinoza fornece uma breve explicação sobre o que entende por cinco noções, quais sejam: *direção de Deus* [*directio Dei*], *auxílio interno & auxílio externo* [*auxilium*

<sup>800</sup> EIIP43S: “(...). His adde, quòd Mens nostra, quatenus res verè percipit, pars est infiniti Dei intellectùs; (*per Coroll. Prop. 11. hujus*) adeòque tam necesse est, ut Mentis clarae, & distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae”.

<sup>801</sup> *Ep. 56* (*OP* : 577).

*internum & externum*], *eleição de Deus* [*electio Dei*] e, por fim, *fortuna* [*fortuna*]. A *direção de Deus* nada mais seria que a *ordem fixa e imutável da natureza* [*fixus et immutabilis ordo naturae*]:

Por direção de Deus inteliço aquela fixa e imutável ordem da natureza, ou a concatenação das coisas naturais; com efeito, dissemos acima e noutra lugar já mostramos que as leis universais da natureza, secundo as quais todas [as coisas] devêm e determinam-se, nada são senão decretos eternos de Deus, os quais sempre implicam eterna verdade e necessidade. Portanto, quer digamos que todas [as coisas] devêm segundo as leis da natureza, quer digamos que se ordenam através do decreto e direção, dizemos o mesmo.<sup>802</sup>

E mesmo a *ordem fixa e imutável da natureza* é posta como equivalente à *concatenação das coisas naturais*. Destarte, certo embaraço intervém no que concerne ao que dissemos até então sobre a distinção entre *connexio* e *concatenatio*, que a primeira se diz da *verdade efetual* da natureza das coisas, então, que ela se diz da *ordem intelectual*, ao passo que a segunda, a *concatenatio*, diz-se a partir da máquina s'imaginante e diz respeito à ordem imaginativa. No caso, seria impróprio equivaler ambas as expressões, pois é como se a *concatenatio* fosse capaz de captar a *ordem fixa e imutável da natureza*, captura que seria restrita apenas à *connexio*. Todavia, devemos considerar que, primeiramente, o contexto do *TTP* não é o da *Ethica*, e mesmo cada qual consiste numa escritura singular, o que ameniza eventuais contrariedades ao subordinar os elementos contrários todos de escritura distintos &c. Segundamente, se aproximarmos ambas as escrituras pelo fato de que se dão, mais ou menos, numa mesma conjuntura de escrituração (com efeito, sabemos que Spinoza escreve as duas primeiras partes da *Ethica*, interrompe sua escritura e escreve o *TTP* e, findando-o, retoma a escritura da *Ethica*), podemos ensaiar uma harmonização concernente ao embaraço. Tal confluência consistiria precisamente em apelarmos ao que já analisamos aqui e que advém da hibridez entre ambas as ordens, a intelectual e a imaginativa, no que diz respeito ao conhecimento de segundo gênero. Noutras palavras, a escritura do segundo gênero de conhecimento é possível e ela cáí, pois, no linguageiro, propriamente porque versa sobre o *comum* e, especificamente aqui, versa sobre o *comum a todas as coisas*, o *comum a inteira natureza* e que é os *ordo & connexio*, em que o *ordo* é, de fato, *fixo e imutável*.

No entanto, e a *concatenatio*? Pois bem, a tese da inscrição do segundo gênero no linguageiro ganha subsídios quando examinamos proposições como, *e.g.*, a EVP10, na qual Spinoza escreve o seguinte: “Entrementes pelos afetos, os quais são contrários a nossa natureza, não nos conflitam, temos o poder de ordenar & concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem para o intelecto”<sup>803</sup>. É certo que as condições do correto exame dessa proposição ultrapassam nosso escopo aqui, mas convém salientar o que aí se enuncia, a saber, que *se ordem & se concatenam as afecções do Corpo segundo a ordem para o intelecto*. A *concatenatio* aqui nada mais seria que operação discursiva e que alcança a ordem do intelecto a despeito dela

<sup>802</sup> *TTP*, III, §3, p. 32: “Per Dei directionem intelligo fixum illum & immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem; diximus enim supra & in alio loco jam ostendimus leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt & determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem & necessitatem involvunt. Sive igitur dicamus omnia secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto et directione ordinari, idem dicimus”.

<sup>803</sup> EVP10: “Quandiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi, & concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum”.

ser tipicamente imaginativa, notadamente, segundo penso, vertendo a confusa ordem na correta ordem, mas num prospecto que não ultrapassa a característica generalidade do segundo gênero. Isso, se correto, permite-nos diferir entre a *concatenação intelectual* & a *concatenação imaginativa*, a primeira dizendo-se da *ordem do intelecto*, da *ordem intellectual*, e a segunda da *ordem imaginativa*, esta segundo o *ocurso fortuito das coisas*, dos encontros contatantes o Corpo humano e suas efetivantes afecções &c. Por aí, não resta tão obscura a equivalência posta por Spinoza no excerto supracitado. Ressalto apenas - e este é nosso objeto agora, mesmo que em preparo - que o dito *terceiro gênero de conhecimento*, entretanto, não cai no linguageiro, *per hypothesin*, visto que *intuição*, mas é adequado, visto que *intellectual*. Se isso for consistente, o que veremos neste findar de capítulo, não só se torna procedente a equivalência acima, mas também nos é possível dizer que o contexto de elucidação do próprio excerto tem-se no âmbito do segundo gênero de conhecimento.

Agora, Spinoza escreve ainda que “(...) noutro lugar já mostramos que as leis universais da natureza, secundo as quais todas [as coisas] devêm e determinam-se, nada são senão decretos eternos de Deus, os quais sempre implicam eterna verdade e necessidade”. Ora, embora fosse salutar que evoquemos onde, no *TTP*, Spinoza tratou das *leis universais da natureza*, isto seria demasiado para nosso propósito aqui, pois apenas convém salientar o que aí está escrito, a saber, que tais leis são *universais*, e a *universalidade*, como vimos, estabelece-se precisamente no aspecto híbrido entre imaginação e intelecto; mais ainda, é interessante apenas pela oportunidade aqui aberta que evoquemos, isto sim, certa sentença também do *TTP*, mas do Capítulo IV, §2, capítulo que trata da *Lei Divina [De Lege Divina]*. Nesse parágrafo Spinoza escreve o seguinte:

De fato, certamente porque o nome “lei” parece ter sido aplicado por metáfora [*translatio*] às leis naturais, & comumente por lei nada outro entende-se que o mandado [*mandatum*], o qual os homens podem efetuar & negligenciar, assim como, porque [a lei] constringe a potência humana sob certos limites, além dos quais [a potência humana] se estende, e não impera algo antes de violências [/forças]; por isto a Lei dos particulares parece que deve se definir, justamente, que seja a regra [*ratio*] de viver, a qual o homem prescreve para si ou para outros para algum fim.<sup>804</sup>

Aí todo o resguarde para que não se tome a *ordem fixa e imutável da natureza* como o mesmo que *lei* senão em sentido metafórico e mesmo advindo das coisas humanas enquanto imaginativas. Portanto, o dizer “leis naturais” deve ser tomado apenas metaforicamente, pois, do contrário, corre-se cabal risco de tombar em atribuições típicas da esfera sócio-antropológica então conferidas à natureza e, em última análise, corre-se o risco de atribuir coisas ditas da parte ao todo. A *ratio* natural não é outra que a *regularidade* na natureza das coisas enquanto inteligida como *proporção*, e mesmo este termo, *ratio*, ele porta equívocidade em sua tradução para qualquer língua que seja, visto que, mesmo neste excerto, versada por “regra” do viver, não podemos deixar de esclarecer que sua gravitação semântica ainda porta a “relação” e,

<sup>804</sup> *TTP*, IV, §2, p. 44: “Verum enimvero quoniam nomen legis per translationem ad res naturales applicatum videtur, & communiter per legem nihil aliud intelligitur, quam mandatum, quod homines, & perficere, & negligere possunt, utpote, quia potentiam humanam sub certis limitibus, ultra quos se extendit, constringit, nec aliquid supra vires imperat; ideo Lex particularius definienda videtur, nempe, quod sit ratio vivendi, quam homo sibi, vel aliis ob aliquem finem praescribit”.

pois, a “proporção”; mas resulta da metaforização que afastemos em demasia se partimos da *ratio vivendi* para a *ratio* que se diz da natureza das coisas, o contrário, todavia, não se passa, *i.e.*, se partimos da *ratio* da natureza das coisas para a *ratio vivendi*, pois se torna patente que a *ratio vivendi* é também “relação” e que estabelece “proporções”, as quais, em última análise, seriam *movimento & repouso* reiterados numa constituição imaginativa destes derivada. O assunto do *socius* e derivados, entretanto, não nos concerne aqui neste trabalho. Portemos adiante que “lei” dita da natureza das coisas é tão-só metafórica, o que basta para asseverarmos com mais solidez que as *leis universais da natureza* dizem-se a partir do linguageiro enquanto hibridez típica entre ambas as ordens, a imaginativa e a intelectual, de sorte que o termo *concatenatio* encontra-se, no excerto primeiro do *TTP* que citamos, com justeza.

O “decreto de Deus”, o qual é assimilado justamente às *leis universais da natureza* (“as leis universais da natureza (...) nada são senão decretos eternos de Deus, os quais sempre implicam eterna verdade e necessidade” [*leges naturae universales nihil sunt nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem & necessitatem involvunt*]), ao que tudo indica, também é operação metafórica, na qual o termo *decreto* [*decretum*] possui o forte sentido de “deliberação”/“decisão”, o qual, por sua vez, traz novamente em pauta a *libertas* e o *liberum arbitrium*. E se tais *decretos* implicam *eterna verdade & necessidade*, monta-se uma tensão gravitando em torno da conjugação dos termos *eterna verdade*, *decreto*, *necessidade* e *liberum arbitrium/libertas*. E tudo condensa-se na seguinte demanda: como poderia ser *livre a necessidade*? Tratar-se-ia de uma *libera necessitas*? Sabemos, pelo que até então expus, que é disto que se trata, e aqui convém meandrar neste constructo, o da *libera necessitas*.

Quando Spinoza escreve que dizer que “todas [as coisas] devêm segundo as leis da natureza” e dizer que “todas [as coisas] da natureza ordenam-se através do decreto e direção (de Deus)” resultam no mesmo, que são, pois, plenos equivalentes; aí vemos a tática de posição da *libera necessitas* em andamento, ressaltando a metaforização em jogo (tanto a de “lei” quanto a de “decreto”). O que se passa é a destituição dos sentidos do esteio *tropo humano* para a posição da própria natureza das coisas, posição esta que toma os sentidos de “lei” e “decreto” como que os “desmetaforizando” pela reversão da metáfora. E assim avança a escritura de Spinoza, ainda no *TTP* III, §3:

Por conseguinte, porque a potência de todas as coisas naturais nada é senão a própria potência de Deus, somente pela qual todas [as coisas] devêm e se determinam, disto segue que tudo o que o homem, que também é parte da natureza, prepara para conservar o seu ser, ou tudo o que a natureza, nele nada operante, lhe oferece, isto tudo é oferecido para si só pela potência divina, ou enquanto age pela natureza humana ou pelas coisas fora da natureza humana. Assim, tudo o que a natureza humana pode prestar só através de sua potência para conservar o seu ser, isto podemos chamar merecidamente de auxílio interno, e tudo o que, além disto, através da potência das causas



externas cede para a utilidade da natureza humana, isto podemos chamar merecidamente de auxílio externo<sup>805</sup>.

A matriz da analogia das metáforas é substituída pela equivalência não-metafórica e de caráter categorial próprio da prática filosófica: a *potência de todas as coisas naturais é a própria potência de Deus*. E o humano é reconduzido à sua posição de *parte* dentre todas as coisas naturais, o que deveras destitui as metáforas previamente dadas. Aí uma cisão, uma análise intervém: de um lado, o humano, e, de outro, a natureza. Todavia, deve-se manter em mente que o humano é efetivamente parte da natureza, o que nos leva a conceber tal procedimento como estritamente analítico a fim de investigar, agora, a partir da natureza humana em oposição à natureza que não é humana, ou seja, em oposição à toda a natureza das coisas (exceto uma, a humana). A condição dessa análise é a suspensão das operações naturais do humano enquanto parte da natureza (“[a natureza] nele nada operante”), de sorte que é a natureza humana analiticamente que se tem como ponto de vista, de um lado. Daí, partindo da natureza humana engendra-se artificial ou analítica oposição com respeito à natureza toda e permite-se dizer que aquilo que esta natureza oferece ao humano seja igualmente oferecido pela *potência de Deus*. E, de fato, esse ponto de vista é, não obstante, o da conservação do humano a partir do que carece e lhe é relativamente exterior. Isso é chamado de *auxílio externo*. Por outro lado, a própria conservação do humano, enquanto este é parte da inteira natureza, e sem relação, em termos analíticos, com a natureza que lhe seja relativamente exterior, também é *auxílio*, mas agora chamado de *interno*, só na medida em que se considera o humano em si sem relação com o que lhe seja relativamente exterior. *Auxílio interno & externo* são, pois, aspectos analíticos de uma mesmo enlace relacional; no primeiro, observa-se aquilo que isoladamente conserva o ser humano, já no segundo, observa-se aquilo que carece o humano para conservar-se e que, todavia, não se dá senão na natureza que lhe é relativamente externa. E como o que permitiu a posição da análise, seu verdadeiro pressuposto, consiste na equivalência entre *potência de todas as coisas naturais & a própria potência de Deus*, tais auxílios seriam, o interno e o externo, ambos *auxílios de Deus*. E pela mesma equivalência desfaz-se a metáfora da “eleição de Deus”, como é manifesto no que escrevera Spinoza.

A *fortuna*, e isto interessa-nos sobremaneira, assume como pressuposto igualmente o ponto de vista humano: “Por fim, por fortuna nada outro inteliço que a direção de Deus, enquanto por causas externas e inopinadas dirige as coisas humanas”<sup>806</sup>. As *causas externas* e o *imprevisto* têm ambos como pressuposto a apreensão humana do *ocurso* das coisa no próprio Corpo humano, como precedentemente analisamos. Assim, diz-se *fortuna* estritamente desse ponto de vista, tal como se o humano fosse todo, e não como se

<sup>805</sup> *TTP*, III, §3, p. 32: “Deinde quia rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt et determinantur; hinc sequitur, quicquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium ad suum esse conservandum parat, vel quicquid natura, ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi à sola divina potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam naturam agit vel per res extra humanam naturam. Quicquid itaque natura humana ex sola sua potentia praestare potest ad suum esse conservandum, id Dei auxilium internum, & quicquid praeterea ex potentia causarum externarum in ipsius utile cedit, id Dei auxilium externum merito vocare possumus”.

<sup>806</sup> *TTP*, III, §3, p. 32: “Denique per fortunam nihil aliud intelligo quam Dei directionem, quatenus per causas externas & inopinatas res humanas dirigit”.

fosse parte. Tal concepção de *fortuna* é, por aí, consistente e constante com respeito à escritura da *Ethica*, notadamente, na expressão *ocurso fortuito das coisas*, em que *fortuna* adjetiva o *ocurso*. O que tudo indica, a *fortuna* restringe-se integralmente ao âmbito antropológico, cujo ponto de vista apreende as *necessárias relações* na natureza das coisas como *fortuitas*, imprevisíveis, o que só corresponderia à ordem imaginativa. E a questão impõe-se: *fortuna* seria o mesmo que *acaso*, pois? Precisemos o *acaso*, como predisse, na discussão epistolar entre Spinoza e Boxel.

### *Mundus casu factum est*

Já havíamos evocado tal discussão epistolar, no entanto, faz-se mister que nos concentremos na sentença que parece se fazer o centro gravitacional de toda a discussão sobre a existência ou não de espíritos, espectros. A sentença *mundus casu factum est* fora primeiramente proferida por Boxel na *Ep. 55 (OP, Ep. LIX)*, revoquemo-la em seu contexto:

Diz-se algo feito fortuitamente quando se produz além do escopo do autor. Quando se deve semear a terra para a vinha, ou cavamos um poço para fazer o sepulcro, & achamos um tesouro, sobre o qual jamais cogitamos, isto diz-se fazer-se ao acaso. Jamais diz-se que aquele, quem através de seu livre arbítrio assim se opera, para poder operar-se, ou não, opera-se ao acaso, já que se opera. Com efeito, desta maneira todas as ações humanas far-se-iam ao acaso, o que é absurdo. O Necessário & o Livre; não, de fato, o Necessário & o fortuito são contrários. É licito que, de fato, a vontade de Deus seja eterna, não, todavia, que se siga que o mundo seja eterno, porque Deus pôde definir por aquele eterno que o mundo tivesse sido criado no tempo estatuído.<sup>807</sup>

É interessante que o exemplo contextual da explicação da definição de Boxel venha de uma fábula de Esopo, aquela em que certo agricultor prestes a morrer incita seus filhos, desinteressados na agricultura, a buscarem um tesouro que ele teria enterrado em sua propriedade agrícola produtora de vinhas. O desfecho da fábula é o seguinte: após a morte do pai, seus filhos empenham-se na busca pelo tesouro enterrado e acabam, escavando e remexendo toda a terra agricultável, tornando-a muitíssimo fértil e, todavia, sem encontrarem nenhum tesouro tal como imaginavam. O tesouro, enfim, seria a fertilidade da terra produzida

---

<sup>807</sup> (*OP* : 573-574): “Aliquid fortuito factum dicitur, quando praeter authoris scopum producitur. Ubi terram ad vineam plantandum, vel puteum ad sepulchrum faciendum fodimus, & thesaurum invenimus, de quo nunquam cogitavimus, id casu fieri dicitur. Nunquam is, qui ex libero suo arbitrio ita operatur, ut possit operari, vel non, casu operari, siquidem operatur, dicitur. Hoc enim pacto omnes humanae operationes casu fierent, quod absurdum est. Necessarium & Liberum; non verò Necessarium & fortuitum contraria sunt. Licet verò Dei voluntas sit aeterna, non tamen sequitur mundum esse aeternum, eò quòd Deus ab aeterno, ut mundum crearet statuto tempore, definire potuit”.

pelas escavações e pelo remexer da terra operados pelos filhos, cujo resultado fora um rica colheita<sup>808</sup>. Ora, os filhos, ao dizer do pai sobre a existência de um tesouro escondido na propriedade, imaginaram algo que instituíram como um fim ao qual buscavam. Findadas as buscas com insucesso atestado, pois não encontraram o que imaginavam como sendo o tesouro, dá-se outro tesouro, o qual não haviam imaginado, a grandíssima fertilidade e, com efeito, sua abundante colheita, a qual não tinham imaginado e, assim, não tinham por escopo de suas buscas. É nesse sentido, escreve Boxel, que algo se diz feito fortuitamente, pois se produz além do escopo do autor, visto que o tesouro que se encontrou não era aquele cujo escopo tinha sido previamente estabelecido pelos filhos. Em suma, é por fortuna que os filhos encontram o tesouro.

E, contudo, o fim pré-estabelecido pelos filhos, operado pelo *livre arbitrio* que os faz agir, uma vez instituído o fim, não se opera *ao acaso*. E Boxel adverte que se não fosse reconhecido isso, todas as ações humanas ter-se-iam *ao acaso*, o que resultaria absurdo. Por aí é que ele insiste na posição do par *Necessário & Livre*, rejeitando o par *Necessário & fortuito*, como contrários. E, para nós, é patente que o *necessário*, pelo exemplo que deu, acaba de fazer-se o contrário, sem mais, do *fim* estabelecido pelo *livre arbitrio*, e, com isto, põe-se como podendo identificar-se com o *acaso*. Com efeito, o *acaso* diz-se *negativamente* com respeito ao *fim* preestabelecido pelo *livre arbitrio*, de sorte que o que se faz *ao acaso*, pode fazer-se necessariamente. Assim, não é *por necessidade* que se busca operar segundo algum fim, mas por livre decisão; ao passo que, com respeito ao resultado diverso do fim, diz-se *ao acaso*, o que não excluí que, considerado em si mesmo tal efeito, ele fosse *por necessidade*. Ele só é dito *ao acaso* relativo ao *fim* instituído. E resta também evidenciado, na pena de Boxel, que *fortuito* e *acaso* se tomam como sinônimos. Disso também Boxel avança para o aspecto teológico em questão: “É licito que, de fato, a vontade de Deus seja eterna, não, todavia, que se siga que o mundo seja eterno, porque Deus pôde definir por aquele eterno que o mundo tivesse sido criado no tempo estatuído”. Subjaz a essa sentença o privilégio conferido à *vontade*, à *liberdade de vontade*. E é por tal primazia da *liberdade de vontade* que, assumindo a máxima perfeição divina, a *vontade* é atribuída a Deus; contudo, uma vez que tal *vontade* é eterna, *a fortiori*, cinde-se a causa do efeito e admite-se que do eterno não resulta o eterno, o que pressupõe perda de realidade na causação que consiste na criação do mundo. Por isso, não se segue que o mundo seja eterno. Decerto, tal problema é canônico e perscruta vulgarmente muitas escrituras de pensamento, a saber, como Deus, enquanto eterno, engendra o mundo, que é temporal e, pois, criado *no tempo*.

Spinoza fixa-se em sua resposta à sentença *mundus casu factum est* preocupado a desestabilizar ambos os pares opostos preconizados por Boxel e, desta maneira, dissolver o problema que se dá entre

<sup>808</sup> “Agricola quidam vitâ excessurus, volensque filios suos periculum facere de agricultura, vocatis ipsis, Filii mei, ego jam è vita discedo, inquit: vos autem, si, que in vinea à me occultata sunt, quaesieritis, invenietis omnia. Illi igitur rati, thesaurum illic alicubi defossum esse, omnem vineae terram post interitum patris defoderunt. Ac thesaurum quidem non invenerunt: caeterùm vinea pulcre fossa, multiplicem fructum reddidit. Affabulatio. Fabula significat, laborem thesaurum esse hominibus” [“Certo agricultor, estando para deixar a vida e querendo que seus filhos tentassem a agricultura, chamando-os “Meus filhos, eu agora deve deixar a vida”, disse: “vocês, contudo, se procurarem na vinha as coisas que foram escondidas por mim, acharão”. Eles então decididos que aquele tesouro estivesse enterrado em qualquer lugar, cavaram toda a terra da vinha depois da morte do pai. Todavia, não acharam tesouro algum: de resto, esplendidamente a vinha cava, rendeu muitos frutos. Afabulação: a fábula significa que o trabalho é o tesouro para os homens”]. (Aesopi. *Fabula XXV. Agricola, & filii ipsius*. In.: “Fabulae. Graecè & Latine &c”. Amstelodami, Apud Aegidium Janssonium Valckenier, 1660, pp. 47-48).

*eternidade e temporalidade*, problema que também resulta da primazia da *liberdade* e da *vontade* e sua consequente atribuição, pelo argumento da perfeição, a Deus. Spinoza, então, escreve o seguinte:

Diga-me, por favor, se acaso você vê ou lê alguns filósofos que dependeram desta sentença, que o “mundo fez-se pelo acaso”, justamente neste sentido que você entende, que, evidentemente, Deus ao criar o mundo tivesse prefixo para si um escopo, &, todavia, ele, quem o decretara, transgrediu. (...) Se, além dos ditos, você tornasse ao ânimo que a indiferença não é senão ignorância, ou dúvida, e a vontade sempre constante, & em todas [as coisas] determinada, é virtude e propriedade necessária do intelecto; verá que minhas palavras concordam profundamente com a verdade. Se afirmamos que Deus pudesse não querer [uma] coisa, & não pudesse não a entender, atribuímos a Deus liberdades diversas, uma indiferente, a outra necessária: &, conseqüentemente, conceberemos a vontade de Deus diversa de sua essência e de seu intelecto, & desta maneira incidiremos numa ou noutra absurdidade.<sup>809</sup>

A tática de Spinoza é manifesta: ele desestabiliza a noção de *vontade*, e, por conseguinte, sua atribuição a Deus; *vontade* concebida como o núcleo do problema todo e seus derivados. Antes, contudo, descredita no nível da *auctoritas* a famigerada sentença segundo a qual “o mundo fora feito ao acaso” ou “pelo acaso”; põe em dúvida se algum filósofo alguma vez a tenha proferido, escrito e, enfim, defendido, na medida como Boxel a concebe. Concepção pela qual, sumariza Spinoza em tom paradoxal, Deus teria fixa um fim ao criar o mundo, então, que agisse segundo um fim, e, no entanto, perfeito o fim, criado o mundo, o transgredisse, *i.e.*, infringisse não só a ordem e operatividade do mundo criado, mas também, em última análise, infringisse a si mesmo, ao seu decreto (como se vacilasse diante do fim que Ele mesmo estabeleceu e perfez). Trata-se da *vontade* atribuída a Deus, *vontade* esta que não resulta indiferente senão por atestada ignorância, desconhecimento, o que jamais conviria com a natureza divina. Ademais, a *indiferença* da *vontade* resulta no mesmo que a *dúvida*, visto que equivale à suspensão do juízo e, com efeito, à oscilação diante da escolha. Pela perfeição divina, se se atribuísse *vontade*, como no ato de criação perfeito pelo preestabelecido fim deliberado, como fim efetivado, condiz com Sua natureza que tal *vontade* constasse *constante* e jamais *indiferente*. Spinoza não discute o *fim deliberado*, mas repõe os termos do problema na própria concepção de *vontade*, então fazendo-a, destituída da indiferença ou dúvida, colapsar com a *necessidade*, dissolver-se na *necessidade* segundo a qual, *constante*, se faz determinada em todas as coisas, de sorte que o que temos aí seria, não o livre decreto nos termos da liberdade de vontade, mas a *virtude* e *propriedade necessária* do intelecto (divino).

A construção do contra-argumento de Spinoza finda-se pelo absurdo: suposto o *livre de Decreto* de Deus, então, atribuída a *liberdade de vontade* (segundo a concepção de Boxel, aquela que visa fins através da livre deliberação), Deus poderia não querer algo e, ao mesmo tempo, não poderia deixar de entender este

<sup>809</sup> *Ep. 56 (OP : 577-578)*: “Dic mihi, quaeso, an aliquos Philosophos videris, aut legeris, qui in eâ fuerunt sententiâ, mundum casu factum esse, nempe eo sensu, quo tu intelligis, Deum scilicet in creando mundo scopum sibi praefixum habuisse, & tamen eum, quem decreverat, transgressum esse. (...) Si, praeter dicta, animo volvis, indifferentiam non nisi ignorantiam, vel dubitationem esse, atque voluntatem semper constantem, & in omnibus determinatam, virtutem, necessariamque intellectus esse proprietatem; videbis mea verba penitus cum veritate concordare. Si affirmamus, Deum potuisse rem non velle, & non potuisse eam non intelligere, Deo diversas attribuimus libertas, alteram necessariam, alteram indifferentem: & consequenter Dei voluntatem ab essentiâ suâ, suoque intellectu diversam concipiemus, & hoc pacto in aliam, ac aliam incidemus absurditatem”.

mesmo algo. O que significa isso senão que um forte descompasso entre *vontade & intelecto*, algo como um não-recobrimento entre ambos a partir do qual resultariam duas liberdades, aquela de querer e aquela de entender. A equivocidade engendrada sobre a *liberdade* teria aquela atribuída ao *arbitrio* como *indiferente* e, a outra, aquela atribuída ao *entender*, como *necessária*. Eis, o par é reconstruído: opor *Necessidade & Liberdade* acaba por desembocar no absurdo equívoco da própria noção de *liberdade*; mais ainda, a *vontade*, posta pela *liberdade*, deveria manifestamente diferir do *entender*, o qual seria *necessário*. Enfim, introduzir-se-ia uma contradição de atribuições na essência divina, que comportaria o *necessário & o livre* como contrários. E tal passo de Spinoza é notável e mesmo canônico enquanto dispositivo teórico de dissolução da oposição entre *liberdade* e *necessidade*: com efeito, ele desloca tal oposição para o nível de apreensão do divino, em que Deus, enquanto articulador e terreno cuja contradição é inadmissível (o que comumente é atestado por todos), exaspera aos mais elevados extremos a tensão e contradição da posição da oposição entre *Necessidade & Liberdade*. E igualmente deve-se ressaltar que tal tática repõe os termos do problema da *Necessidade & Liberdade* noutra par, a saber, *Intelecto & Vontade*, sem prejuízo do encaminhamento da resolução do problema.

Cumpra notar que a noção de *fortuito*, definida por Boxel, é aquela plenamente compatível com a *tendência idealista* cujo expoente seria Aristóteles, como no exame que fizemos da *Física*, através do qual pudemos claramente notar que o *fortuito* e o *acaso* dependem, em sua significação, integralmente do campo semântico da *teleologia*, da *forma* nos termos aristotélicos. E recordemos, ainda, que a posição aristotélica visa rejeitar e mesmo erradicar a *necessidade* dita *aleatória*, particularmente combatendo os *fisiólogos*, neste sentido confluindo e partindo, de fato, da subversão operada já por Platão em *Leis*. Só há sentido em dizer “fortuito” e “acaso” porque há “fim”, porque há, pois, *teleologia*. Essa posição é uma das mais significativas, senão a mais significativa, que matiza a *prática de tendência idealista em filosofia*. Já a *tendência materialista*, ela rejeita a *teleologia* e, por isto, não há lugar para o *acaso* nem para o *fortuito*.

A tradução entre problemas, tática verdadeira e própria de Spinoza, portanto, envolve um jogo duplo, um duplo artifício: deslocar do nível antropológico para o nível teológico & traduzir o par suposto em oposição *Necessidade & Liberdade* em *Intelecto & Vontade*. Se a *liberdade* aqui fora posta em termos negativos, é preciso primeiramente melhor caracterizá-la e, depois, observar seu alcance e pertinência no âmbito antropológico. Essa discussão delinea-se com muita clareza noutra troca epistolar, aquela entre Tschirnhaus, mediada por Schuller, nas *Ep. 57* e *Ep. 58* (*OP*, epístolas 61 e 62).

### Liberdade humana, liberdade de pedra

Na *Ep. 57*, Tschirnhaus concentra-se numa hipótese que, segundo pensa, lhe permite mostrar certa compatibilidade entre as posições de Descartes e Spinoza, e, não só, acaba conferindo também primazia a Descartes em detrimento de Spinoza, sobretudo, no que diz respeito à noção de *liberdade*. A hipótese é dita factual e enuncia-se da seguinte maneira: “se entre dois um afirmar algo, o outro, de fato, negue, & assim, de tal maneira que estejam cômicos de si mesmos, falem, ainda que pareçam com palavras contrárias; no

entanto, assim se surpreenderá que, com seus conceitos ponderados, ambos (cada qual segundo seu conceito) digam [coisas] verdadeiras”<sup>810</sup>. A utilidade dessa hipótese feita constatação pela facticidade que lhe é conferida pelo escritor é assumida como “comum na vida” e capaz de “precaver-se de inúmeras controvérsias & das contenções”<sup>811</sup>. Por aí, ela acaba por consistir numa “regra”: “embora esta verdade não seja no conceito sempre absolutamente verdadeira, mas somente com aquelas postas, as quais no intelecto se supõem, como [coisas] verdadeiras”. “Regra” que possui *universalidade* e que “se acha em todos os homens, nos dementes e dormentes ao menos disposta: tudo o que, com efeito, estes dizem que vêem (malgrado assim não nos apareça) ou tinham visto, é certíssimo que eles têm, de fato, assim estas [coisas]”<sup>812</sup>. Tal “regra” vincula-se diretamente com o *livre Arbitrio*, é por ela que se o concebe como fundamento, pois “ambos, com efeito, tanto quem disputa a favor quanto quem disputa contra, parecem dizer a verdade para mim, à medida em que não é de maravilha que qualquer um concebe a liberdade”<sup>813</sup>.

O posicionamento da *liberdade* abre o conflito que almeja encaminhar Tschirnhaus: por uma lado, a concepção de Descartes de *liberdade*, segundo a qual “diz Livre o que por nenhuma causa se coage”<sup>814</sup> e, por outro, a de Spinoza, para quem, segundo o Tschirnhaus, seria o contrário, então, para quem diz-se livre “o que por nenhuma causa se determina a algo”<sup>815</sup>. E sobre ambas as posições, admite com Spinoza “(...) que nós em todas as coisas nos determinamos a algo por causa certa, & assim nenhuns de nós temos livre arbítrio”<sup>816</sup> e, em contrapartida, “também opino com Descartes sobre certas coisas que (...) de nenhuma maneira nos coagimos, e assim temos livre arbítrio”<sup>817</sup>. De fato, a tática escritural é sagaz: a regra universal enunciada, aquela que confirma que entre dois, um afirmando e outro negando, mesmo com diversas palavras, a mesma coisa, ambos estariam em verdade; esta regra universalizada pela facticidade atribuída por Tschirnhaus é o que lhe autoriza a investir cada posição de Spinoza e Descartes, fazendo valer a própria regra a fim de sua exclusiva posição em que compatibiliza as contrárias posições. Em suma, se estão em verdade aqueles que se contrariam sobre algo, tanto Descartes quanto Spinoza estão em verdade (!).

E o tema todo centra-se na *liberdade*, no *livre arbitrio*, o qual se faz fundamento e pressuposto da regra universal. Por isso, Tschirnhaus passa ao seu exame. Afere um triplo estado da questão e responde às

<sup>810</sup> *Ep. 57 (OP, Ep. 61 : 581)*: “(...) si ex duobus unus aliquid affirmet, alter verò neget, & ità, ut sibi ejus sint conscii, loquantur, quòd licet verbis contrarii videantur; attamen perpensis eorum conceptibus, ambo (unusquisque pro suo conceptu) vera dicant”.

<sup>811</sup> *Idem*: “Quòd quidem refero, cùm immensae sit in vita communi utilitatis, & possent hoc unico observato innumerae controversiae, & inde sequentes contentiones praecaveri; (...)”.

<sup>812</sup> *Idem (OP, Ep. 61 : 581-582)*: “Quae Regula etiam adeò est universalis, ut apud omnes homines, ne dementibus quidem, ac dormientibus exceptis, reperiatur: quicquid enim hi dicunt, se videre (licet nobis non ità appareat) aut vidisse, certissimum est, haec reverà ità se habere”.

<sup>813</sup> *Idem (OP, Ep. 61 : 582)*: “Quòd etiam in casu proposito, de *Libero nempe Arbitrio*, clarissimè conspicitur. Uterque enim tam qui pro, quàm qui contra disputat, verum mihi dicere videtur, prout nimirum quilibet Libertatem concipit; (...)”.

<sup>814</sup> *Idem*: “(...) Liberum enim dicit Cartesius, quod à nullà causâ cogitur”.

<sup>815</sup> *Idem*: “Et tu ècontra, quod à nullà causâ determinatur ad aliquid”.

<sup>816</sup> *Idem*: “Fateor itaque tecum, nos in omnibus rebus à causâ causâ ad aliquid determinari, & sic nullum nos habere liberum arbitrium (...)”.

<sup>817</sup> *Idem*: “(...) sed contrà quoque puto cum Cartesio in certis rebus (...) nos nullatenus cogi, atque ità habere liberum arbitrium”.

três nuances dela: primeiro, negando que teríamos poder absoluto sobre as coisa fora de nós; segundo, restringindo a afirmativa à saúde corpórea à questão se acaso teríamos absolutamente poder sobre os movimentos de nosso corpo, movimentos determinados a tal ou tal pela nossa vontade; e, enfim, terceiro, respondendo afirmativamente à questão se poderíamos absolutamente utilizarmo-nos muitíssimo livremente do exercício da razão<sup>818</sup>. Quanto a esse último ponto, ele detém-se e exemplifica em interrogação retórica: “Quem, com efeito, negar-me-ia, senão devendo contradizer a própria consciência, que posso em meus pensamentos pensar que eu queira escrever ou não queira escrever?”<sup>819</sup>. Aí a *consciência* intervém como “garantia” da aferição da veracidade, como “garantia”, pois, de que não se poderia contradizer a sentença segundo a qual se pode pensar que se queira ou não se queira escrever com muitíssimo livre exercício da razão. Convém citarmos o agarrado argumento de Tschirnhaus, visto que ensejam a aparente compatibilidade entre as supostas posições de Descartes e de Spinoza quanto à *liberdade* :

E também quanto à operação, porque causas externas permitem isto, (o que concerne ao segundo caso) que certamente eu teria tanto a faculdade de escrever quanto a faculdade de não escrever: também admito consigo que se dão causas, as quais determinam-se a isto, que agora escrevo, pois, evidentemente, antes você me escreveu, e com a mesma obra demandou que eu lhe reescrevesse na primeira ocasião, &, porque atualmente se dá a ocasião, eu não a tinha deixado livremente [/de boa vontade]. Como certo também afirmo, com consciência testemunha, com Descartes, que, por aí, as coisas deste modo não me coagem, e que, de fato, (o que parece impossível que se negue) posso, no entanto, interromper isto, não obstante estas razões. Se também tivéssemos sido coagidos por coisas externas, pelo que seria possível adquirir o hábito da virtude? Isso posto, mesmo todos os males seriam escusáveis. Mas não se faz de tantos modos que, se por coisas externas tivéssemos sido determinados a algo, que, entretanto, resistamos a elas com obfirmado e constante ânimo?<sup>820</sup>

---

<sup>818</sup> *Idem*: “Triplex autem est Status Quaestionis: *primò*, an in res, quae extra nos sunt, absolutè aliquam habeamus potestatem? Quod negatur. Exempli gratiâ, quòd hanc nunc exaro epistolam non est absolutè in meâ potestate, quandoquidem certè priùs scripsissem, ni vel absentiâ, vel amicorum praesentiâ impeditus fuisset. *Secondò*, an nos in motûs corporis nostri, qui sequuntur, voluntate eos ad id determinante, absolutè habeamus potestatem? Respondeo limitando, si nimirum sano corpore vivamos. Si enim valeo, semper me ad scribendum applicare, vel non applicare possum. *Tertiò*, an, quando mihi meum rationis exercitium usurpare licet, eo liberissimè, hoc est, absolutè uti possim? Ad quod respondeo affirmativè” [“Triplo, entretanto, é o estado da questão: *primeiramente*, se acaso sobre as coisas, as quais estão fora de nós, teríamos absolutamente algum poder? O que se nega. Por exemplo: o que escrevo agora nesta epístola não esta absolutamente em meu poder, já que certamente eu teria antes escrito, se não tivesse sido impedido pela presença ou pela ausência dos amigos. *Segundamente*, se acaso teríamos absolutamente poder sobre os movimentos de nosso corpo, os quais seguem pela vontade os determinante a isto? Com o que se deve limitar respondo que certamente se vivemos em sano corpo. Se, com efeito, vigoro, sempre posso aplicar-me ou não me aplicar à escrita. *Terceiramente*, se acaso eu poderia absolutamente, quando é-me permitido o meu exercício de servir-me da razão, utilizá-lo muitíssimo livremente? Ao que respondo afirmativamente”].

<sup>819</sup> *Idem*: “Quis enim mihi negaret, nisi contradicendo propriae conscientiae, quòd non possum in meis cogitationibus cogitare, me velle scribere, aut non scribere”.

<sup>820</sup> *Idem* (*OP, Ep. 61* : 582 - 583): “Et quoad operationem quoque, quia hoc externae causae permittunt, (quod secundum concernit casum) quòd equidem tam scribendi, quàm non scribendi facultatem habeam: fateor quidem tecum, dari causas, quae me ad id determinant, quòd jam scribo, quia scilicet primò mihi scripsisti, eademque operâ postulavisti, ut primâ occasione rescriberem, &, quia inpraesentiarum datur occasio, eam non libenter amitterem. Pro certo etiam affirmo, teste conscientiâ, cum Cartesio, istiusmodi res me propterea non cogere, meque reverâ (quod negatu videtur impossibile) id nihilominus omittere posse, non obstantibus his rationibus. Si quoque cogermur à rebus externis, cui possibile est habitum virtutis acquirere? imò hoc posito omnis malitia excusabilis esset. Sed quot modis non fit, ut, si à rebus externis ad aliquid determinemur, abfirmato tamen, ac constanti ei resistamus animo?”

As causas externas impedem ou não a faculdade, segundo o exemplo, de escrever ou não? Receber a carta demandando resposta na primeira ocasião atua como causa para que se escreva, mas outras causas externas conduzem ao que seria a ocasião, quando se dá a ocasião, como precedentemente exemplificado na resposta negativa à questão sobre se acaso teríamos absolutamente algum poder sobre as coisas fora de nós, de fato, nega-se que tenhamos o poder *absolutamente*: “o que escrevo agora nesta epístola não está absolutamente em meu poder, já que certamente eu teria antes escrito, se não tivesse sido impedido pela presença ou pela ausência dos amigos”. Com efeito, a presença e ausência de amigos obstam ou dão prosseguimento a faculdade de escrita, à operação de escrever, e, assim, conduzem a ocasião; mas, dando-se atualmente a ocasião, ocasião que não têm causas externas atuantes que obstem, Tschirnhaus afirma que não há coação e, por aí, que pode interromper a coação. Tal posição, entretanto, tem como prova 1) a autoridade de Descartes, segundo a definição de *liberdade* evocada por Tschirnhaus; e 2) o *testemunho da consciência*, o qual é também reafirmado pelo parêntese da epístola (“o que parece impossível que se negue”), pois o que é impossível que se negue seria justamente o que testemunha a consciência. O argumento pautado nesses dois pontos hiperboliza-se significativamente com duas questões e uma constatação derivada da primeira questão. Primeiro, que se não fosse a *liberdade*, o *livre arbítrio*, não se alcançaria a virtude, o que se supõe que sempre estaríamos sujeitos, pela posição contrária, a coações; segundo, não se poderia condenar os males, as ações más que os humanos provocam entre si, visto que, desprovidos de *livre arbítrio* e sendo sempre coagidos por causas externas, jamais poderiam se responsabilizar pelas suas ações. E, por fim, terceiro e de suma importância, a posição, proferida em tom interrogativo retórico, segundo a qual temos positivamente o poder de resistir às coações, que podemos obstar que causas externas apoderem-se de nós e, por aí, nos levem a agir de tal ou tal maneira.

Eu gostaria, neste passo, de chamar atenção para essa última sentença sobre o *poder de resistir*, visto que de maneira muitíssimo interessante ela conflui com o mesmo argumento que incide na linhagem interpretativa do *clinamen* em *De Rerum Natura*. Somente menciono-o aqui pela conveniência de seu aparecimento, pois o *clinamen* é objeto do próximo capítulo. Nos versos lucrecianos, a associação entre o *clinamen* e a *uoluntas* é o segundo momento de sua explanação, sendo o primeiro estritamente cosmológico e de altíssima generalidade. O argumento - tomo-o literalmente - repousaria na capacidade da *uoluntas* de frear os impulsos procedentes por choques que nos coagem a algo e, todavia, e pela facticidade que escreve Lucrécio: “E não é semelhante quando impulsionados procedemos por choque / das magnas forças dos outros e por magna coação. / Porque é perspícuo que toda a matéria do inteiro corpo / em nós invitos vai e arrebatase, / até que a vontade a refreou pelos membros”<sup>821</sup>. Esse apelo à facticidade, à capacidade, digamos, da *uoluntas* refrear as coações externas, culmina no arbítrio que cada um tem, o qual deriva do *uoluntas* que obsta o que coage o corpo:

Pois acaso você não vê que, embora a força externa impila

<sup>821</sup> DRN II, 272 - 276: “Nec similest ut cum impulsi procedimus ictu / uiribus alterius magnis magnoque coactu. / nam tum materiem totius corporis omnem / perspicuumst nobis inuitis ire rapique, / donec eam refrenauit per membra uoluntas”.



muitos e invitos coaja frequentemente a proceder  
 e precipitados arrebatam-se, ainda há em nosso peito  
 algo que pode pugnar contra e obstar?  
 Também a cópia de matéria ao arbítrio de cada um  
 coage-se entrementes flete-se pelos membros pelas articulações  
 e projetada refreia-se e retro-assenta-se.<sup>822</sup>

Ora, semelhantemente, Tschirnhaus compõe esse argumento através da indagação: “Mas não se faz de tantos modos que, se por coisas externas tivéssemos sido determinados a algo, que, entretanto, resistamos a elas com obfirmado e constante ânimo?” [*Sed quot modis non fit, ut, si à rebus externis ad aliquid determinemur, abfirmato tamen, ac constanti ei resistamus animo?*]. A firmeza, persistência, e constância do ânimo dá-se *negativamente* por resistir às causas externas, e tal resistência, assim como parece em Lucrecio, é identificada com o *arbítrio*, então, o *livre arbítrio*. O que se diz aí, em termos especulativos, é que a *necessidade* opõe-se à *liberdade*, a necessidade das causas externas é freada pelo arbítrio que resiste a elas, a *liberdade*. Deixarei tal constatação em suspensão apenas ressaltando que essa leitura dos versos sobre o *clinamen* consistiu na mais difundida e vulgar das sortes interpretativas historicamente dadas, e até nossos dias. Tencioná-la, mesmo que de maneira analógica com respeito à discussão em jogo nestas epístolas, resulta num passo importante, mas que deve, não obstante, restar escanteado, como que num plano de fundo; é preciso agora que passemos à resposta de Spinoza às assertivas e aos argumentos de Tschirnhaus. A *Ep. 57* finda retomando os pontos e o problema inicial, ela finda imperativamente afirmando a *liberdade* segundo a construção que se empenhou e favorecendo, como vinha fazendo, a posição de Descartes sobre isto.

Sobre o primeiro ponto, retomado por Spinoza em resposta à carta precedente, convém saber, “se quando entre dois um afirma sobre alguma coisa algo que o outro, no entanto, negue &c.”<sup>823</sup>; a posição de Tschirnhaus é totalmente revertida e, segundo penso, sem nenhuma ingenuidade, e com muitíssima malícia. Com efeito, se ele dizia que entre dois um afirme algo e outro negue o mesmo algo, contudo, com palavras contrárias (contradição), e assim mesmo ambos digam a verdade; Spinoza, por sua vez, concede que aqueles dois, de fato, dizem a verdade, se, com mesmas palavras, pensam, todavia, coisas diversas. Toda a discussão encerra-se no tema da *liberdade*. Spinoza afirma, não com menos perspicácia, e com muita justeza, que desconhece donde teria empregado a definição de *liberdade* segundo a qual é livre “o que por nenhuma causa se determina a algo”; e corrige-a: “Eu digo que é livre aquela coisa que através somente da necessidade de sua natureza existe, & age; Coagida, entretanto, a que se determina por outro a existir & operar por certa, então, determinada relação [*ratione*]”<sup>824</sup>. Tal concepção coerente segundo a *Ethica*, retoma a EIDef.7, definição que versa sobre a coisa que se diz *livre* e a coisa que se diz *necessária*. A admissão da anterior

<sup>822</sup> *DRN* II, 277 - 283: “iamne uides igitur, quamquam uis externa multos / pellat et inuitos cogat procedere saepe / praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro / quiddam quod contra pugnare obstareque possit? / cuius ad arbitrium quoque copia materiai / cogitur interdum flecti per membra per artus / et proiecta refrenatur retroque residit”.

<sup>823</sup> *Ep. 58 (OP, Ep. 62 : 584)*: “Si quando inter duos alter de re quâpiam quid affirmat, alter autem neget &c.”.

<sup>824</sup> *Idem*: “Ego eam rem liberam esse dico, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & agit; Coactam atuem, quae ab alio determinatur, ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione”.

definição atribuída a Spinoza, convém notá-lo com clareza, vala ao *nada*, contrariando cabalmente o *axioma fundamental do materialismo*, cuja tradução spinozana enuncia-se já no EIA3. O exemplo repõe a *liberdade & necessidade*, nos corretos termos definidos, no aspecto teológico: Deus existe necessariamente e existe livremente, confluindo *liberdade & necessidade* em plena e integral coextensividade categorial. Também quanto ao *intelecto*, à inteligência de si & de todas as coisas, inteligência que é absoluta quanto se trata de Deus; ele é tomado igualmente como plena e integralmente coextensivo à *liberdade*, mas pela pressuposição justamente de que *liberdade & necessidade* sejam uma e mesma coisa, um e mesmo em termos generalíssimos. Daí que enfaticamente escreve Spinoza: “Você vê, pois, que eu não ponho a liberdade no livre decreto, mas na livre necessidade”<sup>825</sup>. Não se trata meramente de afirmar que *liberdade* seja meramente o mesmo que *necessidade*, mas que *agir necessariamente é agir livremente*, do que resulta a aparente paradoxal expressão *livre necessidade* [*libera necessitas*]. O detalhe aqui, contudo, sobremaneira importa, talmente contra-intuitivo ao que vulgarmente captamos por *liberdade* e por *necessidade*. Retomemos o exemplo, assim escreve-o Spinoza:

P. ex.: Deus, embora exista necessariamente, todavia, existe livremente, pois através somente da necessidade de sua natureza existe. Assim também Deus absolutamente entende a si & a todas [as coisas] livremente, pois através somente da necessidade de sua própria natureza segue que entenda todas [as coisas]<sup>826</sup>.

Não se trata do *livre*, da *liberdade*, como o mesmo que o *necessário*, a *necessidade*; trata-se, isto sim, do *agir necessariamente*, do *agir só através de sua própria natureza*, o qual é o mesmo que *agir livre*, *agir livremente*; e isto opõe-se ao *agir também necessariamente*, mas *não através de sua própria natureza*, e sim *por outro*, *por outro que determine isto que age a agir*. Nesse prospecto de matriz teológica, digo, as categorias assumem extrema radicalidade em seus conteúdos, tornam-se bastante visíveis em seus alcances, e isto consiste numa das principais táticas escriturais de pensamento de Spinoza. Recordemos que, para Hegel, *e.g.*, a *liberdade* igualmente não é *necessidade*, mas antes a *liberdade* é o *conceito* da *necessidade*, ou seja, a *liberdade* é a *verdade da necessidade*, o que repõe a *necessidade* em sua subordinação ao elemento *livre*, então, plenamente positivo. Tais sutilezas, amiúde disparatadas por muitos, constam sobejamente relevantes na aferição do que efetivamente defrontamos, na correta enunciação das posições sobre os problemas e, sobretudo, deste tão difícil problema, o qual se constela tendo por referência ambas as categorias, a de *liberdade* e a de *necessidade*.

Não obstante a clareza que assumiram ambas tais categorias, Spinoza passa do nível teológico e generalíssimo ao nível dos finitos portando seus resultados: “Mas descendamos às coisas criadas, as quais todas por causas externas se determinam a existir & operar por certa, então, determinada relação

<sup>825</sup> *Idem*: “Vides igitur me libertatem non in libero decreto; sed in liberâ necessitate ponere”.

<sup>826</sup> *Idem*: “Ex. gr. Deus, tametsi necessariò, liberè tamen existit, quia ex solâ suae naturae necessitate existit. Sic etiam Deus se, & absolutè omnia liberè intelligit, quia ex solâ ipsius necessitate sequitur, ut omnia intelligat”.

[*ratione*]<sup>827</sup>. As causas externas e a exterioridade ela mesma e a existência e operação por certa, então, determinada *relação*, estas todas são as marcas dos finitos, das coisas ditas criadas. Agora, *liberdade & necessidade* devem ser postas na finitude, a qual traz aparentes embaraços que se deverão desfazer, e isto pelo seguinte exemplo escrito por Spinoza:

P. ex.: a Pedra por causa externa, a impelente, recebe certa quantidade de movimento, pela qual, em seguida, cessante do impulso da causa externa, continua necessariamente movendo-se. Portanto, essa permanência da pedra em movimento é coagida, não porque necessária, mas porque deve se definir pelo impulso da causa externa; & o que se deve inteligir aqui sobre a pedra, isto deve-se inteligir sobre qualquer coisa singular, ainda que se conceba que esta seja composta & apta a muitíssimas [coisas], pois, evidentemente, cada coisa necessariamente determina-se por causa externa a existir & operar por certa, então, determinada relação [*ratione*].<sup>828</sup>

Como todas as coisas criadas, os finitos, a pedra, eleita não atoa exemplarmente, é impelida por alguma causa externa, e, por aí, recebe certa quantidade de movimento; cessando o impulso, a causa externa cessando-se enquanto causa atuante sobre a pedra, no entanto, fá-la continuar em movimento (movimento inercial, na medida do *quantum*, de certo, do movimento recebido). É manifesto que a pedra fora coagida, primeiro, pela causa externa a impelente; depois, o que é menos evidente, seu movimento contínuo após a causação externa, ele também é coagido. Quando escreve Spinoza que a pedra em movimento contínuo “é coagida, não porque necessária” não se trata de dizer que seu movimento não seja necessário, que não se mova necessariamente, mas sim de que não é pela sua própria natureza que se pôs e continua a mover-se: tal mover-se contínuo da pedra dá-se tão-só pela causa externa. O exemplo ganha amplíssima generalidade, o que se diz da pedra diz-se de qualquer coisa singular, em não importa qual nível de integração composicional e, por aí, de aptidão. E guardemos que aqui escreve Spinoza “coisa singular”, e não indivíduo, nem, como no jargão da *Ethica*, modo finito. A amplíssima generalidade, decerto, incide também sobre os humanos como coisas criadas, como finitos. Por isso, a prosopopéia intercede como agudeza no exemplo:

Por conseguinte, conceba agora, se lhe apraz, [uma] pedra que, entrementes continue movendo-se, pense & saiba que se esforça, o quanto pode, para continuar movendo-se. Sanamente, essa pedra, já que é tão somente cônica de si e de seu esforço, & de nenhuma sorte indiferente, crê que é muitíssimo livre & por nenhuma outra causa persevera em movimento que porque quer. E essa é

<sup>827</sup> *Idem*: “Sed ad res creatas descendamus, quae omnes à causis externis determinantur ad existendum, & operandum certâ, ac deterrminata ratione”.

<sup>828</sup> *Idem*: “Ex. gr. Lapis à causâ externâ, ipsum impellente, certam motûs quantitatem accipit, quâ postea, cessante causae externae impulsu, moveri necessariò perget. Haec igitur lapidis in motu permanentia coacta est, non quia necessaria; sed quia impulsu causae externae definiri debet; & quod hîc de lapide, id de quâcunque re singulari, quantumvis illa composita, & ad plurima apta esse concipiatur, intelligendum est, quòd scilicet unaquaeque res necessariò à causâ externâ aliquâ determinantur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione”.

aquela liberdade humana, a qual todos gábam que têm, & a qual consiste somente nisto: que os homens sejam cômnicos de seus apetites & ignorantes das causas pelas quais se determinam.<sup>829</sup>

Interessantemente a agudeza da prosopopéia que permite a atribuição de *consciência* à pedra, ela vem invertida e, com efeito, reverte-se: pois a concepção de que a pedra pense & saiba que se esforça para continuar movendo-se resulta na liberdade e, de fato, na liberdade que é aquela mesma liberdade dita dos humanos. Melhor dizendo: Spinoza concede antropomorfismo à pedra para extrair da pedra a antropomorfização do próprio humano, enfim, para separar o humano de sua demasiada humanidade (ou antropocentrismo, se acaso se preferir). A pedra é cômncia de si e de seu esforço, não é indiferente, e através de seu ser cômncio crê-se “muitíssimo livre”, crê-se livre porque quer. Ambos os elementos são extremamente estreitados, *liberdade* e *ser cômncio de si* tomam-se como se pelo mesmo, um apela o outro, um se mútuo-refere ao outro, e, com isto, terminam por confundir-se (de fato, a confusão resume a ação pelo querer, pela liberdade de vontade, como causa, então, ser cômncio parece justificar a ação e mesmo pôr-se como indicando-se como sua causa). Tal correlação ou confusa coextensividade entre *ser cômncio* e *ser livre* é, todavia, sentenciada brutalmente: “que os homens sejam cômnicos de seus apetites & ignorantes das causas pelas quais se determinam”. E é justamente o recobrimento e coextensividade das duas categorias que se cinde a fim de que toda a confusão se desfaça, confusão a qual apenas podemos aferir pelo resultado do exame da *necessidade & liberdade* no âmbito divino, no exame destas categorias através de Deus enquanto operador filosófico que as extrema. O elemento da *crença*, derivado do *ser cômncio de si*, retira-se pela *vontade* que se põe *livre*, e a *liberdade* volta-se novamente ao *ser cômncio de si* como fundamento da ação pela *vontade*, a qual se assume como *livre*, como mero *querer*. Podemos dizer muito seguramente o que aqui temos nessa continua circulação infindável: a *máquina s’imaginante*, a qual, escreve Spinoza, insiste neste *preconceito/pré-juízo* e porque *inato*, então, porque dado na estruturação mesma da natureza humana da maneira como já analisamos. E porque estruturante o humano a máquina s’imaginante, porque inato tal preconceito/pré-juízo dela derivado em sua estruturação mesma, não facilmente os humanos dele se liberam. E aquilo que a causa externa provoca na estrutura da máquina s’imaginante humana, sua efetiva tradução no âmago do sentir, nada mais seria que o *apetite*, a afecção que nos faz agir assim ou assado:

Assim, o infante crê apetecer livremente o leite; o menino irado, entretanto, quer a vingança, & o tímido a fuga. Depois, o ébrio crê que fala livremente as [coisas] pelo livre decreto da mente, sobre as quais, em seguida sóbrio, queria ter-se calado. Assim o delirante, o gárrulo & muitíssimos desta farinha crêm que agem através do livre decreto da mente, não, todavia, que se levam pelo ímpeto. E porque este preconceito [/pré-juízo] é inato em todos os homens, dele não se liberam tão facilmente. Pois, embora a experiência ensine bastante e além que os homens nada podem menos que se moderar os seus apetites & que amiúde, entrementes se conflitam com afetos contrários, vejam as melhores [coisas] & seguem as piores, contudo, crêm que são livres, e isto,

<sup>829</sup> *Idem* (OP, Ep. 62 : 584 - 585): “Porrò, concipe jam, si placet, lapidem, dum moveri pergat, cogitare, & scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sanè lapis, quandoquidem sui tantummodò conatùs est conscius, & minimè indifferens, se liberrimum esse, & nullà alià de causâ in motu perseverare credet, quàm quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, & quae in hoc solo consistit, quòd homines sui appetitùs sint conscii, & causarum, à quibus determinantur, ignari”.

consequentemente, porque superficialmente apetezem algumas coisas, & das quais o apetite pode facilmente contrair-se pela memória de outra coisa, da qual frequentemente nos recordamos.<sup>830</sup>

Chama muitíssimo nossa atenção neste excerto o fato dele constar parcialmente no escólio da EIIP2, escólio que justamente trata do *decreto da Mente*, do *apetite* e da *determinação do Corpo*, e no qual se assevera que todos são o mesmo, contudo, o *decreto da Mente* sendo dito do atributo *res cogitans* e a *determinação do Corpo* sendo dita do atributo *res extensa*. Mais ainda, nele também escreve Spinoza que o *decreto da Mente*, que se crê livre, não obstante, resulta o mesmo que a *imaginação* ou a *memória*. O palimpsesto de si mesmo é denunciando e nos permite confluir ambas as escrituras, a da epístola e a da *Ethica*<sup>831</sup>. Ademais, embora as diferenças entre o gênero epistolar com respeito à *Ethica*, diferenças que envolvem também a precisão e calibre técnico sobejamente superior na *Ethica*, os problemas tratados, contudo, são os mesmos e o problema fundamental é, de fato, o mesmo: *liberdade & necessidade*, entre os níveis teológico e antropológico. Tornarei ao EIIP2S doravante, faz-se mister que observemos ainda mais detidamente a *Ep.* 58.

O segundo momento da epístola, o qual se detém sobre o *livre arbítrio*. Aí Spinoza salienta a sua divergência para com Descartes com sutilidade:

Pois, o que ele diz com Descartes, que é livre aquele quem por nenhuma causa se coage, se por homem coagido entende aquele quem age invito, concedo que de nenhuma maneira nós nos coagimos em algumas coisas, e isto com respeito a ter livre arbítrio; mas se por coagido entende aquele que, embora invito, todavia, age necessariamente, (como acima expliquei) nego que nós somos livres nalguma coisa.<sup>832</sup>

Se agir livre é agir sem ser por causa alguma coagido e agir coagido é agir invito, Spinoza nega que agimos coagidos em algumas coisas; no entanto, se aquele quem age coagido age, mesmo invito,

<sup>830</sup> *Idem* (*OP*, *Ep.* 62 : 585): “Sic infans se lac liberè appetere credit; puer autem iratus vindictam velle, & timidus fugam. Ebruius deinde credit, se ex libero mentis decreto eo loqui, quae postea sobrius tacuisse vellet. Sic delirans, garrulus, & huius farinae plurimi se ex libero mentis decreto agere, non autem impetu ferri credunt. Ert quia hoc praedictum omnibus hominibus innatum est, non ità facilè eodem liberantur. Nam quamvis experientia satis superque doceat, homines nihil minùs posse, quàm appetitùs moderari suos, & quòd saepe, dum contrariis affectibus conflictantur, meliora videant, & deteriora sequantur, se tamen liberos esse credunt, idque propterea, quòd res quasdam leviter appetant, & quarum appetitus facilè potest contrahi memorià alterius rei, cujus frequenter recordamur”.

<sup>831</sup> Assim escreve Spinoza no escólio da EIIP2: “Assim o infante crê apetezer livremente o leite, o menino irado, entretanto, quer a vingança, & o tímido a fuga. Depois, o ébrio crê que fala livremente as [coisas] através do livre decreto da Mente, sobre as quais, em seguida sóbrio, queria ter-se calado: assim o delirante, o gárrula, o menino & muitíssimos desta farinha crêem que falam através do livre decreto da mente; quando, todavia, o ímpeto de falar, o qual têm, não podem conter, assim como a própria experiência ensina não menos claramente que a razão, que os homens crêem que são livres só por aquela causa, porque são còscios de suas ações, & das causas, pelas quais se determinam, são ignorantes; &, por aí, são vários à proporção da vária disposição do Corpo” [“Sic infans, se lac liberè appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, & timidus fugam. Ebruius deinde credit, se ex libero Mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse: sic delirans, garrula, puer & huius farinae plurimi ex libero Mentis decreto credunt loqui; cùm tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant, ità ut ipsa experientia non minùs clarè, quam ratio doceat, quòd homines eà solà de causà liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, & causarum, à quibus determinantur, ignari; & praeterea varia sunt pro varia Corporis dispositione”].

<sup>832</sup> *Idem*: “Nam, quòd cum Cartesio ait, illum liberum esse, qui à nullà causà externà cogitur, si per hominem coactum intelliget eum, qui invitatus agit, concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium; Sed si per coactum intelligit, qui quamvis non invitatus, necessariò tamen agit, (ut suprà explicui) nego nos aliquà in re liberos esse”.

necessariamente, à luz do exemplo da pedra, não há que se conceder que sejamos livres. Até o fim da epistola o problema do *livre arbitrio* é encaminhado através do exemplo paradigmático, o exemplo da escrita, do querer ou não querer escrever, invocado por Tschirnhaus. Particularmente no que concerne às palavras de Tschirnhaus sobre podermos “nos servir muitíssimo livremente de nosso exercício da razão, isto é, absolutamente”, tese enfatizada pela sentença: “Com efeito, quem, diz, senão ao contradizer a própria consciência, negaria que posso pensar com meus pensamentos o que queira & não queira escrever”. Primeiro, Spinoza toma o elemento frágil: “Eu gostaria muito de saber sobre qual consciência ele narra além daquela que acima no exemplo da pedra expliquei”<sup>833</sup>. O que, de fato, viria a ser a *conscientia*, sobretudo esta sobre a qual repousa toda a força da tese de que temos absolutamente livre exercício de nossa razão? Pois se *ser cōnscio* for alheio àquilo que bem se ilustrou com a pedra, em que se torna patente em sua diferença com respeito ao *conhecer*, só poderia ser aquilo que com o *conhecer* se confunde, então, *ser cōnscio de e conhecer* confluiriam num mesmo elemento categorial, designariam o mesmo, a mesma operação. Spinoza, contido, acidamente retruca: “Para não contradizer a minha consciência, isto é, para não contradizer a razão & experiência, & para não fomentar os preconceitos [*pré-juízos*] & a ignorância, eu sanamente nego que por alguma absoluta potência de pensar eu possa pensar o que queira & o que não queira escrever”<sup>834</sup>. A ironia “para não contradizer a minha consciência” [*ne meae conscientiae (...) contradicam*] repõe a diferença intransponível da própria consciência com respeito ao conhecer: “para não fomentar (...) a ignorância, eu sanamente nego (...)” [*Ego sanè (...) ne (...) ignorantiam foveam, nego (...)*]. A esfera resultante da posição segundo a qual *consciência e conhecer* sejam o mesmo enseja específico ensandecer, algo como certo delírio, o qual, não obstante, insiste na suplementação do que lhe contradiz: a razão & a experiência. Por isso, ainda muitíssimo ácido continua Spinoza:

Todavia, apelo à consciência dele próprio, quem sem dúvida experimentou que em sonhos não tem o poder de pensar o que queira & o que não queira escrever; nem quando sonha que queria escrever tem o poder de sonhar que não queria escrever; e creio que ele não menos experimentou que a mente nem sempre é apta a pensar sobre o mesmo objeto; mas à proporção que o corpo é mais apto para se excitar naquele imago deste ou daquele objeto, assim a mente é mais apta a contemplar-se este ou aquele objeto.<sup>835</sup>

“Apelo à consciência dele próprio” [*ipsius conscientiam appello*], e a *consciência* aí põe-se em contraste com a *experiência*, no caso, onírica. Mas por que essa experiência onírica tem lugar privilegiado no encaminhamento da discussão? Como algo que experienciamos, o sonhar desnuda-nos do aparente controle que a consciência exerceria sobre nossas ações; ao sonharmos, não controlamos o que sonhamos e,

<sup>833</sup> *Idem*: “Pervelim scire, quam ille conscientiam, praeter illam, quam suprâ exemplo lapidis explicui, narrat (...)”.

<sup>834</sup> *Idem* (*OP, Ep. 62* : 586): “Ego sanè, ne meae conscientiae, hoc est, ne rationi, & experientiae contradicam, & ne praejudicia, & ignorantiam foveam, nego, me ullâ absolutâ cogitandi potentiâ cogitare posse, quòd vellem, & quòd non vellem scribere”.

<sup>835</sup> *Idem*: “Sed ipsius conscientiam appello, qui sine dubio expertus est, se in somnis non habere potestatem cogitandi, quòd vellet & quòd non vellet scribere; nec cùm somniat se velle scribere, potestatem habet, non somniandi se velle scribere; nec minùs expertum illum esse credo, quòd mens non semper aequè apta sit ad cogitandum de eodem objecto; sed prout corpus aptius est, ut in eo hujus, vel illius objecti imago excitetur, ità mens aptior est ad hoc, vel illud objectum contemplandum”.

no entanto, podemos *ser cōnscios* do que sonhamos, tanto assim é que podemos, quando nos recordamos do sonho, relatá-lo em vigília, mesmo que fragmentariamente. Se na experiência onírica somos como que espectadores dos eventos concatenados e não interferimos neles, então, *se temos a consciência* do que se passa e, contudo, em nada temos o poder de agir sobre tais eventos nem concatená-los como bem entendermos, é manifesto, por esta experiência, que não podemos deliberar o querer ou o não querer escrever, mesmo que escrevamos ou não escrevamos em sonho.

É canônica a analogia, para dizer o mínimo, entre o sonho e a máquina s'imaginante, a imaginação; e isto permite caracterizar a operatividade mesma do s'imaginar. Segundo penso, é preciso radicalizar a analogia e mesmo concebê-la como sendo o mesmo: o s'imaginar é o mesmo que sonhar. Como espectadores impotentes de si mesmos imersos no funambulismo de ações oníricas, impotentes de decidirmos sobre isto ou aquilo quanto ao agir, e, no entanto, *cōnscios* do que se passa, isto resulta no mesmo quando continuamente, em vigília, nos imaginamos; s'imaginar é sonhar, contudo, com “olhos abertos”, como finda Spinoza o escólio da EIIP2. Trata-se, pois, não mera analogia, mas de uma efetiva homologia, isto quanto ao mínimo, ou mesmo quanto a um efetivo comum, e cujo elemento articulador comum justamente é a *consciência*. Eis o que, segundo penso, constitui algo como “um grau zero” do s'imaginar, dado pelo substrato comum do *ser cōnscio de si e das ações*, que integra a *Teoria do delírio*, e cujo principal aspecto notável é a confusão entre *ser consciente* e *conhecer*, mais precisamente, no agir produtor de efeitos do qual se é consciente e, por assim sê-lo, do tomar-se como causa da ação da qual, simultaneamente, por ser causa conscientemente a conhecemos e as demais coisas das coisas. Não nos esqueçamos que *la vida es sueño*, e que com esta fórmula o *siglo de oro*, o barroco ibérico, condecorou as nuances todas do grave problema filosófico ressaltado pela invariante contradição, ou antinomia, entre *livre arbítrio* e *predestinação*.

E Spinoza, no entanto, empenha não só a refutação do “absoluto livre exercício da razão” cujo pressuposto articulador é a *consciência*, mas também positivamente solve-o no deslocamento ao corpo, espelhamento da inflexão que a própria *Ethica* exigiu em sua concatenação. E *experiência* serve de guia: “a mente nem sempre é apta a pensar sobre o mesmo objeto; mas à proporção que o corpo é mais apto para se excitar naquele imago deste ou daquele objeto, assim a mente é mais apta a contemplar-se este ou aquele objeto”. O deslocamento para o corpo, análogo ao deslocamento daquilo que, como causa externa, contactou a pedra e a impeliu ao movimento, permite dissolver o sonho da vida, sonho implicado na consciência como sua verdadeira e própria, mesmo única, operação. O deslocar-se ao corpo é, de fato, o que permite aferir que há causas pelas quais alguém se põe a escrever ou não se põe a escrever: quer a ação seja positiva, quer seja negativa, a ação resulta de causas positivas. O que tais causas efetivam não é senão o *desejo de escrever*:

Por aí, quando acrescenta que as causas, pelas quais terá aplicado o ânimo a escrever, o terão impelido, de fato, a escrever, mas não terão coagido, nada outro significa (se quiser examinar a coisa ponderando com igualdade) que o ânimo dele próprio de tal maneira então era constituído que as causas, as quais num momento, quando, evidentemente, ele conflita por algum magno afeto, não tinham podido fleti-lo, agora facilmente tinham podido fleti-lo, isto é, as causas, as quais num

momento não tinham podido coagi-lo, agora coagiram, não para que tivesse escrito invito, mas para que tenha havido o desejo de escrever.<sup>836</sup>

E o *desejo* [*cupiditas*] não é palavra gratuita, mas categoria técnica na *Ethica*. Antes, o *desejo* justamente difere do *apetite* [*appetitus*], o que define Spinoza no EIIIP9S:

Esse esforço [*conatus*], quando se refere só à Mente, chama-se “Vontade”; mas quando se refere simultaneamente à Mente & ao Corpo, chama-se “Apetite”, o qual, por isto, nada outro é que a própria essência do homem, através de cuja natureza aquelas [coisas], as quais servem à conservação dele próprio, necessariamente seguem; e, por isto, o homem é determinado a agir sobre estas [coisas]. Daí, entre o apetite & o desejo não há nenhuma diferença, senão que o desejo se refere majoritariamente aos homens enquanto estão cômnicos de seu apetite, &, por aí, assim pode se definir, justamente: *o Desejo é o apetite com sua consciência*. Consta, assim, através de todas essas [coisas], que não nos esforçamos para algo, não queremos algo, não apeteçemos algo nem desejamos algo porque julgamos que este seja bom; mas, contrariamente, por conseguinte, julgamos que algo é bom porque para este nos esforçamos, este queremos, este apeteçemos e este desejamos.<sup>837</sup>

Não há nenhuma diferença entre *desejo* e *apetite* senão que o primeiro se diz quando se tem consciência do apetite, *e.g.*, se alguém tem o apetite de saciar a sede, consciente deste apetite, este mesmo alguém diz, pois, que “deseja água”. A *consciência* do que *apetece* apenas recebe outro nome, o de *desejo*, mas sem nenhuma distinção além de ser ou não ser cômncio do apetite. E convém outra observação, se acaso nos demandarmos o que vem a ser a *consciência*. A aparente passagem abrupta do *desejo* e do *apetite* para a *valoração*, isto é, o dizer-se de algo que é bom ou mau, suficientemente permite-nos aferir que o termo *conscientia*, para Spinoza, seja deveras clássico e remontaria ao seu uso na antiguidade<sup>838</sup>. Apenas para situar provisoriamente algo que ultrapassa muitíssimo minha capacidade de explanação aqui, devido à imensa mutação do termo *conscientia* desde a antiguidade, tomo dois exemplos confluentes e, no entanto, sob contextos históricos e ideológicos distintos, Lucrecio e Paulo de Tarso. Em *Ad Romanos* 2, 12-23 (cito a tradução de João Ferreira de Almeida de 1688):

Porque todos os que sem Ley pecaram, sem Ley tambem pereceram: e todos os que de baixo da Ley pecaram, pela Ley julgados seram. (Porque não os ouvidores d’a Ley sam justos diante de Deus: Mas

<sup>836</sup> *Idem*: “Cum praeterea addit, quòd causae, cur animum ad scribendum applicuerit, ipsum quidem ad scribendum impulerint; sed non coegerint, nihil aliud significat, (si rem aequo pondere examinare velis) quàm quòd ipsius animus ità tum erat constitutus, ut causae, quae ipsum aliàs, cum scilicet magno aliquo affecto conflictatur, non potuissent, nunc facilè potuerunt flectere, hoc est, causae, quae ipsum aliàs non potuissent cogere, coegerunt jam, non ut invitus scriberet; sed ut necessariò scribendi esse cupidus”.

<sup>837</sup> EIIIP9S: “Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad Mentem, & Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quàm ipsa hominis essentia, ex cujus naturâ ea, quae ipsius conservationi inserviunt necessariò sequuntur; atque adeò homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, & cupiditatem nulla est differentia, nisi quòd cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, & propterea sic defini potest, nempe, Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contrà nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus”.

<sup>838</sup> E isto seria um truismo se não fosse a confusão ulterior que hoje nos faz confundir totalmente o conhecer com a consciência, movimento empenhado pelas ditas filosofias do “sujeito”, pelas “filosofias burguesas”, termo este que articula a confluência de ambas as categorias, nem como correlatas, mas como idênticas



os obradores d'a Ley haõ de ser justificados. Porque quando as gentes, que não tem a Ley, fazem naturalmente as cousas que sam da Ley: estes, não tendo Ley, pera si mesmos são Ley. Mostrando a obra da Ley escrita em seus corações; dando juntamente testemunho sua consciencia, e acusando se, ou tambem escusandose entre seus pensamentos. No dia em que Deus ha de julgar os secretos dos homes por Jesus Christo, segundo o Euangelho.) Eis que tu te chamas por sobrenome Judeo, e te repousas na Ley, e te glorias em Deus: E sabers [*sua*] vontade, e discernes o contrario, sendo instruido pela Ley. E confias que es guia dos cegos, luz dos que estão em trevas: Instruydor dos ignorantes, Mestre dos nescios, que tens a fomra da sciencia, e d'a verdade d'a Ley. Tu pois, que ensinas a outrem, não te ensinas a ty mesmo? tu que pregas que não se ha de furta, furtas? Tu que dizes que não se ha de adulterar, adulteras? Tu que abomina os idolos, cometes sacrilegio? Tu que te glorias na Ley, deshonoras a Deus pela transgressam da Ley?<sup>839</sup>

O contexto explicita-se na ponderação da valoração sob a égide da lei, da norma, a qual se obedece ou se desobedece; com efeito, na sentença “Mostrando a obra da Ley escrita em seus corações; dando juntamente testemunho sua consciencia, e acusando se, ou tambem escusandose entre seus pensamentos” a consciência não é senão valorativa, diríamos, moral, e vinculada ao coração, à afetividade, pois. E note-se que tal consciência dá testemunho, como que espectadora e ponderando sobre os atos, se há pecado ou não. Semelhantemente, mas noutro contexto ideológico e anacronicamente já feroz crítico de Paulo, Lucrecio enuncia a seguinte sentença, entre os versos *DRN* III, 1011-1023: “*quae tamen etsi absunt, at mens sibi conscia factis / praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis*”. Aí o termo *consciuis* do qual se terá, naturalmente, *conscientia*, nada mais significa que o aspecto moral envolvido no medo, aquilo que permite aferir o que é bom e o que é mal, a valoração das coisas. E é interessante observar, somente a título de exemplo, duas traduções da mesma sentença, uma em francês e outra em inglês, mas ambas do século XVII. A primeira a sentença é vertida assim: “(...) toutes choses qui bien qu’elles soient absentes, la conscience coupable, ne laisse pas d’en estre tourmentée (...)”<sup>840</sup>. Já a segunda, assim verteu-se: “Nay, those not felt; they *guilty* Soul presents / These *dreadful* shapes, and still her self torments (...)”<sup>841</sup>. E aí a noção de “culpa”, no que se refere ao aspecto estritamente moral é patente; com efeito, “conscience coupable” e “guilty Soul” não desmente a distância imensa entre o termo *conscientia* e o *conhecer* [*cognosco*]. Assim, resta consistente que dizer que “o Desejo é o apetite com sua consciência” [*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*] em nada leva à noção do *conhecer*, mas restringindo o sentido de *conscientia* à valoração das coisas, decerto, as quais apeteçemos, e, por aí, a valoração mesma é subordinada ao próprio apeteçer e estritamente dada por

<sup>839</sup> De Almeida, J. F. “Epistola aos Romanos” In.: *O Novo Testamento*. Amsterdam, 1681, pp. 311-312. *Vulgata. Ad Romanos*, 2, 12-23: “quicumque enim sine lege peccaverunt sine lege et peribunt et quicumque in lege peccaverunt per legem iudicabuntur / non enim auditores legis iusti sunt apud Deum sed factores legis iustificabuntur / cum enim gentes quae legem non habent naturaliter quae legis sunt faciunt eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex / qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationem accusantium aut etiam defendentium / in die cum iudicabit Deus occulta hominum secundum evangelium meum per Iesum Christum / si autem tu Iudaeus cognominaris et requiescis in lege et gloriaris in Deo et nosti voluntatem et probas utiliora instructus per legem confidis te ipsum ducem esse caecorum lumen eorum qui in tenebris sunt eruditorem insipientium magistrum infantium habentem formam scientiae et veritatis in lege qui ergo alium doces te ipsorum non doces qui praedicas non furandum furaris qui dicis non moechandum moechanris qui abominaris idola sacrilegium facis qui in leges gloriaris per praevagationem legis Deum inhonoras”.

<sup>840</sup> Titi Lucretii Cari *De Rerum Natura*. Libri Sex. Postremam Oberti Gifanii I. C. emendationem accuratissimè restitui. Cum interpretatione Gallica. Lutetiae Parisiorum: Apud Guillelmum de Lvyne, 1659, p. 140.

<sup>841</sup> T. Lucretius Carus, *The Epicurean Philosopher, His Six Books De Natura Rerum*. Done into English Verse, with Notes. The Second Edition, Corrected and Enlarged. Demetri, Teq. Oxford: L. Lichfield, 1683, p. 99.

ele: “julgamos que algo é bom porque para este nos esforçamos, este queremos, este apeteçemos e este desejamos” [*sed contrà nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus*]. Portanto, a *conscientia* da qual escreve Spinoza, é tão-só o *apetite* de algo valorado como *bom* porque se o apetece, e nada mais.

O passo decisivo é a dissociação, como no exemplo da pedra, da confusão habitante a *conscientia* enquanto *conhecer*, a destituição do protagonismo dos atores do palco do teatro do mundo, da vida que é sonho. É somente à *cantonada*, para valer-me da expressão de Althusser, que se torna apreensível o que faz do protagonista o protagonista totalizante, que abrange integralmente o conhecer em seu *ser cõnscio*. É à *cantonada* com respeito ao palco da consciência que aparece o afeto efetivado por causas externas, afeto que coage à ação o humano, engendrando, como no exemplo, o apetite da escrita. Mas porque se é *cõnscio* deste apetite, ele é *desejo de escrita*, o qual pela consciência mesma que dele se tem leva à ilusão do *livre arbítrio*, com se depende-se do *livre decreto* que se escreva ou não se escreva. E isso segundo a ocasião, pois não só Tschirnhaus admite que causas podem obstar que se escreva, como também a própria *ocasião* é deslocada por Spinoza para o jogo afetivo dado pelas próprias causas externas e, ademais, com efeito temporalizante: “as causas, as quais num momento não tinham podido coagi-lo, agora coagiram”. O jogo do *antes* e do *depois* não é pressuposto, mas posto que se toma por pressuposto (há aí a típica *inversão* da máquina s’imaginante); posto justamente pelo jogo afetivo, pelas causas externas atuantes e que levam a apetecer a escrita. E assim mede-se *sponte sui* a duração dessas atividades, como se agoras distintos forjassem um antes e um depois que aparentam suceder-se pelos apetites que se tem, e a consciência, que diz se é bom ou mau o que se apetece, então, enquanto justamente *desejo*, ela põe-se também no efeito de temporização, assumindo ocasiões num antes e num depois valorativamente. Todavia, esse assunto, de magna desenvoltura, dele não tratarei neste trabalho. Apenas trago, antes de tornar ao tema visado, um elemento doxográfico vindo de Sêneca em suas *Epistolae ad Lucilium*, vindo do fim da *Ep. 7*, na qual escreve citando o que teria dito algum dos amigos de estudo de Epicuro: “Essa [coisa] não é para muitos, mas para você: bastamos, um ao outro, para um grande teatro” [*haec ego non multis, sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus*]<sup>842 843</sup>.

Dois últimos aspectos são tratados em resposta a Tschirnhaus. Primeiro, sobre a assertiva seguinte: “se por causas externas nos coagimos, ninguém poderia adquirir o hábito da virtude”. Depois, sobre esta outra: “isto posto, todas as malícias seriam escusáveis”. No que se refere à segunda, Spinoza com mesma acidez retruca: “A partir do quê?”. E continua: “Pois não menos se deve temer os homens maus, nem eles são

<sup>842</sup> L. Annaei Seneca. *Ad Lucilium. Epistolae morales*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1965, p. 14.

<sup>843</sup> Goethe, e.g., apresenta uma leitura assim do próêmio de *DRN II*: “Wie viel freier bewegt sich noch Lucrez; zwar auch er ist bedrängt von den Stürmen der Zeit, die ihm eine behagliche Ruhe verkümmern, er entfernt sich vom Weltschauplatz, beklagt des wertesten Freundes Abwesenheit und tröstet sich durch Mitteilung des höchsten Bestrebens.” [“Quão mais livre ainda se move Lucrecio; ainda que ele também tenha sido pressionado pelas tormentas de seu tempo, as quais lhe impediam uma amena calma, ele afasta-se do teatro do mundo, suspira a ausência do mais valoroso amigo e consola-se com a comunicação do mais elevado esforço.”] (Goethe, “Von Knebels Übersetzung des Lucrez” In.: *Schriften zur Kunst, Literatur, Naturwissenschaft*. Zürich: Schweizer Druck- und Verlagshaus A. G., 1955, p. 206). E o afastamento do *teatro do mundo*, em consonância com a *Ep. 7* de Sêneca, ganha mais fôlego se tomarmos conjuntamente em análise a noção goethiana de *übersehen* com o *despicere* do mesmo próêmio. Afastar-se do *teatro do mundo* pode equivaler, então, à própria *destemporalização*, àquela que se permite pôr-se à *cantonada*. Esse tema, que não é besta, deixo para outrora.

menos perniciosos, quando necessariamente são maus”<sup>844</sup>. Sobre a primeira, mais sensível, contudo, Spinoza responde o seguinte: “Não sei quem lhe terá dito que não pode se fazer através da fatal necessidade; mas tão somente através do livre decreto da Mente, que estejamos com firme & constante ânimo”<sup>845</sup>. A possibilidade aberta de que se adquira a virtude pela *fatal necessidade*, ainda que erradicando o livre arbítrio e o absoluta e livre exercício da razão nos termos de Tschirnhaus, parece bastante paradoxal; de fato, a resposta de Spinoza mais aparenta um desvio de um tópico difícil, e do qual se desfaz ponderando que sem livre arbítrio se poderia manter o ânimo firme e constante, do que uma assertiva de sobrevida, que provoque algo de instrutivo. Apenas um *sed contra*. Agora, e isso interessa muito, Spinoza finda sua epistola de resposta com o deslocamento da questão da *liberdade* do nível antropológico ao nível teológico, em consonância com a observação que antes fizemos:

Por fim, eu gostaria que seu amigo, quem me objeta essas [coisas], me respondesse por qual razão ele conceberia a virtude humana, a qual se origina através do livre decreto da Mente, simultaneamente com a preordenação de Deus [*Dei praeordinatione*]. Pois se, com Descartes, admite-se que ele não sabe conciliar essas [coisas], logo esforça-se em mim esgrimir uma lança com a qual agora ele está transpassado. Todavia, inutilmente. Pois se você quiser com ânimo atento examinar a minha sentença, verá todas [as coisas] em congruência.<sup>846</sup>

A assinalada incongruência em Descartes, aquela que conjuga o livre decreto da Mente e, com efeito, a concepção da virtude com a *preordenação de Deus*, a *predestinação de Deus*<sup>847</sup>, não se permite conciliar, jamais. E todo o esforço de Tschirnhaus acaba por repôr o problema todo no bojo do inconciliável. Spinoza aponta para aquilo que centraliza todo o debate e que já havia sido deflagrado, sem rodeios, pela própria escrita de pensamento de Descartes: *livre arbítrio & predestinação divina* não são deveras compatíveis. E isso força a reabrir o tema fundamental das oposições entre *necessidade & liberdade*, por um lado, e *necessidade & contingencia*, por outro. A *predestinação* não poderia senão ventilar novamente a atribuição de *vontade*, digo, *liberdade de vontade*, a Deus, assim como o pressuposto desta, o *intelecto*, como, no mínimo, substrato da própria *vontade*. Quando, nas passagens supracitadas do *TTP*, Spinoza ressignificou a *direção de Deus*, os *decretos de Deus*, identificando-os à *fixa e imutável ordem na natureza*, ele igualmente repôs a *necessidade* noutros termos que aqueles que a faz contrapor-se à *liberdade*. Ele desfez a

<sup>844</sup> *Idem* (*OP, Ep. 62* : 586): “Quid inde? Nam homines mali non minùs timendi sunt, nec minùs perniciosi, quando necessariò mali sunt”.

<sup>845</sup> *Idem*: “Nescio, quis ipsi dixerit, non posse ex fatale necessitate; sed tantummodò ex libero Mentis decreto, fieri, ut firmato, & constanti simus animo”.

<sup>846</sup> *Idem*: “Denique tuus amicus, qui haec mihi objicit, vellem, ut mihi responderet, quâ ratione ille humanam virtutem, quae ex libero Mentis decreto oritur, simul concipiat cum Dei praeordinatione. Quòd si cum Cartesio fatetur, se haec nescire conciliare, ergo telum, quo ipse transfixus jam est, in me vibrare conatur. Sed frustrà. Nam si meam sententiam attento animo examinare velis, omnia congruere videbis, &c.”.

<sup>847</sup> A equivalência entre *praeordinatio* e *praedestinatio* é atestada, e.g., desde Anselmo de Cantuária: “A predestinação parece ser o mesmo que preordenação ou pré-instituir; e, por isto, porque diz-se Deus predestinar, entende-se preordenar, o que é estatuir que há futuro” [*Praedestinatio videtur idem esse quod praeordinatio sive praestitutio; et ideo quod deus praedestinare dicitur, intelligitur praedestinare, quod est statuere futurum esse*]. (S. Anselmus. “De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio. De praedestinatione et libero arbitrio” In.: *Opera omnia. Volumen secundum*. Romae: 1940, p. 260.)

prosopopéia que antropomorfizava Deus e o concebia com *intelecto* e *vontade* assim como os humanos; mais ainda, *intelecto* e *vontade* tomados da *liberdade*, do *livre arbítrio*, que não passa de um sonho da consciência, de um sonhar de olhos abertos, do delírio típico da máquina s'imaginante.

E agora estamos em bom grado de encerrar a conjugação entre *s'imaginar livremente & contingente*, conjugação resultante na noção de *acaso*. Retomando, para tanto, o ponto tratado nas epístolas entre Spinoza e Boxel, o pressuposto do “acaso” é o “escopo”, então, o “fim”. Somente enquanto *livre*, somente aquilo que é dito relativamente ao *livre*, diz-se *contingente* e esta *contingência* assume-se como *acaso*, o qual tem por premissa aquilo que é alheio ao *escopo*, ao *fim*; mas o *fim* ou *escopo* é aquilo que permite o dizer *acaso*, como seu alheio (seu outro), mas do *fim* dependente para se dizê-lo. Subjaz a tal constituição das noções, e justamente o que as permite, certa concepção de *vontade*, à qual tanto o *fim* quanto o *livre arbítrio* se amalgamam como *decreto*, de fato, do *intelecto*. Uma vez mais, resalto que o *contingente* referido ao *s'imaginar livremente* toma-se como *acaso* pela pressuposição do *escopo* dado pela *vontade*, a qual, por sua vez, provém do *livre*, do *livre arbítrio*, que é pressuposto do *s'imaginar*, enquanto dito *livremente* (!). Essa circulação é deveras interessante, sobretudo porque, sendo dissolvida, ela indica que nem mesmo o *contingente* é o oposto, ou o contrário, do *necessário* (e isto também põe a discussão epistolar, aquela entre Boxel e Spinoza, em seu devido lugar para com a *Ethica*). Tolhido *in toto* o *escopo*, a *teleologia*, tolhe-se igual & integralmente o *acaso* e, pois, a *contingência* (recordemos que na *Ethica* ela se dá como ignorância, como desconhecimento). Nessas dependências, o que é patente, cai também a *fortuna*. Numa palavra: *acaso*, *fortuna et tanti quanti* portam seu sentido negativamente com respeito ao *escopo*, *fim* ou *teleologia*, numa infundável circulação em mútuo-referência.

Esse resultado é de absoluta e extrema relevância, do qual se deriva que, também tolhida a *teleologia*, a *necessidade* da qual se escreve na *Ethica* não poderia ser especulativamente outra senão a que chamo de *necessidade aleatória*, e a que Spinoza se refere como *livre necessidade* [*libera necessitas*] (ou a que a tradição idealista condenou como *caeca necessitas &c.*). Todavia, se o que permite o *acaso* é, em última instância, a *livre vontade*, ou melhor, a afirmação segundo a qual *vontade & liberdade* são o mesmo, o enfrentamento do constructo *s'imaginar livremente & contingente* como *acaso* deve, portanto, operar-se no terreno da própria noção de *vontade*, e, *a fortiori*, no do *intelecto*, o que se tornará muitíssimo esclarecedor quando observarmos proximamente as EIIP48 e EIIP49 e seus escólios.

### A dissolução da oposição entre *Necessidade & Liberdade*

O *s'imaginar* fora suposto sob a operatividade modulada pelo *livremente*, conjugou-se com o *necessário*, o *possível* e, por fim, com o *contingente*, e disto obtivemos o *fado*, a *dúvida* e o *acaso*. A articulação que os torna operativos não é senão certa circulação, a circulação da *liberdade de vontade*. Sua dissolução particularmente envolvendo seus elementos constitutivos, convém saber, o *intelecto* e a *vontade*, fazem os objetos das EIIP48 e EIIP49, nelas e, sobretudo, em seus escólios, a circulação adquire estatuto inclusive

teorético, como, *e.g.*, a posição do *ceticismo*. Convém examinarmos, destarte, ambas as proposições e, em seguida, determo-nos em seus escólios.

Na EIIP48 escreve Spinoza que “Na Mente não há nenhuma vontade absoluta ou livre; mas a Mente se determina a querer isto ou aquilo pela causa, a qual também se determinou por outra, & esta novamente por outra, & assim ao infinito”<sup>848</sup>. O pressuposto da circulação assinalada é deveras a dita “vontade livre”, a qual é dita absoluta justamente por não carecer de nenhum pressuposto para que seja concebida e efetiva. A reposição da Mente em seu estatuto finito também desmantela o suposto caráter absoluto da vontade, com efeito, porque finita, a Mente é determinada por alguma causa, e esta por outra *etc.*: “a Mente é certo & determinado modo de pensamento”, como recorda a premissa da demonstração<sup>849</sup>. E basta que seja “certo & determinado modo de pensamento” para que a Mente não possa “ser causa livre de suas ações” [*non potest esse causa libera*] ou, o que é o mesmo, que não possa ter nenhuma “absoluta faculdade de querer & não querer” [*absoluta facultas volendi, & nolendi*]. E se destituir a *vontade* de ser absoluta basta para já introduzi-la na cinética etiológica dos finitos e, por aí, explicar as ditas faculdades de querer e não querer por tal cinética, outro aspecto que convém aparentemente com o absoluto deve ser igualmente desfeito. A *universalidade* que se refere à *vontade* torna a repô-la no elemento absoluto ou, se quisermos e segundo o que já analisamos, a *universalidade* repõe a *vontade* na máquina s’imaginante, visto que a própria *universalidade* é estritamente imaginária, quer seu uso seja correto, enquanto *auxílio da imaginação*, quer seja incorreto, donde resultam as circulações da nominalidade (como explanei no capítulo 1).

Para tanto, não é o seu outro, o outro da *universalidade* que deveria intervir, pois se assim fosse, se fosse mobilizada a *particularidade*, teríamos a mútuo-referencialidade entre ambas a categorias e, com isto, tombaríamos uma vez mais na circulação. Antes é a *singularidade* que se põe com respeito à *vontade*, e é neste sentido que se escreveu a EIIP49: “Na Mente não se dá nenhuma volição, ou afirmação & negação, além daquela que a ideia, enquanto é ideia, implica”<sup>850</sup>. Aí, em sua demonstração, a EIIP48 faz-se premissa: se não há nenhuma faculdade que seja absoluta, faculdade volitiva decerto, tais volições não podem ser apreendidas sob a *universalidade*, aliás a própria *vontade* não pode, jamais, cair no elemento *universal*, o qual a levaria novamente ao *absoluto*. A *volição* não é senão *singular*, assim, ela é esta ou aquela, afirmação ou negação. Examinemos um pouco mais a *demonstratio* da EIIP49:

Na Mente (*pela Prop. preced.*) não se dá nenhuma absoluta faculdade de querer & não querer; mas somente volições singulares, justamente esta & aquela afirmação, esta & aquela negação. Assim, concebamos alguma volição singular, justamente o modo de pensamento pelo qual a Mente afirma que três ângulos do triângulo são iguais a dois retos. Essa afirmação implica o conceito ou a ideia de

<sup>848</sup> EIIP48: “In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur à causâ, quae etiam ab aliâ determinata est, & haec iterum ab aliâ, & sic in infinitum”.

<sup>849</sup> EIIP48Dem.: “A Mente é certo & determinado modo de pensamento, (*pela EIIP11*) e, por isto (*pelo EIIP17C2*), não pode ser causa livre de suas ações, ou não pode ter a absoluta faculdade de querer & não querer; mas deve se determinar a querer a isto ou aquilo (*pela EIIP28*) pela causa, a qual também por outra determinou-se, & esta novamente por outra, &c. *C.Q.D.*”

<sup>850</sup> EIIP49: “In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio, & negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit”.

triângulo, isto é, sem a ideia de triângulo não pode se conceber. Com efeito, é o mesmo que se eu dissesse que A deva implicar o conceito B, e que A sem B não possa se conceber. Por fim, essa afirmação (*pelo EIIA3*) também não pode ser sem que haja a ideia de triângulo. Logo, essa afirmação não pode ser nem se conceber sem a ideia de triângulo. Evidentemente, essa ideia de triângulo deve implicar essa mesma afirmação, justamente, que três de seus ângulos igualam-se à dois retos. Por aí, & vice-versa, essa ideia de triângulo não pode ser nem se conceber sem essa afirmação, e, por isto (*pela EIIDef.2*), esta afirmação pertence à essência da ideia de triângulo, e não há outro além dela própria. E o que dissemos sobre essa volição, (já que a tomamos à vontade), deve-se dizer também sobre não importa qual volição, justamente, que além da ideia nada é. *C.Q.D.*<sup>851</sup>

Trago-a integralmente porque o exemplo da *volição singular*, o da afirmação segundo a qual “três ângulos do triângulo são iguais a dois retos” parece tocar a *universalidade*; parece que tal afirmação se diz no elemento da *universalidade* e, por aí, tudo levaria a crer que a demonstração seria bastante equívoca. Sobretudo, continuando seu exame, quando Spinoza escreve que essa afirmação implica o conceito ou ideia de triângulo e, introduz um aposto, “sem a ideia de triângulo não pode se conceber”. Ora, é o conceito de triângulo que parece envolver certa universalidade, da qual se predicam não importam quais e quantos forem os triângulos. Disso, parece que temos a subsunção de particulares ao universal, tal como se diz que tantos indivíduos pertencem a uma gênero (basta que recordemos a construção porfiriana *etc.*). A afirmação que implica a ideia de triângulo, como se escreve na demonstração, “é o mesmo que se eu dissesse que A deva implicar o conceito B, e que A sem B não possa se conceber”, o que, seguindo o fio da meada que puxamos, corresponderia à predicação essencial (“esta afirmação pertence à essência da ideia de triângulo”), visto que sabemos que tal formulação “A sem B não possa se conceber” revoca, em alguma medida, a categoria de essência definida no início justamente da *Pars II* da *Ethica*. É bastante claro que a ideia, a afirmação de que “três ângulos do triângulo são iguais a dois retos” carece do conceito de triângulo, sem a qual ela seria destituída de sentido; até porque, se forçássemos tal constatação, diríamos que se trata à kantiana, de um juízo analítico, visto que a ideia de triângulo está contida na sentença. Agora, também a afirmação de triângulo, escreve Spinoza, ela “deve implicar essa mesma afirmação”, a implicação retorna sobre si e faz-se como *implicar necessariamente*, em que se dado o conceito de triângulo, dá-se a afirmação de que a soma de seus ângulos se igualam a dois retos, e dada esta afirmação, dá-se o conceito de triângulo.

Toda a questão reside na subsunção do particular, no caso, a afirmação da soma dos ângulos, ao universal, ao conceito de triângulo; mas, primeiro, ambas recobrem-se integralmente, o que também se caracterizaria típico da predicação essencial; segundo, na medida em que se recobrem, a afirmação deixa de ser particular e recai na universalidade, visto que se trata de uma *implicação necessária, essencial*, pois. Então,

<sup>851</sup> EIIP49Dem.: “In Mente (*per Prop. praeced.*) nulla datur absoluta facultas volendi, & nolendi; sed tantum singulares volitiones, nempe haec, & illa affirmatio, & haec, & illa negatio. Concipiamus itaque singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo Mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Haec affirmatio conceptum, sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine ideâ trianguli non potest concipi. Idem enim est, si dicam, quod A conceptum B debeat involvere, ac quod A sine B non possit concipi. Deinde haec affirmatio (*per Axiom. 3 hujus*) non potest etiam sine ideâ trianguli esse. Haec ergo affirmatio sine ideâ trianguli nec esse, nec concipi potest. Porrò haec trianguli idea, hanc eandem affirmationem involvere debet, nempe, quod tres ejus anguli aequentur duobus rectis. Quare & vice versâ haec trianguli idea, sine hâc affirmatione nec esse, nec concipi potest, adeoque (*per Defin. 2. hujus*) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est. Et quod de hâc volitione diximus, (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus) dicendum etiam est de quâcunque volitione, nempe, quod praeter ideam nihil sit. *Q.E.D.*”

nem mesmo haveria uma composição segundo a qual o particular pertence ao universal aqui; todavia, como a afirmação é o mesmo que uma volição singular enquanto é justamente afirmação, o singular seria, pelo teor do recobrimento integral entre a afirmação e o conceito, *universal* (!).

Notemos com maior atenção à questão: a afirmação é uma singular volição, e a volição ela mesma não é jamais absoluta, no sentido de que não é posta por si mesma, mas por outro, de certo, então, determinado modo por outra causa (cinética da finitude). Seu conteúdo recobre integralmente o conceito, o que nos deu o tom essencial da afirmação, da volição singular, e fez-nos ensejarmos sua universalidade, agora, entretanto, quanto ao conteúdo. Como poderia a afirmação, a volição singular, identificar-se em seu conteúdo com a universalidade? Resulta, segundo me parece, que se continuarmos a tensionar tais assertivas dessa natureza, não obteríamos nenhum êxito, e justamente porque não se trata de observar o conceito de triângulo como universal e a afirmação como particular, mas antes de observar a singular afirmação que, em seu conteúdo, traz o comum enquanto propriedade a certos indivíduos tais que se dão sob o conceito de triângulo: o singular e o comum não se mútuo-referem, não se comportam tal como o particular e o universal. Que a volição seja ela singular e de natureza finita, destituída de qualquer impositação que a põe enquanto absoluta, isto não interfere no teor do conteúdo da afirmação: sua singularidade diz-se com respeito ao afirmar ou negar, ela diz-se, pois, com respeito à ideia. E assim como tal volição enquanto afirmação envolve outra ideia, a qual é a ideia de triângulo, o conceito de triângulo, tal conceito não é universal, mas o *comum*. Quer se trate deste ou daquele triângulo que se afirme, afirma-se o comum a este ou aquele triângulo, e tal afirmação não é absoluta enquanto volição, mas singular enquanto determinada por outro.

E, no entanto, o que dissemos parece disjuntar o conteúdo da afirmação e a afirmação, mas isto somente se tratarmos a questão toda em termos de particularidade e universalidade. E se assim o fizermos, tornar-se-ia completamente destituído de sentido o corolário desta EIIP49, no qual se enuncia que “a vontade e o intelecto são um & mesmo”<sup>852</sup>. E é a suposição de que há conteúdo que ultrapassa em universalidade a singular volição que torna tudo confuso. E o corolário demonstra que: “A vontade & o intelecto nada são além das próprias volições & ideias singulares. (*pela EIIP48, & o Escólio da mesma*). Mas a volição singular & a ideia (*pela Prop. precedente*) são um e mesmo, logo a vontade & o intelecto são um & mesmo. *C.Q.D.*”<sup>853</sup>. Se o par *particularidade & universalidade* repõe-se no esteio da máquina s’imaginante, também a não-coextensividade entre *vontade* e *intelecto* enseja o retorno ao par *particularidade & universalidade*, com efeito, a distinção entre conteúdo da afirmação e afirmação recaí sobre a mesma não-coextensividade. E Spinoza insiste que não consta tal distinção, tal não-coextensividade: *intelecto* e *vontade* são um e mesmo, não só se recobrem, escreve Spinoza, mas são o mesmo, do que se impede que se difira entre a ideia enquanto afirmação e aquilo que afirma, que seria seu conteúdo; ora, isto faz a impropriedade

<sup>852</sup> EIIP49C: “Voluntas, & intellectus unum, & idem sunt”.

<sup>853</sup> EIIP49CDem.: “Voluntas, & intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones & ideas sunt. (*per Prop. 48. hujus, & ejusdem Schol.*) At singularis volitio, & idea (*per Prop. praeced.*) unum, & idem sunt, ergo voluntas, & intellectus unum, & idem sunt. *Q.E.D.*”

do dizer-se do conteúdo a universalidade ou particularidade, e, ademais, destitui o primado da lógica que, como toda lógica, é imaginativa. Insisti-se aqui, de fato, não só na confluência e estrita coextensividade entre *volição* e *conhecer*, mas também na impossibilidade da mútuo-referencialidade entre o *comum* e o *singular*, que ambos coexistem sem, contudo, perturbarem-se.

Se tensionei a possível confusão que retoma o par *universalidade & particularidade* é porque já no escólio da EIIP48 Spinoza precaveu-se de tombar neste par:

Desse mesmo modo demonstra-se que na Mente não se dá nenhuma faculdade absoluta de entender, de desejar, de amar, &c. Daí segue que essas, & similares faculdades, ou são diretamente fictícias, ou nada são além de entes Metafísicos, ou universais, os quais através dos particulares costumamos formar. Por isso, tem-se o intelecto & a vontade para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, do mesmo modo que a pedridade para esta ou para aquela pedra, ou o homem para Pedro, & Paulo. Explicamos a causa, entretanto, pela qual os homens se opinam que são livres no Apêndice da Parte primeira. De fato, antes que eu continue mais adiante, aqui deve-se notar que por vontade de afirmar & faculdade de negar não venho a entender, entretanto, o desejo; entendo a faculdade, digo, pela qual a mente afirma, ou nega, o que seja verdadeiro e o que seja falso, & não o desejo, pelo qual a Mente apetece as coisas, ou tem-se aversão. Todavia, depois que demonstramos que essas faculdades são noções universais, as quais não se distinguem dos singulares, através dos quais os formamos, agora deve-se inquirir se acaso as próprias volições sejam algo além das ideias das próprias coisas. Deve-se inquirir, digo, se acaso na Mente se daria outra afirmação & negação além daquela que a ideia, enquanto é ideia, implica, sobre essa coisa veja a seguinte Proposição; & a Definição 3 desta Parte, para o pensamento não incidir em pinturas. Pois, com efeito, não entendo por ideias as imagens, as quais no fundo do olho & se apraz, no meio do cérebro se formam; mas o conceito do Pensamento.<sup>854</sup>

O fato de não se dar, na Mente, nenhuma faculdade absoluta de entender, de amar, de desejar &c., pois, assim como a vontade, são todos modos singulares de pensar; este fato denuncia “similares faculdades”, denuncia a *ficção* típica da imaginação. Tais *ficções*, descreve Spinoza, nada mais são que *entes Metafísicos* ou, o que nos interessa sobremaneira, eles são *universais*. Então, o que se diz é que da mesma maneira que só há modos de pensar, na Mente, singulares, não há *universais* senão como *ficções*. E deve-se dar sumo relevo ao que escreve, a saber, que *costumamos formá-los, os universais, através dos particulares*. O *costume*, o *hábito*, retoma a *memória*, as *concatenações* incessantemente refazendo-se pelos incessantes contatos pelos quais o corpo passa. Por aí, toda a nominalidade faz-se, pela memória, pelas concatenações, pelas incidências de pensamentos uns noutros subordinados às afecções do corpo. E já devidamente analisamos como se dá a *nominalidade*, na passagem do limite do corpo ao limite de suas capacidades e operações, limite que

<sup>854</sup> EIIP48S: “Eodem hoc modo demonstratur in Mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, &c. Unde sequitur, has, & similes facultas, vel prorsus fictitias, vel nihil esse, praeter entia Metaphysica, sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Adeo ut intellectus, & voluntas ad hanc, & illam ideam, vel ad hanc, & illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc, & illum lapidem, vel ut homo ad Petrum, & Paulum. Causam autem, cur homines se liberos esse putent, explicuimus in Appendice Partis primae. Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi, & negandi facultatem; non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, quâ Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat, vel negat, & non cupiditatem, quâ Mens res appetit, vel aversatur. At postquam demonstravimus, has facultates notiones esse universales, quae à singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum jam est, an ipsae volitiones aliquid sint, praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in Mente alia affirmatio, & negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, quâ de re vide sequentem Propositionem; ut & Definitionem 3. hujus, ne cogitatio in picturas incidat. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, & si placet, in medio cerebro formantur; sed Cogitationis conceptus intelligo”.



delimita a *força de s'imaginar*, em que tal passagem se institui, agora o sabemos em sua inteireza, do *em si* ao *para si*, e cujo ultrapassamento do limite leva ou aos termos transcendentais, cujo limite é sobejamente ultrapassado, ou à mera *nominalidade*, em que tais limites não são “(...) completamente, mas ao tanto até que, entretanto, superem as parvas diferenças dos singulares” [(...) *non quidem penitùs, sed eò usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias*], resultando no *nome* a partir do qual, como *noção universal*, podem-se dele predicar-se infinitos singulares [*de infinitis singularibus praedicat*]<sup>855</sup>. Trata-se daquele modo de se conceber as coisas como atuais enunciado no EVP29S, segundo o qual as concebemos “existirem com relação a certo tempo & lugar” [*easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere (...) concipimus*]. Tempo e lugar são estruturações da máquina s'imaginante.

E, notavelmente, a *universalidade* não recai jamais seja sobre o *intelecto*, seja sobre a *vontade*, como escreve Spinoza, mas nela recaindo teríamos “(...) o intelecto & a vontade para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, do mesmo modo que a pedridade para esta ou para aquela pedra, ou o homem para Pedro, & Paulo”. O que quer dizer isso? Justamente, que se tomamos o intelecto e a vontade como universais, recaímos no mecanismo pelo qual os formamos costumeiramente como *nomes*, recaímos na ficção, que é propriamente a natureza do *linguageiro*, da *linguagem*.

Se a *vontade* e o *intelecto* são totalmente coextensivos, eles diferem, entretanto, do *apetite* e do *desejo*; e não atoa Spinoza escreve o seguinte, ainda nesse escólio: “(...) deve-se notar que por vontade de afirmar & faculdade de negar não venho a inteligir, entretanto, o desejo; inteliço a faculdade, digo, pela qual a mente afirma, ou nega, o que seja verdadeiro e o que seja falso, & não o desejo, pelo qual a Mente apetece as coisas, ou tem-se aversão”. Restringindo a vontade ao afirmar & negar, enquanto faculdades singulares através das quais a Mente afirma ou nega o verdadeiro e o falso, todavia, ela difere do *desejo*, do “apetite com a sua consciência”, pois se se confundisse com o desejo, voltaríamos a reafirmar a *liberdade de vontade*, confundiríamos a consciência que se tem do apetite, o desejo, com a afirmação ou negação, e, por aí, tomarmos-nos-íamos, tal como nos juízos de Tschirnhaus na *Ep. 57*, como se dispuséssemos de *livre decreto*, de *livre arbitrio*, em nosso exercício da razão. É a confusão entre *desejo* e *volição* que leva a asseverar a *liberdade de vontade*, mas não só, também a posição da *vontade* como *absoluta* e, pois, *universal*; como se escapasse, de maravilha, à finitude.

A singularidade da vontade, sua coextensividade plena com o intelecto, a sua estrita apreensão como ideia, modo finito do pensamento, enquanto afirmação e negação, e a coexistência do comum e do singular ou a indistinção entre a afirmação ou negação e seus conteúdos, assim como a sua distinção com respeito ao desejo, tudo isto consiste no desfazimento da articulação da máquina s'imaginante e suas conjugações que resultam no fado, na dúvida e no acaso ou fortuito. Todavia, tais questões não são fáceis nem mesmo menos polêmicas, e a tal ponto que Spinoza finda sua *Pars II* da *Ethica* com o escólio da EIIP49 detendo-se prosaicamente nas objeções que vulgarmente se fariam, então respondendo-as uma a uma. E para que findemos o desfazimento da máquina s'imaginante e voltemos ao que nos interessa, ao problema do *dever*,

---

<sup>855</sup> Cf.: EIIP40S1.

faz-se mister que nos detenhamos nessas objeções e respostas, visto que elas simulam posições da prática filosófica corriqueiras e reiteradas quase que de maneira invariante em não importam quais conjunturas de escrituração.

### Objeções & Respostas

Em primeiro lugar, evoquemos e analisemos as três objeções escritas por Spinoza no escólio da EIIP49 para, em seguida, evocarmos e analisarmos suas respectivas respostas. A primeira objeção versa sobre a hipótese segundo a qual a *vontade* se estenda mais lata que o *intelecto*, ou seja, que ambas não fossem não só não coextensivos, como também a *vontade* tivesse um alcance maior que o *intelecto*:

A primeira delas é que pensam constar que a vontade estende-se mais lata que o intelecto; e, por isto, dele é diversa. A razão, entretanto, pela qual pensam que a vontade se estende mais lata que o intelecto é porque dizem que em si experimentam que não precisam em si de maior faculdade de assentir, ou afirmar & negar sobre infinitas outras [coisas], as quais não percebemos que se devem assentir, do que já temos; mas, de fato, de maior faculdade de inteligir. Logo, distingui-se a vontade do intelecto, o qual aqui é finito; aquela, entretanto, infinita.<sup>856</sup>

Notemos que a maior extensão da *vontade* seria o que a levaria a diferir do *intelecto*. Todavia, não se trata simplesmente de maior extensão e sim da extensão infinita da vontade com relação à extensão finita da intelecto, o que, segundo os defensores desta opinião, se prova pela experiência, pelas faculdades de assentir e de inteligir. A segunda objeção trata da *suspensão do juízo* e, podemos seguramente dizê-lo, posiciona-se no principal aspecto do *ceticismo* de maneira geral:

Segundamente, pode objetar-nos que a experiência nada pareça ensinar mais claramente do que podemos suspender nosso juízo, para não assentirmos com as coisas as quais percebemos; o que doravante se confirma porque ninguém se diz enganar enquanto percebe algo; mas somente enquanto se assente ou dissente. P. ex.: quem finge um cavalo alado nem por isto concebe que se dá o cavalo alado, isto é, nem por isto se engana senão simultaneamente conceda que se dá o cavalo alado; nada, portanto, parece ensinar mais claramente a experiência do que a vontade, ou a faculdade de assentir, seja livre, & que seja diversa da faculdade de inteligir.<sup>857</sup>

A “suspensão de juízo” parece ter-se de igual sorte pela experiência, pois, dado algo percebido, não seria imediato nem necessário que assintamos com este algo sobre sua existência: de fato, a diversidade entre

<sup>856</sup> EIIP49S: “Harum prima est, quòd constare putant, voluntatem latiùs se extendere, quàm intellectum; atque adeò ab eodem diversam esse. Ratio autem, cur putant, volutantem latiùs se extendere, quàm intellectum, est, quia se experiri ajunt, se non majore assentiendi, sive affirmandi, & negandi facultate indigere ad infinitis aliis rebus, quas non percipimus, assentiendum, quàm jam habemus; at quidem majori facultate intelligendi. Distinguitur ergo voluntas ab intellectu, quòd finitus hic sit; illa autem infinita”.

<sup>857</sup> EIIP49S: “Secundò nobis objici potest, quòd experientia nihil clariùs videatur docere, quàm quòd nostrum judicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur; quòd hinc etiam confirmatur, quòd nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit; sed tantùm, quatenus assentitur, aut dissentitur. Ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideò concedit dari equum alatum, hoc est, non ideò decipitur, nisi simul concedat, dari equum alatum; nihil igitur clariùs videtur docere experientia, quàm quòd voluntas, sive facultas assentiendi libera sit, & à facultate intelligendi diversa”.

*intelecto* e *vontade* repousaria num momento que fosse posterior à percepção e dele, por isto, dissociado. O engano, como escreve Spinoza, ter-se-ia não na percepção, não na volição, mas apenas do momento em que se produz algum juízo sobre o algo que é percebido, ação posterior. O exemplo traz uma ficção. Um cavalo alado pode ser querido, então, pode-se fazer incidir os pensamentos de cavalo e de asas confluindo numa imagem que, todavia, não se faz implicante a existência do cavalo alado, ou seja, não se produziria o engano, que consistiria na afirmação da existência do cavalo alado, senão num momento posterior, justamente o que afirma a sua existência. Se *intelecto* e *vontade* fossem um e mesmo, objetam, ter-se-iam *simultaneamente* a afirmação do cavalo alado e a afirmação de sua existência. Agora, porque se pode, sem afirmar a existência do cavalo alado, pensá-lo, então a vontade que o permite deve ser livre e isto faz de *intelecto* e *vontade* diversos. Podemos querer formar o cavalo alado na mente e, no entanto, isto não leva a afirmar a sua existência, então, podemos formar o cavalo alado suspendendo o juízo sobre a sua existência.

A terceira e última objeção trata das diferenças de realidades entre afirmações, diferença que incide sobre o verdadeiro e o falso com respeito às afirmações:

Terceiramente pode objetar-se que uma afirmação não parece conter mais de realidade do que outra, isto é, não parecemos precisar de maior potência para afirmar que o verdadeiro é isto que é verdadeiro do que para afirmar que é verdadeiro o que é falso; todavia, percebemos que temos uma ideia de mais realidade ou perfeição do que outra; quanto mais, com efeito, uns objetos são mais prestantes que outros, tanto mais também as ideias deles são mais perfeitas que as de outros: através das quais também parece constar a diferença entre vontade & intelecto.<sup>858</sup>

As diferenças entre as realidades das afirmações, as diferenças, pois, entre o verdadeiro e o falso, levariam a uma proporção direta com respeito à própria potência de afirmar e negar segundo a realidade do afirmado ou negado. Ora, isso implicaria que os objetos aos quais se referem tais afirmações, em si mesmos, devam ser concebidos com maior ou menor prestância em proporção direta à realidade, maior se se afirma o verdadeiro e menor se se afirma o falso. Se assim for, então há ideias que prestam mais que outras e, por aí, a ideia de *vontade* teria mais realidade que a ideia de *intelecto*, visto que seu objeto, a própria *vontade*, ter-se-ia como podendo referir a mais coisas que o *intelecto*, ou seja, ela seria “mais universal” e, por isto, diferiria, também quanto à extensão, com respeito ao *intelecto*.

Sobre a primeira objeção, Spinoza responde que até poderia conceder que a *vontade* se estendesse para além do *intelecto* se fosse suposto que o intelecto entenda apenas ideias claras & distintas, ou seja, que ele não entenda as ideias confusas & mutiladas. Ora, uma vez que a vontade se teria para com ambas as ideias, tanto as adequadas quanto as inadequadas, seria forçoso reconhecer que ela se estenda para além da extensão do intelecto. Todavia, isso não seria o caso, não seria o caso que a vontade se estendesse mais lata que as percepções ou a faculdade de conceber, *i.e.*, que o *intelecto*:

<sup>858</sup> EIIP49S: “Tertiò objici potest, quòd una affirmatio non plus realitatis videtur continere, quàm alia, hoc est, non majore potentiâ indigere videmur ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quàm ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum; at unam ideam plus realitatis, sive perfectionis, quàm aliam habere percipimus; quantum enim objecta alia aliis praestantiora, tantum etiam eorum ideae aliae aliis perfectiores sunt: ex quibus etiam constare videtur differentia inter voluntatem, & intellectum”.

E, de fato, sobre a primeira digo que concedo a vontade estender-se mais lata que o intelecto se por intelecto inteliçam somente ideias claras & distintas; mas nego vontade estender-se mais lata que as percepções, ou faculdade de conceber; e não vejo sanamente por que a faculdade de querer antes deva dizer-se infinita que a faculdade de sentir; assim como, com efeito, podemos afirmar os infinitos corpos (um, no entanto, após o outro; pois não podemos simultaneamente afirmar infinitas [coisas]) com a mesma faculdade de querer, assim também podemos sentir, ou perceber, infinitos corpos (um justamente após o outro) com a mesma faculdade de sentir.<sup>859</sup>

É manifesto que há deveras confusões com respeito aos termos *faculdade*, então, *faculdade de querer*, *faculdade de sentir*, *perceber* e *inteligir*. Primeiro, Spinoza objeta, em meio a tal confusão, que não se dá diferença entre a faculdade de querer, dita infinita, e a faculdade de sentir, que não seria infinita. Por tal formulação, devemos estabelecer que *querer*, naturalmente, se diz da *vontade*, mas *sentir* (e *perceber*!), o que não é tão óbvio, diz-se do *intelecto*. Por aí, escreve ainda: podemos afirmar infinitos corpos com a faculdade de querer e também podemos sentir ou perceber infinitos corpos com a faculdade de sentir, o que resulta que *vontade* e *intelecto* se dizem com igual extensão. É interessante constatar que Spinoza precisa, tanto a propósito do querer quanto a propósito do sentir ou perceber, o seguinte: que não se pode querer e sentir/perceber infinitos corpos simultaneamente, ou seja, que se pode afirmar infinitos corpos “um após o outro” e que se pode sentir ou perceber infinitos corpos “um após o outro”. E isso é interessante porque contrasta com a tese segundo a qual podemos *inteligir, perceber e contemplar-se simultaneamente muitas coisas*, e Spinoza assim escreve “uma após o outro” muito talvez por conta do contexto estrito de refutação, o qual demanda retoricamente o uso da linguagem do adversário. Todavia, sou de opinião contrária, como mostrarei em momento oportuno (adianto apenas que *inteligir, perceber e contemplar-se simultaneamente muitas coisas* contraria manifestamente a experiência, a quem quer que o experimente; e mesmo isto devém absurdo se tomarmos não *muitas coisas*, mas *infinitas coisas*!). Aqui, contudo, já o próprio Spinoza justifica tal clausula, a do “uma após o outro”, pois outra objeção auxiliar ainda é invocada:

Se dissessem, então, que se daria infinitas [coisas], as quais não podemos perceber? Torno a dizer que nós não podemos consegui-las por nenhum pensamento &, conseqüentemente, por nenhuma faculdade de querer. Todavia, dizem que se Deus quisesse efetivar que também as percebêssemos, deveria ter-nos dado, de fato, maior faculdade de perceber; mas não maior, a que deu, faculdade de querer; pois é o mesmo que se dissessem que se Deus quisesse efetivar que, para que inteliçêssemos infinitos outros entes, fosse necessário, de fato, que em nós se desse maior intelecto; mas não a ideia de ente mais universal, a qual deu, para abranger os mesmos infinitos entes. Mostramos, com efeito, que a vontade é ente universal, ou ideia, pela qual explicamos todas as singulares volições, isto é, que é comum a todas estas. Assim, uma vez que crêem que essa ideia comum, ou universal, de todas as volições seja faculdade, não é de pouquíssima maravilha que digam que esta faculdade se estenda

---

<sup>859</sup> EIIP49S: “Et quidem ad primam dico, me concedere, voluntatem latiùs se extendere, quàm intellectum [sic], si per intellectum claras tantummodò, & distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latiùs se extendere, quàm perceptiones, sive concipiendi facultatem; nec sanè video, cur facultas volendi potiùs dicenda est infinita, quàm sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; Nam infinita simul affirmare non possumus) eàdem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) eàdem sentiendi facultate possumus sentire, sive percipere”.

além dos limites do intelecto. O universal igualmente diz-se, com efeito, de um e de muitos, e de infinitos indivíduos.<sup>860</sup>

A objeção é simples: dão-se coisas, e muitas, infinitas, as quais não podemos perceber. E Spinoza convém com a objeção mostrando que ela, de fato, não interfere no que antes tinha posicionado, pois se não se pode perceber infinitas tantas outras coisas, de igual sorte não se as pode querer. E, no entanto, invoca-se a causa de todas as coisas, Deus, a fim de insistir na objeção auxiliar: e se Deus quisesse que percebêssemos todas essas infinitas coisas que não percebemos? Se o quisesse, decerto teria dado-nos maior faculdade de perceber, mas não a de querer, pois a faculdade de querer é suposta estender-se muito além da faculdade de perceber, ela é suposta infinita: Deus teria dado-nos *intelecto infinito*, assim como nos deu *vontade infinita*. A tese aqui, dada pela objeção auxiliar, apenas incide sobre a extensão do *intelecto* e *vontade*, pela suposição de que sejam faculdades, como se tal extensão fosse o que permitisse alcançar a volição e a percepção de infinitas coisas: porque a *vontade é infinita* enquanto faculdade, então pode-se querer infinitas coisas; assim como porque o *intelecto* (se Deus quisesse!) fosse *infinito*, poder-se-ia perceber infinitas coisas. Spinoza, entretanto, traduz tais colocações: “é o mesmo que se dissessem que se Deus quisesse efetivar que, para que inteligíssemos infinitos outros entes, fosse necessário que, de fato, em nós se desse maior intelecto; mas não a ideia de ente mais universal, a qual deu, para abranger os mesmos infinitos entes”. Ora, o que se diz aí é que a *percepção* e a *volição* de *infinitas coisas* nada tem que ver com a extensão do *intelecto* e da *vontade*, respectivamente. E no caso do *intelecto*, é patente que não é a faculdade de percepção que deve ser concebida infinita a fim de perceber infinitas coisas, mas sim a ideia que deve alcançar a infinitude através de sua universalidade, a partir da qual se pode abranger tantos quantos forem os entes, isto é, infinitos entes. Se não se diz da extensão das faculdades, diz-se, corretamente segundo Spinoza, da *universalidade* do *intelecto* e da *vontade*, ou seja, da abrangência que a ideia tem com respeito às coisas as quais afirma. Por aí, e tão-só por aí, a *vontade* diz-se *universal*, pois, enquanto *ideia*, a *vontade* abrange todas as volições singulares. E é notável que aqui Spinoza pareça, dissonando do que viemos tanto a dizer, confundir *universalidade* e *singularidade*, precisamente, *particularidade* e *singularidade*, uma vez que o *universal*, como no caso da ideia de vontade, abrange os *singulares*, e não os *particulares*. Vejamos mais detidamente isso:

Mostramos, com efeito, que a vontade é ente universal, ou ideia, pela qual explicamos todas as singulares volições, isto é, que é comum a todas estas. Assim, uma vez que crêm que essa ideia comum, ou universal, de todas as volições seja faculdade, não é de pouquíssima maravilha que

---

<sup>860</sup> EIIP49S: “Quòd si dicant, infinita dari, quae percipere non possumus? regero, nos ea ipsa nullà cogitatione, & consequenter nullà volendi facultate posse assequi. At dicunt, si Deus vellet efficere, ut ea etiam perciperemus, majorem quidem facultatem percipiendi deberet nobis dare; sed non majorem, quam dedit, volendi facultatem; quod idem est, ac sio dicerent, quòd si Deus velit efficere, ut infinita alia entia intelligeremus, necesse quidem esset, ut nobis daret majorem intellectum; sed non universaliorem entis ideam, quàm dedit, ad eadem infinita entia amplectendum. Ostendimus enim voluntatem ens esse universale, sive ideam, quà omnes singulares volitiones, hoc est, id, quod iis omnibus commune est, explicamus. Cùm itaque hanc omnium volitionum communem, sive universalem ideam facultatem esse credant, minimè mirum, si hanc facultatem ultra limites intellectûs in infinitum se extendere dicant. Universale enim aequè de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuâ dicitur”.

digam que esta faculdade se estenda além dos limites do intelecto. O universal igualmente diz-se, com efeito, de um e de muitos, e de infinitos indivíduos.<sup>861</sup>

O aposto explicativo, “isto é, que é comum a todas estas [volições]” [*hoc est, id, quod iis omnibus commune est*], reforça a confusão, pois acaso se trataria do *universal* ou do *comum* aqui? Apelar para o contexto retórico, em que se toma o jargão adversário, como creio, é prazer barato; antes convém tomarmos ao pé da letra o que se diz. O ponto de Spinoza é a assertiva segundo a qual a *ideia universal de vontade* seja concebida como *faculdade* e, por aí, suposta padecer da quantidade (mais ou menos extensiva, no caso, com respeito à outra faculdade, a do *intelecto*). Não é a ideia tomada em sua *universalidade* que traz o problema, pois. E, no entanto, é escrita a seguinte equivalência: “ideia comum, ou universal” [*communi, sive universalis idea*]. Essa hibridez entre o *comum* e o *universal*, sobre o qual tencionamos deveras quanto ao todo/parte(s), aqui tem contornos curiosos, sobretudo, pela assertiva final deste excerto: “O universal igualmente diz-se, com efeito, de um e de muitos, e de infinitos indivíduos” [*Universale enim aequè de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuis dicitur*]. Recobrando aquilo sobre o que já tratamos quanto ao *comum* e ao *universal*, não me parece, como defendo, haver aqui qualquer dissenso, visto que se a formulação possui tez lógica (do tipo predicativa), contudo, a expressão da sentença repõe os termos, não nos termos clássicos da relação *universal* e *particular*, mas nos termos do *comum*, enquanto *diz-se igualmente de um e de muitos, e de infinitos indivíduos*. Somente o *comum* não perturba nem desarranja o *singular*, e somente ele, segundo a tese interpretativa do *dever-individuante*, permitiria, *a fortiori*, a *singularização* da *forma* sem irrompê-la, *singularização* que, por hipótese, assumimos que se tem sob certo sentido do termo *figura*, enquanto outro aspecto do *dever*, aquele que *singulariza* sem transpassar os limites reais dados pela forma, pela individuação.

Nada, sob tudo o que foi dito, nada impede que o *comum* fosse apreendido, na nominalidade, no linguageiro, enquanto *universal*, sob o seu correto uso como *auxílio da imaginação*. Por conta disso, quando se escreve que a *vontade* é *ideia universal* e, alenta-se o *comum* em tom substitutivo ou corretivo conjuntamente, deve-se ter esta mesma *vontade* como, de fato, *comum* às *volições singulares*, e porque é *comum*, então, não interferindo na singularidade de cada volição, é que se a pode traduzir na *universalidade*. É certo que o primeiro passo de Spinoza é desmobilizar a atribuição quantitativa com respeito à vontade, e também ao intelecto; outrossim, o que parece ser posto aqui é que se a *vontade* for tomada como *faculdade*, e também o *intelecto*, toma-se o *universal* não mais em seu correto uso como que dado pelo *comum*, mas como oposto ao *particular*, assim, interpondo a *diferença* que leva à mútuo-referencialidade entre ambos os termos *universal* & *particular*, diferença que podemos seguramente reduzir, pelo menos neste ponto à *quantidade*, pois o que se julga com respeito ao particular dito de algum universal é que ele seja menos extensivo e menos abrangente, e isto repõe o mesmo problema de dizer que ambos, intelecto e vontade,

<sup>861</sup> EIIP49S: “Ostendimus enim voluntatem ens esse universale, sive ideam, quâ omnes singulares volitiones, hoc est, id, quod iis omnibus commune est, explicamus. Cùm itaque hanc omnium volitionum communem, sive universalem ideam facultatem esse credant, minimè mirum, si hanc facultatem ultra limites intellectûs in infinitum se extendere dicant. Universale enim aequè de uno, ac de pluribus, ac de infinitis individuis dicitur”.

sejam faculdades. Isso precisar-se-á, com efeito, na análise da resposta à terceira objeção, agora convém examinarmos a resposta à segunda.

A tese da *suspensão do juízo*, tese basilar do *ceticismo*, pressupõe a *liberdade* a fim da própria *suspensão*:

Respondo à segunda objeção negando que nós temos o livre poder de suspender o juízo. Porque, quando dizemos que alguém suspende o juízo, nada outro dizemos que, uma vez que vê, não percebe adequadamente a coisa. Portanto, a suspensão de juízo é, de fato, percepção, & não livre vontade. O que se entende claramente se concebermos [um] menino imaginante [um] cavalo e não percipiente outra [coisa] qualquer. Já que essa imaginação de cavalo implica existência (*pelo EIIP17C*) e o menino não percebe alguma [coisa], que tolha a existência do cavalo, ele necessariamente contemplar-se-á o cavalo como presente: e não poderá duvidar sobre a existência dele, embora sobre ela não esteja certo.<sup>862</sup>

A *suspensão de juízo*, escreve Spinoza, equivale a dizer que não se percebe a coisa adequadamente; o que indica que a própria *suspensão de juízo* seja *percepção* e, por aí, já a afasta cabalmente da *livre vontade*. O exemplo dado torna evidente tal passo de refutação: o menino é suposto s'imaginar o cavalo alado e nada outro percipiente além de cavalo alado; porque percipiente tal cavalo, também tal imaginação implica a existência deste cavalo, visto que nada mais percebe além do cavalo alado, nada mais percebe que possa excluir a existência do cavalo alado. Assim, percebendo-o, contemplar-se-á o cavalo como presente e, pois, existente, o que afasta a dúvida sobre a própria existência do cavalo e, com efeito, impede a suspensão de juízo, que pressupõe a dúvida, pelo menos no que se refere a afirmação e negação da existência do cavalo alado, tal como no exemplo. A tática de Spinoza em sua refutação da objeção recorre ainda ao *sonho*, sobre o qual devemos assinalar sobeja, mesmo imprescindível importância, visto que a *máquina s'imaginante* é integralmente homóloga ao *sonho*, o que desperta a construção de uma transposição, e mesmo livre passagem, entre o onírico e o s'imaginar em vigília, ou seja, s'imaginar, como sabemos e segundo a fórmula spinozana, é "sonhar de olhos abertos". Por isso, pelo exemplo que envolve a ficção, o cavalo alado, recorrer ao sonho permite plena inteligibilidade do problema da suspensão do juízo, porque ambos são, o s'imaginar e o sonhar, plenamente homólogos. Daí escreve:

E isso cotidianamente experimentamos em sonhos, e não creio que haja alguém que opine que, entrementes sonhe, tenha o livre poder de suspender sobre aquelas [coisas], as quais sonha, o juízo, e deve efetivar que aquelas coisas, as quais sonha que vê, não sonhe; &, no entanto, acontece [*contingit*] que também em sonhos suspendamos o juízo, justamente quando sonhamos que nós sonhamos. Evidentemente, concedo que ninguém se engana enquanto percebe, isto é, concedo que as imaginações da Mente, em si consideradas, nada implicam de erro; (*veja o EIIP17S*) mas nego que o homem nada afirme enquanto percebe. Pois o que outro seria perceber o cavalo alado que afirmar asas sobre o cavalo? Com efeito, se a Mente além do cavalo alado nada outro tivesse

<sup>862</sup> EIIP49S: "Ad secundam objectionem respondeo negando, nos liberam habere potestatem iudicium suspendendi. Nam cum dicimus, aliquem iudicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt, se rem non adaequatè percipere. Est igitur iudicii suspensio reverà perceptio, & non libera voluntas. Quod ut clarè intelligatur, concipiamus puerum, equum imaginantem, nec aliud quicquam percipientem. Quandoquidem haec imaginatio equi existentiam involvit, (per Coroll. Prop. 17. hujus) nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat, ille necessariò equum, ut praesentem, contemplabitur: nec de ejus existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus".

percebido, contemplá-lo-ia para si presente, e não teria nenhuma causa para duvidar sobre a existência dele e nenhuma faculdade de dissentir senão que a imaginação do cavalo alado esteja junta da ideia, a qual tolhe a existência do mesmo cavalo, ou o que percebe, a ideia de cavalo alado, a qual tem, seria inadequada, e então ou negaria necessariamente a existência do cavalo mesmo ou duvidaria necessariamente sobre ela.<sup>863</sup>

Trata-se da experiência onírica, pela qual quotidianamente - se nos recordamos, decerto - passamos, aquela que permite aferir se acaso temos ou não o “livre poder de suspender o juízo”. Pela facticidade dessa experiência, a quem quer que passe por ela, é manifesto que não controlamos, segundo nosso livre poder, o que sonhamos; mais precisamente, não há nenhum controle sobre o que sonhamos e menos ainda temos controle sobre a suspensão de juízo entrementes sonhamos. Como sabemos, o livre trânsito do sonho à vigília é dado pela estrita e plena homologia entre a máquina s’imaginante e o sonho, então, não há nenhuma distinção que incida sobre ambas as operações, nada que possa diferi-los no que concerne às suas operatividades. Esse tema de suma importância, não desenvolveremos muito mais, bastando aferirmos que, ao que tudo indica, não há diferença entre o “material” onírico e o “material” em vigília na medida em que ambos os “materiais” consistem em imagens.

Agora, o privilegio heurístico do sonho, no sentido daquela operação que deflagra o que é opaco em vigília, consiste precisamente no Corpo, nas operações do próprio Corpo num momento em que não resta nenhuma dúvida a respeito de nosso poder de controle, com efeito, o que se suspende ao sonharmos, longe de ser o juízo, é justamente aquilo que nos ilude como se pudéssemos livremente ajuizar algo sem sermos por nada determinados, a saber, a própria *consciência*. Pois não é que não se possa ter *consciência* entrementes sonhamos; mesmo tendo-a, entretanto, passa-se que isto não nos leva a nos tomarmos como se estivéssemos com o livre poder de o que quer que seja controlarmos: o que se suspende, entrementes sonhamos, não é necessariamente a consciência, mas uma de suas operatividades, aquela que nos faz crer que nos controlamos porque temos consciência das coisas que se passam conosco.

Por aí, torna-se menos enigmática a sentença seguinte: “&, no entanto, acontece [*contingit*] que também em sonhos suspendamos o juízo, justamente quando sonhamos que nós sonhamos”. Por que a suspensão de juízo dá-se quanto sonhamos que sonhamos? É que entrementes sonhamos, sonhamos que sonhamos, e este efeito pode muito bem ser traduzido na construção segundo a qual temos a ideia da ideia, precisamente designando, por homologia, a própria *consciência*, visto que se apenas sonhamos, isto é como se não tivéssemos consciência do que se passa em sonho, como se vivéssemos o sonho sem, contudo, “sabermos” que sonhamos. Sonhar que sonhamos, em contrapartida, é “saber” que se sonha e, no entanto,

---

<sup>863</sup> EIIP49S: “Atque hoc quotidie in somnis experimur, nec credo aliquem esse, qui putet, se, dum somniat, liberam habere potestatem suspendendi de iis, quae somniat, iudicium, efficiendique, ut ea, quae se videre somniat, non somniet; & nihilominus contingit, ut etiam in somnis iudicium suspendamus, nempe cum somniamus, nos somniare. Porro concedo neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, Mentis imaginationes, in se consideratas, nihil erroris involvere concedo; (vide Schol. Prop. 17. hujus) sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim Mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi praesentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de ejusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati juncta sit ideae, quae existentiam ejusdem equi tollit, vel quod percipit, ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque tum vel ejusdem equi existentiam necessariò negabit, vel de eadem necessariò dubitabit”.



mesmo assim continuar a sonhar. Ora, quando Spinoza escreve que suspendemos o juízo quando sonhamos que sonhamos, isto se dá porque temos, sonhando, consciência de que sonhamos, e a operação segundo da consciência que leva a ilusão do controle ou do livre poder sobre as coisas e, com efeito, sobre o juízo, torna a efetivar-se, de sorte que se tem da consciência, do “saber” que se sonha em sonho o mesmo efeito em vigília entrementes se “sabe” que se experimenta isto ou aquilo. Tal construção permite-nos diferir, a despeito da homologia, o sonho da vigília: em vigília somos imediatamente conscientes, ou seja, a consciência permite “sabermos” o que se passa conosco, as afecções pelas quais passamos e os afetos que sentimos. No mero sonhar, em contrapartida, é como se fôssemos desprovidos deste “saber” e, contudo, continuássemos a sermos afetados e a sentirmos os afetos, então isentos de saber que os sentimos. Somente entrementes sonhamos que sonhamos recobrimos toda a vigília, pois o que se reintroduz é a operação própria da consciência que nos permite “sabermos” o que sentimos e experimentamos. Portanto, o homólogo do estado de vigília, nos termos da máquina s’imaginante, não é meramente o sonho, mas o sonhar que sonhamos.

Spinoza retoma a tese a qual já trabalhamos, convém saber, aquela que tenciona que o s’imaginar não leva ao erro, que o erro não consta do s’imaginar em si considerado. E tal tese é retomada a fim de insistir que, mesmo não implicando erro, s’imaginar não deixa de afirmar ou negar entrementes tem-se qualquer percepção, ou seja, uma vez mais confluem *in toto intellecto e vontade*, pois, como retoricamente demanda, perceber o cavalo alado é afirmar asas sobre o cavalo. E se acaso fosse percebida outra ideia, a qual viesse a tolher a existência do cavalo alado, a afirmação de sua existência poderia tombar em erro, na dúvida sobre tal existência ou, enfim, em sua inexistência (ideia fictícia). Tem-se, por aí, a deixa para a resposta à terceira e última objeção:

E com isto penso ter respondido à terceira objeção, justamente, que a vontade seja algo universal, pois se predica de todas as ideias; e que isto somente significa que é comum a todas as ideias, justamente a afirmação, cuja essência adequada, enquanto assim abstratamente concebe-se, deve ser, por aí, em cada ideia, & por esta razão somente a mesma em todas; mas não enquanto se considera constituir a essência da ideia; pois nesta medida as singulares afirmações diferem igualmente entre si como as próprias ideias.<sup>864</sup>

A *vontade*, porque *universal* e, assim, predicando-se de todas as ideias, teria mais realidade que o *intellecto*; mas, como já o observamos, aqui o *universal* tem-se como *comum*, então, a *vontade* diz-se *universal* pelo que é *comum* a todas as ideias. E Spinoza põe a sua concepção enquanto *abstrata*, portando sua essência adequada como sendo afirmação dada a mesma em cada ideia, o que difere do dizer que a vontade constitui a essência da ideia. Constituir a essência da ideia, enquanto afirmação, precisa-se na singular ideia enquanto singular afirmação, e as diferenças passam a ser dadas apenas entre singulares. Disso é dado um exemplo: a

---

<sup>864</sup> EIIP49S: “Atque his puto me ad tertiam objectionem respondi, nempe, quòd voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis praedicatur; quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem, cujus propterea adaequata essentia, quatenus sic abstractè concipitur, debet esse in unaquaque ideâ, & hâc ratione tantum in omnibus eadem; sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere; nam eatenus singulares affirmationes aequè inter se differunt, ac ipsae ideae”.

afirmação da ideia de círculo difere da afirmação da ideia de triângulo, assim como a ideia de círculo difere da ideia de triângulo<sup>865</sup>. Todavia, que precisemos a mesma potência de pensar para afirmar o verdadeiro e o falso, Spinoza rejeita:

Doravante, nego absolutamente precisarmos de igual potência de pensar para afirmar que o verdadeiro é isto que é verdadeiro do que para afirmar que o verdadeiro é isto que é falso. Pois essas duas afirmações, se você observar [*spectes*] a Mente, têm-se reciprocamente como o ente para o não-ente; nada, com efeito, há de positivo nas ideias, que constitui a forma da falsidade. (*veja a EIIP35 com seu Escólio & EIIP47S*) Por aí, aqui sobremaneira vem o que se deve notar, que facilmente nos enganamos, quando confundimos universais com singulares, & entes de razão & [coisas] abstratas com [coisas] reais.<sup>866</sup>

Novamente, assim tais afirmações, a referida ao verdadeiro e a referida ao falso, têm-se, respectivamente, como o ente para o não-ente ou, para aludir um exemplo que anteriormente examinamos, como a luz para as tenebras. Então, dizer que se tem a mesma potência para afirmar o verdadeiro e o falso levar-nos-ia a pôr algo de positivo no falso, o que leva a tantas confusões, cujo fundamento, notavelmente, não seria outro que a confusão entre o universal e o singular, respectivamente, ente de razão ou abstrato e reais. Com isso, torna-se saliente que o *universal*, identificado aqui com o “ente de razão” ou “abstrato” consiste em s’imaginar e que, se corretamente tomado, ter-se-ia como auxílio imaginativo. Sua confusão, entretanto, faz-nos cair diretamente em *erro*, na ideia inadequada e na positividade do falso. Torna-se manifesto que *vontade* e *intelecto* sejam coextensivos, que não são *universais* senão *comuns*, e ditos *universais* apenas porque *comuns*, e a ideia, enquanto ideia, é afirmação ou negação, juízo e volição simultaneamente. Em última análise, temos apenas *volições singulares* que não diferem de juízos singulares sobre as coisas, sobre os reais, cujo comum também consiste em afirmação ou negação, então, ideia do comum, passível de universalidade somente enquanto auxiliada pela imaginação. E com tudo isso, com a plena e integral coextensividade entre *intelecto* e *vontade*, melhor dizendo, com a tese segundo a qual *intelecto* e *vontade* são um e mesmo, dissolve-se a circulação da máquina s’imaginante e, com efeito, todas as articulações que levam ao fado, à dúvida e ao acaso.

Não temos senão *volições singulares*, e o *comum*, ele é deveras indiferente com respeito às multiferentes volições singulares, em plena consonância com o que defendemos em amplíssima generalidade. E vimos antes que é a *necessidade*, não aquela que resulta da articulação do *s’imaginar livremente & o necessário*, a qual resulta no *fado*, mas aquela que se tem como conversível na eternidade e que se diz na natureza das coisas, de Deus; e esta necessidade que dissolve permite conhecer adequadamente. *Eternidade* e *Necessidade* referem-se diretamente, pois, ao *dever*, aquele que dissemos ser

<sup>865</sup> EIIP49S: “Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli ab illâ, quam idea trianguli involvit, aequè differt, ac idea circuli ab ideâ trianguli”.

<sup>866</sup> EIIP49S: “Deinde absolutè nego, nos aequali cogitandi potentiâ indigere ad affirmandum, verum esse id, quod verum est, quàm ad affirmandum, verum esse id, quod falsum est. Nam haec duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit. (vide Prop. 35. hujus cum ejus Schol. & Schol. Prop. 47. hujus) Quare hîc apprimè venit notandum, quàm facilè decipimur, quando universalialia cum singularibus, & entia rationis, & abstracta cum realibus confundimus”.

*singular*, e consistem em seu pressuposto efetivo. Para corretamente avançarmos, resta, todavia, que nos empenhemos esquematicamente sobre o que consiste, neste nível antropológico (digo assim por comodidade, mas não o penso exclusivamente antropológico), a *volição singular* e sua apreensão enquanto *apetecer*, e, se sabemos que apetecemos, ou temos o consciência de que apetecemos, no *desejo*. Devemos, então, precisar mui esquematicamente, pois não consiste em nosso objeto aqui, a sintaxe da afetividade e algumas indicações de seu mecanismo semântico, e nada mais. Pois, adianto, se a *infinitude* é na *finitude*, ela é suposta sê-lo sob os dois aspectos do *devir*, aquele que se diz da *forma* e aquele que se diz da *figura*, este hibridamente considerado, como trataremos em seu devido tempo. No que toca à *figura*, a *infinitude* faz-se *devir-singularizante* num prospecto variacional e de combinação articulada entre elementos tendo em vista algum indivíduo, alguma *forma*. E é nesse âmbito que a afetividade é tratada por Spinoza. Assim, de maneira nenhuma me deterei nos afetos e na *Teoria dos afetos* em sua completude escrita na *Ethica*. Apenas exporei, como disse, a sua estrutura, sintaxe e amplitude indicativa semântica, e operatividade; mas apenas o suficiente para que se afira o “desdobramento da infinitude” quanto ao aspecto da *figura*.

### A sintaxe da afetividade: desejo, alegria e tristeza

Como é noto, a *Pars III* da *Ethica* dedica-se à *Teoria dos Afetos*, ao passo que a *Pars IV*, à conjugação entre as teorias da imaginação e dos afetos com respeito à servidão humana, ao controle que os afetos nos exercem. Carecemos observar o que vem a ser o *afeto* e, por aí, suas relações para com o *devir*. Destarte, a definição generalíssima de *afeto* é escrita na EIIIDef.3, vejamo-la: “Por Afeto inteliço as afecções do Corpo, pelas quais a potência de agir do próprio Corpo aumenta-se ou diminui-se, ajuda-se ou contem-se, & simultaneamente as ideias destas afecções”<sup>867</sup>. Meramente, *afeto* diz-se o mesmo que as *afecções* do Corpo, e são estas afecções que explicam a potência do próprio Corpo, a qual é, não obstante, atuante. Tal *potência* varia, pois, aumentando-se ou diminuindo-se, ajudando-se, ou estimulando-se, ou contendo-se, segundo as afecções, estas dadas pelos incessantes contatos pelos quais passa o Corpo. Cada qual das afecções porta em si a *ideia* que lhe diz respeito, a *ideia da afecção* em jogo, por isto, o *afeto* operacionaliza ambas as realidades, a pensante e a extensiva, numa variação dada, já sabemos, em mesma *ordem & conexão*. Com efeito, enquanto categoria, o *afeto* diz-se do *comum*, indiferente às realidades, numa mesma ordem & conexão.

A *potência* do Corpo é dita de seu *agir*, assim ela é dita de suas operações; e como é do Corpo que se trata, é sua constituição que importa e, com efeito, os modos, dela derivados, pelos quais pode se afetar: “O Corpo humano pode afetar-se de muitos modos, pelos quais a potência de agir dele próprio aumenta-se, ou diminui-se, & também outros, os quais não tornam a potência de agir nem maior nem menor”<sup>868</sup>. Esse postulado da EIII expressa a proporção direta entre os modos pelos quais o Corpo pode afetar-se, modos

<sup>867</sup> EIIIDef.3: “Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, & simul harum affectionum ideas”.

<sup>868</sup> EIIIPost.1: “Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur, vel minuitur, & etiam aliis, qui ejusdem agendi potentiam nec majorem, nec minorem reddunt”.

ditos “muitos”, e sua *potência de agir*. Todavia, não se trata de uma proporção tal que os muitos modos implicam muita potência de agir, como se fosse algo linear; mas se poderia até mesmo dizer, nalguma medida, que se tratasse aqui de uma “proporção direta”. Antes, de fato, o que temos é o seguinte: os muitos modos pelos quais o Corpo pode afetar-se traduzem-se nas variações de sua potência de agir diretamente, ou seja, tal multidão de afecções traduz-se no Corpo efetivamente enquanto afetos, os quais, por sua vez, levam o próprio Corpo a aumentar ou diminuir a sua potência de agir. Mas também, tal tradução pode resultar na indiferença para com a potência de agir do Corpo, assim nem aumentando nem diminuindo, simplesmente mantendo-o “numa mesma”.

Na subscrição da EIIIDef.3 que vimos, ainda se enuncia o seguinte: “Assim, se pudéssemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto inteliço ação; outramente, paixão”<sup>869</sup>. Isso renomeia a tradução coligando-a com a noção de causa, de Corpo como causa, no caso, adequada, que nos permite, para sua correta intelecção, revocar a EIIIDef.1: “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode clara & distintamente perceber-se por ela mesma. Contrariamente, chamo de inadequada, ou parcial, aquela cujo efeito não pode se inteligir só por ela própria”<sup>870</sup>. E bem o sabemos que perceber algo clara e distintamente como causa é sermos causa adequada, o que revoca - e mesmo pressupõe - a categoria de *ideia adequada*, a qual se diz apenas através de dois gêneros, o primeiro e o segundo. Aqui, contudo, diz-se algo mais: diz-se que a causa adequada é aquela cujo efeito pode clara & distintamente perceber-se por ela mesma, pela própria causa, melhor dizendo, não se trata apenas de dizer que se tem alguma *ideia adequada*, mas de conjugá-la com o prospecto etiológico plenamente e, por isto, conceber a ação da ideia enquanto adequada, ação que, não obstante, permite-se inteligível efetivamente pela sua causa enquanto subjaz a sua ideia, ambas adequadas. É o mesmo, só que contrariamente, para a *causa inadequada*, a qual pressupõe a *ideia inadequada* e instaura-se no âmago da máquina s’imaginante. Se observarmos isso sob a questão do *devir*, se observarmos, no caso, a *causa adequada*, diríamos que ela se dá, enquanto ação, ora sob o aspecto do *comum*, ora sob o aspecto do *singular*; por hipótese, *forma* e *figura*, respectivamente. Ao que diria respeito tais *causa adequada* & *causa inadequada* neste contexto, é o que se precisa justamente na EIIIDef.2:

Digo, então, que nós agimos quando algo em nós ou fora de nós devém, do qual somos causa, isto é (*pela Def. preced.*) quando através de nossa natureza algo em nós ou fora de nós segue, o qual pode se inteligir por ela mesma clara & distintamente. Contrariamente, no entanto, digo que padecemos quando em nós algo devém, ou através de nossa natureza algo segue, do qual nós não somos causa senão parcial.<sup>871</sup>

<sup>869</sup> EIIIDef.3: “Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possumus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo; aliàs passionem”.

<sup>870</sup> EIIIDef.1: “Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clarè, & distinctè per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit”.

<sup>871</sup> EIIIDef.2: “Nos tum agere dico, cùm aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (per Defin. praeced.) cùm ex nostrâ naturâ aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clarè, & distinctè intelligi. At contrâ nos pati dico, cùm in nobis aliquid fit, vel ex nostrâ naturâ aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa”.

Quando pela nossa natureza podemos inteligir o que segue de nossa natureza, que devém em nós ou fora de nós, então, quando inteligimos aquilo de que somos causa, *agirmos* e somos, naturalmente, causa desta ação; contrariamente, sob mesmas condições, quer em nós, quer fora de nós, algo devém ou segue de nossa natureza do qual não somos causa senão parcial, então padecemos. A *ação* pressupõe que sejamos causa adequada, o que, por sua vez, pressupõe que tenhamos a sua ideia adequada, assim, que possamos inteligir aquilo que segue de nossa natureza enquanto somos causa de algum efeito, quer isto se passe em nós ou fora de nós; a *paixão*, contrariamente, é aquilo que segue de nossa natureza e devém em nós ou fora de nós e de que também somos causa, todavia, parcial, então, que não podemos inteligir clara & distintamente, o que pressupõe sua ideia inadequada e, pois, dá-se pela máquina s'imaginante. Disso é manifesto que quando nos imaginamos, padecemos; agora, quando temos ideias adequadas e também somos causa, mediante esta ideia adequada, de algo, que devém em nós ou fora de nós, inteligindo, por conseguinte, adequadamente também tal efeito, agimos. O *afeto*, quando se o diz aumentar ou diminuir, ou estimular/ajudar ou conter, e mesmo em sua indiferença, interfere nessa construção do ser causa adequada ou inadequada, no agir ou padecer, variando a potência de agir do Corpo.

Se o *afeto* é, ao que tudo indica, estritamente dinâmico, dispondo-se em variações com respeito à potência de agir do Corpo, ele concerne ao *devir*. E, de fato, sendo causa de algo, a causação é não só fazer algo, produzir, efetivar *etc.*, mas também pôr algo em *devir*, e o que se diz aqui é que tal *devir* é posto apenas pelo *devir*, no caso, aquele que diz respeito ao *afeto*: trata-se de certo *devir variacional*. Quando analisamos o EIIIPost.2 torna-se saliente a instância desse *devir variacional* que é o *afeto*: “O Corpo humano pode padecer de muitas mutações/mudanças, &, todavia, reter as impressões dos objetos, ou vestígios, (sobre estas [coisas] veja o EIIIPost.5) &, conseqüentemente, [reter] as mesmas imagens das coisas”<sup>872</sup>. Ora, ao escrever que o Corpo humano pode não só agir, mas padecer de mudanças, tais *mudanças* não se dizem com respeito à *forma*, como sabemos pela *Teoria da Individuação*, visto que a “mudança de forma” leva à transpassagem dos limites reais do indivíduo, ou seja, leva à sua decomposição (ou composição). Antes, tais mudanças parecem não interferir na *forma*, não se fazerem *na forma*, dentro dos limites reais que conservam o indivíduo. Se assim for, estamos diante do *devir* referido à *figura*, o qual não interfere, a princípio, na *forma*, mas antes se faz *em* seus limites. Corrobora com isso o que esse postulado assevera: a despeito das variações, a despeito do *devir* da *figura*, retemos “as impressões ou vestígios”, retemos “as imagens das coisas”. Pelo menos aqui, tal *devir* da *figura* acaba por instaurar-se no âmbito imaginativo, portando as *imagens* e trazendo sua retenção que retoma a *memória*. Antes disso, mostramos a anfibologia da *figura*, primeiro, em sua pertinência à máquina s'imaginante, depois e por hipótese (que se pretende avançar), sua pertinência quiza à categoria de *coisa singular*. Como já nos é possível avaliar, a insistência no aspecto imaginativo de *devir* aqui, pela inscrição do termo “padecer” no postulado, traz a nuance que indica que se trata da construção segundo a qual somos *causa parcial*, em que o *afeto* se dinamiza enquanto *paixão*. É de se supor, por simetria, que se se tratasse, contrariamente, da *causa adequada*, ser-nos-ia evidenciado que

<sup>872</sup> EIIIPost.2: “Corpus humanum multas pati potest mutationes, & nihilominus retinere objectorum impressiones, seu vestigia, (de quibus vide Post. 5. p. 2.) & consequenter easdem rerum imagines; quarum Defin. vide Schol. Prop. 17. p. 2.”

tangenciariamos o outro aspecto deste *devoir*, este concernente à *coisa singular*. Mas isso ainda é parco aqui e meramente indicativo.

Retomemos o *afeto*. Ele é *afecção no Corpo*, e, enquanto *afecção* que é, é também *modificação*, ou precisamente, algum *modo*. Tal constatação repõe o *afeto* no berço da *quantidade*, aquele que dissemos ser *pura*, mas dentro dos limites do Corpo, nos limites reais da *forma*. É tão-só a partir da *forma*, de seus *limites reais*, quando se tem propriamente a *constituição* do Corpo que os afetos se concebem como *modos*, como afecções ou modificações imanentes ao Corpo. Essa constatação, insistamos, repõe o *afeto* na *quantidade*, denota sua natureza quantitativa, assim, como articulação da quantidade pura, numa variação na *forma* que consiste na *figura*, no *devoir* imanente e não transponente, a princípio, a *forma*. Tal *devoir* vincula-se diretamente à *potência de agir* do Corpo, mas convém notarmos como se expressam as variações. Aumento, diminuição, estímulo e contenção dizem-se tendo como referência o Corpo, o que supõe um *status quo* a partir do qual a *potência de agir* aumenta-se, diminui-se, estimula-se ou contém-se. Aí, é deveras interessante que Spinoza não fixe o *status quo*, ou que apenas o assuma genericamente. Isso tem que ver com a própria posição dos contatos incessantes dando-se com o Corpo, como se tal *devoir*-contatante não pudesse ser nem por um instante como que congelado, como que “fotografado”, diríamos por analogia anacrônica. E, ainda nessa analogia, tampouco poderíamos dizer que se tratasse de “imagem em movimento”, sucessão de imagens em velocidade o suficiente para fazermos disso algo cinematográfico. Com efeito, assim como cinematografia não é *devoir*, e jamais poderá sê-lo; o *devoir* ele mesmo é aquilo que jamais seria a cinematografia: neste enlace tenso, marca-se o *devoir*, num agora em que não importa qual imagem seja, jamais seria em si capturado sendo. Todavia, Spinoza quando escreve sobre aumento, diminuição &c., ele fala sobre *transir*, “*ir através de*”, em *passagem*, o que referencia o *devoir* sem pretender apreendê-lo em sua natureza própria e íntima, e também sem deixar de contemplar aquilo que o denota efetivamente, sem fotografias nem cinematografias. *Transir* tem por referência um *status quo* que resta no agora próprio de *devoir*, e, contudo, ainda assim pelo *transir* pode-se aferir os seus efeitos. Isso é notório no EIIIP11S:

Vemos, assim, que a Mente pode padecer de magnas mutações [/mudanças], & transitar ora à maior, ora, contrariamente, à menor perfeição, paixões que, de fato, nos explicam os afetos de Tristeza & de Alegria. Assim, por *Alegria* inteligirei doravante a *paixão, pela qual a Mente transita à maior perfeição*. Por *Tristeza*, contrariamente, a *paixão, pela qual ela transita à menor perfeição*. Evidentemente, o *afeto de Alegria, referido simultaneamente à Mente & ao Corpo*, chamo de *Titilação*, ou *Hilaridade*; a *Tristeza*, contrariamente, de *Dor* ou de *Melancolia*. Todavia, deve-se notar que a *Titilação* e a *Dor* se referem ao homem quando uma de suas partes afetou-se perante as demais; a *Hilaridade*, contrariamente, & a *Melancolia*, quando todas igualmente se afetaram. O que, por fim, é o *Desejo*, expliquei no Escólio da Proposição 9 desta Parte, & além destes três não

reconheço nenhum outro afeto primário; mostrarei que os demais se originam através destes três no que se segue. (...).<sup>873</sup>

No EIIIPost.2 escrevera Spinoza que o “corpo humano pode padecer de muitas mudanças/mutações”, aqui tais “mudanças/mutações” são ditas “magnas” e traduzem-se no *transir* da maior à menor perfeição ou da menor à maior perfeição. *Transir* da menor à maior perfeição denomina-se *Alegria* e, contrariamente, *transir* da maior à menor perfeição denomina-se *Tristeza*. *Alegria & Tristeza*, enfim, denominam a variação da *potência de agir* que é modo do Corpo provocado pelos contatos pelos quais passa e, assim, por suas afecções, cuja denominação própria é *afeto*. Com isso, todavia, não se diz que há *ação* nos termos específicos segundo os quais somos *causa adequada*, apenas diz-se que - e isto resulta de magna monta - no âmbito do padecer, padecemos mais ou menos; e mais padecemos quando nos entristecemos, menos padecemos, contrariamente, quando nos alegramos. Ambos, alegrar-se e entristecer-se não escapam ao domínio da *causa inadequada*, e dão-se, por aí, na maquinação s’imaginante. Por isso, a *Alegria*, assim como a *Tristeza*, são *paixões*. E torna-se claro, através da escritura desse escólio, que o *afeto* é categoria dada pelo *comum*, indiferente às realidades, mas podendo se referir, diferenciando-se seus efeitos e, por conseguinte, suas denominações, tanto ao Corpo quanto à Mente, e também a ambos simultaneamente. Então, o que seria a *transição à maior ou à menor perfeição* senão algo inteiramente no âmbito das paixões, eis da máquina s’imaginante, das variações afetivas? O que seria a *transição à alegria ou à tristeza* senão, respectivamente, o mais próximo da ação, mas sem sê-lo, ou o mais próximo do padecimento, ou, por que não?, da morte, mas sem sê-lo, visto que os limites da forma não são transpassados?

Não importa qual seja o *status quo* do qual se parte, se relativamente transita à maior perfeição, ou se se alegra, padece menos, aproxima-se da ação (mas não age em sentido próprio), e, contrariamente, se transita à menor perfeição, ou se se entristece, padece mais, e aproxima-se da morte (mas não morre em sentido próprio)<sup>874</sup>. As variações levadas pelos afetos ao aumento ou diminuição (também estímulo ou contenção) da *potência de agir* são relativas à *partir do status quo*, o qual é tomado genericamente, pois, suponha-se, se acaso já alegre venha a transitar à maior perfeição, o antes alegre toma-se como triste, e o agora alegre como, de fato, alegre *&c.* Importa é que nessa variação não se alcança jamais o agir, o qual é como que limite ao qual nunca se chega por este caminho, assim como nunca se morre, igualmente como limite ao qual nunca se chega *&c.* *Alegria & Tristeza*, escreve Spinoza, conjuntamente ao *Desejo*, são *afetos primários*, isto é, afetos a partir dos quais se derivam todos os demais. Quando na *Definição dos Afetos*, ao findar da EIII, Spinoza retoma as definições de *Alegria*, como “a transição do homem da menor à maior

<sup>873</sup> EIIIP11S: “Videmus itaque Mentem magnas posse pati mutationes, & jam ad majorem, jam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus Laetitiae & Tristitiae. Per *Laetitiam* itaque in sequentibus intelligam *passionem*, quâ *Mens* ad majorem perfectionem transit. Per *Tristitiam* autem *passionem*, quâ *ipsa* ad minorem transit perfectionem. Porrò *affectum* *Laetitiae*, ad *Mentem & Corpus simul relatam*, *Titillationem*, vel *Hilaritatem* voco; *Tristitiae* autem *Dolorem*, vel *Melancholiam*. Sed notandum, *Titillationem*, & *Dolorem* ad hominem referri, quando una ejus pars prae reliquis est affecta; *Hilaritatem* autem, & *Melancholiam*, quando omnes pariter sunt affectae. Quid deinde *Cupiditas* sit, in Scholio Propositionis 9. hujus Partis explicui, & praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium; reliquos ex his tribus oriri in seqq. ostendam. (...)”.

<sup>874</sup> Isso é manifesto se nos atentarmos às EIIIP4, e mesmo o EIIIP3S.

perfeição”, e da *Tristeza*, como “a transição do homem da maior à menor perfeição”, ele escreve a seguinte explicação:

Digo transição. Pois a Alegria não é a própria perfeição. Se, com efeito, o homem tivesse nascido com a perfeição, à qual transita, dela teria sido possuidor sem o afeto Alegria; o que aparece mais claro através do afeto de Tristeza, o qual daquele é contrário. Pois ninguém pode negar que a Tristeza consiste na transição à menor perfeição, não, todavia, na própria menor perfeição, já que o homem nesta medida não pode se contristar, enquanto é participante de alguma perfeição. E não podemos dizer que a Tristeza consista na privação de maior perfeição; pois a privação nada é; a Tristeza, entretanto, é o ato do afeto, o qual, conseqüentemente, não pode ser nenhum outro que o ato de transitar à menor perfeição, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem se diminui ou contém-se. (veja o Escólio da EIIIP11) Omito, porém, as definições de Hilaridade, de Titilação, de Melancolia & de Dor, pois referem-se principalmente ao Corpo, & não são senão Espécies [“Figuras”] da Alegria ou Tristeza.<sup>875</sup>

A insistência para com a *transição* é sobre o caráter totalmente relativo das *Alegria & Tristeza*. No sentido em que alguns já aludiram e também na acepção vulgar da palavra, ambos estes afetos primários são *diferenciais* e respondem às variações sempre relativamente. E também o *Desejo*, ele é dito um afeto primário. A primeira das definições constantes na *Definição dos Afetos* da EIII é, com efeito, a de *Desejo*, nela enuncia-se: “O Desejo é a própria essência do homem, enquanto através de dada alguma determinada afecção sua concebe-se a agir sobre algo”<sup>876</sup>. A equivalência entre *Desejo e essência do homem* não é, contudo, banal; ela expressa algo de não simples apreensão e que carece de mais detalhes de exame. Primeiro, já vimos que o *Desejo* é “o apetite com a sua consciência” e, ao afirmar que ele é a *essência do homem*, incluímos a *consciência* aí, ademais, o *Desejo é afeto*, e isto parece afastar a afirmação segundo a qual também constitui a essência humana a *razão*. Spinoza, como escreve algumas vezes em sua *Ethica*, faz usos provisórios de certas formulações, o que nos adverte na *explicatio* referida a tal definição, malgrado um tanto longa:

Dissemos acima no Escólio da Proposição 8 desta Parte que o Desejo é o apetite com a sua consciência; apetite, entretanto, que é a essência do homem, enquanto se determinou a agir sobre aquelas [coisas], as quais servem à conservação dele próprio. Todavia, nesse mesmo Escólio também admoestei que não reconhecia, de fato, nenhuma diferença entre o apetite humano & o Desejo. Pois quer o homem seja cômico de seu apetite, quer não seja, o apetite permanece, contudo, um e mesmo; e, por isto, para não parecer cometer tautologia, não quis explicar o Desejo pelo apetite; mas estudei assim defini-lo [o Desejo] para que eu compreendesse todos os esforços da natureza humana, os quais significamos com o nome de apetite, de vontade, de desejo ou de ímpeto, como uma [coisa]. Com efeito, pudera dizer que o Desejo é a própria essência do homem, enquanto se

<sup>875</sup> EIIIAff.Def.Expl.: “Dico transitionem. Nam Laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, ejusdem absque Laetitia affectu compos esset; quod clariùs apparet, ex Tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quòd Tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsâ minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicujus perfectionis est particeps. Nec dicere possumus, quòd Tristitia in privatione majoris perfectionis consistat; nam privatio nihil est; Tristitiae autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quàm actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus quo hominis agendi potentia minuitur, vel coërcetur. (vide Schol. Prop. 11. hujus) Caeterùm definitiones Hilaritatis, Titillationis, Melancholiae, & Doloris omitto, quia ad Corpus potissimùm referuntur, & non nisi Laetitiae, aut Tristitiae sunt Species”.

<sup>876</sup> EIIIAff.Def.1: “Cupiditas est ipsa hominis essentiam, quatenus ex datâ quâcunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum”.



concebe determinada a agir sobre algo; mas através desta definição (*pela EIIP23*) não seguiria que a Mente possa ser cônica de seu Desejo, ou apetite. Portanto, para que implicasse a causa desta consciência, foi necessário (*pela mesma Prop.*) acrescentar *enquanto através de dada alguma afecção sua determinada &c.* Pois por afecção da essência humana inteligimos alguma constituição da mesma essência, ou aquelas [coisas] inatas, quer se a conceba só pelo atributo do Pensamento, quer se a conceba só pelo atributo da Extensão, quer, enfim, se refira simultaneamente a ambos. Aqui, pois, inteliço pelo nome de Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites & volições do homem, os quais à proporção da vária constituição do mesmo homem são vários, & não raramente, por isto, são para si reciprocamente opostos, de maneira tal que o homem se traz diversamodalmente & não sabe para onde verte<sup>877</sup>.

A equivalência entre Desejo e *essência do homem* não é trivial, primeiro porque ela introduz algo que tradicionalmente é posto no elemento imutável no elemento mutável: o *Desejo* especifica-se através dos contatos incessantes pelos quais passa o corpo e, com isto, põe-se num espectro variacional, o qual depende do *dever em ato* a fim de que seja capturado (se acaso se o captura ou não, isto é imbróglío póstero). Depois, se a diferença, antes posta, entre *Desejo* e *Apetite* não era apenas nominal, mas incluía no *Apetite* a sua *consciência*, e somente assim tem-se o *Desejo*; então faz-se necessário enriquecer o estatuto da categoria de *consciência*, o que é evidenciado pela sentença “causa da consciência”. Ademais, o *Desejo* acaba por ganhar maior generalidade que o *Apetite* ao acrescentar a *consciência* e, todavia, também continua a exercer-se tal como o *Apetite*. Isso estabelece o estatuto da própria *consciência* não como dispensável, mas como aspecto, para todos os efeitos do apetecer, indiferente. Segundo penso, é pela operatividade estrita da *consciência* no que concerne à máquina s’imaginante que sua interferência no problema do apetecer referido à questão das afecções finda por ser desnecessário.

Agora, em contrapartida, se se investiga a máquina s’imaginante, a *consciência* adquire estatuto indispensável. Importa que a generalidade do *Desejo*, que é *Apetite* com sua *consciência*, resulta abarcante “todos os esforços da natureza humana”; mas não porque porta o elemento da *consciência*, visto que não importa, para todos os efeitos, se o humano que deseja seja cônico ou não. Facultado o elemento da *consciência*, cuja operatividade equivale, como vimos, com “o sonhar que se sonha”; mas incluindo-o, isto demanda a sua causa, a causa da consciência, o que, escreve Spinoza, demanda justamente acrescentar “enquanto através de dada alguma determinada afecção sua concebe-se a agir sobre algo”, cujo ponto decisivo é o “conceber-se” [*concipior*], mas “se conceber” somente através de dada alguma determinada afecção sua a agir sobre algo”. Então, o humano concebe-se, no sentido de estar cônico, restrito à alguma

<sup>877</sup> EIIIAff.Def.1Expl.: “Diximus suprâ in Scholio Propositionis 9. hujus Partis, Cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia; appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Sed in eodem Scholio etiam monui, me reverâ inter humanum appetitum, & Cupiditatem nullam agnoscere differentiam. Nam sive homo sui appetitûs sit conscius, sive non sit, manet tamen appetitus unus, idemque; atque ad eò, ne tautologiam committere viderer, Cupiditatem per appetitum explicare nolui; sed eandem itâ definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine appetitûs, voluntatis, cupiditatis, vel impetus significamus, unâ comprehenderem; Potueram enim dicere, Cupiditatem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum; sed ex hâc definitione (*per Prop. 23. p. 2.*) non sequeretur, quòd Mens possit suae Cupiditatis, sive appetitûs esse conscia. Igitur, ut hujus conscientiae causam involverem, necesse fuit (*per eandem Prop.*) addere, *quatenus ex datâ quâcumque ejus affectione determinata &c.* Nam per affectionem humanae essentiae quamcumque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea fit innata, sive quòd ipsa per solum Cogitationis, sive per solum Extensionis attributum concipiatur, sive denique quòd ad utrumque simul referatur. Hic igitur Cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus, & volitiones, qui pro variâ ejusdem hominis constitutione varii, & non rarò ad eò sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimodè trahatur, &, quòd se vertat, nesciat”.

dada afecção determinada, o que remete da Mente ao Corpo. Por isso, é revocada a EIIP23<sup>878</sup>, a qual, recordemos o que já analisamos, porta, no sentido de *constituir* [*constituo*], o *referir-se* [*referor*], o qual incide sobre a Mente, sobre o Corpo ou sobre ambos. Notavelmente, a *afecção da essência humana* é muitíssimo mais precisa aqui: ela é “alguma constituição da essência” que é “aquelas [coisas] inatas”, *constituição* que se refere a cada qual dos atributos (*res extensa* ou *res cogitans*) ou a ambos.

A construção resultante disso é deveras interessante: o *Desejo*, abrangendo todos os esforços, ímpetos, apetites & volições humanos, os tem proporcionais, e proporcionalmente especificados, à vária constituição do humano que se considera, algum certo humano (com efeito, não há em nenhuma hipótese qualquer universalização da *essência* aqui, senão a generalidade de seus elementos sintáticos, jamais semânticos, dos quais ela carece como categoria completa e efetiva; trata-se do *comum* respectivo ao indivíduo-humano), mas a própria variação da constituição é *afecção da essência humana*, o que repõe o elemento variacional na própria *afecção*, como categoria genérica que captura sua movência traduzida no espectro variacional e diferencial dado pelas *Alegria & Tristeza*. Importa que, em última análise, a reposição na *afecção* revoca o estatuto do humano como *modo finito* e, ademais, em sua conjugação incessantemente dada pelos contatos em ato, o que retoma, por fim, a *diversamodalidade* como fundamento irreduzível (no sentido estrito que explanei sobejamente antes). Por fim, o *Desejo* é tal movência resultante, enquanto *modo* imanente à forma de certo indivíduo humano, dos contatos diversamodalmente dados e incessantes, e é tal *modo*, em suas variações, que abre, por sua vez e simultaneamente, o espectro variacional dado pela *Alegria & Tristeza*. Todavia, *nota bene*, não se diz aqui que o *Desejo* seja mero pressuposto da *Alegria & Tristeza*, antes, com muita clareza explícito, o *Desejo* *modula-se em seus efeitos relativos ao estado atual do indivíduo enquanto Alegria ou Tristeza*, e por isto *Alegria & Tristeza* não podem se reduzir ao *Desejo*, a contemporaneidade pressuposta entre estes três afetos primários não deve ser confundida com seus fluxos imaginativos articulados pelo *tempo*; conviria dizer que não se é alegre nem se é triste, mas *está-se alegre* e *está-se triste*, em que o *Desejo* é o próprio *estar* que se permite modular efetivamente, *ficando alegre* ou *ficando triste*.

Quando se precisa a “causa da consciência”, revoca-se a EIIP23; e com muita acurácia podemos afirmar que a sua causa nada mais seria que o próprio *centramento em si*, que efetiva a máquina s’imaginante com vívida vida &c. E pelo que dissemos a respeito do *Desejo*, torna-se claro o que escreve Spinoza na EIVDef.7, a saber, que “Por fim, cuja causa fazemos algo, inteliço o apetite”<sup>879</sup>. Pois não é que o *apetite* seja dado por alguma *causa final* que fosse, suas causas são totalmente eficientes; o que se passa é o efeito retroativo destas causas, pelo *em si*, que se faz *para si*, por isto a construção (de difícil tradução) “cuja causa fazemos algo” [*cujus causà aliquid facimus*]. A que se referiria este pronome singular indefinido genitivo? Ora, como creio e é evidente, *cujus* refere-se à *finem*, então trata-se da *causa do fim*, isto põe o *finem* como *efeito*, não como *causa*, de sorte que o *apetite* é *efeito* e não causa. Numa palavra, a

<sup>878</sup> EIIP23: “A Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as afecções do Corpo” [“Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit”].

<sup>879</sup> EIVDef.7: “Per finem, cujus causà aliquid facimus, appetitum intelligo”.

teleologia na natureza das coisas está na natureza das coisas não porque instaura uma etiologia própria (como se fosse *ab origine &c.*), mas porque é efeito da *necessidade natural* que atua apenas eficientemente. A “autonomização” do *fim* não seria senão a operação da *consciência* do *apetite*, o qual traz a *liberdade de vontade* e todas as demais coisas que discutimos anteriormente (a grande homologia, rememoro aqui, dessa construção é o *sonhar que se sonha*, ao passo que o meramente *sonhar* a denuncia). Deixo esse assunto para tornar à *razão*, pois a afirmação de que a *essência do homem* seja *Desejo* parece excluir a *Razão* da essência humana.

Quando analisamos que a variação imanente ao indivíduo humano tem por limites reais os limites do indivíduo, *i.e.*, a sua *forma*, então que o *dever* dito dos afetos tem-se no interior destes limites, isto também levou-nos a estabelecer que, por aí, não há *ação*, embora o indivíduo que se alegre padeça menos. Padecer menos não é agir. De certa maneira, quando na EIIIAff.Def.1Expl. Spinoza escreveu que o *apetite* serve à conservação do próprio humano, o termo *conservação* pareceu consistir no elemento central. Sem nos envolvermos na questão da valoração das coisas, do bem e do mal *&c.*, objetos tratados na EIV, devemos, contudo, observar o que se passa com a *razão* e, sobretudo, com a noção de *conservação*.

### Razão & Conservação

Como disse, pretendo cirurgicamente extrair o que é necessário para nosso fim e, assim, devo apenas proceder discretamente com respeito às grandes questões da EIV (ignorarei coisas como o “útil”, a “conveniência de naturezas” *&c.*)<sup>880</sup>, pois a mim, interessa-me tão-somente aquilo que nos leve à apreensão do *dever-singularizante*. Mas a posição da *essência do homem* como *Desejo* tornou obscura a racionalidade humana, ainda mais se concedermos os limites absolutos da alegria humana, substrato do padecer menos de afetos, e que, por isto mesmo, não nos permite dizer que o humano senão impropriamente *age*, pois as ideias que tem não seriam senão *inadequadas*. No entanto, diz-se muito das *ideias adequadas*, e a pergunta pela *razão* só poderia recair sobre a tensão quanto à essência humana, pois, dada como *Desejo*, onde estaria a *razão*?

O *Afeto* é categoria que apreende a *variação*, a qual é dada, do ponto de vista do Corpo humano, pelos contatos incessantes pelos quais este passa e, por aí, por tais *afecções*, tem-se sua *potência de agir* aumentando-se ou diminuindo-se, estimulando-se ou contendo-se. O *Afeto* é a tradução da *diversamodalidade* no indivíduo, é *noção comum* relativa a certa natureza, mas geral enquanto é relativa a alguma natureza qualquer sobre a qual se visa apreender a *variação da potência de agir*. *Alegria & Tristeza*, denominações da *variância*, da *tendência* ao aumento e da *tendência* à diminuição da *potência de agir*, não obstante, nada tem que ver com a *ação* propriamente dita: ambas são paixões e, como tais, jamais ultrapassam os *limites reais* da *forma*, de sorte que o afeto, ele não mata nem age, enquanto a *ação*

<sup>880</sup> E também tratei disso alhures, quando discuti a polêmica tensão entre *amizade e utilidade* entre Lucrécio e Spinoza (Cf.: Lanciote, D. “Petere imperium quod inanest nec datur umquam” In.: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.5, n.2, dez. 2017, p. 307-328).

pressupõe que se seja *causa adequada*. Conceba-se não importa qual alegria que seja, tão magna fosse, ela jamais ter-se-ia como ação, tão-só e apenas se padeceria menos e o quanto menos, pela proporção inversa, que mais se alegra. Aqui temos a circulação, típica da máquina s’imaginante, agora traduzida da *variância afetiva*. A mútuo-referencialidade entre *Alegria & Tristeza* não se desfaz, mas incessantemente se perfaz, ou seja, faz-se muito e incessantemente. Especulativamente, somente está-se triste porque se alegrou, assim como somente está-se alegre porque se entristeceu; numa palavra, não há como um não se referir ao outro. A *negação* aí é patente:

Vemos, assim, que as paixões não se referem à Mente senão enquanto ela tem algo que implica negação, ou enquanto se considera parte da natureza, a qual por si sem outros não pode clara & distintamente se perceber; & por esta razão eu teria podido mostrar que as paixões se referem do mesmo modo às coisas singulares que à Mente, e por outra razão não pode se perceber; mas meu assunto é tratar só da Mente humana.<sup>881</sup>

O jogo dos afetos, a variância característica da *Alegria & Tristeza* refere-se à Mente, enquanto paixões que são - e que jamais levam à ação -, como *negações*. E enquanto a Mente tem algo que implica negação, isto equivale a ela mesma considerar-se *parte da natureza*, enquanto “destacada da natureza”, então, como opino, trata-se do *contemplan-se quotidiana & externamente* aqui, do s’imaginar. A circulação afetiva sobre a qual versamos, ela faz-se na parcialidade, constrói-se *in toto* nas implicações entre *ideias inadequadas*. Ora, em contrapartida, os conhecimentos ditos de segundo e de terceiro gênero têm a razão como pressuposto, eles dão-se por *ideias adequadas*. Se há *ação* de fato, ela deve ter como pressuposto a *ideia adequada*, segundo o enunciado da EIIP3: “As ações da Mente originam-se somente das ideias adequadas; as paixões, contrariamente, só dependem das inadequadas”<sup>882</sup>. Todavia, se a *essentia hominis* é *Cupiditas*, repito a questão, como haveria de se conceber a razão? Dever-se-ia estabelecer que a *razão* pertenceria ao *Desejo*? Que ela seja um dentre todos os esforços da natureza humana [*omnes humanae naturae conatus*] que compreende o *Desejo*? Vimos, na EIIPff.Def.1Expl., que as nomeações do *Desejo* são muitas (apetite, vontade, ímpeto &c.), e mesmo podemos dizer que a *essência humana*, numa denominação mais geral, seja o *esforço* [*conatus*], numa denominação generalíssima, abrangente todas as demais denominações. Se nos perguntarmos por que há tantas denominações do esforço, antes do mais, é preciso ater-se à plena equivalência entre *intelecto & vontade*, tal como vimos, pois é do fato de que sejam ambos um e mesmo que se torna possível aferir do mesmo vários nomes. E já na EIIP7, de maneira generalíssima, *i.e.*, abrangendo qualquer modo finito da natureza das coisas, Spinoza havia posto o *esforço* e a *essência* como um

<sup>881</sup> EIIP3S: “Videmus itaque passiones ad Mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clarè, & distinctè percipi; & hâc ratione ostendere possem, passiones eodem modo ad res singulares, ac ad Mentem referri, nec aliâ ratione posse percipi; sed meum institutum est, de solâ Mente humanâ agere”.

<sup>882</sup> EIIP3: “Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem à solis inadaequatis pendent”.

e mesmo, ali escrevia: “O esforço, pelo qual cada coisa se esforça perseverando em seu ser, nada é além da essência atual da própria coisa”<sup>883</sup>.

É preciso que notemos algo sobre esse termo *conatus*, que é substantivo, mas também particípio passado do verbo depoente *conor*. Vertê-lo por “esforço”, segundo penso, é bastante impróprio, pois seu campo semântico é mais lato. Antes, sua tradução por *tendência* parece mais correta, e não muitas foram as vezes que se notou algum aspecto teleológico na escritura da *Ethica*, o que tanto “esforço” quanto “tendência” parecem também introduzir. E somos tentados, por aí, a também considerar algo na composição de *conatus*, a aglutinação da preposição *cum* e com particípio *natus*, do verbo depoente *nascor*, meramente *nascor*. A propósito do termo *natura* em Lucrecio, de fato, da expressão *de natura rerum* como tradução (hipotética) feita por Lucrecio de *Περὶ Φύσεως*; já assinalamos a dupla linhagem de φύσις (de φύω, “nascer”, “devir”), o *gigno* que encontramos em γίγνομαι, cuja forma alternativa de *nascor* denuncia, *gnascor*. Se posicionarmos o *conatus* sob essa perspectiva, sua versão por *conato* (palavra existente em língua lusa) portando a noção “daquilo que nasce/nasceu com”, podemos recobrar toda a linhagem que põe não só φύσις como *natura* meramente (ou na tradução de Lucrecio, como *natura rerum*), mas também a resignificação da versão por *tendência* no âmbito da *proporção*, típico e confluyente com a escritura da *Ethica*. E isso revoca a *quantidade*, a *multiplicidade pura* cuja insistência vocabular da *diversamodalidade* é representativa. A *conação* (palavra também da língua lusa), portanto, deixa de ser algo do campo semântico finalístico e passa ao da pura relação enquanto *proporção*, assomando-se aí o aspecto da existência em ato de não importa qual indivíduo sob a categoria de *forma* no sentido técnico que aferimos, pois, em última análise, trata-se de relações de movimento & repouso, no que se refere à *res extensa*, aquilo que explica a integração individual, o *devir-individuante*, num prospecto etiológico estritamente eficiente e relacional.

A *conação* é aquilo pelo que *cada coisa em seu ser tende a perseverar* [*unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*], ou seja, trata-se da *conservação da forma*, do *indivíduo*, aquilo que o mantém coeso pelo *comum* (*alguma certa relação/proporção comunicando-se*). A *essência*, neste sentido e em absoluta equivalência com seu sentido com respeito à *essentia Dei*, é *quantidade*, *quantidade pura* ou, como preferi, *multiplicidade pura*; decerto, no que toca aos *finitos*, trata-se do *modus*, outro termo totalmente quantitativo. Por aí, o *fim* que resulta do *Desejo* não seria senão a apreensão da *diversamodalidade* sob a égide do *centramento em si* enquanto este se põe como *unidade* e concentra a complexidade reduzindo-a e passando-a de posto à pressuposto numa inversão permanentemente constitutiva (contatos incessantes pelos quais passa o Corpo) da máquina s’imaginante. Da sentença “o Desejo é a essência do homem” passamos à sua generalidade máxima, à sentença “a conação é a essência atual da coisa”, em que o termo “coisa” deve ser lido como “toda e qualquer coisa (finita, no caso)”. E é por essa *conação* que toda e qualquer coisa “tende” à sua *conservação*. Ademais, na demonstração da EIIP7 temos a seguinte equivalência: *potentia sive conatus*. E essa equivalência faz a *conação* repor-se na *variância afetiva*, no jogo entre *Alegria & Tristeza*, então, numa *variância* que se exprime igualmente como aumento ou diminuição da *conservação* do

<sup>883</sup> EIIP7: “Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam”.

*indivíduo*; por isto, vemos uma *interferência da figura na forma*, se compreendermos por *figura* esse aspecto quantitativo (puro, decerto) que se diz das *modulações* imanentes a cada indivíduo, o que é a chave da *singularização*. Mas antes que nos encaminhemos para tanto, ponto final deste nosso capítulo, devemos tentar uma resolução para a *razão*. Por hipótese, assim como dissemos que, pela fórmula “o desejo é a essência do homem”, a *razão* deve dizer-se no âmago do *desejo*, a generalização promovida pela *conação* permite-nos inscrever a *razão* nela e, com isto, admitir que ela se põe com respeito à *conservação*.

Na *Pars IV* da *Ethica*, a *conação* faz-se “primeiro & único fundamento da virtude” (manterei, só por costume, a tradução de *conatus* por “esforço”): “O esforço de se conservar é primeiro & único fundamento da virtude. Pois a este princípio nenhum outro pode conceber-se anterior, (*pela Prop. preced.*) & sem ele (*pela EIVP21*) nenhuma virtude pode se conceber”<sup>884</sup>. Ao retomar a definição de *virtude*, a EIVDef.8, observamos a relevantíssima equivalência dela com a *potência*: “Por virtude & potência inteliço o mesmo, isto é (*pela EIIP7*) a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência, ou natureza do homem, enquanto tem o poder de efetivar algumas [coisa], as quais só pelas leis de sua própria natureza podem inteliço-se”<sup>885</sup>. Agora, não só tal equivalência entre *virtus* & *potentia* torna a pôr a variância afetiva em cena, como também, e sobretudo, ela revoca o *comum* enquanto *leis da própria natureza*, referindo-se novamente à *forma do indivíduo* e, ademais, promovendo de maneira tácita a noção de *ação* amalgamada à *intelecção* (“*quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelliço*”).

O problema começa quando sabemos que a *variância* afetiva não permite jamais levar o indivíduo à *ação*, pois ela jamais escapa, mesmo pela alegria, da *circulação apaixonante*. Se dermos um passo para trás, *i.e.*, se observarmos a EIVP21, retomamos o *Desejo*: “Ninguém pode desejar ser feliz, bem agir & bem viver, quem não deseje simultaneamente ser, agir & viver, isto é, existir em ato”<sup>886</sup>. E quando nos perguntamos sobre o que viria a ser *existir em ato*, expressão equivalente à *ser feliz*, ao *bem agir* e ao *bem viver*, na demonstração desta mesma proposição obtemos uma resposta simples, mas fundamental:

A Demonstração desta Proposição, ou antes a própria coisa, por si é patente, & também através da definição de Desejo. Com efeito, o Desejo (*pela EIIDef.Af.1*) de viver, agir &c. bem ou com felicidade [*lit.*: felizmente] é a própria essência do homem, isto é, (*pelo EIIP7*) o esforço, pelo qual cada um se esforça conservando o seu ser. Logo, ninguém pode desejar &c. *C.Q.D.*<sup>887</sup>

<sup>884</sup> EIVP22C: “Conatus sese conservandi primum, & unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi, (*per Prop. praec.*) & absque ipso (*per Prop. 21. hujus*) nulla virtus potest concipi”. Seu enunciado explicita que “Nenhuma virtude pode conceber-se anterior a esta (justamente, ao esforço de se conservar)” [“Nulla virtus potest prior hâc (nempe conatu sese conservandi) concipi”].

<sup>885</sup> EIVDef.8: “Per virtutem, & potentiam idem intelliço, hoc est (*per Prop. 7. p. 3.*) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelliço”.

<sup>886</sup> EIVP21: “Nemo potest cupere beatum esse, bene agere, & bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere, & vivere, hoc est, actu existere”.

<sup>887</sup> EIVP21Dem.: “Hujus Propositionis Demonstratio, seu potius res ipsa per se patet, & etiam ex Cupiditatis definitione. Est enim Cupiditas (*per 1. Aff. Defin.*) beatè, seu bene vivendi, agendi, &c. ipsa hominis essentia, hoc est, (*per Prop. 7. p. 3.*) conatus, quo unusquisque suum esse conservare conatur. Ergo nemo potest cupere, &c. *Q.E.D.*”

*Existir em ato* nada mais é que o esforço, ou a conação, pela qual cada um “tende” a conservar o seu ser (!). A felicidade e a conservação do indivíduo são postas em relação de equivalência, e, por isto, podem estabelecer-se numa gradação, considerando a circulação apaixonante: *ser feliz, bem agir e bem viver* são *conservação*, mas que, na circulação da variância entre *Alegria & Tristeza*, finda por graduar a própria *felicidade, a ação e o viver*, de sorte que ao se entristecer, o indivíduo diminui sua felicidade, piora sua ação e vivência e, contrariamente, ao alegrar-se, ele aumenta sua felicidade, melhora sua ação e vivência. Tudo isso, contudo, ainda resta no domínio das paixões e, quando se diz aqui “agir”, deve-se ter em mente que não se trata de uma ação em sentido próprio, mas sim no sentido de “menos padecer”, o que é o mesmo que “mais agir”. E tanto assim é que Spinoza propositadamente escreve, na EIVP24, a expressão *agir absolutamente*, denunciando que a ação relativa à variância afetiva resta paixão. É aí, no *agir absolutamente*, que aparece a *razão*: “Agir absolutamente através da virtude nada outro é em nós que através da condução da razão agir, viver, conservar seu ser (estes três significam o mesmo) através do fundamento de buscar o próprio útil”. E notavelmente *conduzir o agir pela razão, viver e conservar o ser* são o mesmo (!), e o mesmo que *agir absolutamente*, ou seja, é escapar à variância afetiva, escapatória que é encaminhada pela razão, pela sua condução. Vejamos sua demonstração:

Agir absolutamente através da virtude nada outro é (*pela EIVDef.8*) que agir através das leis de sua própria natureza. No entanto, somente nesta medida nós agimos, enquanto inteligimos; (*pela EIIP2*) Logo, agir através da virtude nada outro é em nós que através da razão agir, viver, conservar seu ser, e isto (*pelo EIVP22C*) através do fundamento de buscar seu útil. *C.Q.D.*<sup>888</sup>

Não quero introduzir a questão sobre a categoria de *útil*, mas convém assinalar a total convergência, claramente escrita nesta demonstração, entre todos os elementos que perscrutamos: agir absolutamente é agir através da virtude, é agir, pois, através das leis de sua própria natureza, ou seja, pelo *comum*, que é o fundamento do conhecimento racional, o de segundo gênero, o que é manifesto pelo “através da razão agir, viver, conservar seu ser”, aspectos que se expressam como uma tendência a ser insistida, formulada pelo “buscar seu útil”. E nesse contexto da *Pars IV* que visa a servidão humana e versa sobre a valoração das coisas, a *virtude* nada mais se referiria que ao *sumo bem*, não ao bem e mal relativos à variância afetiva, mas ao *sumo bem* que escapa a tal variância e que se dá pela razão: “O Sumo bem daqueles, os quais perseguem a virtude, é comum a todos, e dele todos podem igualmente gozar”<sup>889</sup>. E isso só pareceria pôr a razão como outro da conação, outro do desejo, mas não é disso que se trata, pois sua vinculação direta à *conservação* denuncia sua pertinência à categoria de *conação*, e o que denuncia tal pertinência é a efetivação de efeito afetivo que não se dá pela variância da circulação apaixonante, mas se dá pela razão, no que concerne ao *comum*. Trata-se do *sumo bem* do qual, na perseguição da virtude, portanto, numa tendência ou esforço bastante específico,

<sup>888</sup> EIVP24Dem.: “Ex virtute absolutè agere, nihil aliud est, (*per Defn. 8. hujus*) quàm ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodò agimus, quatenus intelligimus; (*per Prop. 2. p. 3.*) Ergo ex virtute agere, nihil aliud in nobis est, quàm ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque (*per Coroll. Prop. 22. hujus*) ex fundamento suum utile quaerendi. *Q.E.D.*”

<sup>889</sup> EIVP36: “Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aequè gaudere possunt”.

dado através do *comum*, se goza. E tal gozo é a *acquiescência em si mesmo*: “A *acquiescência em si mesmo* pode originar-se através da razão, & só esta *acquiescência*, a qual através da razão se origina, é a suma que pode se dar”<sup>890</sup>. Ἀταραξία, é este o termo que *acquiescentia in se ipso* traduz na escritura da *Ethica*, marcando explicitamente a filiação entre as escrituras de Spinoza e aquelas epicuristas<sup>891</sup>. Mas disso talvez noutra momento ocupar-me-ei, pois é elemento subordinado ao que me propus tratar neste escrito. Convém notarmos mais de perto o que interessantemente nos traz a demonstração dessa EIVP52:

A *acquiescência em si mesmo* é Alegria originada através disto: que o homem contemplar-se a si próprio e a sua potência de agir. (pela EIIIDef.Af.25) No entanto, a verdadeira potência de agir do homem, ou a virtude, é a própria razão, (pela EIIP3) a qual o homem se contempla clara & distintamente; (pelas EIIP40 & EIIP43) Logo, a *acquiescência em si mesmo* origina-se através da razão. Por conseguinte, o homem, entrementes contempla-se a si mesmo, nada percebe clara & distintamente, ou adequadamente, senão aquelas [coisas], as quais seguem através de sua própria potência de agir, (pela EIIIDef.3) isto é, (pela EIIP3) as quais seguem através de sua própria potência de inteligir; e, por isto, só através desta suma contemplação, a qual pode se dar, origina-se a *acquiescência*. C.Q.D.<sup>892</sup>

A *acquiescência em si mesmo* é Alegria, mas não aquela da circulação apaixonante, e sim aquela que se dá pelo *contemplar-se a si próprio e a sua potência de agir*, isto é, segundo o *comum* de sua própria natureza e pelo *comum* com a natureza das coisas, o que se põe como conhecimento de segundo gênero, as *noções comuns*, as ideias adequadas, claras & distintas, pois. Por isso, diz-se que a *acquiescência em si mesmo* origina-se da *razão*, e, como *alegria* que é, *alegria* que é o mesmo que *agir absolutamente*, finda por afetar o humano, tomá-lo desta alegria. Tal alegria nada mais consiste que no *inteligir a natureza das coisas*, no *conhecer* enquanto *tendência* a perseguir e *esforço* contínuo. E, em última análise, trata-se do que mais alcança a *conservação*, que é *conação*, *desejo de bem viver*. Isso é manifesto pelo EIVP52S:

<sup>890</sup> EIVP52: “Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, & ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est, quae potest dari”.

<sup>891</sup> Objetar-me-ão, e com alguma sagacidade, que a *ἀταραξία* é expressão não só dos epicuristas, mas dos pirrônicos e dos estóicos. Todavia, retrucaria com grosseiras linhas, mas suficientes para afastar os pirrônicos e os estóicos. É certo que também para o pirrônicos a *εὐδαιμονία* dá-se como *ἀταραξία*, mas, para tanto, é preciso da *suspensão de juízo*, o que vimos Spinoza negar na discussão das objeções e resposta com respeito ao *intelecto* e *vontade*. Por sua vez, os estóicos estabelecem a *ἀταραξία* como um *fim* cujo estado do ânimo tem-se como *ἀπάθεια*. Spinoza, do *Praefatio* da EV não só nega a *ἀπάθεια*, quanto acidamente ironiza-a (como também ironiza Descartes, acusando-o de... estóico). Ademais, essa maneira de comparar as coisas na prática filosófica, *i.e.*, comparar elementos isolados de suas escrituras e das cosmologias nelas escritas, é toleima e resulta em vanidade, nugas. É por isso, para escapar a tais práticas parciais, mesmo abobadas, que resolvi partir do aspecto especulativo mais elevado: o Todo. E o leitor quedaria deveras curioso perguntando-se por que afinal não fiz diretamente comparação entre elementos, *e.g.*, do aspecto ético, que seria mais fácil, evidente *&c.* Ora, *a fortiori*, deles nada extraímos senão o que queremos; e se, de fato, há encontro entre Lucrécio e Spinoza, tais elementos seriam derivados e qualquer um poderia facilmente observá-los, sem necessidade de demasiada glosa, se se atentasse ao que é mais difícil de mostrar.

<sup>892</sup> EIVP52Dem.: “Acquiescentia in se ipso est Laetitia orta ex eo, quòd homo se ipsum, suamque agendi potentiam contemplatur. (per 25. Affect. Defin.) At vera hominis agendi potentia, seu virtus est ipsa ratio, (per Prop. 3. p. 3.) quam homo clarè, & distinctè contemplatur; (per Prop. 40. & 43. p. 2.) Ergo acquiescentia in se ipso ex ratione oritur. Deinde nihil homo, dum se ipsum contemplatur, clarè, & distinctè, sive adaequatè percipit, nisi ea, quae ex ipsius agendi potentiâ sequuntur, (per Defin. 2. p. 3.) hoc est, (per Prop. 3. p. 3.) quae ex ipsius intelligendi potentiâ sequuntur; adeoque ex solâ hâc contemplatione summa, quae dari potest, acquiescentia oritur. Q.E.D.”



A Aquiescência em si mesmo, de fato, é o sumo que podemos esperar. Pois (*como mostramos na EIVP25*) ninguém se esforça conservando seu ser por causa de algum fim, & porque esta Aquiescência mais e mais fomenta-se, & corrobora-se com louvores, (*pelo EIIIP55C*) [*sic et corrigitur* “EIIIP53C”] & contrariamente (*pelo EIIIP55C*), pelo vitupério mais e mais turba-se; por isto, conduzimo-nos maximamente pela glória, & logo podemos levar a vida com probidade.<sup>893</sup>

Se a *aquiescência em si mesmo* fomenta-se e, com efeito, corrobora-se com louvores, isto denuncia a impureza humana, a impossibilidade de eximir-se de todos os afetos, das paixões; melhor dizendo, não é concebível a ἀπάθεια, mas antes, aquilo que é “o sumo que podemos esperar”, aquilo que de melhor podemos alcançar, a *aquiescência* ou *tranquilidade em si mesmo*, alcança-se numa proporção inversa com respeito à vitupério que nos turba, que nos leva às águas turbulentas, à flutuação de ânimo, à “água-viva”, da qual, pela facticidade, não escapamos totalmente. A *liberação* não nos leva ao ascetismo, pois ele é impossível. E a *conação*, a tendência ou esforço, de *conservação*, é o que leva à razão, é propriamente o *desejo do conhecer*, o qual não se dá como *fim*, pois, como escrevera Spinoza, “ninguém se esforça conservando seu ser por causa de algum fim” [*nemo suum esse alicujus finis causâ conservare conatur*]. A *conservação* é aquilo que escapa à máquina s’imaginante, e que mais se aproxima (“o sumo que podemos esperar”) do divino e, por conta disto, não é *fim*, mas *necessidade*, *necessidade aleatória*. A *Razão*, portanto, não é o outro do *desejo*, ela é *conação* enquanto *conservação*, é o *desejo* que mais nos faz perseverar em nosso ser e, por aí, quando se diz que “o desejo é a essência do homem” (cuja formulação generalíssima, como vimos, é “a conação é a essência da coisa”, de toda e qualquer coisa”), isto não excluí a *Razão* nem engendra, senão sob a circulação apaixonante e, pois, sob a máquina s’imaginante, contrariedade com respeito ao *Desejo*. E tal *conservação*, a *Razão*, nada mais é que a *necessidade* que vige na inteira natureza das coisas, a *necessidade* que é a essência divina, *eterna* e *absolutamente infinita*, modulada na finitude que é a nossa, e cujo máximo que alcançamos do *imutável*, da *imutabilidade do Todo*, marcados que somos pela finitude, expressa-se como *aquiescência em si mesmo*: a *máxima glória*.

Os meios para a *máxima glória* são dados na *Pars V* da *Ethica* e, notavelmente, tudo depende daquilo que se chamou de *conhecimento de terceiro gênero*, e que, por hipótese, nos fez posicioná-lo no que diz respeito à *figura*, sob sua específica apreensão enquanto *devir-singularizante*, nosso magno problema. É tempo, enfim, de facearmos intimamente esse problema, é tempo do conceito de *devir-singularizante*, último conceito a ser tratado nesta escritura, último conceito sobre a parte que concerne a Spinoza.

### O *devir-singularizante*

Asseverei que o *devir* tem como pressuposto a *eternidade* e que, por isto, ele só pode ser conhecido adequadamente através da *eternidade*. A negação da *eternidade* leva-nos, entretanto, não ao *devir* sob a

<sup>893</sup> EIVP52S: “Est reverâ Acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus. Nam (ut Prop. 25. hujus ostendimus) nemo suum esse alicujus finis causâ conservare conatur, & quia haec Acquiescentia magis magisque fovetur, & corroboratur laudibus, (per Coroll. Prop. 55. p. 3.) & contrâ (per Coroll. Prop. 55. p. 3.) vituperio magis magisque turbatur; ideo gloriâ maximè ducimur, & vitam cum probo vix ferre possumus”.

adequação, mas ao *devir imaginativo*, o qual apareceu tencionando a categoria de *figura*, tensão da qual resulta a ambivalência desta categoria. Isso assim deu-se pela mútuo-referencialidade na qual se põem ambas as categorias, o *devir* e a *eternidade*, uma como negação da outra efetivando o campo semântico: o *devir* aparece aí como “o que não é eterno”. Aí a *temporização* apodera-se do *devir* como sua condição intransponível. A *destemporização*, expressão em tom provisório, visto que se instala ainda no âmbito s’imaginante; isto desde o *Praef.* da EII, quando notamos a construção *semper... debuerunt*, construção referida a *omnia... quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur*. Por aí ela fez-se necessária para inteligir Deus e, ademais, sua equivalência com respeito ao *comum* corroborou com o próprio inteligir Deus enquanto *ordo & connexio*, a *essentia Dei* efetivante. Pôr-se *do ponto de vista da eternidade é destemporização*, mas isto porque se apreende o *comum*, em não importa qual nível de integração; porém, mais propriamente, com respeito ao *comum à natureza inteira*, o *indivíduo inteira natureza*, instância máxima de integração do *devir-individuante*. Antropologicamente, a *destemporização* como que permite “escapar” ao *Teatro do Mundo* e, neste sentido, ela opera tal como o *sonhar meramente*.

O sentido da *destemporização*, contudo, resta negativo na medida em que depende do ponto de vista finito, do qual não escapamos jamais; todavia, rompendo com a circulação entre *eternidade & devir* e, assim, concebendo que a *eternidade* não é o outro do *devir*, isto interfere na condição anfibológica da categoria de *figura*. De um lado, temos as *imagens claras & distintas* (aquela que permitia apreender as “parvas diferenças” dos singulares &c.) e já evocamos o EVP6S, no qual escreveu Spinoza que o conhecimento segundo a intelecção das coisas como necessárias, “Quanto mais esse conhecimento, visto que as coisas são necessárias, versa-se acerca das coisas singulares, as que nos imaginamos mais distintas & mais vividamente, tanto mais esta potência da Mente sobre os afetos é maior, o que a própria experiência testifica”<sup>894</sup>. Ora, indica-se aqui que nos imaginamos as *coisas singulares* “mais distinta & mais vividamente”, mas isto num tom seletivo (“as que nos imaginamos...”); e enuncia-se a proporção direta: quanto mais assim nos imaginamos tais coisas singulares e como necessárias, tanto mais a *potência da Mente sobre os afetos* é maior. Essa construção, no entanto, tem-se no escopo do *s’imaginar livremente*, o qual, conjugado com o *necessário*, resultou, em nossa análise, no *fado* [*fatum*]. Todavia, diz-se sutilmente que também se trata do *inteligir como necessárias* tais coisas; e isto desloca o *s’imaginar*, ou ao menos perturba-o em sua versão clássica, aquela que exploramos e analisamos com respeito ao *centramento em si*, à *temporização &c.* O que temos por certo é que a *eternidade*, categoria que não porta nenhuma alteridade, acaba por converter-se plenamente em *necessidade*, e, como também sabemos, mas não analisamos ainda desta maneira, ambas estas categorias convertem-se, cada qual, também na *absoluta infinitude*. Todas essas não sendo senão a *essência de Deus*, são uma e mesma. Não sei se conviria tratar tal ambiguidade com respeito ao “inteligir as coisas como necessárias”, ambiguidade que é trazida para a *necessidade*, como aquela que se diz do *comum* ou como aquela que se diz relativa ao *s’imaginar livremente*; não sei deveras se conviria posicioná-la em termos especulativos e assim inspecioná-la. Isso deve-se à construção da *Pars V* da *Ethica*, na qual duas vias são

<sup>894</sup> EVP6S: “Quò haec cognitio, quòd scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctiùs, & magis vividè imaginamur, versatur, eò haec Mentis in affectùs potentia major est, quòd ipsa etiam experientia testatur”.

postas a fim da *liberação*, uma que se faz pelo *conhecer*, pelo *desejo de conhecer*, e outra, a qual se assume como *remédio*, e que visa moderar o poder dos afetos sobre nós através de artifícios ainda dentro do que pode a Mente enquanto s'imagina. As duas vias visando a *liberação*, entretanto, manifestamente lidam com a permanente condição humana atravessada por afetos. E como nosso objetivo é especulativo, muito infelizmente devo deixar de lado neste trabalho tal questão quanto à *liberação*. O que me interessa é o aspecto estritamente especulativo que se constrói nesse passo e que podemos avançar pelo enunciado e demonstração da EVP1, pois nela a ambivalência, expressiva quanto aos dois aspectos da *liberação*, a que *remedia*, mas não sana, e a que pretende sanar e resulta do conhecer, no conhecer especificamente a *essência singular* de cada coisa; nela a ambivalência explicita-se no que denominarei como o *quiasma da tradução*.

#### a) O quiasma da tradução

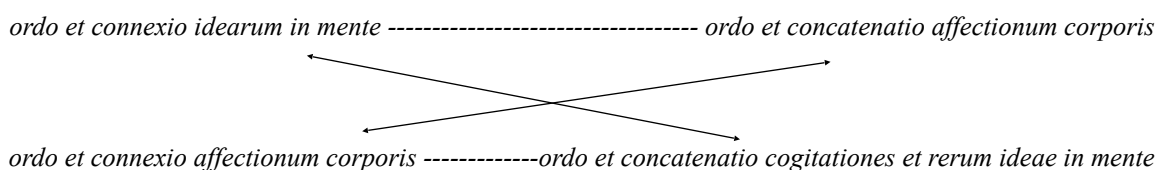
A EVP1 enuncia o seguinte: “À proporção que pensamentos e ideias das coisas ordenam-se & concatenam-se na Mente, assim as afecções do corpo, ou imagens das coisas com justeza ordenam-se & concatenam-se no Corpo”<sup>895</sup>. Notemos que não se trata aqui da *conexão*, mas sim da *concatenação*, a qual se instala no domínio da máquina s'imaginante. Todavia, algo muitíssimo interessante aparece na demonstração dessa proposição, vejamo-la:

A ordem & conexão das ideias é a mesma (*pela EIIP7*) que a ordem & conexão das coisas, & vice-versa, a ordem & conexão das coisas é a mesma (*pelo EIIP6C & EIIP7*) que a ordem & conexão das ideias. Por aí, assim como a ordem & conexão das ideias devêm na Mente secundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo, (*pela EIIP18*) assim vice-versa (*pela EIIP3*) a ordem & conexão das afecções do Corpo devêm à proporção que os pensamentos e ideias das coisas ordenam-se & concatenam-se na Mente. *C.Q.D.*<sup>896</sup>

É deveras instigante: Spinoza escreve um quiasma em que se vai da *ordem e conexão das ideias à ordem e concatenação das afecções do corpo*, de um lado, e da *ordem e conexão das afecções do corpo à ordem e concatenação das ideias das coisas*. Essa demonstração ainda traz-nos algo mais, certo ruído aparentemente dissonando dois aspectos. Quanto ao primeiro, ele refere-se à ordem e conexão e à ordem e concatenação, já o segundo, ele dá-se entre corpo e ideia, entre *res extensa* e *res cogitans*. De fato, podemos dizer que se trata de *concatenar a conexão* e de *conectar a concatenação*. E ao que parece, ambas as realidades seriam confundidas, entretanto, devemos ater-nos a que a operação do *quiasma* as traduz sem jamais as confundir, uma tradução tal que incide sobre as *ordens*. Trata-se de um *quiasma da tradução* que maneja, verte ordens:

<sup>895</sup> EVP1: “Prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, & concatenantur in Mente, ità corporis affectiones, seu rerum imagines ad amussim ordinantur, & concatenantur in Corpore”.

<sup>896</sup> EVP1Dem.: “Ordo, & connexio idearum idem est, (*per Prop. 7. p. 2*) ac ordo, & connexio rerum, & vice versâ, ordo, & connexio rerum idem est, (*per Coroll. Prop. 6. & 7. p. 2*) ac ordo, & connexio idearum. Quare sicuti ordo, & connexio idearum in Mente fit secundum ordinem, & concatenationem affectionum Corporis, (*per Prop. 18. p. 2.*) sic vice versâ (*per Prop. 2. p. 3.*) ordo, & connexio affectionum Corporis fit, prout cogitationes, rerumque ideae ordinantur, & concatenantur in Mente. *Q.E.D.*”



É por esse manejo ou versão, o efeito do quiasma, que se passa ao *ordo ad intellectum*. Justamente na EVP6 podemos vislumbrar os efeitos disso, quando escreve Spinoza que “Enquanto a Mente entende as coisas todas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou menos deles padecem”<sup>897</sup>. A tradução maneja ambas as ordens, aquela que se tem pela *afetividade* dada na *variância* entre *Alegria & Tristeza* e aquela outra que se faz *inteligibilidade*, a qual porta a *necessidade* como elemento *sine qua non* da operação toda. Todavia, como bem vimos, a *necessidade* que se instala nessa circulação apaixonante, ela é a *necessidade* que, segundo a EVP5, se conjuga com o *s’imaginar livremente*, então resultando no *fado* [*fatum*]. Tal *necessidade* é ainda a *necessidade teleológica*. Vimos no escólio também da EVP6 que quanto mais o conhecimento desta necessidade, a inteligência das coisas todas como necessárias, faz-se, tanto mais ele volta-se às coisas singulares. E escreve Spinoza que esse conhecimento “volta-se”, como optei traduzir *versor*; no entanto, agora podemos com maior justeza traduzir tal termo e, para tanto, retomemos sua construção latina: “Quò haec cognitio, quòd scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctiùs, & magis vividè imaginamur, versatur, eò haec Mentis in affectùs potentia major est (...)”. Façamos nova versão: “Quanto mais esse conhecimento, que, evidentemente, são coisas necessárias, traduz-se em coisas singulares, as quais mais distintamente & mais vividamente nos imaginamos, mais esta potência da Mente sobre os afetos é maior (...)”. Ora, esse *versor*, o *traduzir-se*, nada mais seria que o *quiasma*, o *quiasma da tradução*, aquilo que faz *passar ao ordo ad intellectum*, ao que é a *ordem para o intelecto*, ou seja, aquilo que faz passar da *concatenação* à *conexão*.

E quando notamos que, nesta *versão*, ainda nos imaginamos, isto indica que a *necessidade* resta ainda em sua circulação com respeito ao *s’imaginar livremente*, e que ela é *fado*, pois. A *necessidade teleológica*, de fato, finda por permitir um passo da passagem à ordem para o intelecto, mas tal passo é parco, insuficiente e resta ainda no mundo da máquina *s’imaginante*. Faz-se mister suspendê-lo, mas como? A demonstração dessa EVP6 traz-nos significativa tendência de resolução desse imbróglio:

A Mente entende que as coisas todas são necessárias, (pela EIP29) & pelo infinito nexos das causas determinam-se a existir & operar; (pelo EIP28) e, por isto (pela Prop. precedente), nesta medida

<sup>897</sup> EVP6: “Quatenus Mens res omnes, ut necessariae intelligit, eatenus majorem in affectùs potentiam habet, seu minùs ad iisdem patitur”.

efetiva que pelos afetos, os quais através daquelas [coisas necessárias] se originam, menos padeça, & (EIIP48) menos para com elas se afeta. *C.Q.D.*<sup>898</sup>

A fórmula “o infinito nexa das causas” [*infinitum causarum nexus*], única ocorrência na inteira *Ethica* do termo *nexus*, desloca a posição do *fado*, da *necessidade teleológica*, repondo-o no aspecto da *infinitude*, melhor dizendo, da *absoluta infinitude*, o que, como sabemos a partir do capítulo 1, tem como efeito a *não-exterioridade do Todo*. Aqui, no contexto da finitude, desta finitude que é a nossa, a *absoluta infinitude* faz-se no *nexo das causas*, é por ele que ela é posta e é aí que a *não-exterioridade do Todo* intercede erradicando a *teleologia* no prospecto etiológico. Essa indicação diz-nos que é pela *absoluta infinitude* incidente na *necessidade* enquanto *fado* que esta mesma *necessidade* devém insustentável enquanto *necessidade teleológica*: a *necessidade teleológica* devém *necessidade* desprovida de *fim*, ela é posta na impossibilidade daquilo que *limita*, que *termina*, que *finda* e, pois, abre-se o caminho à *necessidade* que vige na natureza das coisas toda-inteira, a *necessidade aleatória*. É nessa medida que se avança para as coisas singulares, no desprovimento operado pelo *infinito nexa das causas*, cujo efeito sobre os afetos resulta que deles menos se padeça (ou seja, que mais se alegre) e que menos de tais coisas ditas necessárias, inteligidas como necessárias, se afete a Mente.

Não só, assoma-se a tal indicação a condição de que não se esteja tomado de afetos contrários, tal como enuncia-nos a EVP10: “Entrementes pelos afetos, os quais são contrários a nossa natureza, não nos conflitamos, temos o poder de ordenar & concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem para o intelecto”. Note-se que se trata ainda de *ordenar & concatenar* as afecções do Corpo segundo a *ordem para o intelecto*, e ainda não se alcança a *conexão*. Ainda restamos na *possibilidade* enquanto *poder* que a Mente tem, que começa a ter e avança. A contrariedade afetiva não permite a Mente e põe obstáculo à *intelecção*, desta contrariedade padecemos e nossa potência diminui, o quadro de *Tristeza* é emergente e nele não se pode formar ideias claras e distintas<sup>899</sup>.

Agora, se a *necessidade* desfaz-se enquanto *teleológica* através da posição da *absoluta infinitude* concentrada no *nexo das causas*, isto não basta a fim de adentrarmos no conhecimento que concerne às coisas singulares, ao *dever-singularizante*. Recordemos como dá-se o conhecimento de terceiro gênero revocando o EIIP40S2: “Além desses dois gêneros de conhecimento dá-se, como mostrarei doravante, outro

<sup>898</sup> EVP6Dem.: “Mens res omnes necessarias esse intelligit, (per Prop. 29. p. 1.) & infinito causarum **nexu** determinari ad existendum, & operandum; (per Prop. 28. p. 1.) adeoque (per Prop. praec.) eatenus efficit, ut ab affectibus, qui ex iis oriuntur, minùs patiat, & (per Prop. 48. p. 3.) minùs erga ipsas afficiatur. Q.E.D.”

<sup>899</sup> EVP10Dem.: “Affectùs, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est, (per Prop. 30. p. 4.) qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quò minùs Mens intelligat. (per Prop. 37. p. 4.) Quamdiu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tamdiu Mentis potentia, quâ res intelligere conatur, (per Prop. 26. p. 4.) non impeditur, atque adeò tamdiu potestatem habet claras, & distinctas ideas formandi, & alias ex aliis deducendi; (vide 2. Schol. Prop. 40. & Schol. Prop. 47. p. 2.) & consequenter, (per Prop. 1. hujus) tamdiu potestatem habemus ordinandi, & concatenandi affectiones Corporis secundùm ordinem ad intellectum. Q.E.D.” [EVP10Dem.: “Os afetos, os quais são contrários a nossa natureza, isto é, (pela EIVP30) os quais são maus, nesta medida são maus, enquanto impedem que a Mente inteliça. (pela EIVP37) Entrementes, pois, pelos afetos, os quais são contrários a nossa natureza, não nos conflitamos, a potência da Mente, pela qual se esforça a inteliçar as coisas, (pela EIVP26) não se impede, e, por isto, tem o poder de formar ideias claras & distintas, & de deduzir umas através d’outras; (veja o EIIP40S2 & EIIP47S) &, consequentemente, (pela EVP1) temos o poder de ordenar & concatenar afecções do Corpo segundo a ordem para o intelecto”].

terceiro, o qual chamaremos de *ciência intuitiva*. E esse gênero de conhecimento procede da adequada ideia da essência formal de alguns atributos de Deus ao adequado conhecimento das essências das coisas”<sup>900</sup>. Ora, a dita *ciência intuitiva* (expressão que ainda carece de glosa) *procede* da *ideia adequada da essência formal de quaisquer atributos de Deus*, e tal “essência formal” não poderia designar senão o *comum*, e por isto não importa qual realidade se conceba, qual atributo se tome, de *quaisquer* [*quorundam*] deles teremos aquilo que é o *comum*. A *ideia adequada* resulta do *comum*, seja ele referido à *res extensa*, seja ele referido à *res cogitans*, visto que a *natura rerum* se dá sob os mesmos *ordo & connexio*. Quando se diz que a *ciência intuitiva* “procede” do *comum*, que este se faz seu pressuposto absoluto, isto revoca aquele aspecto que enunciamos *negativamente*, a *destemporização*, pois o *comum* não leva à temporização, que é efeito do *centramento de si*, típico da *máquina s’imaginante*. O *comum* não efetiva nenhuma temporalidades (nem mesmo as ditas plurais) nem está, como é já trivial dizê-lo, no tempo. Nem mesmo, acrescento em tom polêmico, ele efetiva *durações* nem, com efeito, está numa duração. Objetar-me-ão que o *devir-individuante* seja *devir* e que se diz da *forma*, a qual nada mais é que o *comum*. Todavia, é preciso diferir entre a *forma* enquanto *comum* e o *devir* que individua instaurando o *comum*, de sorte que corrobora com a sentença segundo a qual o *comum* não entrevém relações com o *devir* [*fio*], com o *tempus* e com a *duratio*, sob tal cláusula restringido.

E se a *destemporização* é aspecto negativo, ela, contudo, evoca a *eternidade*. O *ponto de vista da eternidade* [*sub aeternitatis specie*] deriva da *destemporização* na medida do *comum*, embora, como disse e insisto, *negativamente*. E o dizer “negativo” que é o dizer “destemporizar” faz-nos imersos ainda no mundo imaginário; todavia, visar a *necessidade* tornada *aleatória* tensiona a *destemporização* repondo-a *positivamente* enquanto *eternidade*. Por aí, a EVP22 começa a elucidar a passagem, o *proceder da essência formal à essência das coisas*: “Em Deus, todavia, dá-se necessariamente a ideia, a qual exprime a essência deste & daquele Corpo humano do ponto de vista da eternidade”<sup>901</sup>. É “deste”, leia-se, “ou daquele Corpo humano” que a ideia referida a Deus exprime do *ponto de vista da eternidade*. Aqui é a essência desta coisa que é o Corpo humano que se põe sob o referimento ideal a Deus portando-se do ponto de vista da eternidade. Vejamos sua demonstração:

Deus não somente é causa da existência deste & daquele Corpo humano; mas também da essência (pela EIP25) que, por aí, deve conceber-se pela própria essência de Deus, (pelo EIA4) e isto por alguma eterna necessidade, (pela EIP16) conceito que, de fato, deve dar-se necessariamente em Deus, (pela EIIP3). *C.Q.D.*<sup>902</sup>

<sup>900</sup> EIIP40S2: “Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequatâ ideâ essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum”.

<sup>901</sup> EVP22: “In Deo tamen datur necessariò idea, quae hujus, & illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit”.

<sup>902</sup> EVP22Dem.: “Deus non tantùm est causa hujus, & illius Corporis humani existentiae; sed etiam essentiae, (per Prop. 25. p. 1.) quae propterea per ipsam Dei essentiam necessariò debet concipi, (per Axiom. 4. p. 1.) idque aeternâ quâdam necessitate, (per Prop. 16. p. 1.) qui quidem conceptus necessariò in Deo dari debet, (per Prop. 3. p. 2.). *Q.E.D.*”

Aquilo que permite conceber que a essência deste ou daquele Corpo humano do *ponto de vista da eternidade*, e não meramente como *destemporização*, não é senão o voltar-se ao *necessário*, de fato, o voltar-se à “alguma eterna necessidade”, dado que a essência de tal ou tal Corpo concebe-se tão-só através da própria essência de Deus, a qual é *eterna e necessária*. Desse ponto da escritura da *Pars V* da *Ethica* é saliente certa nuance. A sequência escritural revocada até aqui vinha sob o efeito do contexto do *quiasma da tradução*, e seu quadro aparece já completo com respeito aos elementos que lhe são imprescindíveis: a *necessidade*, a *absoluta infinitude* e a *eternidade*. Esses são os elementos que contextualizam a tradução, que devem conjuntamente permitir o proceder ao terceiro gênero de conhecimento. E a nuance incide justamente aí, pois a escritura interrompe a posição de tais elementos e seus efeitos visando às essências das coisas e volta-se à elucidação e precisão do próprio *terceiro gênero de conhecimento*. Assim, a partir da EVP23, na qual se enuncia que “A Mente humana não pode se destruir absolutamente com o Corpo; mas algo dela remanesce, que é eterno”<sup>903</sup>, proposição que se fez bastante enigmática segundo a fortuna crítica, levando até mesmo a leituras espiritualistas e místicas dessa *Pars V*; a partir desta EVP23, cujo escólio assevera solenemente que “(...) sentimos, entretanto, que nossa Mente, enquanto implica a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade, é eterna (...)”<sup>904</sup> e que, em plena consonância com o que disse, enuncia que “não pode se definir esta sua [da Mente] existência pelo tempo ou explicar-se pela duração”<sup>905</sup>; a partir daí, prenuncia-se a suspensão mais extraordinária da escritura desta *Pars V*, a tática da concepção da Mente humana sem o Corpo, suspensão do Corpo que levou muitas glosas, como disse, a delirantes elucubrações.

De fato, é pela proporção direta enunciada na EVP24, segundo a qual “Quanto mais inteligimos as coisas singulares, tanto mais inteligimos Deus”<sup>906</sup>; proporção que leva de alguma maneira à conjugação dos aspectos conversíveis da essência de Deus (*necessidade, eternidade & absoluta infinitude*), que a demanda pela elucidação do que vem a ser o *terceiro gênero de conhecimento* tornou-se imperativa na economia escritura da EV. Por aí, convém que analisemos essa inflexão que visa tal elucidação, pois, ao que almejo mostrar, é notável que não se trata de inflexão, mas de amalgamada relação entre *conhecer e liberação*.

## b) A Ciência Intuitiva

Inteligir as coisas singulares é diretamente proporcional a inteligir a Deus. E em tal inteligir, como vimos no que se refere ao problema solvido entre *desejo* e *razão*, o qual resultou na confluência entre ambos, o *conhecer é desejo*, acuradamente, *desejo de conhecer*, e é isto propriamente a *razão*, a qual se diz *virtude*, ou seja, o *desejo de conhecimento* vincula-se diretamente à *virtude* e ao máximo que podemos esperar, a *aquiescência em si mesmo*. Por aí, a EVP25 retoma tais elementos enunciando-os no escopo do *terceiro*

<sup>903</sup> EVP23: “Mens humana non potest cum Corpore absolutè destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est”.

<sup>904</sup> EVP23S: “(...) sentimus tamen Mentem nostam, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis speciè involvit, aeternam esse (...)”.

<sup>905</sup> EVP23S: “(...) & hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse”.

<sup>906</sup> EVP24: “Quò magis res singulares intelligimus, eò magis Deum intelligimus”.

*gênero de conhecimento*: “O sumo esforço da Mente, e a suma virtude, é inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento”<sup>907</sup>. A suma conação da Mente, expressão que retoma a posição do *conhecer* e, com efeito, da *razão* como *desejo*, faz-se a *suma virtude* e somente se permite através do *conhecer* que é aquele do *terceiro gênero*, o qual, como retoma Spinoza na escritura da demonstração dessa proposição, “(...) procede da adequada ideia de quaisquer atributos de Deus para o adequado conhecimento da essência das coisas (...)”<sup>908</sup>. Todavia, somente se nos recordarmos que tal *desejo* que é o de *conhecer* e aquele que se diz da *conservação* é que podemos corretamente apreender a EVP26, segundo a qual se enuncia que “Quanto mais a Mente é apta a inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja inteligir as coisas por este mesmo gênero de conhecimento”. E aqui diz-se não do *conhecer*, mas da *aptidão a inteligir*. Se inteligir as coisas pelo terceiro gênero é aquela intelecção que também intelige as coisas singulares, segundo a EVP24, tal intelecção é igualmente a mesma que inteligir a Deus. O elemento “Deus” aqui condensa o que sua essência portava como elementos dissociados (*eternidade, absoluta infinitude, necessidade*) e cujo jogo de articulações permitira adentrar na *ciência intuitiva* e, com efeito, constituir a *aptidão* que leva ao *desejo de inteligir* por este mesmo gênero de conhecimento. O que devém manifesto é que tal *desejo*, que aumenta e, com isto, faz da Mente, em proporção direta, cada vez mais apta, não é outro que aquele que visa a *conservação* do próprio sendo: *desejar inteligir pela ciência intuitiva* é, portanto, *desejar conservar-se*.

Ora, o máximo que podemos esperar, nos termos afetivos e visando a liberação humana, a *Alegria* que escapa à circulação apaixonante, não poderia ser senão a *aquiescência em si mesmo*, a *ataraxia*, e que não só se dá pela *desejo de conhecer*, então, pela *conação* que leva à *conservação* e que é propriamente a *Razão*, mas que tal conhecer não é o de segundo gênero, que observa o *comum*, as *noções comuns*, e sim, só e exclusivamente, o *terceiro gênero*: “Através desse terceiro gênero de conhecimento origina-se a suma aquiescência da Mente que pode se dar”<sup>909</sup>. Isso põe em estrita e direta relação o *conhecimento* da essência singular, o *dever-singularizante* com a *aquiescência em si mesmo*, e mesmo restringe-a ao *conhecer* através da *ciência intuitiva*. Não é o *comum*, não são as *noções comuns* que levam à *aquiescência*, embora elas sejam, de fato, o pressuposto da concepção das *essências singulares*, caminho pressuposto a fim da apreensão do *dever-singularizante*. E isso denuncia que apenas restar no conhecimento de segundo gênero, embora, pela destemporização, escape-se nalgum medida à circulação apaixonante, ainda nela tomba-se, assim como, paralelamente, pelo segundo gênero não se apreende jamais o *singular* adequadamente. Por isso, insiste Spinoza na EVP28 que “O esforço, ou Desejo, de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento,

<sup>907</sup> EVP25: “Summus Mentis conatus, summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere”.

<sup>908</sup> EVP25Dem.: “Tertium cognitionis genus procedit ab adaequatâ ideâ quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum; (vide hujus Defn. in 2. Schol. Prop. 40. p. 2.) & quò magis hoc modo res intelligimus, eò magis (per Prop. praec.) Deum intelligimus, ac proinde (per Prop. 28. p. 4.) Mentis potentia, seu natura, sive (per Prop. 7. p. 3.) summus conatus est res intelligere tertio cognitionis genere. Q.E.D.” [EVP25Dem.: “O terceiro gênero de conhecimento procede da adequada ideia de quaisquer atributos de Deus para o adequado conhecimento da essência das coisas; (veja a Def. disto no EIIP40S2) & quanto mais inteligimos as coisas deste modo, tanto mais (pela Prop. preced.) intelligimus Deus, e, por aí (pela EIVP28), a potência da Mente, ou natureza, ou (pela EIIP7) o sumo esforço é inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento. C.Q.D.”].

<sup>909</sup> EVP27: “Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur”.



não pode originar-se através do primeiro, mas, de fato, através do segundo gênero de conhecimento”<sup>910</sup>. O conhecimento de segundo gênero, conhecimento restrito às generalidades, curiosamente retoma uma das distinções fundamentais da *Ethica* na demonstração dessa EVP28:

Essa Proposição patenteia-se por si. Porque tudo o que inteligimos clara & distintamente, isto inteligimos ou por si ou por outro, pelo qual por si se concebe, isto é, as ideias, as quais em nós são claras & distintas, ou as que se referem ao terceiro gênero de conhecimento, (*veja EIIP40S2*), não podem seguir através das ideias mutiladas & confusas, as quais (*pelo mesmo Escólio*) se referem ao primeiro gênero de conhecimento; mas através das ideias adequadas, ou (*pelo mesmo Escólio*) através do segundo, & terceiro gênero de conhecimento; e, por aí (*pela 1. Def. Af.*), o Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero não pode se originar através do primeiro; mas, de fato, através do segundo. *C.Q.D.*<sup>911</sup>

Aquilo que se concebe generalissimamente pelo segundo gênero, a máxima generalidade, generalidade afetante a etiologia na natureza das coisas também em sua máxima generalidade, a distinção daquilo que é *in se & in alio*, é retomada a fim de conferir a adequação às ideias que desta distinção derivam. Ideias tais que, contudo, não são aquelas que captam adequadamente o singular, a essência singular, mas que são o fundamento que permite avançar para sua captura. Não há, como já muito antes obtivemos como resultado; não há como alcançar qualquer ideia adequada que fosse através do conhecimento de primeiro gênero. E isso equivale a dizer que a *máquina s’imaginante* seja *totalizante*, como se dela não fosse possível escapar: incessantemente o Corpo humano sendo contatado, incessantemente tem-se por efeito disto o *centramento em si*, a construção efetiva da interioridade e da exterioridade e a projeção de *fins* nas coisas todas *&c.* Da circulação jamais se escapa, ela incessantemente mantém-se como metáfora da eternidade, numa remissão indefinida de metáforas entre si, circulantes, como esfera da vida vivente, vivida, vindoura. Dessas ideias mutiladas & confusas não se poderia, pois, originar aquele *afeto* intimamente vinculado à *conservação* e da qual se deriva o *desejo de conhecer*, agora, com muita precisão, do *conhecer* que tem como ponto de partida as ideias adequadas de segundo gênero de conhecimento. Em suma, o *desejo de conhecer* apenas pode ser dito a partir do *conhecer* dado pelas *noções comuns*, em termos gerais, pelo *comum*, o que já era tensionado suficientemente quando aferimos sua equivalência plena com a *Razão*.

Daí retoma-se com fôlego o elemento basilar que permite atender ao ponto de vista da eternidade não como *destemporização*, e sim como propriamente a *eternidade*, a qual revoca a *essência formal*, o *comum* em sua altíssima generalidade enquanto *ordo & connexio*, o *comum* à inteira natureza das coisas:

<sup>910</sup> EVP28: “Conatus, seu Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere, oriri non potest ex primo; at quidem ex secundo cognitionis genere”.

<sup>911</sup> EVP28Dem.: “Hac Propositio per se patet. Nam quicquid clarè, & distinctè intelligimus, id vel per se, vel per aliud, quod per se concipitur, intelligimus, hoc est, ideae, quae in nobis clarae, & distinctae sunt, sive quae ad tertiam cognitionis genus referuntur, (vide 2. Schol. Prop. 40. p. 2.) non possunt sequi ex ideis mutilatis, & confusis, quae (per idem Schol.) ad primum cognitionis genus referuntur; sed ex ideis adaequatis, sive (per idem Schol.) ex secundo, & tertio cognitionis genere; ac proinde (per 1. Affect. Defin.) Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere non potest oriri ex primo; at quidem ex secundo. *Q.E.D.*”

Tudo o que a Mente entende do ponto de vista da eternidade, isto não entende através disto: porque concebe a presente existência atual do Corpo; mas através disto: porque concebe a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade.<sup>912</sup>

Se a concepção através da “presente existência atual do Corpo” é aquela que restringe o aspecto negativo do *comum* enquanto *destemporização*, de fato, não se poderia estabelecer por aí que tal existência atual seja aquilo que leva ao *ponto de vista da eternidade* em termos apropriados. É porque a *essência do Corpo*, como já escrevera Spinoza na EVP22, é concebida pela própria essência de Deus, então, por “alguma eterna necessidade” [*aeternâ quâdam necessitate*], que a conjugação entre *necessidade* e *eternidade* reconduz o *modo de referimento* da presente existência atual do Corpo, a qual se instaura pela inescapável máquina s’imaginante, a Deus, o que faz da concepção do Corpo como diretamente implicado na essência formal respectiva à *res extensa*. Vejamos sua demonstração:

Enquanto a Mente concebe a presente existência de seu Corpo, nesta medida concebe a duração, a qual pode se determinar pelo tempo, & nesta medida somente tem poder de conceber as coisas com relação ao tempo. (*pela EVP21 & EIIP26*) Todavia, a eternidade não pode se explicar pela duração. (*pela EIDef.8 & sua própria explicação*) Logo, nesta medida a Mente não tem o poder de conceber as coisas do ponto de vista da eternidade; mas porque é da natureza da razão conceber do ponto de vista da eternidade, (*pelo EIIP44C2*) & também pertence à natureza da Mente conceber a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade, (*pela EVP23*) &, além destes dois, nada outro pertence à essência da Mente. (*pela EIIP13*) Logo, essa potência de conceber as coisas do ponto de vista da eternidade não pertence à Mente, senão enquanto concebe essência do Corpo do ponto de vista da eternidade. *C.Q.D.*<sup>913</sup>

A demarcação para com o tempo e com a duração é patente: “a eternidade não pode se explicar pela duração” [*aeternitas per durationem explicari nequit*]. *Nec tempus nec duratio*. Conceber o corpo pela *duração*, como presente existência, e, conseqüentemente, determiná-lo com o auxílio imaginativo que é o *tempo*, jamais permite à Mente poder conceber pelo ponto de vista da eternidade. E por aí é patente e justificado, enfim, o que escrevi muito antes a respeito das *temporalidades plurais* e, sobretudo, das *durações plurais*. E é na medida em que a Mente pode conceber o Corpo do ponto de vista da eternidade, porque pertence à sua natureza, enquanto esta se refere à essência formal do atributo *res cogitans* pelos mesmos *ordo & connexio* que se dá com respeito à *res extensa*, que devém a potência de concepção do Corpo sob o ponto de vista da eternidade, ponto de vista totalmente alheio à *destemporização*. No entanto, isso permite aferir

<sup>912</sup> EVP29: “Quicquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quòd Corporis praesentem actualem existentiam concipit; sed ex eo, quòd Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis”.

<sup>913</sup> EVP29Dem.: “Quateus [*sic*] [*corrigitur*: “quatenus”] Mens praesentem sui Corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, & eatenus tantum potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus. (*per Prop. 21. hujus & Prop. 26. p. 2.*) At aeternitas per durationem explicari nequit. (*per Defin. 8. p. 1. & ipsius explication.*) Ergo Mens eatenus potestatem non habet concipiendi res sub specie aeternitatis; sed quia de naturâ rationis est res sub specie aeternitatis concipere, (*per 2. Coroll. Prop. 44. p. 2.*) & ad Mentis naturam etiam pertinet Corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere, (*per Prop. 23. hujus*) & praeter haec duo nihil aliud ad Mentis essentiam pertinet. (*per Prop. 13. p. 2.*) Ergo haec potentia concipiendi res sub specie aeternitatis ad Mentem non pertinet, nisi quatenus Corporis essentiam sub specie aeternitatis concipit. *Q.E.D.*”

uma distinção de suma monta e que interessantemente apenas nesta *Pars V* intervém: que as coisas, que todas as coisas, concebem-se de dois modos, segundo o EVP29S:

As coisas concebem-se por nós como atuais de dois modos, ou enquanto as concebemos existirem com relação a certo tempo & lugar, ou enquanto concebemo-las se conterem em Deus, & conseguiremos através da necessidade da natureza divina. As que, entretanto, desse segundo modo se concebem como verdadeiras ou reais, concebemo-las do ponto de vista da eternidade, & as ideias delas implicam a eterna & infinita essência de Deus, como mostramos na EIIP45, da qual veja também o Escólio.<sup>914</sup>

Dois modos de concepção da existência das coisas que, decerto, remetem aos dois *modos de referimento*, ao modo finito (Mente e Corpo humanos) e a Deus: a existência com relação ao tempo & lugar e a existência contida em Deus e que se con-segue [“segue junto”] através da necessidade da natureza divina, necessidade que é o mesmo que eternidade. Nada mais se trata aqui que sobre a distinção entre o primeiro gênero de conhecimento e o segundo gênero de conhecimento, e mesmo a hibridez entre ambos, aspecto que vimos também pela intervenção de auxílios imaginativos. O que é muitíssimo interessante é o uso que faz Spinoza do adjetivo “real” [*realis*], o qual é assumido em equivalência com o adjetivo “verdadeiro” [*verus, a, um*] referidos às coisas que se concebem do ponto de vista da eternidade, referidas, pois, a Deus, e cujas ideias implicam a “eterna & infinita essência de Deus”. Esse uso de *realis* é justamente interessante porque parece destoar do uso do substantivo *realitas*, o qual se diz da distinção entre os atributos da substância e que performaticamente exprime a proporção de perfeição. No entanto, tal adjetivo nada mais evoca que a *perfeição* concernente à ideia, perfeição que é suma enquanto a ideia de certa coisa é *verdadeira*. Mas também, se nos voltarmos à segunda resposta escrita no EIIP49, podemos ler o seguinte: “Por aí, aqui sobremaneira vem o que se deve notar, que facilmente nos enganamos, quando confundimos universais com singulares, & entes de razão & [coisas] abstratas com [coisas] reais”<sup>915</sup>. Nesse sentido, no sentido dessa sentença, pode-se acrescentar ao adjetivo *realis* a sua marcada oposição com respeito aos *entes de razão* e às *coisas abstratas* e, *a fortiori*, sua identificação plena com o *singular*. Dessa maneira, torna-se mais claro que quando Spinoza escreve *coisas verdadeiras, ou reais*, abre-se a via para a apreensão dita do *terceiro gênero*, na medida em que tanto a coisa quanto a ideia que é a sua são finitas.

Os dois modos tratam da *atualidade* quanto à existência de alguma coisa, e, com isto, defrontamos uma vez mais com aquela ambivalência concernente à *figura* enquanto *devir*. Ambos os modos da *atualidade* refletem os aspectos do *devir* da *figura*, o imaginativo e o singularizante. Se, por um lado, o imaginativo, a singularização implica relações com tempo e lugar, o que convém com a noção sobre as “parvas diferenças”, que analisamos no capítulo 1 a propósito da *nomeação*; por outro, a singularização dita

<sup>914</sup> EVP29S: “Res duobus modis à nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hōc secundo modo ut verae, seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, & earum ideae aeternam, & infinitam Dei essentiam involvunt, ut Propositione 45. Partis 2. ostendimus, cujus etiam Scholium vide”.

<sup>915</sup> EIIP49S: “Quare hīc apprimè venit notandum, quàm facilè decipimur, quando universalia cum singularibus, & entia rationis, & abstracta cum realibus confundimus”.

do intelecto, ela curiosamente põe a *actualitas* como *aeternitas*. E nisso é preciso ter em conta que o problema geral do *devis* tem-se integralmente na dificuldade maior de inscrição da *actualitas*, de sua captura, e, enfim, do *sendo* aquilo que é, o que existe. Nesse sentido, a *eternidade* faz-se pressuposto insubstituível do *devis-singularizante* apreendido intelectivamente, e talvez mais que isto: a *eternidade* de certa maneira poderia corresponder àquilo de que tratamos como sendo o *problema da passagem do Infinito ao Finito*, o qual se mostrou um falso problema, uma vez que a *Infinitude* inclui-se na *Finitude* e, pois, não há nenhuma passagem aí. Resta dizer que inteligir segundo a ordem para o intelecto leva a pôr em equivalência a *eternidade* e a *atualidade*, e o pressuposto assim põe-se naquilo que caracteriza o *devis* do *singular*, a apreensão da *essência singular*, e isto fortalece a concepção da *res singularis* tal como a enunciei, a saber, como categoria própria do *devis*. Mais ainda, a nomeação do conhecimento de *terceiro gênero* como *ciência intuitiva*, em que tal *intuição* claramente se diz do *inteligir*, ou melhor, sem nenhuma relação com a imaginação; isto nos permite indicar que o *conhecimento do singular enquanto singular*, o *conhecimento* que se tem pela categoria do *devis* que é a *coisa singular*, ele não se deixa apreender no languageiro, e, com efeito, a nominalidade, típica do conhecimento de primeiro gênero e que aparece também na hibridização com o segundo gênero, ela não alcança de veras a *singularização* nos termos da *actualitas* preconizada há pouco. Somente algo que não se inscreve no languageiro poderia, pelo indício que temos, conceber a *coisa singular*, conceber a *essência singular* de certa coisa, e isto, que, segundo me parece, é de sobeja, de imensa dificuldade, reflete limpidamente as condições do próprio problema do *devis*, em que o *presente* se faz apenas uma metáfora daquilo que se inscreve no languageiro como a tensão entre passado e futuro. Ainda não é tempo de aferir como Spinoza procede com respeito a tal dificuldade, agora somente tais considerações devem ser enunciadas, e justo a fim de delinear do que, de fato, se trata toda a envergadura em discussão nesta quinta parte da *Ethica*.

No que diz respeito às implicações de conceber-se *do ponto de vista da eternidade*, Spinoza condensa-as num só enunciado, o da EVP30: “Nossa Mente, enquanto conhece a si & o Corpo do ponto de vista da eternidade, nesta medida tem necessariamente o conhecimento de Deus, e sabe-se que é em Deus & se concebe por Deus”<sup>916</sup>. O *conceber do ponto de vista da eternidade* condensa, pois, todos os aspectos envolvidos na essência divina e, ademais, sua relação direta com a finitude: trata-se do *conhecimento de Deus*, conhecimento que, todavia, jamais deixa de ser o *conhecimento da natureza das coisas* através da *necessidade*, e, sobretudo, o saber-se que é-se *em Deus* e, por aí, *por Ele* conceber-se. Tal façanha faz da Mente e Corpo humanos, do modo finito que é o humano, um efeito da substância, de Deus, e dizê-lo assim deve envolver o dizer também que tal modo finito é efeito da necessidade aleatória da natureza das coisas, necessidade conversível, enquanto essência de Deus, em absoluta infinitude e na eternidade, como seus aspectos que designam o mesmo. E se restavam dúvidas, naquele imbróglio concernente à essência de Deus e do qual resultava o que penso ser manifesto erro, a saber, a interpretação segundo a qual a essência de Deus são seus

<sup>916</sup> EVP30: “Mens nostra, quatenus se, & Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessariò habet, scitque se in Deo esse, & per Deum concipi”.

atributos; é na demonstração dessa EVP30 que uma vez mais obtemos a confirmação de que é a eternidade e, por conseguinte, a absoluta infinitude e a necessidade que, na verdade, são a essência de Deus:

A eternidade é a própria essência de Deus, enquanto esta implica a existência necessária. (*pela EIDef.8*) Portanto, conceber as coisas do ponto de vista da eternidade é conceber as coisas enquanto se concebem pela essência de Deus, como entes reais, ou enquanto pela essência de Deus implicam a existência; e, por isto, a nossa Mente, enquanto concebe a si & o Corpo do ponto de vista da eternidade, nesta medida tem necessariamente o conhecimento de Deus, e sabe &c. *C.Q.D.*<sup>917</sup>

“A eternidade é a própria essência de Deus” [*aeternitas est ipsa Dei essentia*], escreve Spinoza. E, ainda, esta essência que é a de Deus, ela implica *existência necessária* [*quatenus haec [essentia] necessariam involvit existentiam*]. Se confundirmos os atributos de Deus com a sua essência, como penso, não é possível conceber que a *res singularis* seja a categoria do *devir*, além de propagar erros tantos e incalculáveis pela escritura inteira da *Ethica*, tal erro num elemento fundamental consistiria numa verdadeira e própria mistificação (!). E Spinoza, nessa demonstração, retoma o “conceber pela essência de Deus” em sua equivalência com o conceber as coisas como “entes reais”, renunciando a singularização, embora pareça que restamos no *comum*. É pela essência de Deus que os entes reais existem, o que leva o conceber do ponto de vista da eternidade à Mente conceber-se e seu Corpo através desta implicação, o que a faz conhecer Deus. Por isso, na EVP31, temos que “O terceiro gênero de conhecimento depende da Mente, assim como da causa formal, enquanto a própria Mente é eterna”<sup>918</sup>. Pois essa “dependência” da qual se fala aí, é aquela que põe a própria Mente como efeito de Deus, enquanto Ele implica sua existência. E a *essência formal* conjugada com essa implicação estabelece-se naquilo que generalissimamente se faz *comum* à natureza inteira, a saber, àquela passagem dada na eternidade e que consiste na efetivação da substância em modificações, especificamente, no *indivíduo inteira natureza* que se porta, pelo *comum* que o caracteriza como o *indivíduo* que é, como a tradução da essência divina na etiologia natural, como *ordo & connexio* de todas as coisas da natureza.

O que, no entanto, parece dissonar aqui é a construção que restringe o *ponto de vista da eternidade* ao *comum* e não avança no singular. E para desembaraçar esse ruído devemos ter acurácia no exame do que se escreve: o passo de Spinoza não é o da apreensão - não ainda! - das coisas singulares, mas de certa coisa singular segundo seu conhecer, o da Mente humana. Com efeito, é a Mente humana que é posta como *coisa singular*. E se atentarmos ao enunciado daquela EVP31, facilmente observamos a razão pela qual nela se escreveu ambos os aspectos, a eternidade da Mente e a causa formal, num prospecto conjunto dependência referido ao terceiro gênero, *i.e.*, a *ciência intuitiva* não só depende de certa coisa singular, a Mente, no que concerne ao conhecer, mas também, conjuntamente, da causa formal, que revoca o *comum*, e isto porque

<sup>917</sup> EVP30Dem.: “Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam. (*per Defin. 8, p. 1.*) Res igitur sub specie aeternitatis concipere, est res concipere, quatenus per Dei essentiam, ut entia realia, concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam; adeoque Mens nostra, quatenus se, & Corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessariò habet, scitque &c. *Q.E.D.*”

<sup>918</sup> EVP31: “Tertium cognitionis genus pendet à Mente, tanquam à formali causâ, quatenus Mens ipsa aeterna est”.

também a Mente humana apreende-se como eterna, porque sua essência está implicada na essência de Deus. E uma vez que a Mente é assim eterna, Spinoza promove uma agudeza tática na exposição do que, a partir do EVP31S se seguirá; ele monta o artifício pelo qual a Mente é pressuposta ter *agora* começado a existir e a inteligir do ponto de vista da eternidade. Mas por que isso? Vejamos o escólio em pauta:

Quanto mais, pois, cada um por este gênero de conhecimento mais pode, tanto melhor foi & é consciente de Deus, isto é, tanto mais é perfeito, & mais feliz, o que ainda se patenteará mais claramente através das seguintes [proposições]. Todavia, deve-se notar aqui que, embora já estejamos certos de que a Mente seja eterna, enquanto concebe do ponto de vista da eternidade, no entanto, nos consideraremos, e aquelas [coisas], as quais queremos mostrar, que mais facilmente se explicariam & melhor inteligir-se-iam assim como se ela [a mente] agora tivesse começado a ser, & agora tivesse começado a inteligir as coisas do ponto de vista da eternidade, como até então fizemos; o que nos é permitido fazer sem nenhum perigo de erro, contanto que tenhamos cuidado em nada concluir senão através de premissas perspicuas.<sup>919</sup>

A posição de que a Mente seja eterna concomitante à agudeza que a pressupõe *agora*, agudeza confluyente com a eternidade enquanto o mesmo, por metonímia, que o *sempre-já-dado*, deriva mais explicitamente da EVP23, cujo enunciado, já o vimos, põe a impossibilidade de que a Mente seja destruída *absolutamente*, com o Corpo, o que pressupõe que algo dela remanesce eterno. Na medida em que o *tempo* diz-se estritamente da máquina s'imaginante, cujo fundamente são os contatos corporais; a Mente, que é a ideia do Corpo, entretanto, não é senão desta maneira, a saber, pelas afecções do Corpo, posta na temporalidade. Isso é mais claro na EVP23Dem. pela seguinte construção: “Mas não atribuímos nenhuma duração à Mente humana, a qual pode se definir pelo tempo, senão enquanto exprime a actual existência do Corpo, a qual pela duração se explica, & pelo tempo pode definir-se, isto é, (*pelo EIIP8C*) não lhe atribuímos duração senão o Corpo durante”<sup>920</sup>. As condições segundo atribuímos duração à Mente, duração que explicar apenas e tão-somente a actual existência do Corpo e que pode se definir pelo tempo, dependem absolutamente do Corpo entrementes dure. Suspendido o Corpo, suspende-se, com efeito, a duração e o tempo, os quais não podem mais se dizer da Mente. Como dá-se essa suspensão? No que segue na escritura da mesma demonstração, isto tudo torna-se manifesto através de uma construção geral (pelo “aliquid”), vejamo-la: “A despeito disso, uma vez que, todavia, algo devém isto pelo que se concebe a própria essência de Deus por alguma eterna necessidade, (*pela Prop. preced.*) este algo, que pertence à essência da Mente, será necessariamente eterno”<sup>921</sup>. Há *algo* tal que *este algo* pelo que se concebe a essência de Deus por

<sup>919</sup> EVP31S: “Quò igitur unusquisque hoc cognitionis genere plùs pollet, èd melius fuit, & Dei conscius est, hoc est, èd est perfectior, & beator, quod adhuc clariùs ex seqq. patebit. Sed hìc notandum, quòd, tametsi jam certi sumus, Mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, et ea, quae ostendere volumus, faciliùs explicentur, & meliùs intelligantur, ipsam, tanquam jam inciperet esse, & res sub aeternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modò nobis cautio sit nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis”.

<sup>920</sup> EVP23Dem.: “(...) Sed Menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus Corporis actualement existentiam, quae per durationem explicatur, & tempore definiri potest, exprimit, hoc est, (*per Coroll. Prop. 8. p. 2.*) ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore”.

<sup>921</sup> EVP23Dem.: “Cum tamen aliquid nihilominus fit id, quod aeternà quãdam necessitate ipsam Dei essentiam concipitur, (*per Prop. praec.*) erit necessariò hoc aliquid, quod ad Mentis essentiam pertinet, aeternum”.

alguma eterna necessidade, e como este algo assim se concebe, por algum eterna necessidade, na medida em que este mesmo algo pertence à Mente, é trivial que este mesmo algo seja eterno *na* Mente, portanto há algo eterno na Mente. E essa construção, pela sua generalidade, alcança qualquer coisa que satisfaça as seguintes condições: 1) que seja algo pelo que se conceba a essência de Deus, o que por si só evoca alguma necessidade eterna; & 2) que este mesmo algo pertença à alguma Mente. Por aí, a *necessidade eterna* transpassa, pela sua pertinência, a algo da Mente e, com isto, fá-la nesta medida, na medida deste algo que é eterno, eterna.

Essa assertiva, a de que *nalguma medida* a Mente seja eterna, ela é deveras contra-intuitiva e proliferou muitíssimos equívocos, com os quais não me sinto impelido a lidar aqui. E tanto assim é, contra-intuitiva, que o escólio dessa EVP23 prosaicamente fornece algo como uma elucidação desse ponto. E, por isto, convém citarmo-lo *in toto*:

Como dissemos, essa ideia, a qual exprime a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade, é certo modo de pensar, o qual pertence à Mente e que é necessariamente eterno. Não pode, todavia, fazer-se que nós nos recordemos antes que o Corpo tivesse existido, já que não se dão nenhuns vestígios disto no corpo nem se define a eternidade pelo tempo nem pode ter alguma relação com o tempo. A despeito disso, no entanto, sentimos e experimentamos que somos eternos. Pois a Mente não menos sente aquelas coisas, as quais concebe que se devam entender, que as que tem na memória. Com efeito, os olhos da Mente, pelos quais vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações. E embora não nos recordemos antes que o Corpo tivesse existido, sentimos, contudo, que a nossa Mente, enquanto implica a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade, é eterna, & esta existência sua não pode se definir pelo tempo ou se explicar pela duração. Portanto, a Mente nesta medida somente pode dizer-se durar, e a existência dela pode definir-se por certo tempo, enquanto implica a existência atual do Corpo, & nesta medida somente tem a potência de determinar a existência das coisas pelo tempo, e de concebê-las sob duração.<sup>922</sup>

Apenas porque as demonstrações se fazem *por necessidade*, a Mente as tem como seus olhos. Essa agudeza, a atribuição metafórica de “olhos”, partes exclusivamente corporais, a algo de natureza completamente outra, forçando nesta impropriedade a compreensão, pela analogia, do que é, de fato, o *entender* mental; ela permite identificar ambas as *necessidades*, aquela que se faz vigente no prospecto causal e aquela que se faz vigente no prospecto inteligível, em suma, conflui num só e mesmo prospecto etiológico, nos *ordo & connexio*. E nessa confluência acresce-se a diferença irreduzível entre naturezas, a *res extensa* e a *res cogitans*, no que distingue total e exclusivamente a *memória* e, pois, o *corpo*, daquilo que é *mental*: não nos recordamos que tivéssemos antes existido porque antes de que o corpo passasse à existência não podíamos ter memória, a qual somente lhe diz respeito, e não à mente. Os *vestígios* nada mais são que efeitos

<sup>922</sup> EVP23S: “Est, uti diximus, haec idea, quae Corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quique necessariò aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante Corpus existisse, quanoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Nam Mens non minùs res illas sentit, quas intelligendo concipit, quàm quas in memorià habet. Mentis enim oculi, quibus res videt, observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante Corpus existisse, sentimus tamen Mentem nostram, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, & hanc ejus existentiam tempore definiri, sive per durationem explicari non posse. Mens igitur eatenus tantùm potest dici durare, ejusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem Corporis existentiam involvit, & eatenus tantùm potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi”.

dos corpos contatantes o Corpo humano e, enquanto constituem a memória, enquanto, pois, concatenam-se, eles instauram a dimensão historial do humano, em devir, até que se finde sua existência, até que sua forma se decomponha. Tal afiguração imanente ao indivíduo, propriamente, tal *figura*, ela diz-se no âmbito da máquina s'imaginante como devir específico nos limites reais do indivíduo e tem a duração do corpo como pressuposto, duração que se pode definir pelo tempo. Coisa diversa é a Mente, embora nela ideias afirmem a presença das afecções, então, ideias que *re-presentam* afirmando as imagens das coisas, os vestígios enquanto existentes em ato; pois a Mente, dita apenas da *res cogitans*, distingue-se realmente do *Corpo*, dito da *res extensa*, e, com efeito, se a relação que os põe num só indivíduo é a *relação objetiva*, aquela que faz do *Corpo* o objeto constituinte a Mente humana, contudo, em si mesma considerada, a Mente não porta a duração nem, com efeito, se define pelo tempo, e sua essência não se segue da natureza divina, de sua tradução real, enquanto *res extensa*, mas da essência divina traduzida como *res cogitans*.

É pela necessidade, absoluta infinitude e eternidade da essência divina traduzida pela modificação imediata infinita referida à *res cogitans* tão-somente que a Mente se segue, e é por tal *necessidade* que sua essência é eterna. Agora, dir-se-á que a essência do Corpo é também, *a fortiori*, eterna, só que pela *res extensa*; todavia, é preciso ter em conta que aquilo que permite a *duração* e a faz exclusivamente uma categoria pertencente à *res extensa*, ao seu modo finito que é o Corpo, deriva da posição da própria *res extensa* como *movimento & repouso*; ou seja, a tensão entre *movimento & repouso*, tensão que não deve ser pensada apenas nos termos da contrariedade lógica, que pressupõe a identidade e daí põe a diferença, mas sim que é *diversamodalidade*, expressa em sua generalidade pela *connexio*. A *duração*, segundo penso, nada mais é que a articulação entre *movimento & repouso*, que se expressa assim, em termos de contrariedade, mas que, de fato, na natureza das coisas ela é a efetivação da *diversamodalidade*. A maneira propedêutica para aferir isso é observar que no que diz respeito à *res cogitans* em suas modificações, as infinitas, ela é sempre “um”, ao passo que no que diz respeito à *res extensa*, temos sempre “dois”; mas isto é reduzir as coisas impropriamente à unidade, mútuo-referida à multiplicidade, e, em sua *verdade efetual*, por assim dizer, não é que se trata de *um & dois*, nem *um & muitos*, mas antes a *multiplicidade pura* põe-se em ambas as realidades, no caso da *res cogitans*, enquanto *devir da ideia*, pensando a partir do *indivíduo inteira natureza* (modificação mediante as modificações imediatas infinitas resultantes no *indivíduo, Mente & Corpo*), e, no caso da *res extensa*, enquanto *devir* entre *movimento & repouso*, termos os quais só não se mútuo-referem porque o polo do *movimento* é efetivo *diversamodalmente*, de sorte o próprio movimento seja sempre relativo, o que é patente pela construção que empenhei com respeito à impossibilidade do “repouso absoluto”. E isso tudo conflui na apreensão da *duração* como relação de relações, e não, como já mostrei, síntese nos termos de unidade, de unificação.

Por isso, a *duração* restringe-se ao Corpo, é categoria exclusivamente referida à *res extensa*. E o fato de que se siga a essência eterna do Corpo não é, pela duração como categoria que é corpórea, o mesmo que o seguir a essência da Mente. Numa palavra, ideias não matam nem morrem, corpos matam e morrem, precisamente, corpos compõem-se e decompõem-se, integram-se e desintegram-se, e as ideias referidas objetivamente a cada qual destas modalizações dão-se, pelos mesmos *ordo & connexio*, em cada instância,



como devir ideal dado entre *afirmação & negação*, mas que a *negação*, assim como o *repouso absoluto*, é *afirmação*, assim como este mesmo *repouso absoluto é movimento* (se isto não está claro nesta altura, é preciso que se volte novamente à leitura deste capítulo *da capo*). Apenas recorro que somente se torna possível esta construção que aqui pronuncio porque rompeu-se totalmente com a noção de *unidade &c*<sup>923</sup>.

Para retomar o nosso ponto, a Mente, como escrevera Spinoza naquele escólio da EVP23, somente pode dizer-se durar enquanto refere-se objetivamente à existência atual do Corpo que é o seu. E Spinoza escreve “enquanto implica a existência atual do Corpo”, e isto no sentido de que a Mente acaba pondo-se sob a regência da máquina s’imaginante, afirmando ou negando, enfim, as imagens ou vestígios dados pelos incessantes contatos corporais. Por aí, a agudeza tática, aquela que propõe que a Mente *agora* tivesse começado a existir &c., ganha forte sentido: erradicar a memória, impedir que se conceba algo da memória que tomasse aquilo que resulta apenas da Mente como impuro, como dado pelo seu referimento ao Corpo e, com isto, afastar objeções que possam fazer com que as coisas do Corpo e do referimento objetivo ao Corpo invadam aquilo que se segue da Mente e de sua eterna essência. Não obstante esse desfazimento agudo para com a existência atual do Corpo, a Mente sente e experimenta o eterno e que é eterna. A sentença, famigerada e polêmica, “sentimos e experimentamos que somos eternos” [*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*] é acompanhada da seguinte outra sentença que a explica: “Pois a Mente não menos sente aquelas coisas, as quais concebe que se devam entender, que as que tem na memória” [*Nam Mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoriâ habet*]. Ou seja, tanto quanto a Mente sente e experimenta aquilo que lhe advém de sua relação objetiva com o Corpo quanto sente e experimenta também aquilo que lhe advém de sua eternidade, de sua essência eterna e através desta essência eterna se capta, então, “com os seus olhos”, com “olhos que vêem” a mesma *necessidade* que é a *necessidade divina*, a *necessidade da natureza das coisas*. Não é pouco o que pode ser suscitado sobre o que aqui se escreve e sobre este tema especificamente, e, no entanto, tais questões devem ser por enquanto suspensas, visto que - adiantando - elas serão objeto do que carece suma precisão e que consiste na categoria artificialmente forjada por mim, mas que se reiterou algumas vezes nesta escritura, e que seria a categoria de *possibilidade real*.

Escrevera Spinoza, no EVP31S, que “Quanto mais, pois, cada um por este gênero de conhecimento mais pode, tanto melhor foi & é consciente de Deus, isto é, tanto mais é perfeito, & mais feliz (...)” [*Quò igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eò melius fuit, & Dei conscius est, hoc est, eò est perfectior, & beatior (...)*]. Ora, trata-se de uma proporção direta mobilizando os elementos “consciência de Deus”, “perfeição” e “felicidade” numa dependência do *quantum* entende-se pelo *terceiro gênero de conhecimento*. E o que mais notavelmente aparece, particularmente aqui, é o termo “consciência”, pois ambivalentemente ele parece introduzir algo que se diz do *livre*, mas que, contudo, porque dito *de Deus*, acaba por retomar a

<sup>923</sup> Apenas assinalo: o que fez Hegel tomar a *negativo* como *movimento* é a profunda incompreensão que teve com respeito à *eternidade*, pois se tivesse se atido corretamente a isto, forçosamente teria visto justamente o contrário, a saber, que somente o que é *positivo* é *movimento*, e que *repouso absoluto* (o tal do “abismo da substância &c.”) é ficção, não consta da escritura da *Ethica*. Agora, também é possível que tivesse se atido e que, no entanto, tivesse querido fazer outra coisa, mas ao que tudo indica não fora o caso, pois aquilo que ele não diz que apreendeu como se fosse seu de Spinoza, a saber, que a *ideia* enquanto *ideia* é *afirmação & negação*, mostra que é a *negação* o correlato do *movimento* e que põe toda e qualquer *ideia* como *devir*. Hegel resta, pois, profundamente e espiritualmente (“geistig”, direi) aristotélico.

*liberdade* que não é aquela simples liberdade da vida que é um sonho que sonhamos que sonhamos, mas outra, a qual se tem pela *necessidade*. É isso que devemos agora observar mais de perto, como a *liberdade* e a *necessidade* têm-se como o mesmo na seara da finitude.

E por aí o enunciado da EVP32 retoma o aspecto afetivo, mas não aquele da circulação apaixonante, e sim aquele que tem a *alegria* como dada pelo *desejo de conhecer*, no *conhecendo*, em que a aquiescência em si mesmo apazigua as turbulências do vitupério: “Tudo o que inteligimos pelo terceiro gênero de conhecimento, com aquilo nos deleitamos, &, de fato, concomitantemente à ideia de Deus, assim como à causa”<sup>924</sup>. É porque, como escreve em sua demonstração, “através deste terceiro gênero origina-se necessariamente a suma aquiescência da Mente” que se tem a *Alegria* da qual tratamos agora, e ela não vem somente concomitantemente à *ideia de Deus*, mas também concomitantemente à *ideia de si*, ideia que está implicada na eternidade da Mente, decerto<sup>925</sup>. Essa *ideia de si* não poderia ser somente aquela ideia que porta a Mente enquanto ela é eterna; ela também diz respeito a posição desta mesma Mente enquanto *coisa singular*, e é a conjugação dos elementos todos, a *Alegria* da qual se origina a *aquiescência*, a *ideia de Deus*, da qual a *necessidade* se faz manifesta, conjuntamente à eternidade, e a *ideia de si*, enquanto também *eternidade*, aquela provinda de Deus e posta na essência da Mente, no entanto, *singular*; todos estes elementos sintetizam-se num só, sob a égide da *ciência intuitiva*, e que nenhum outro seria senão o *Amor intelectual de Deus*:

Através do terceiro gênero de conhecimento origina-se necessariamente o Amor intelectual de Deus. Pois através desse gênero de conhecimento origina-se (*pela Prop. preced.*) a Alegria concomitantemente à ideia de Deus, assim como à causa, isto é, (*pela 6 Def. Af.*) o Amor de Deus, não enquanto nos imaginamos Ele como presente; (*pela EVP29*) mas enquanto inteligimos que Deus é eterno, & é isto que chamo de amor intelectual de Deus.<sup>926</sup>

“Assim como à causa”, qual seja, aquela que inteligimos enquanto Deus é eterno. E aqui o “presente” dissocia-se totalmente do “eterno”: o *eterno* nada tem que ver com o *presente*. E se isso assim procede, o *dever*, aquele que se diz como *coisa singular*, ele jamais poderia se dizer pela noção de *presente*, antes, de fato, ele tem como pressuposto o *eterno*, categoria completamente alheia ao *presente*. Aí o paradoxo tenciona-se subitamente: como o *eterno* faz-se pressuposto do *dever*? Antes, sua eventual confusão com o *presente*, parecia conduzir-nos com o que tipicamente enuncia o problema geral do *dever*, convém saber, a apreensão daquilo que é *em ato*, o *sendo*, confluindo inteiramente como o que, para nós, se tem como o *presente*. E,

<sup>924</sup> EVP32: “Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, & quidem concomitante ideâ Dei, tanquam causâ”.

<sup>925</sup> EVP32Dem.: “Ex hóc cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia, hoc est, (*per 25. Affect. Defin.*) Laetitia oritur, eaque concomitante ideâ sui, (*per Prop. 27. hujus*) & consequenter (*per Prop. 30. hujus*) concomitante etiam ideâ Dei, tanquam causâ. Q.E.D.” [“Através desse gênero de conhecimento origina-se a suma aquiescência da Mente que pode se dar, isto é, (*pela 25. Def. Af.*) origina-se a Alegria, e com ela concomitantemente à ideia de si, (*pela EVP27*) &, consequentemente (*pela EVP39*) concomitantemente também à ideia de Deus, assim como à causa”].

<sup>926</sup> EVP32C: “Ex tertio cognitionis genere oritur necessariò Amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (*per Prop. praec.*) Laetitia concomitante ideâ Dei, tanquam causâ, hoc est, (*per 6. Affect. Defin.*) Amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur; (*per Prop. 29. hujus*) sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, & hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco”.

contudo, ao dissociar a *duração* do *terceiro gênero de conhecimento*, ao promover, pela agudeza da Mente que *agora* existe, sem se referir objetivamente ao Corpo que é o seu, paradoxalmente somos forçados ou a eliminar a hipótese de que a *coisa singular* seja *devir*, ou a minuciar no que consistiria, se é que é o caso, este *devir* da *coisa singular* cujo pressuposto seria a *eternidade* e, ainda, que não se pode fazer nem sequer pela *duração*, nem sequer pelo *presente*. Sem a agudeza da suspensão *in toto* da corporeidade, sem a agudeza retórica que nos força a apreender a Mente pela eternidade que é a sua, ser-nos-ia quase intransponível ambularmos por este meandro em que *eternidade & devir* não são jamais tomados como mutuamente-referidos. É isso, precisamente, o que se tenciona aqui, pois se trata da causa enquanto inteligimos Deus como eterno, e por aí efetua-se o *amor intelectual de Deus*. Corrobora integralmente com a posição de impossibilidade de mútuo-referência entre *eternidade & devir* o enunciado da EVP37, segundo o qual “Nada se dá na natureza que seja contrário a este Amor intelectual, ou que possa tolhe-lo”<sup>927</sup>. Ora, nenhuma contrariedade se dá com respeito ao *Amor intelectual de Deus*, nenhuma mútuo-referencialidade. Vejamos sua demonstração:

Esse Amor intelectual segue necessariamente através da Mente, enquanto ela, como verdade eterna, se considera pela natureza de Deus; (*pela EVP33 & EVP29*) Logo, se algo se desse, o qual fosse contrário a este Amor, isto seria contrário ao verdadeiro, &, conseqüentemente, isto, que pudesse tolher este Amor, efetivaria que isto, que é verdadeiro, fosse falso, o que (*por si [é] noto*) é absurdo. Logo, nada na natureza dá-se, &c. *C.Q.D.*<sup>928</sup>

É que a *eternidade*, como bem sabemos, é essência de Deus, essência que é o mesmo que *necessidade*: se houvesse contrariedade a propósito do *amor intelectual de Deus*, é como se fosse *negada* a *eternidade*, a *necessidade* e mesmo a *absoluta infinitude*, em suma, como se a *verdade eterna* fosse tomada como “falsidade eterna”; e justamente porque nada disto se dá assim, justamente porque tal *Amor intelectual*, de fato, é a tradução afetiva da *necessidade divina*, ele segue-se por esta mesma *necessidade* através da Mente. No palavrear especulativo, a mútuo-referencialidade é impossível onde não se tem *unidade*, onde vige a *multiplicidade pura* como fundamento, e o contexto põe-nos no percalço da posição paradoxal da assertiva *eternidade & devir*, sobretudo, como resta cabalmente patente, pelo que se escreve no escólio desta mesma proposição: “O Axioma da Parte Quarta respeita às coisas singulares, enquanto se consideram com relação a certo tempo & lugar, sobre isto creio que ninguém duvida”<sup>929</sup>. Todo leitor da *Ethica* demanda-se forçosamente o seguinte: por que envolver a coisa singular e o axioma da EIV aqui, quando se versa sobre o *amor intelectual de Deus*? Primeiro e mais imediatamente, porque a hipótese de que algo venha a ser destruído revoca a cinética dos finitos, o que se fez noção comum pelo enunciado do referido axioma da

<sup>927</sup> EVP37: “Nihil in naturâ datur, quod huic Amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere”.

<sup>928</sup> EVP37Dem.: “His intellectualis Amor ex Mentis naturâ necessariò sequitur, quatenus ipsa, ut aeterna veritas, per Dei naturam consideratur; (*per Prop. 33. & 29. hujus.*) Siquid ergo daretur, quod huic Amori esset contrarium, id contrarium esset vero, & consequenter id, quod hunc Amorem posset tollere, efficeret, ut id, quod verum est, falsum esset, quod (*ut per se notum*) est absurdum. Ergo nihil in natura datur, &c. *Q.E.D.*”

<sup>929</sup> EVP37S: “Partis Quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus, & locum considerantur, de quo neminem dubitare credo”.

EIV: “Nenhuma coisa singular se dá na natureza das coisas, da qual não se dê outra mais potente & mais forte. Todavia, de alguma dada dá-se outra mais potente, pela qual aquela dada pode destruir-se”<sup>930</sup>. Por aí, é como se dissesse Spinoza que, aqui neste contexto da EV, este axioma não vale, e não vale por que lá, na EIV, era sob o modo s’imaginativo que se pressupunha, então que se pressupunha a atualidade como relativa ao tempo e ao lugar.

No entanto, sem contradizer essa leitura mais imediata, ainda consterna a retomada da *coisa singular* nesse passo escritural da EV. É por tal consternação que somos impelidos justamente a revolver ao vínculo, ainda obscuro, entre *eternidade & devir*. Porque o contexto inteiro tem o *terceiro gênero de conhecimento* como pano de fundo, é que a *coisa singular* reaparece aqui, mas também porque a *Mente* que entende por este gênero é também *coisa singular*, e que se põe a entender demais tantas coisas singulares enquanto coisas singulares que são, num devir de cada qual que resta a observar e resolver enquanto sumo imbróglío. Recordemos, ademais, o que dissemos particularmente quanto introduzimos a *multiplicidade pura*, a saber, que ela contém a proporção sem, contudo, deixar-se graduar pela posição imaginária da unidade, em que a infinitude se restringe à imagem do conjunto que se faz contagem. Nesse EIVA, a gradação é empenhada, e com clareza agora podemos dizê-lo, na hibridez típica entre a ordem intelectiva e a ordem imaginativa, em que as potências das coisas singulares, relativas umas às outras, e, assim, efetivando integração e desintegração, particularmente aqui a desintegração, a destruição; ela é empenhada num prospecto em que a *coisa singular* responde à *figura* e, com isto, no *devir* prioritário do s’imaginar, ainda que controlado por *noções comuns*. Trata-se da outra face da *figura*, da qual intentamos a todo custo converter na *coisa singular* enquanto *devir* dado pela enigmática construção *eternidade & devir*, construção que não os põe, insisto, em mútuo-referência. Por isso, e tão-só por isto que há a dissociação da mútuo-referência entre ambos os polos, *eternidade & devir*; é que a revocação do EIVA introduz-se no EVP37S a fim de distinguir, e bem distinguir, que o modo de apreensão da atualidade não é aquele no “presente”, não é aquele da “duração” &c., em plena consonância como o andamento de nosso pensar em condução.

E, no entanto, a proporção posta pela *multiplicidade pura*, deposta da *unidade*, da *contagem &c.*, deposta dos dispositivos da máquina s’imaginante, ela parece vacilante na escritura da EVP39: “Quem tem o Corpo apto a muitíssimas [coisas], tem a *Mente* cuja máxima parte é eterna”<sup>931</sup>. Como graduar o *quantum* de eternidade da *Mente*? Aqui se escreve: pela aptidão do Corpo a muitíssimas coisas. Todavia, o Corpo, não era ele o que estava suspenso, mesmo que por uma agudeza? Vejamos sua demonstração:

Quem tem o Corpo apto a agir sobre muitíssimas [coisas], minimamente conflita-se pelos afetos, os quais são maus, (*pela EIVP38*) isto é, (*pelo EIVP30*) pelos afetos, os quais são contrários a nossa natureza, e, por isto (*pela EVP10*), tem poder de ordenar & concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem para o intelecto, &, conseqüentemente, de efetivar (*pela EBP14*) que todas as afecções do Corpo refram-se a ideia de Deus, através do que devesse (*pela EVP15*) que se afete de

<sup>930</sup> EIVA: “Nulla res singularis in rerum naturâ datur, quâ potentior, & fortior non detur alia. Sed quâcunque datâ datur alia potentior, â quâ illa data potest destrui”.

<sup>931</sup> EVP39: “Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna”.

Amor para com Deus, o qual (*pela EVP16*) deve ocupar ou constituir a máxima parte da Mente, e, por aí, tem a Mente cuja máxima parte é eterna. *C.Q.D.*<sup>932</sup>

Quando Spinoza escreve sobre a *aptidão* do Corpo *a agir sobre muitas coisas*, ele revoca a EIVP38, proposição que se faz no contexto da *servidão humana* e, sobretudo, no que asseverou o EVP37S sobre a categoria de *coisas singulares*, ou seja, que tais *coisas singulares* se dizem com relação aos *tempo & lugar*, então sob a híbrida apreensão respectiva às ordens intelectual e imaginativa. É certo que na EIVP38 a *utilidade* entra em jogo, mas se deve assinalar o que subjaz à noção de *utilidade* e, para tanto, analisemos o enunciado dessa proposição:

Isso, que assim dispõe o Corpo humano para poder afetar-se de muitíssimos modos, ou que o torna apto para que deva afetar Corpos externos, é útil ao homem; & tanto mais útil quanto o Corpo por aquilo se tornou apto para afetar-se de muitíssimos modos, e para afetar outros corpos, & contrariamente, é nocivo isto que torna o Corpo menos apto a estas [coisas].<sup>933</sup>

O “isso” [*id*] que dispõe o Corpo *etc.*, e torno-o *apto etc.* é *útil* ao homem, e o que é *útil* convém com a natureza humana; mas o que se escreve aqui é algo mais. Escreve-se, com efeito, uma proporção referida à atividade do que torna o Corpo apto, de sorte que quanto mais o Corpo se torna apto a tal coisa, tanto mais tal mesma coisa torna-se-lhe útil, pressuposta a conveniência, a qual não poderia se referir senão ao *comum*. Contrariamente, o que é nocivo ao Corpo é o que o torna menos apto e igualmente na mesma proporção, porém inversa: a *aptidão* resulta, poderíamos dizê-lo, ainda que de certa maneira, anacronicamente, como se se tratasse de uma *adaptação*, de uma acomodação ajustando-se pelo que convém e não convém com a natureza humana, conveniência que é relativa à apreensão do *comum*, pois, em última instância, todas as coisas convêm entre si e dão-se num só e mesmo *comum*. Agora, Spinoza acrescenta, justamente a revocação dessa EIVP38, que aquilo que é *útil* nesses parâmetros enunciados minimiza o conflito afetivo, o que não consta de sua escritura, mas resulta da revocação de outra proposição conjuntamente, a EIVP30, na qual se enuncia que “Nenhuma coisa por isso, que tem em comum com a nossa natureza, pode ser má; mas enquanto é má para nós, nesta medida é-nos contrária”<sup>934</sup>. E é manifesto que subjaz o *comum* em toda a questão, visto que tanto o que é mau e, por aí, inútil, resulta do que nada tem em comum com a natureza humana, assim como, contrariamente, o que é bom e, pois, útil, resulta do que

<sup>932</sup> EVP39Dem.: “Qui Corpus ad plurima agendum aptum habet, is minimè affectibus, qui mali sunt, conflictatur, (*per Prop.* 38. p. 4.) hoc est, (*per Prop.* 30. p. 4.) affectibus, qui naturae nostrae sunt contrarii, atque adeo (*per Prop.* 10. *hujus*) potestatem habet ordinandi, & concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum, & consequenter efficiendi, (*per Prop.* 14. *hujus*) ut omnes Corporis affectiones ad Dei ideam referantur, ex quò fiet (*per Prop.* 15. *hujus*) ut erga Deum afficiatur Amore, qui (*per Prop.* 16. *hujus*) Mentis maximam partem occupare, sive constituere debet, ac proinde (*per Prop.* 33. *hujus*) Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. *Q.E.D.*”

<sup>933</sup> EIVP38: “Id, quod Corpus humanum ità disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad Corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; & eò utilius, quò Corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat, & contrà id noxium est, quod Corpus ad haec minùs aptum reddit.”

<sup>934</sup> EIVP30: “Res nulla per id, quod cum nostrâ naturâ commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.”

há de comum com a natureza humana. Se nos voltarmos à sua demonstração, a demonstração dessa EIVP30, veremos como a cinética afetiva introduz-se aí:

Chamamos de “mau” aquilo que é a causa da Tristeza, (pela EIVP8) isto é, (pela sua Definição que se vê no EIIIP11S) o que diminui ou contém a nossa potência de agir. Se, pois, alguma coisa por aquilo, algo que tem em comum conosco, fosse-nos mau; então, a coisa poderia diminuir ou conter aquilo mesmo que tem em comum conosco, o que (pela EIIIP4) é absurdo. Portanto, nenhuma coisa por aquilo, o que tem em comum conosco, pode ser-nos má; mas, contrariamente, enquanto é má, isto é, (como agora mostramos) enquanto pode diminuir ou conter a nossa potência de agir, nesta medida (pela EIIIP5) é-nos contrária. C.Q.D.<sup>935</sup>

A remissão, que é patente, sobretudo, pela escrituras das *Pars III & Pars IV*, da circulação apaixonante à valoração da natureza das coisas, ela tem como elemento fundamental a tensão entre o *comum* e o *incomum*, num prospecto dado pela máquina s’imaginante (do qual já tratamos), daí derivando “bom”, “mau”, “útil”, “inútil” &c. Importava-nos aqui concentrarmo-nos no enlace com a *aptidão* do Corpo e a razão pela qual, mesmo suspenso, o Corpo e sua *aptidão* reaparecem na escritura da EVP39. E agora isso torna-se mais claro, pela conjugação que em sua demonstração se fez entre tais EIVP38 e EIVP30, conjugação que culmina na “contrariedade com respeito à natureza humana”, e que não deve ser tomada em termos absolutos, mas relativos, ou seja, *na medida em* que se é possível a apreensão entre o Corpo humano e as demais coisas através do *comum*. O feixe que traduz o *comum* em sua multiplicidade para com o modo finito que é o humano é um polo como que invertido, e justamente pela máquina s’imaginante, seccionando o comum em localidades relativas, dissolvendo pelas comunidades dadas relacionalmente segundo sua percepção e inteligência com respeito às coisas com as quais contata. De um lado, o *comum* posto *em relação*, ele é *propriedade* que se afere da coisa pela sua inteligência, inteligência da qual resulta a *conveniência*; de outro, contrariamente, a posição daquilo que é relativamente exterior ao Corpo humano como que a partir do *centramento em si*, então, a partir exclusivamente da máquina s’imaginante, impede estabelecer-se a *conveniência* com o próprio Corpo humano. De ambas as tendências resulta as demais categorias, tanto as afetivas quanto as valorativas. A medida, a proporção, de fato, da *aptidão* é relativa a tal posição da *conveniência*, na qual subjaz o *comum* que escapa à máquina s’imaginante, e ele só aparece fracionado, multiplicado em feixes, pela impossibilidade de escapar-se da condição finita marcada pela máquina s’imaginante, ainda que se tenha a ideia do comum a todas as coisas da natureza, ideia que, já podemos seguramente dizê-lo, resulta da ideia de Deus como causa imanente de todas as coisas.

Por aí, a reposição do Corpo nesse contexto, no contexto de sua suspensão promovida pela agudeza com respeito à Mente, restabelece a via, a única possível, a fim do *conhecer*, e, com efeito, da ordenação para o intelecto das afecções do Corpo. É tal proporção direta entre a *aptidão* do Corpo, proporção direta que

<sup>935</sup> EIVP30Dem.: “Id malum vocamus, quod causa est Tristitiae, (per Prop. 8. hujus) hoc est, (per ejus Defm. quam vide in Schol. Prop. 11. p. 3.) quod nostram agendi potentiam minuit, vel coërcet. Si igitur res aliqua per id, quid nobiscum habet commune, nobis esset mala; posset ergo res id ipsum, quod nobiscum commune habet, minuere, vel coërcere, quod (per Prop. 4. p. 3.) est absurdum. Nulla igitur res per id, quod nobiscum commune habet, potest nobis esse mala; sed contrà quatenus mala est, hoc est, (ut jam jam ostendimus) quatenus nostram agendi potentiam minuere, vel coërcere potest, eatenus (per Prop. 5. p. 3.) nobis est contraria. Q.E.D.”

porta o *comum*, uma ampliação do *comum*, que permite cada vez mais ordenar para o intelecto as afecções, do que resulta a alegria, ainda no âmago da circulação apaixonante, porém, já indicativa ou tendenciando a alegria dita própria ou absolutamente, a saber, a *Alegria* correlata estrita e plena da *ação*.

É através do *comum* tão-somente que tantas quantas forem as afecções do Corpo, elas, pela aptidão ascendente que afere cada vez mais *comunidades*, traduzem-se, *pari pasu*, na ordem para o intelecto; e isto faz ideias referir-se cada qual e cada vez mais à ideia de Deus. Daí a *ação* é concomitante ao *Amor* para com Deus, alegria dita absolutamente e que não se dá pela circulação apaixonante, pois sua antecessora é o *comum*. A conclusão da demonstração leva à proporção do *quantum* tais ideias, já referidas a Deus, devem ocupar a Mente. E Spinoza é assertivo: tais ideias ocupam, no que tocam na justa medida do *comum* a natureza inteira da coisas, a *máxima parte* da Mente. Agora, por que se diz, ainda, que tal *máxima parte* seja *eterna*? Retomemos o que antes havia desenvolvido sobre o *comum* enquanto *conhecimento*, então, enquanto *conhecimento adequado de segundo gênero*. Disse, e aqui repito, que tal conhecimento é algo como “teses sem sujeito”, *generalidades* não referenciadas a algo em particular, mas sim a todas as coisas que, todavia, são traduzidas em feixes específicos segundo a condição humana marcada pela sua finitude enquanto máquina s’imaginante. Importa aqui que tais ideias adequadas de segundo gênero, sendo elas mesmas generalidades não especificadas a *isto ou aquilo*, mas valendo para *isto e aquilo* geralmente, *i.e.*, *comumente*, tais ideias dizem-se, segundo a caracterização do *comum*, do todo, da parte e igualmente de tudo. E, pelo mesmo dizer, o *comum* enquanto *comum* não é jamais *temporal*, dado que aquilo que é *temporal* depende do s’*imaginar*, e isto, já o dissemos, é dito *negativamente* enquanto *destemporização*; agora, contudo, pela necessidade da natureza das coisas, pelo que a essência de Deus põe em seus aspectos plenamente conversíveis, então, pela *necessidade*, enquanto *eternidade* e enquanto *absoluta infinitude*, a parte da Mente que, digamos, preenche-se com tais generalidades devém tão eterna quanto o comum do qual tais generalidades são expressão. E assim torna-se totalmente claro como a Mente devém eterna: ela não devém eterna por algo outro que pela sua intelecção do *comum*, e quanto mais *comunidades* afere, mas a sua natureza é posta tão eterna como a verdade eterna que é o *comum*. Portanto, quando se diz que a *máxima parte* da Mente devém *eterna*, diz-se “*máxima*” porque a marca da finitude impede que fosse toda a Mente, ou seja, não é possível escapar da máquina s’imaginante, jamais, e diz-se que tal parte é *eterna* pela intelecção daquilo que é eterno, então, quanto mais verdades eternas entende a Mente, tanto mais ela é eterna, e isto pelo que a verdade eterna é *comum*, *comum* entre a Mente e não importam quantas tantas outras coisas.

Vê-se como a Mente tem o “poder de ordenar & concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem para o intelecto” (cf.: EVP39Dem.), de referir-se à ideia de Deus, ideia tal que é a ideia da inteira natureza das coisas, a qual faz a Mente se afetar de Amor para com Deus. O principal efeito disso, a proporção direta entre a ordenação & concatenação que a Mente opera pelo *comum* para a ordem segundo o intelecto, esta tradução quiasmática, e, conjuntamente, o referimento desta Mente, em igual proporção, às Mentes que tenham “magno conhecimento de si & de Deus, & das quais a *máxima* ou *precípua* parte é eterna” (trata-se de certa *conveniência*, não imaginativa, mas *em comunhão*), é que tais tantas Mentes cuja maior parte é eterna “dificilmente temem a morte”. O aspecto da *liberação* envolvido aí é patente, uma vez que a maior

parte da Mente é eterna, e de todas Mentas que assim forem, não há temor da morte: não se teme porque não se perece; não se teme, porque não se desfaz, não se decompõe, não se desintegra; mas, sobretudo, não se teme a morte porque o nada não é, porque *através do nada nada devém [e nihilo nihil fieri]*.

Uma vez mais, escrevera Spinoza que a “maior parte da Mente que seja eterna” e não “toda a Mente, que ela seja eterna”. A hipótese do ascetismo está fora de questão, como explicita no EVP39S: “Todavia, para essas [coisas] inteligirem-se mais claramente é de se advertir aqui que nós vivemos em contínua variação, & à proporção que mudamos para melhor ou para pior, dizemo-nos felizes ou infelizes”<sup>936</sup>. Nesse escólio, convém observá-lo mais de perto, a questão do perecimento, ou com muita precisão, da *transição duma forma noutra* impacta, enquanto *mudança*, na felicidade ou infelicidade; aí o corpo e sua aptidão retornam como aspecto basilar, e isto porque não se pode pensar a *variação* nem a *proporção de mudança* senão pelo Corpo:

Quem, com efeito, transitou de infante ou menino para cadáver, diz-se infeliz, &, contrariamente, atribui-se isto à felicidade: quando tivermos podido percorrer todo o espaço de vida com Mente sana em Corpo são. E, de fato, quem tem o Corpo, como infante ou menino, é apto a pouquíssimas [coisas], & maximamente dependente de causas externas, tem a Mente, a qual em si só considerada seja quase nada consciente de si de Deus; &, contrariamente, quem tem o Corpo apto a muitíssimas [coisas], tem a Mente, a qual em si só considerada seja muito consciente de si & de Deus. Nesta vida, portanto, sobremaneira esforçamo-nos a fim de mudar o Corpo da infância noutra, o quanto a sua natureza padece e lhe conduz, o qual seja apto a muitíssimas [coisas], e que se refira à Mente, a qual seja muitíssimo consciente de si, de Deus & das coisas; e assim de tal maneira que aquilo tudo, que se refere à memória ou à imaginação dele próprio, dificilmente seja de algum pendor com respeito ao intelecto.<sup>937</sup>

Mas de que *mudança* se trataria? Por um lado, lançados que fomos à *mudança* enquanto *morte*, tendenciamos a pôr a *mudança* no elemento da *forma*; por outro, porque o tema é a felicidade, e a infelicidade, indica-se a *mudança* quanto à *figura*, e o exemplo aí parece dificultar sobejamente nossa decisão: a transição de infante ou menino em cadáver. Ora, trata-se de uma *mudança de forma*, a qual pressupõe um elemento terceiro, um espectador que ajuíze a felicidade e infelicidade ponderando o “tempo de vida”, a saber, a vida curtíssima do infante que muda em cadáver com relação à vida longuíssima, ademais, “com Mente sana em Corpo são”, respectivamente, uma vida infeliz e uma vida feliz. Esse tema que remete à caracterização da felicidade, ao juízo que concede por olhos de terceiros a felicidade ou infelicidade de uma vida e que remete à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, não nos enganemos, ela faz-se sobre outra agudeza por

<sup>936</sup> EVP39S: “Sed ut haec clariùs intelligantur animadvertendum híc est, quòd nos in continuâ vivimus variatione, & prout in melius, sive in pejus mutamur, eò felices, aut infelices dicimur”.

<sup>937</sup> EVP39S: “Qui enim ex infante, vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, & contrà id felicitati tribuitur, quòd totum vitae spatium Mente sanâ in Corpore sano percurrere potuerimus. Et reverâ qui Corpus habet, ut infans, vel puer, ad paucissima aptum, & maximè pendens à causis externis, Mentem habet, quae in se solâ considerata nihil ferè sui, nec Dei, nec rerum sit conscia; & contrà, qui Corpus habet ad plurima aptum, Mentem habet, quae in se solâ considerata multum sui, & Dei, & rerum sit conscia. In hâc vitâ igitur apprimè conamur, ut Corpus infantiae in aliud, quantùm ejus natura patitur, eique conducit mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad Mentem referatur, quae sui, & Dei, & rerum plurimùm sit conscia; atque ità ut id omne, quod ad ipsius memoriam, vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicujus sit momenti, ut in Schol. Prop. Praeced. jam. dixi”.



parte de Spinoza. Agudeza que consiste no esforço, na conação, “a fim de mudar o Corpo da infância noutra”, ou melhor, no esforço ou conação a fim de aumentar a aptidão do Corpo. E isso, posto dessa maneira, leva-nos sub-repticiamente à conceder que aqueles que dispõem de um Corpo menos apto, mesmo adultos, jazem crianças, e o “tempo de vida”, neste caso, pouco importa. Não é que não haja a *trans-formação* do infante em adulto, não é que, de fato, este Corpo *transformado* não adquira maior aptidão em termos gerais: é que este mesmo Corpo assim transformado ainda não leva a sua aptidão às suas máximas disposições, à sua máxima potência. E disso resulta que, mesmo de Corpo adulto, aquele que não tem por esforço ou conação a visar aumentar a sua potência, a sua aptidão, resta infante de Corpo maduro, resta infeliz falante, consciente do que diz e sonhando com olhos abertos. Contrariamente, e diante das variações e vicissitudes todas que o Corpo venha a ser afetado, não importam, relativamente a si, toda a memória e toda a imaginação que adira a sua estória de vida diante da maximização da eternidade de sua Mente, estes tornam-se de menor peso relativamente, então, para com aquilo que entende.

É apenas nesta medida, na medida em que se refere a Deus, que ama a Deus e, pois, que ordena & concatena segundo a ordem para o intelecto, que, sendo consciente de si & de Deus, tem-se, de fato, a *ação*. E, porque não se trata de ascetismo e, com efeito, de uma eliminação total do que há de corporal, a EVP40 pode enunciar a seguinte proporção: “Quanto mais cada coisa tem de mais perfeição, tanto mais age & menos padece, &, contrariamente, quanto mais age, tanto mais perfeita é”<sup>938</sup>. Agora, a oposição não se dá mais no interior da variância característica da máquina s’imaginante, na circulação apaixonante que resta, não obstante, somente padecer; ela é posta na oposição entre esta máquina s’imaginante e o intelecto, assim, entre paixão e ação. A proporção enunciada incide nessa construção entre paixão e ação, implicando mutuamente ação e maior perfeição ou realidade e, contrariamente, paixão e menor perfeição ou realidade<sup>939</sup>. E se a Mente da qual se trata é aquela cuja maior parte é eterna, é também aquela que é mais perfeita, que tem mais de realidade e, com efeito, a que mais age:

Disso segue que a parte da Mente, a qual remanesce, o quão grande que ela seja, é mais perfeita que as demais. Porque a parte eterna da Mente, (*pelas EVP23 & EVP29*) é intelecto, só pelo qual nos dizemos agir; (*pela EIIIP3*) aquela, entretanto, a qual mostramos perecer, é a própria imaginação, (*pela EVP21*) só pela qual nos dizemos padecer; (*pela EIIIP3 & Def. Geral dos Aff.*) e, por isto (*pela Prop. preced.*), aquela, quão grande que ela seja, é mais perfeita que esta. *C.Q.D.*<sup>940</sup>

<sup>938</sup> EVP40: “Quò unaquaeque res plus perfectionis habet, eò magis agit, & minùs patitur, & contrà, quò magis agit, eò perfectior est”.

<sup>939</sup> EVP40Dem.: “Quò unaquaeque res perfectior est, eò plus habet realitatis, (*per Axiom. 6. p. 2.*) & consequenter (*per Prop. 3. p. 3. cum ejus Schol.*) eò magis agit, & minùs patitur; quae quidem Demonstratio inverso ordine eodem modo procedit, ex quo sequitur, ut res contrà eò sit perfectior, quò magis agit. *Q.E.D.*” [“Quanto mais cada coisa é mais perfeita, tanto mais tem de realidade, (*pelo EIIA6*) &, consequentemente (*pela EIIIP3 com seu Escólio*) tanto mais age, & menos padece; Demonstração que, de fato, procede na ordem inversa do mesmo modo, através do qual segue que a coisa, contrariamente, tanto é mais perfeita quanto mais age. *C.Q.D.*”].

<sup>940</sup> EVP40C: “Hinc sequitur partem Mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars Mentis aeterna, (*per Prop. 23. & 29. hujus*) est intellectus, per quem solum nos agere dicimur; (*per Prop. 3. p. 3.*) illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio, (*per Prop. 21. hujus*) per quam solam dicimur pati; (*per Prop. 3. p. 3. & gen. Affect. Defin.*) atque adeò (*per Prop. praec.*) illa, quantacunque ea sit, hâc est perfectior. *Q.E.D.*”

E nesse corolário clarifica-se o que há pouco dissemos sobre a eternidade da Mente e as verdades eternas, pois, sendo o que perece a própria imaginação, o que remanesce é somente aquilo que se entende, e o que, enfim, é eterno nada mais seria que as próprias verdades eternas, o *comum*. E se tornarmos ao efeito principal da máquina s'imaginante, aquele a que chamamos de *centramento em si*, efeito que é o *eu* enquanto *estória*, semântica da vida vivida dada pelas concatenações cambiantes dos encontros ou contatos em ato do Corpo, os diversos modos de materialidade sempre e incessantemente rearticulando-se, ressignificando-se &c.; facilmente podemos asseverar que, perecendo somente a imaginação, decerto, junto com a desintegração do Corpo, perece o *eu*, o qual se dissolve numa pluralidade de indivíduos, aqueles o componentes enquanto Corpo. A *vida eterna* respectiva à Mente, diretamente proporcional à intelecção das verdades eternas, identidade entre conhecimento e Mente e verdade eterna, não se diz do *eu*, mas daquilo que é *não-eu*, porém, não assim negativamente, e sim enquanto o que é, então, *positivamente*, enquanto a própria natureza das coisas, que jamais volve ao nada. O *eu* perece com a imaginação, com o Corpo; a Mente, somente a parte sua que é eterna, resta, assim como restam as verdades da natureza das coisas que são eternas. O medo da morte é erradicado e também justificado: somente o *eu* teme a morte, somente o Corpo sente o tremor do temor, somente a imaginação morre, o que é eterno, entretanto, remanesce. E se retomarmos, por fim, a ambivalência da *figura*, em sua apreensão segundo o *dever* dado pela máquina s'imaginante, frisemo-lo, em sua condição intransponível, os limites, as determinações ou delimitações das coisas, podemos dizer: os Corpos têm contornos, têm, pois, *figuras*, neste sentido imaginário; mas a *res extensa*, ela mesma é indivisível toda-eterna.

É mais fácil apreender como se dá a construção de um dispositivo teórico de captura do *dever* no prospecto da máquina s'imaginante, na *figura* em seu sentido imaginário, pois apenas basta-nos retomar as conjugações do *s'imaginar livremente* e, particularmente, a do *s'imaginar livremente & necessidade*, da qual resulta o *fado* [*fatum*], em que a teleologia, a introdução da finalidade na natureza das coisas, permite-nos apreender o *dever* pelo aceno ao seu *fim*, e Aristóteles, e Hegel, ambos e outros são *exempla* disto<sup>941</sup>. O que resta na obscuridade ainda aqui é aquilo que o *quiasma da tradução* tencionou, a passagem à intelecção. E, por fim, o que resta é a apreensão do outro sentido de *figura*, da *figura* enquanto *dever-singularizante*. Fora patente que, no percorrer tais proposições da *Pars V*, o dito *terceiro gênero* ou a *ciência intuitiva* ocupa parte dos enunciados e, no entanto, tal *ciência intuitiva* permanece ainda obscura e, segundo parece-me, dependente daquele outro sentido da *figura*, então dependente do *dever-singularizando*, pois, *por hipótese*, *conhecer* pela *ciência intuitiva* seria o mesmo que apreender, apenas pelo intelecto, o *dever-singularizante*.

### *A possibilidade real*

---

<sup>941</sup> Decerto, e como mostrei, sob a pressuposição fundamental da “unidade”.

O escólio da EVP<sup>40</sup> finda a agudeza pela qual Spinoza suspendeu o Corpo e restringiu-se à perspectiva puramente *mental*. Sua conclusão é notável nesse passo, vejamo-la para examiná-la mais detidamente:

Eu estabelecera mostrar que há essas [coisas], as quais sobre a Mente, enquanto se considera sem relação com a existência do Corpo: pelas quais, & simultaneamente através da EIP<sup>21</sup> & outras aparece que a nossa Mente, enquanto entende, nesta medida é modo de pensamento, o qual se determina pelo eterno modo de pensamento, & este novamente por outro, & assim ao infinito; assim para que todos constituírem simultaneamente o eterno & infinito intelecto de Deus.<sup>942</sup>

A agudeza, de fato, mostra-se estratagemas técnico. Considerar a Mente sem relação com a existência do Corpo facilitou o *ponto de vista da eternidade* e também restabeleceu sua posição categorial no âmago da substância enquanto modo finito. Spinoza escreve que é “nesta medida”, na medida em que a Mente entende e que a tomamos sem relação com a existência do Corpo, que a apreendemos como *modo de pensamento*, modo que “se determina pelo eterno modo de pensamento, & este novamente por outro, & assim ao infinito”, ou melhor, *no infinito*. Estamos diante propriamente da inclusão da infinitude na finitude, em sua expressividade máxima: essa construção que põe sob a fórmula típica da finitude (“determinar-se por outro, e por outro &c.”) agora interessantemente porta a *eternidade*. Ora, como sabemos, não se trata da *destemporização*, mas sim da *eternidade* como pressuposto, *eternidade* que é a própria etiologia em suas relações de “determinação”. Em última análise, tal pressuposto que consiste na *eternidade* é, nesta construção com o jogo etiológico dos finitos, a própria condição do *dever*, e é neste sentido que a *eternidade* se faz operativo pressuposto do *dever*.

Quando diz-se que “nesta medida é modo de pensamento”, sob a pressuposição da *eternidade*, é preciso que voltemos a algo sumamente relevante, a saber, a “escapatória” da máquina s’imaginante. Sabemos que dela não escapamos de fato, que a condição do modo finito, aqui o humano, é também aquela de sua impossibilidade de deixar de s’imaginar. E também sabemos do constructo a articulação do *s’imaginar livremente & necessário, possível ou contingente*, assim como sabemos já há muito que o *comum* é aquilo que jamais se deixa ser pego pelo *centramento em si*, que ele é, pois, *descentralizante*. O que impõe certa dificuldade é a “passagem” especulativa que leva a *necessidade*, dada na articulação entre *s’imaginar livremente & necessário* enquanto *fado*, a pôr-se como não teleológica, *i.e.*, a pôr-se como *necessidade aleatória*. Todavia, já solvemos tal consternação, o *nexo das causas* no qual intercede a *absoluta infinitude* promoveu a suspensão da *teleologia* na *necessidade*, a *eternidade* é apenas o outro nome desta mesma suspensão, em que se pode, enfim, conceber as coisas como não-mutuamente-referidas, convém dizê-lo, pela categoria desprovida de alteridade e que se discursa segundo a ordem para o intelecto, a categoria de *modus*. Isso cabalmente promove a única *necessidade* na natureza das coisas como sendo a *necessidade aleatória*, e a

---

<sup>942</sup> EVP<sup>40S</sup>: “Haec sunt, quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram: ex quibus, & simul ex Prop. 21. p. 1. & alii apparet, quòd Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, & hic iterum ab alio, & sic in infinitum; ità ut omnes simul Dei aeternum, & infinitum intellectum constituent”.

relação entre a *essência divina*, a *substância*, é reposta em seu liame com a *causa sui*, pois é o retorno ao *modus* que o permite. Insisto aqui, e novamente, que a grande chave de articulação é a *absoluta infinitude*: afirmar o necessário & afirmar o infinito, é aquilo do que, conjuntamente, resulta a *necessidade aleatória*, por isto, a categoria central é a *absoluta infinitude*, ou, como prefiro, a *multiplicidade pura*.

E se quisermos, entretanto, enfim posicionar o *devir-singularizante* apenas *intelectualmente*, a densidade do problema assume sua grau mais elevado, sua dificuldade não é menos que hérculea. Retida, contudo, a tese segundo a qual a *eternidade* é o pressuposto do *devir*, isto permite melhor manejo do problema, visto que se diz que a o *devir* tem também como pressuposto a *necessidade aleatória* e também a *absoluta infinitude*: numa palavra, o pressuposto do *devir* é deveras a *multiplicidade pura*. E para encaminharmos a construção que, segundo penso, é a mais difícil de minha hipótese, aquela que põe a categoria de *coisa singular* enquanto *devir-singularizante* segundo o conhecimento dito da *ciência intuitiva*, é-nos absolutamente imprescindível positivarmos a categoria de *possibilidade real*.

A proposição que a enuncia é a EIIP8, na qual está escrito o seguinte: “As ideias das coisas singulares ou dos modos não existentes devem assim compreender-se na infinita ideia de Deus como as essências formais das coisas singulares ou dos modos contêm-se nos atributos de Deus”<sup>943</sup>. Destarte, seu enunciado consterna. Primeiro porque versa sobre “ideias das coisas singulares ou modos não existentes”, depois, porque o critério da existência não interfere na compreensão daquilo que *é* e não existe com respeito à sua compreensão na infinita ideia de Deus. Sabemos que a ideia de Deus diz-se do *modo infinito mediante os modos infinitos imediatos*, da Mente do *indivíduo inteira natureza*, e que se distingue, por aí, do *intelecto infinito*. A remissão que a demonstração dessa proposição opera para o EIIP7S, para a famigerada proposição que enuncia os *ordo & connexio*, já ventila de que se trata da própria *necessidade aleatória*, mas a posição de algo na existência acaba por diferir da “existência” enquanto ideia na Mente de Deus, e isto parece comprometer a conversão plena da *necessidade aleatória* em *eternidade*, e, ademais, parece comprometer aquilo que mostramos com respeito à *essentia actiosa*, convém saber, que a substância é sempre-já em seus efeitos. Adensem os a discussão pela leitura do corolário desta EIIP8:

Disso segue que, entrementes as coisas singulares não existam, senão enquanto nos atributos de Deus se compreendem, o ser objetivo ou as ideias delas não existem senão enquanto a infinita ideia de Deus existe; & quando as coisas singulares dizem-se existir, não somente enquanto nos atributos de Deus se compreendem, mas enquanto também se dizem durar, as ideias delas também implicam a existência, pela qual se dizem durar.<sup>944</sup>

A dificuldade inteira repousa numa ambiguidade da categoria de “existência”: de um lado, a “existência” dada na compreensão da coisa singular nos atributos, sugerida pela construção “entrementes as

<sup>943</sup> EIIP8: “Idea rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur”.

<sup>944</sup> EIIP8C: “Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; & ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur; sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent”.

coisas singulares não existam, senão enquanto nos atributos de Deus se compreendem”; de outro, a “existência”, digamos, propriamente dita, e expressa, não somente pela primeira “existência” como pressuposta (pela “existência” referida à compreensão da coisa singular nos atributos), mas também pela *duração*. Podemos transpor a diferença entre tais noções de “existência” no problema da “infinitude” e “finitude” e também transpô-las para o prospecto etiológico, na diferença entre a causação que leva às modificações infinitas da substância e a causação que leva à existência de modos finitos, sob a articulação das ordem & conexão, no jogo complexo de modificações e modulações entre finitos no infinito.

A *coisa singular* existe somente enquanto compreendida nos atributos de Deus & ela existe, compreendida nos atributos de Deus, e implicando a *duração*, ela existe *em ato*. O que resulta interessante é notar que a diferença entre ambas as existências introduz algo com um *quê* de *possibilidade*. No entanto, não se trataria, por mais paradoxal que seja, de uma *possibilidade* como *potência*, como algo que “está em potência” e devém “em ato”, tal como no prospecto clássico vindo do aristotelismo. Ademais, cumpre notar que não se trata de uma diferença na qual o *devir* pressuponha *tempo*, ainda que se diga aqui que a *coisa singular*, existente na compreensão dos atributos, devesse a *coisa singular* existente *em ato*, *durante*. É certo que há, nesse *quê* de *possibilidade*, o *devir*, pois é o jogo de pôr-se na existência durante a existência compreendida. Todavia, faz-se mister recordarmos algumas considerações que já teci sobre a *possibilidade real* no que se refere ao *intellectus*.

Na retrospectão pelo *intellectus*, a efetivação da substância volta-se como efeito para si enquanto inteligibilidade. Na retrospectão que é uma retroação, resta algo: a *quantidade pura*, o que é na substância *in se considerata* e é percebido como *possibilidade real*. No tratamento do EIP8S2, notamos a expressão “extra intellectum”, na qual Spinoza escrevera sobre as “modificações não existentes” [*modificationes non existentes*]. Ali, escrevia, sobre termos “ideias das verdadeiras das modificações não existentes” [*quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere*] e acrescentava, no mesmo tom dessa EIIP8, que “embora não existam em ato extra intelecto, a essência delas, todavia, assim compreende-se em outro, de sorte que possam por ele conceber-se”<sup>945</sup>. E findava o escólio com o seguinte: “De fato, a verdade das substâncias extra intelecto não é senão em si próprias, porque por si se concebem”<sup>946</sup>. Essa diferença entre o *in se consideratum* e o considerar-se *in intellectum*, isto é, na *inteligibilidade* pela retroação da substância através de seu modo imediato infinito referido à *res cogitans*, a *inteligibilidade*, pois; incide propriamente na categoria da *possibilidade real* como sua ossatura, como sua sintaxe. O paralelo entre as *coisas singulares não existentes* e as *modificações não existentes* é patente, paralelo coincidente, visto que se trata da mesma coisa. Quando Spinoza escreve, no EIIP8C, que as *coisas singulares* ditas *não existentes* compreendem-se, então, “existem”, *nos atributos* de Deus, é da retroação que se trata, visto que o *attributum* é propriamente a repositão dos efeitos da substância sobre si mesma, de sorte que não mais a temos *in se considerata*, o que para nós não pode ser inteligido simplesmente, mas sim a temos sob tal retroação enquanto inteligibilidade que

<sup>945</sup> EIP8S2: “(...) quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ità in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. (...)”.

<sup>946</sup> EIP8S2: “(...) Verum substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur”.

nos a dá através da distinção real. Isso quando ao primeiro aspecto a se considerar (por isto, tal *possibilidade* nomeou-se, em parte, como *real*: porque depende da tradução do *intellectus* que permite a percepção de distinções reais). E sabemos, desde o exame do EIP8S2, que a expressão *quamvis non existant actu extra intellectum* diz-nos que as ideias dos modos finitos não existentes sempre-já-caíram no *intellectus*, como se, voltando a analogia que recusamos, “toda a *potentia* fosse sempre-já ato”. E isso nada mais significa que elas, as coisas singulares, não restam no *in se* da substância, o que elimina a hipótese do inefável, como se um *quê* de residualidade ainda fosse no abismo infinito da substância (*Schwärmerei* [ἐνθουσιασμός]). Porque sempre-já efeitos, sempre-já caíram na inteligibilidade, embora não existentes; agora, no EIP8S2, fala-se de *essências*, pois o que é inteligível não são as *existência em ato*, com efeito, elas não existem assim, antes são suas essências que são inteligíveis; e porque lidamos com *coisas singulares*, são as suas essências das quais tratamos, e, por aí, tratamos da categoria de *essência singular*, justamente aquela que se diz da *ciência intuitiva*.

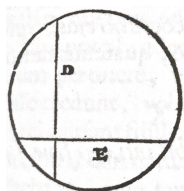
Devo, neste passo, insistir sobre um ponto sem o qual tudo pode cair, de fato, no abismo novamente, a saber, que não há *parousia* nem *epifania* na economia escritural da *Ethica*, mas o que quer dizer isto? Simplesmente, no caso que analisamos, que não há “encarnação”, digamos. Ou seja, não podemos pensar que tais *essências singulares* estejam como que “pairando” na inteligibilidade “sem carne” (isto levaria a um alargamento da *res cogitans* com respeito à *res extensa*, como alguns propuseram em suas glosas), sem sua existência corpórea, como se estivessem esperando Godot, a sua hora e vez de encarnarem na duração, que só o corpo lhas pode conferir. A remissão que a EIIP8Dem. faz diretamente ao escólio da EIIP7 reafirma o contexto pressuposto dos *ordo & connexio*, e tal contexto é justamente o antídoto para a confusão entre as duas naturezas, a pensante e a extensa, confusão que é o fundamento da *parousia* e da *epifania* (cf.: Apêndice para a sorte teórica e contra-intuitiva disto, e convém salientar que uma aspecto pressuposto do que é *inteligível* é a distinção real, como sabemos). A ideia verdadeira de algo não existente, como exemplifiquei quando tratava da expressão *extra intellectus* e tocava descritivamente a *possibilidade real*, é sumamente prática, e peço ao leitor que recorde os números atômicos dos graves e também as orelhas humanas nos dorsos dos rato de laboratório e tantíssimos exemplos outros que escapam também à *ars* ou à técnica e dados sobejamente noutros cantos das galáxias (ordenações naturais vigentes que fazem de certos elementos químicos algo banal são noutros cantos outras ordenações naturais que tornam estes mesmos elementos raros ou não existentes em ato).

Recordo, ademais, outra coisa: a posição da *essentia Dei* enquanto *communis*, aquela que põe o *comum à inteira natureza* como *ordo & connexio*, faz reestabelecer aquilo que é no *in se consideratum* como sendo propriamente *multiplicidade pura*, a qual não cai na inteligibilidade senão enquanto propriamente *communis*, ou seja, enquanto propriamente o prospecto etiológico traduzido como *ordem & conexão*, pressuposta a distinção de realidades, pressuposta a tradução da *multiplicidade pura* também em *atributos*. E é essa a maneira pela qual a *multiplicidade pura* é-nos dada, quando posta a inteligibilidade, e que é conversível plenamente como *necessidade aleatória*, em que as absolutamente infinitas combinações na natureza das coisas resultam das articulações necessárias, mas jamais teleológicas; articulações cujo nome

categorial é o *modus*, categoria da *quantidade pura*, sobretudo, no âmbito dos finitos, modalização & modulação, aspectos da absoluta infinitude incluídos no *modus finitus*, diferidos pelos dois aspectos do *devir*, o *devir-individuante* & o *devir-singularizante*, *forma* & *figura*, respectivamente. Ora, isso permite-nos, de fato, asseverar que a *possibilidade real* versa sobre o *devir*, mas agora temos como precisão a *essência singular* e a *existência da coisa singular*. A dita “passagem” à existência durante, não aquela da compreensão nos atributos de Deus, pode ser pensada como o *devir* que faz a *essência singular existir em ato*, conquanto saibamos, *por hipótese*, que tal *devir* é, pelos *ordo & connexio*, *forma & figura*, *individuação & singularização*. E acaso não se trataria da mesma “passagem” que aquela dada entre a *essentia Dei* e o *communis omnia rerum in natura rerum*? Só metaforicamente. E o fato já bastante asseverado de que tal “passagem” não há, que não se dá nada que seja algo como “uma passagem”, e sim que a *essentia actuosa* elimina toda e qualquer noção de “passagem”; isto basta-nos para repor a *eternidade* como pressuposto do *devir*, de quaisquer *devires* que sejam.

No que se refere à maior complicação de todas, a saber, que a *ciência intuitiva* justamente é *intuitiva* porque não cai no linguageiro, isto é de veras patente pelo esforço de *mostragem* que faz Spinoza na elucidação da EIIP8 em seu escólio, vejamo-lo. E Spinoza *mostra-nos* figurativamente, “ilustra-nos” com um exemplo que dá-nos-a-ver do que se trata, para que intuíamos a ideia daquilo que é *único*:

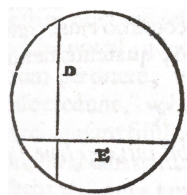
Se alguém desejasse [um] exemplo para mais fértil explicação dessa coisa, não poderei sanamente dar nenhum, pois ele não explicaria a coisa sobre a qual aqui falo, visto que [é] única; esforçar-me-ei, todavia, como pode fazer-se, em ilustrar a coisa. Justamente, o círculo é de tal natureza que, de todas as linhas retas, das secantes nele mesmo, os retângulos sob os segmentos sejam entre si iguais; por aí, no círculo contêm-se infinitos retângulos iguais entre si: todavia, não pode dizer-se que nenhum deles exista senão enquanto o círculo existe, e a ideia de cada qual destes retângulos não pode se dizer que exista senão enquanto se compreende na ideia de círculo. Concebamos agora através de infinitos daqueles somente dois, justamente E & D, que existam. Sanamente, as ideias deles também não somente existem, enquanto somente compreendem-se na ideia de círculo, mas também enquanto implicam a existência daqueles retângulos, pelo que se faz que se distingam das demais ideias dos demais retângulos.



Ao escrever que se trata de algo “único”, decerto, diz-se que a *possibilidade real* é ela mesma *única*. E esse adjetivo, “único”, ao mesmo tempo impede aquilo que é característico do regime discursivo, do linguageiro, a saber, a sua remissão indefinida de metáforas, portanto bloqueando mecanismos perifrásticos, o circunlóquio em sentido forte, que faz das palavras algo sempre remissivo a outras palavras a fim de seu posicionamento semântico. Aqui, o “único” é da ordem do que jamais se poderia pôr no linguageiro e, em acordo com aquilo que aqui procurei desenvolver com respeito à máquina s’imaginante, isto seria justamente aquilo que escapa à circulação, à mútuo-referencialidade e mesmo à generalidade de proposições sem sujeito ou que versam sobre o comum. Essas considerações, não obstante sua pertinência em contexto, intempestivas, elas não devem nos ocupar senão nesta medida: a da impossibilidade daquilo que é dito “único” inscrever-se no linguageiro. E é nessa medida que cabem duas constatações. A primeira era essa, convém saber, assumir, de fato, que aquilo que é “único” não se inscreve no linguageiro, o que remete ao

*intuitivo*, da expressão *ciência intuitiva*. Já a segunda constatação, ela é de sutil articulação e consiste, numa palavra, em notar que quando se diz “único” não se diz “um”, ou seja, que o “único” não é, de maneira nenhuma, contrário ao *múltiplo*. Precisemos ainda um pouco mais essa constatação. Deriva-se da primeira constatação que o “único” não contraria o “múltiplo”, pois, manifestamente, se aquilo que é “único” não se inscreve no languageiro, se não engendra mútuo-referência e, pois, circularidade, não se pode dizer que o “único” tenha o “múltiplo” como aquele ao qual se refira, nem o contrário. Ora, concedendo a esse passo a sua consistência, escapamos da mútuo-referência que põe o “único” como “um” referido ao “múltiplo” e podemos, enfim, observar que o *múltiplo* do qual falamos não poderia ser senão a própria *multiplicidade pura*, a qual comumente se faz também enquanto *único*. Que o *único* não tenha alteridade nesse sentido posto, isto põe o próprio *único* na *multiplicidade pura*. Ora, a *multiplicidade pura* dada no que é *único* recebe uma denominação na escritura da *Ethica*, a *coisa singular*.

O que é notável no escólio da EIIP8 é que nos é dado a ver pelo exemplo a figura do círculo e as duas retas, mas toda a analogia da *mostragem* pressupõe a inteligência das tantas demais retas sob as condições pressupostas, e aí a diferença entre as tantas retas que podem ser traçadas com respeito às duas traçadas é análoga à diferença entre a existência da coisa singular enquanto compreendida nos atributos e a existência da coisa singular enquanto dura. Para bem retermos, vejamos uma vez mais a *mostragem*:



Devemos explorar ainda mais esse exemplo. Não só tal diferença salta aos olhos e leva-nos a intuir do que se trata a EIIP8, mas também tal *mostragem* permite-nos captar que são pressupostas condições do traçado das retas, e tais condições são o próprio círculo. Se prolongarmos a analogia, podemos captar também que o círculo equivale à necessidade na natureza das coisas, mesmo que aparentando toda simplicidade, ele conota a complexidade das infinitas modificações e modulações dos finitos na natureza inteira das coisas. O círculo é como se fosse as circunstâncias de concreção. É certo que a apreensão mais imediata é aquela em que o círculo corresponde aos atributos, pois as retas tantas quantas forem as traçáveis, elas estão contidas no círculo; mas avançar para apreendê-lo também como *circunstâncias de concreção*, como condição geral das tantas retas traçáveis permite-nos, ademais, precisar que tais circunstâncias também incluem não só todos os traçáveis, mas o traçado. Melhor dizendo, primeiro as condições gerais são postas, o círculo, depois a condição de satisfação da construção, interseção de retas paralelas, depois traça-se duas dentre tantas: de um lado, as condições *certas* pelas quais algo possa vir a existir em ato, depois certa existência em ato dada. Da analogia para com os atributos e as existências de modos não existentes e para com existências em ato, temos, pela especulação, a generalidade das condições de concreção e o concreto inteiramente permeados pela *necessidade*, pois dadas as condições e posta, dentre elas, a causa, segue-se o



efeito. No traçar do exemplo, a causa é alguém que traçou dentre tantos um parte de retas, mas subtraindo este alguém, não resta senão conferir a existência em ato pelas circunstâncias de concreção. A dificuldade toda aqui reside no “fiat”, mesmo eliminada a imperfeição do exemplo, que seria o “alguém que traça”. O que deve desempenhar o papel do “fiat” não poderia ser outra coisa que os *ordo & connexio*, mas aí se repõe a vacilação: tratar-se-ia da *individuação* ou da *singularização*. Na medida em que se trata dos modos não existentes, das coisas singulares não existentes, e, pois, apenas nesta generalidade, não me resta senão propor que se trata da *individuação*. E, todavia, isso ainda não permite aferir a singularização em jogo, pois a concreção dada pelas circunstâncias dá a *forma* e não a *figura*. Importa que tal apreensão já não se faz no âmago da languageiro, apreensão, decerto, da diferenças entre as ditas existências. Ela é apenas intuitiva.

E essa intuição permite-nos captar intelectualmente a diferença entre as existências pela analogia do exemplo sem nenhum recurso languageiro, analogia que instaura uma relação de proporção na qual temos que a coisa singular existente na compreensão dos atributos está para o círculo assim como a coisa singular existente em ato está para ambas as retas interseccionadas, *i.e.*, está para o ponto da intersecção. A *possibilidade real* aparece intuitivamente aí nessa construção não como residualidade potencial, como se houvesse devir entre o eterno e a existência durante, como se houvesse, então, “passagem” de um para o outro; mas sim porque a eternidade se faz pressuposto de todo e qualquer devir, desprendendo toda e qualquer metaforização que s’imagine pelo simples intuir instigado pela *monstragem*. Se retornarmos aos exemplos dados da *possibilidade real*, como aquele dos elementos químicos graves, a sua possibilidade é justamente real porque sempre-já contida na absoluta infinitude do Todo e condicionada pelas circunstâncias de concreção (mesmo que operadas por arte)<sup>947</sup>. A *possibilidade* somente pode ser dada na medida ou proporção *certas* das circunstâncias de concreção, e aí o dizer dela que é *real* ganha outra tez, assumindo, portanto, o aporte conjuntural do em ato. Do ponto de vista das essências, se é correto que o exemplo da *monstragem* versa sobre a *individuação*; elas são postas na generalidade do *comum*, então instaurando os *limites reais* pelos quais é dada a *forma*, e isto satisfaz um pólo analítico da *absoluta infinitude*, aquele que justamente se inclui no *modo finito* na medida de seu *devir-individuante*; a *singularização*, entretanto, como outro polo da *absoluta infinitude* não se captura neste nível inspecção referente às essências singulares sob a concepção apenas da diferença entre as existências, aquela enquanto a coisa singular é compreendida nos atributos, e aquela enquanto a coisa singular é existente em ato, durante.

Para que possamos, enfim, contemplar o outro polo da *absoluta infinitude* e notar como o *modo finito* inclui, como categoria plena, ambos os aspectos da *absoluta infinitude*, ou seja, como a categoria de *modus finitus* faz-se *devir-individuante & devir-singularizante*, devemos, na mesma linha de *monstragem*, a qual se faz imprescindível para a captura daquilo que escapa à imaginação e, por isto, jamais se inscreve no languageiro, dar conta daquilo que instaura a *variância* imanente à finitude com respeito à *figura*: a *figura*, não aquela imaginária, mas aquela que agora chamaremos de *real*. Assim, tomemos aquele ponto que é o da

---

<sup>947</sup> Torna-se manifesto como isso restabelece o que se entende, *e.g.*, por “previsibilidade científica”, a qual não tem o *tempo* nem a *duração* como pressupostos, mas tão-só a *eternidade*.

intersecção da *mostragem* do EIIP8S, o qual seria, pois, a própria coisa singular existente em ato, e fixemo-lo na memória.

### A coisa singular

A maneira que me parece a mais propícia a fim de captar a coisa singular, captura que se dá pela *intuição intelectual* e não pela discursividade, *i.e.*, pelo linguageiro, não poderia ser outra que a *mostragem*. Nesse sentido, a *ciência intuitiva*, que versa sobre a essência singular de cada coisa, tem a *mostragem* como seu *dar-se-a-ver* próprio e exclusivo. No que concerne à captura da *coisa singular* (mantendo sempre na memória o pontinho da monstragem do EIIP8S) deve dar-se por alguma *mostragem* apresentada por Spinoza nalguma escritura, e não penso que haveria outra que a da *Ep.* 12 (Nas *OP* é a *Ep.* 29), carta de 20 de abril de 1663 endereçada a Lodewijk Meyer. Há deveras anacronismo entre as escrituras da *Ethica* e dessa *Ep.*, e todo o desenvolvimento do que pretendo, digo desde já, porta esta fraqueza; no entanto, para nosso propósito, a captura da coisa singular enquanto singular, a captura do *devir-singularizante*, parece-me que há algo que continua valendo desta *Ep.* e, para bem encaminharmos o assunto, devemos examinar um pouco um longo excerto dela.

Interessantemente, o assunto geral da *Ep.* 12, conhecida como a “Carta do Infinito” (nome dado pelo próprio Spinoza noutra carta mais tardia, o que favorece meu argumento contra o anacronismo escritural), é o limite do *auxílio da imaginação* a fim de apreender, melhor dizendo, de inteligir certas coisas:

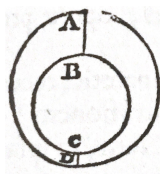
Para que você veja ainda mais claramente, tome este exemplo: justamente, se alguém tivesse concebido abstratamente a Duração, e tivesse começado a dividi-la em partes devendo confundi-la com o Tempo, jamais poderia inteligir por qual razão a hora, p. ex., possa passar. Pois para a hora passar, seria necessário que sua metade possa previamente passar, &, depois, a metade da restante, &, doravante, a metade, que sobra desta restante; &, certamente, se assim você subtrair infinitamente a metade da restante, jamais poderá chegar ao fim da hora. Por aí, muitos, que não estão acostumados a distinguir os Entes da razão dos reais, são ousados ao asseverar que a Duração compõe-se através de momentos, & assim desejanter evitar Caríbdis incidiram em Cila. Compôr a Duração através de momentos é o mesmo que [compôr] o Número somente através da adição de zeros.<sup>948</sup>

O conceber abstratamente a *duração* permite sua divisão enquanto *tempo*, justamente porque ambos, tempo e duração, são tomados como o mesmo, eles são confundidos. O paradoxo é dado na “passagem da hora”, pois, dividida abstratamente a duração enquanto tempo, toda vez que se a divide na metade e, depois, na metade da metade e assim por diante jamais se alcançaria o “passar da hora”,

<sup>948</sup> *Ep.* 12 (*OP* : 468): “Quod ut adhuc clariùs videas, cape hoc exemplum: nempe, ubi quis Durationem abstractè conceperit, eamque cum Tempore confundendo in partes dividere inceperit, nunquam poterit intelligere, quâ ratione hora ex. grat. transire possit. Nam ut hora transeat, necesse erit, ejus dimidium priùs transire possit, & postea dimidium reliqui, & deinde dimidium, quod hujus reliqui superest; & si sic porrò infinitè dimidium à reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Quare multi, qui Entia rationis à realibus distinguere assueti non sunt, Durationem ex momentis componi, ausi sunt asseverare, & sic in Scyllam inciderunt cupientes vitare Charybdim. Idem enim est Durationem ex momentis componere, quàm Numerum ex solâ nullitatum additione”.

montando-se apenas a série  $1/2, 1/4, 1/8, 1/16$  &c. A rigor, poder-se-ia conceber tal série como a dos números naturais, visto que se trata de uma série enumerável, em que cada termo corresponderia a um termo do conjunto dos naturais (1 para  $1/2$ , 2 para  $1/4$  &c). Trata-se do constructo do famigerado paradoxo de Zenão. Muito infelizmente, não entrarei no mérito de sua sorte interpretativa, sobretudo, com respeito à posição de Aristóteles nos Livros VI e VIII de *Física*<sup>949</sup>; cumpre notar aquilo que já no capítulo 1 asseverei, a saber, que a construção do problema pressupõe a *nomeação*, e é precisamente isto que se confirma aqui neste excerto da *Ep.* 12. Subjaz ao paradoxo o problema do *infinitude*, matizado quanto ao movimento e, pois, envolvendo o tempo. Ao subtrair infinitamente a metade da restante, resulta a impossibilidade de se chegar ao fim da hora, ou seja, ao seu limite, de tal sorte que, não sendo possível transpô-lo, jamais ter-se-ia a “passagem da hora”. E Spinoza acusa que repousa aí uma confusão entre “entes reais” e “entes de razão”, a qual promove a concepção segundo a qual a *duração* se comporia de momentos, o que equivale ao mesmo que compôr o *número* por adição de zeros (1, 0,1, 0,01... ou ... 0,01, 0,1, 1, 10...). A escapatória do paradoxo consiste, então, em diferir ambos os entes, os de razão e os reais:

Certamente, como agora é suficientemente patente através das [coisas] ditas, nem o Número, nem a Medida, nem o Tempo podem ser infinitos, já que não são senão auxílios da imaginação: pois alhures o Número não seria número, a Medida medida nem o Tempo tempo. Veja que está claramente aí o porquê muitos, os quais confundiam esses três com as próprias coisas, por isto, que ignoravam a verdadeira natureza das coisas, negaram o Infinito em ato. Todavia, quão miseravelmente tinham raciocinado, julgam os Matemáticos, daqueles puderam sem hesitação descartar os Argumentos desta farinha sobre coisas, por eles clara e distintamente percebidas. Pois além das muitas [coisas] que acharam, as quais não podem por nenhum Número se explicar; o que declara suficientemente o defeito dos números a fim de todas as [coisas] determinar: têm muitas [coisas], com efeito, as quais não podem a nenhum número se adequar; mas superam todo número que pode se dar. Nem, todavia, concluem que tais [coisas] superam todo número através da multidão das partes: mas através disto: que a natureza da coisa não pode padecer o número sem manifesta contradição, como, p. ex., todas as desigualdades do espaço interposto por dois círculos



AB & CD, e todas as variações, as quais a matéria, nele movida, deve padecer, superam todo número. E isso não se conclui através da demasiada magnitude do espaço interposto: pois se captarmos quão parva porção se queira, todavia, as porções desiguais desta parva superarão todo número. E acerca disso também não se conclui, como acontece noutras [coisas], que não tenhamos o seu máximo & mínimo: com efeito, temos ambos neste nosso exemplo, justamente o máximo AB, o mínimo, de fato, CD: Todavia, através disso somente conclui-se que nenhuma natureza de espaço interposto entre dois círculos, tendo centros diversos, possa padecer de tal [coisa] [do número]. E, por isso, se alguém quiser

<sup>949</sup> Confira, e.g., na *Física* de Aristóteles, 232b20, 239b5, 263a4 &c.

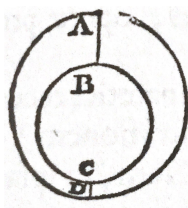
determinar aquelas desigualdades por algum certo número, deverá simultaneamente efetuar que o círculo não seja círculo.<sup>950</sup>

O “número”, a “medida”, o “tempo” *etc.*, ou melhor, tais “entes de razão” e outros de mesma natureza não são senão *auxílios da imaginação*, e basta seu deslocamento de aplicação (“pois alhures o Número não seria número, a Medida medida nem o Tempo tempo” [*Nam aliàs Numerus non esset numerus, Mensura mensura, nec Tempus tempus*]) a fim de aferir que jamais tais noções poderiam ser por si infinitas. E Spinoza acusa, ademais, que é pela confusão de tais *auxílios da imaginação* com as coisas elas mesmas a razão pela qual muitos foram levados a negarem o *infinito em ato*, concebendo apenas o *infinito em potência*. A invocação da prática dos matemáticos intervém aí a fim de mostrar que o *número*, ele não só não interessa em si a esta prática, como também que é da natureza da investigação matemática deter-se sobre relações tais quais aquelas encontradas e que não são passíveis do *auxílio numérico*. A dificuldade ou mesmo a impossibilidade de *adequar*, de equivaler certas relações a algum número, não leva os matemáticos a desconfiarem do problema que resulta nisto, mas antes a imediatamente aferirem a insuficiência da própria *numeração*. Defrontamo-nos com o “defeito dos números a fim de todas as [coisas] determinar”, e este “defeito” permite aos matemáticos constatarem que há muitas coisas que não são passíveis de *numeração*, particularmente, com respeito à *multidão*, ou seja, à magnitude da coisa.

O exemplo que se constrói é sumamente importante, sobretudo, porque tem como premissa que a impossibilidade de adequação a algum número pela multidão não resulta da multidão das partes. O que seria tal impossibilidade pela “multidão das partes”? Simplesmente, não se trata, como no caso apresentado anteriormente, de uma multidão que desembocasse no infinito por uma construção serial que, em última análise, faria adequar tal série ao infinito. Aqui, o recurso de Spinoza é, embora seja de natureza matemática, ou melhor, geométrica, novamente a *mostragem*, e isto porque o problema geral não se restringe à prática matemática, mas antes se põe em suficiente generalidade ao versar sobre os *auxílios da imaginação*, os quais pressupõem a confusão entre os entes de razão e os entes reais, típica daqueles que recusam o *infinito em ato* e que, na formulação dos *C.M.*, “as coisas, com efeito, julgam através dos nomes, não, todavia, os nomes através das coisas” [*res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus*]<sup>951</sup>.

<sup>950</sup> *Ep. 12 (OP : 468-469)*: “Porrò cum ex modò dictis satis pateat, nec Numerum, nec Mensuram, nec Tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt, posse esse infinitos: Nam aliàs Numerus non esset numerus, Mensura mensura, nec Tempus tempus. Hinc clarè videre est, cur multi, qui haec tria cum rebus ipsis confundebant, propterea quòd veram rerum naturam ignorabant, Infinitum actu negàrunt. Sed quàm miserè ratiocinati sint, judicent Mathematici, quibus hujus farinae Argumenta nullam moram injicere potuerunt in rebus, ab ipsis clarè, distinctèque perceptis. Nam praeterquam quòd multa invenerunt, quae nullo Numero explicari possunt; quòd satis numerorum defectum ad omnia determinandum patefacit: multa enim habent, quae nullo numero adaequari possunt; sed omnem, qui dari potest, numerum superant. Nec tamen concludunt, talia omnem numerum superare ex partium multitudine: sed ex eo, quod rei natura non sine manifestâ contradictione numerum pati potest, ut ex. grat. omnes inaequalitates spatii duobus circulis AB, & CD, interpositi, omnesque variationes, quas materia, in eo mota, pati debeat, omnem numerum superant. Idque non concluditur, ex nimia spatii interpositi magnitudine: Nam quantumvis parvam ejus portionem capiamus, hujus tamen parvae portiones inaequalitates omnem numerum superabunt. Neque etiam idcirco concluditur, ut in aliis contingit, quòd ejus maximum, & minimum non habeamus: utrumque enim in hoc nostro exemplo habemus, maximum nempe AB, minimum verò CD: Sed ex eo tantum concluditur, quòd natura spatii inter duos circulos, diversa centra habentes, interpositi nihil tale pati possit. Ideoque siquis omnes illas inaequalitates certo aliquo numero determinare velit, simul efficere debebit, ut circulus non sit circulus”.

<sup>951</sup> *C.M. I, 1.*



Quando observamos os elementos da construção dessa *mostragem*, facilmente notamos que não se trata de uma exemplo que versa sobre a “multidão das partes”, com efeito, temos dois círculos e duas retas apenas, portanto, quatro elementos. Dois aspectos são exemplificados aí: o primeiro é “todas as desigualdades do espaço interposto por dois círculos AB & CD”, e, o segundo, é “todas as variações, as quais a matéria, nele [neste espaço interposto por dois círculos] movida, deve padecer”. Ambos superam todo número, ambos os aspectos que são, não obstante, relações, a relação de desigualdade dada pelos segmentos de reta AB & CD (cuja única hipótese de que fossem iguais seria a concentricidade dos círculos, a qual é vetada como condição do exemplo) e a relação de variação do movimento da matéria no espaço entre os dois círculos, superam todo número, ou seja, não podem, cada qual destas relações, *adequarem-se* ou *equivalerem* a um número. Notavelmente, o exemplo ainda é mais específico, pois ele é indiferente quanto à magnitude do espaço interposto: para não importa qual grandeza com respeito ao espaço, ainda assim as “porções desiguais” “superarão todo número”. Mais específico ainda, tal construção dispõe de *máximo & mínimo*, ou seja, trata-se de uma exemplo *limitado*, ou mesmo *delimitado*, o que assinala a sua finitude pela *determinação*. E isso afasta a concepção de que a impossibilidade de adequação de ambas as relações a um número fosse dada pela demasiada magnitude do espaço interposto ou pelo ilimitado, visto que se trata de um espaço finito, limitado, eis determinado; o qual, de fato, pode variar o quanto for, *i.e.*, pode ter seus limites, o máximo e o mínimo, variados quanto à grandeza (quão magnos se queira, quão parvos se queira). É da natureza dada pelas condições do exemplo, fundamentalmente a não-concentricidade dos círculos, do que resulta a indiferença quanto à magnitude do espaço interposto entre tais círculos e a sua delimitação ou determinação, o máximo e o mínimo; que se tem a impossibilidade de que as desigualdades AB e CD, assim como a variação da matéria movida no espaço, padeçam do número, equivalham a algum número.

E Spinoza retoma aquilo sobre o qual já versamos quando examinamos o “repouso absoluto”, momento em que mobilizamos também as categorias de *quantum in se est* e a *determinatio* com respeito à discussão dada nas epístolas de 81 à 83, com Tschirnhaus, conjunto de epístolas que faz referência explícita à *Ep.* 12, a “carta sobre o infinito”. Entre as epístolas 81 e 83, a questão maior era a dedução *a priori* de “todos os movimentos da matéria” e a “variedade das coisas”. Vimos que o *quantum in se est* remetia à *conação* [*conatus*] e equivalia plenamente com a categoria de *modus*, revocando a *essentia actuosa* e, com efeito, a *multiplicidade pura*. A questão da *determinação* de “todos os movimentos da matéria” e da “variedade das coisas” (*a priori*, como dissemos) resultava, para Spinoza, impossível. E nesse contexto trouxe o seguinte excerto da *Ep.* 12:

Assim também, para voltar ao nosso propósito, se alguém vir a querer determinar todos os movimentos da matéria, os quais houvera até então, deve evidentemente reduzi-los e a Duração deles a certo número & tempo; ele a nada outro certamente esforçar-se-á que a privar a Substância corpórea, a qual não podemos conceber senão existente, de suas Afecções, & efetuar que a natureza, a qual tem, não tenha. [Coisas] que eu poderia claramente demonstrar aqui, como muitas outras, as quais nesta Epístola se tocou, se não julgasse isto supérfluo<sup>952</sup>.

A condição para a *determinação* é a separação da substância com respeito às suas afecções, o que atestamos naquele momento da discussão sobre o “repouso absoluto”. E também, o que se faz absolutamente necessário salientar e também já salientamos, a sentença *qui hucusque fuerunt* [“os quais houvera até então”] permitiu confirmar cabalmente que a *determinação* de “todos os movimentos da matéria” (no caso, os que *foram*, pois vetou-se os movimentos futuros pela impossibilidade de sua dedução *a priori*) e as “variações da matéria” somente pode dar-se *post festum*. Aqui, em nosso contexto, já sabendo que a *determinação* não é senão operação imaginativa e, pois, diz respeito, como ressalta o excerto, aos *auxilia imaginationis*; não mais a visamos, não mais a temos em mira, mas outra coisa: a *coisa singular*. O que demandamos é, sobretudo, não a dedução *a priori* dos movimentos e variações da matéria, mas a sua intelecção *em ato*, enquanto *devir-singularizante*. Por aí, retomar a pertinência da categoria de *duratio* e, ademais, a expressão *quantum in se est* remetendo diretamente à *multiplicidade pura* põe-nos no correto caminho da *coisa singular*. E notamos que tudo isso diz respeito à “inclusão” da infinitude na finitude, a *infinitude do modo finito*, em que um dos aspectos, o do *devir-individuante* já fora exaurido. Agora, no que se segue a esse último excerto, ainda na *Ep.* 12, é o seguinte:

Veja agora através de todas [as coisas] claramente ditas que algumas [coisas] são infinitas pela sua natureza, e de nenhum modo podem conceber-se finitas; que algumas [coisas] [são infinitas], de fato, pela força da causa, à qual inerem, as quais, contudo, quando abstratamente se concebem, podem dividir-se em partes, & aparentarem como finitas; algumas [coisas], por fim, dizem-se infinitas, ou, se preferir, indefinidas, pelo que não podem se adequar a nenhum número, as quais, contudo, podem se conceber maiores & menores; pois não segue que devem ser necessariamente iguais aquelas [coisas] que não podem se adequar ao número, como é suficientemente manifesto através do exemplo trazido & de muitos outros.<sup>953</sup>

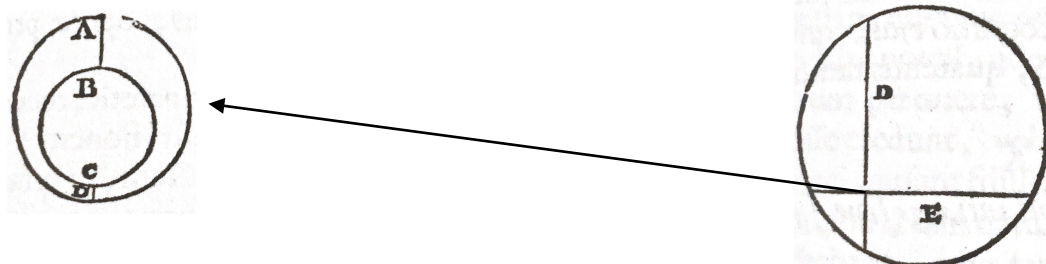
A distinção entre infinitudes entra em cena e explicita-se: dentre as coisas ditas infinitas, há aquelas que o são pela sua natureza, como é o caso da *substância*, mas também são finitas aquelas outras coisas pela sua causa, pela força de sua causa, a saber, coisas que podem se conceber *finitas* e que são passíveis de se

<sup>952</sup> *Ep.* 12 (*OP* : 449): “Sic etiam, ut ad nostrum propositum revertar, si quis omnes materiae motûs, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque Durationem ad certum numerum, & tempus redigendo; is certè nihil aliud conabitur, quàm Substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis Affectionibus privare, &, ut naturam, quam habet, non habeat, efficere. Quae clarè demonstrare hîc possem, ut & alia multa, quae in hâc Epistolâ attigi, nisi id superfluum judicarem”.

<sup>953</sup> *Idem.*: “Ex omnibus jam dictis clarè videre est, quaedam suâ naturâ esse infinita, nec ullo modo finita concipi posse; quaedam verò vi causae, cui inhaerent, quae tamen, ubi abstractè concipiuntur, in partes possunt dividi, & ut finita spectari; quaedam denique infinita, vel, si mavis, indefinita dici, propterea quòd nullo numero adaequari queant, quae tamen majora, & minora possunt concipi; quia non sequitur, illa necessariò debere esse aequalia, quae numero adaequari nequeunt, ut ex allato exemplo, & aliis multis satis est manifestum”.

conceberem abstratamente. Essas coisas são os próprios *modos finitos*, aqui afirmados *infinitos* pela força de sua causa, pela força da *substância* enquanto *essentia actuosa*, enquanto sempre-já efetivada nos *modos finitos*, então, pondo a *multiplicidade pura* na própria finitude. E se um dos aspectos desta *posição*, aquele do *devoir-individuante*, fora exaurido, e justamente é ele que é pressuposto na *mostragem* da *Ep. 12*, visto que o exemplo dado consta dos *limites*, agora podemos dizê-lo francamente, dos *limites reais*, os quais também são passíveis, decerto, de variação, sem, contudo, alterar o que se quer mostrar, o que se dá-a-ver; o exemplo não poderia tratar inequivocamente da *coisa singular*. E todo o problema é esse aspecto de inclusão da infinitude, o qual se faz patente pela concepção da *infinitude do modo finito*.

Todavia, e aquelas coisas que se dizem infinitas *ou* indefinidas? Ora, segundo penso e assim proponho, trata-se propriamente da *coisa singular*, visto que tal infinitude ou *indefinição* que se diz aqui, não só ela escapa à discursividade, como também é posta no âmago do aspecto do *devoir* que miramos. A *variação* imanente à coisa finita, é singular porque conjuga a *modulação* e a *modalização*, em termos analíticos: de um lado, a *forma* apresenta a *infinitude* como *possibilidade real* do *devoir-individuante*, e, de outro, a *figura (real)* apresenta a *mesma infinitude*, mas imanente ao *devoir* que singulariza a *forma* pela incessante interação etiológica com as demais formas na natureza das coisas entrementes existente em ato, entrementes dura. Por aí, a *duração* enquanto *perseverar existindo* não poderia ser senão algo referido à *multiplicidade pura* e inteligida pelo *simul desconcertante*, que efetiva a *modulação* sob *modalizações*, as quais também efetivam-se sob *modulações*, sendo dados os *limites reais* e a variância dentro destes limites como aquilo que, de fato, singulariza algo (*diversamodalidade*). No entanto, a captura inteligível disso não se apreende pelo linguageiro senão *post festum*, se fosse assim capturada, pelo linguageiro, tudo repor-se-ia novamente no âmbito da máquina s'imaginante. Então, como captar pelo inteligível o *devoir-singularizante*? Porque seu pressuposto é a *eternidade*, tal *devoir* não se inscreve na tensão temporal, aliás não implica temporalidade; com efeito, tal *devoir* é apenas o *sendo*, e apenas o *sendo* singulariza. A *coisa singular* traduz o *em ato*, o *sendo*, em termos tão absolutos quanto os da substância, o que permite aferir o verdadeiro aporte da efetivação, do efetivando-se posto pelos *ordem & conexão*, em que a *conexão* revoca a *multiplicidade pura* enquanto justamente efetivando-se em *modo finito*. Impossível de inscrever-se, impossível o discurso alcançá-la, a *intuição intelectual* não poderia senão *se mostrar*, e assim findo este capítulo com a seguinte *mostragem*, é esta, pois, não só a *nervura do real*, mas também, por assim dizer, as suas *lâminas foliares*, ação, *devoir-agente sendo*:



## Capítulo 4 - *Clinamen*

A categoria de *clinamen*, ela é, de fato, um dos maiores enigmas restantes da antiguidade clássica latina. Foram tantas as penas que impingiram sobre ela suas glosas que se perdem as contas; no entanto, dentre tantas opiniões, a mais emblemática é a que observou nesta categoria o problema invariante da prática filosófica que consiste na relação entre *liberdade & necessidade*.

Ao que tudo indica, neologismo de Lucrecio em *De Rerum Natura*, o *clinamen* parece não constar das escrituras de Epicuro, o que nos leva a posicionar a originalidade de Lucrecio como hipótese de base para avançarmos em seus efeitos. Se a pesquisa sempre buscou compreender se acaso o *clinamen* fosse algo que estivesse inscrito nas escrituras de Epicuro, agora, todavia, empenharei algo diverso, a saber, empenhar-me-ei no que separa ambos os *nomes próprios* e, com efeito, ambas as escrituras; empenhar-me-ei na posição segundo a qual Epicuro não é Lucrecio e Lucrecio não é Epicuro e, com isto, até mesmo posso afirmar que algo como “epicurismo” somente pode ser dito em geral, como que um universal a partir do qual identificamos em linhas muito gerais muitos *nomes próprios* e suas respectivas *escrituras*. Conceder a Lucrecio o seu lugar à luz do sol e, pois, tomá-lo como um poeta-filósofo deveras original no sentido, não do “gênio criador”, mas no da *imitatio* regrada pela *auctoritas*, é conceder à sua escritura de pensamento a força que é a dela, sem, contudo, referi-la a Epicuro e suas escrituras. Somente assim, segundo penso, é possível aferir, com base nesta hipótese que promovo, a potência e envergadura do pensar lucreciano. Então, *nota bene*, não se trata de afirmar meramente a “originalidade” de Lucrecio, mas sim de conceder à sua letra sem referir-se a outras letras por pressuposições outras. Deparamo-nos com sua escritura e isto basta. No entanto, tal posição não é impeditiva de movimentos de referimentos e interações escriturais, apenas ela visa dizer algo um tanto trivial, convém saber, que a escritura de Lucrecio não é a escritura de quem não é Lucrecio.

Cumprir notar, ademais, que Lucrecio pratica filosofia e poesia, o que já o destaca dentre muitos e permite-nos captá-lo nesta dupla sensibilidade e discursividade prática. Com isso quero dizer o seguinte: há operações de *concreção*, nos termos da prática poética, os quais diferem das operações da prática filosófica, embora na escritura de *De Rerum Natura* atuem em simbiose. De certa maneira, e apenas provisoriamente, poderíamos sempre conceber que a *concreção* é também pertinente à prática filosófica quando um termo novo surge e põe-se atuante, produtor de efeitos semânticos em suas mútuo-relações com demais termos; todavia, majoritariamente, no caso da prática filosófica, tal termo responde e subordina-se ao conceito, ao passo que na prática poética não. Esse critério de distinção - faz-se mister reconhecê-lo - é tão frágil que apenas o menciono aqui para a seguinte constatação que advém de sua fragilidade mesma: ambas as operações confundem-se na escritura de Lucrecio, e isto a tal ponto que não se pode, segundo penso, investigá-la sem que tal hibridez esteja sempre em nossa mente como um aspecto decisivo.

No lugar, pois, de explanar, enfrentar e confrontar as glosas e opiniões que por dois milênios se seguiram umas das outras, diferindo ou confluindo, nisto ou naquilo, no todo ou em parte; partirei da análise dos versos sobre o *clinamen* fazendo vistas grossas delas. E isso não por não as considerar relevantes



ou mesmo desinteressantes, mas porque cada um pode facilmente acessá-las e contrastar o que aqui intento, de sorte que passo à análise e interpretação *positiva* do *clinamen*. Devo, contudo, dizer: o único imbróglio que nos concerne aqui é aquele que se faz na tensão entre *liberdade & necessidade*, uma das linhas senão a linha das linhas mestras *opinâtres* sobre a escritura lucreciana e, particularmente, sobre o *clinamen*. Se pudéssemos, mesmo com algumas boas perdas, sintetizar aquilo que a categoria de *clinamen* traz como fonte que jorra algum problema invariante da prática filosófica e permite-nos avançar para o terreno especulativo, ele não seria outro que aquele dado na tensão que põe o par *liberdade & necessidade* conjuntamente ao par *contingência & necessidade*, e isto num patamar de altíssima generalidade, aquele que visa ao *cosmogônico*. E isso nos concerne sobremaneira, pois se trata de tensão estabilíssima na prática filosófica e nas glosas todas.

### Análise preliminar dos versos sobre o *clinamen*

Devemos analisar os versos nos quais consta a categoria de *clinamen*, versos que procedem àqueles dos quais tratamos quando dos pesos dos corpos e dos primordiais das coisas e que, naquele momento, fez ressaltar a expressão lucreciana *quantum in se est*. A análise intensa desses versos deve poder desvelar-se sobremaneira frutífera para, *positivamente*, propor uma leitura diversa daquelas comumente praticadas desde então. Para tanto, citarei *in toto* os versos e, em seguida, pôr-me-ei a analisá-los agrupados, e passo a passo. Já a experiência de versão é bastante destoante das feitas, mas isto apenas faz saliente algo que é bastante sabido daqueles que se ocupam com versões e, sobretudo, com versões de línguas antigas, a saber, a *equivocidade da tradução*, a qual se torna mais dramática pela imensa distância que nos separa do latim falado e escrito no século I AEC. Façamos uma primeira leitura desse conjunto de versos do Canto II, do verso 216 ao 307:

Aspiramos você conhecer também nessas coisas isto:  
quando os corpos levam-se abaixo-reto pelo inane  
pelos pesos próprios, em incerto tempo assim como  
em incertos lugares no espaço defletem poucamente,  
tanto que você pode dizer que mo(vi)mento mudado.  
Porque se não costumassem declinar, todos [os corpos] abaixo,  
como gotas de chuva, cairiam pelo inane profundo,  
e não haveria encontro [*offensus*] nascido nem plaga criada  
pelos princípios: assim a natureza nada jamais teria criado.  
Pois se por fortuna alguém creditar que os corpos mais graves pudessem,  
onde mais rapidamente levarem-se retos pelo inane,  
incidirem através de cima nos leves e assim plagas gerarem  
as quais pudessem render movimentos geradores,  
ínvio longinquamente apartar-se da verdadeira [coisa].  
Pois quaisquer [coisas] que pelas águas caem e pelo ar raro[/rarefato],  
é necessário que estas acelerem na queda à proporção dos pesos,  
consequentemente, porque o corpo da água e a natureza do tênue  
ar não podem igualmente demorar coisa alguma,  
mas mais rápido cedem aos mais graves os sobrepassados.

Mas, contrariamente, em nada em nenhuma parte nem nalgum tempo o vácuo inane pode subsistir [/resistir] à coisa, tal que continue, porque pede sua natureza, concedendo; por aí, todas [as coisas] devem pelo quieto inane igualmente com pesos não iguais levarem-se concitadas. Portanto, não poderão nos mais leves jamais incidir através de cima os mais graves nem por si gerarem os choques que variem os movimentos pelos quais a natureza gera as coisas. Por aí, é necessário que os corpos incessantemente inclinem poucamente; e não mais que o mínimo, para não parecermos fingir movimentos oblíquos e isto refutar a coisa verdadeira e porque vemos que isto é evidente e manifesto, pesos, o quanto é <em si>, não podem se mover oblíquos, quando precipitam através de cima, até onde você pode discernir; mas há alguém que pode discernir pelo sentido que os <retos> declinam totalmente nalguma região da via? Enfim, se sempre todo movimento conecta-se e através do velho <movimento> origina-se o novo por ordem certa, e não fazem os primordiais que devem declinar o movimento algum princípio para romper os pactos do fado, para a causa não seguir a causa ao infinito, pelo que surge pelas terras estas liberdades nos animados, pelo que esta vontade, indago, é suficientemente avulsa aos fados, pelo que avançamos onde a volúpia conduz cada um, declinamos semelhantemente os movimentos nem num tempo certo nem numa região de lugar certa, mas onde a própria mente levou? Pois indubitavelmente a vontade de cada qual a estas coisas dá princípio, e daí os movimentos irrigam-se pelos membros. Acaso você não vê também com clareza num ponto temporal que, entretanto, a força desejosa dos cavalos pode prorromper nos cárceres tão de súbito quanto a própria mente aspira? Com efeito, toda cópia deve concitar-se pelo inteiro corpo da matéria, concitada pelas articulações para o estudo da mente toda seguir os esforços; para você ver o início do movimento pela inteligência [*a corde*] criar-se que isto procede primeiro através do ânimo e da vontade, daí, evidentemente, dá-se pelo inteiro corpo e articulações. E não é semelhante como quando impulsionados procedemos pelo choque das magnas forças de outro e da magna coação. Pois é perspicuo que, então, toda a matéria do corpo inteiro vai e arrebatam-se em nós invitos, até que a vontade a refreou pelos membros. Pois acaso você não vê que, embora a força externa impila muitos e invitos coaja frequentemente a proceder e precipitados arrebatam-se, ainda há em nosso peito algo que pode pugnar contra e obstar? Também a cópia de matéria ao arbítrio de cada um coage-se entrementes flete-se pelos membros pelas articulações e projetada refreia-se e retro-assenta-se. Por aí, também nas sementes é necessário admitir o mesmo, que há outra causa além das plagas e pesos para os movimentos, daí este inato poder para nós, porque vemos que do nada nada pode devir [*feri*]. O peso, com efeito, proíbe que todas [as coisas] se façam [/devenham-se] por plagas como que por força externa; mas [também] para a mente não ter necessidade intestina e vencida como que se coaja a levar-se e padecer, a exígua clinação dos princípios faz isto

nem em região de lugar certa nem em tempo certo.  
 E jamais foi mais condensada a cópia da matéria  
 nem, evidentemente, com maiores intervalos:  
 pois não acresce algo nem daí perde.  
 Por isso, onde há agora corpos dos princípios  
 em movimento, aí mesmo havia antes da idade agida  
 e depois sempre levam-se por *símile relação/proporção*;  
 e aqueles [princípios] que tivessem costumado gerar-se  
 se gerarão com mesma condição e serão e crescerão e vigorarão pela força,  
 o quanto a cada um é dado por pactos da natureza.  
 Nenhuma força pode comutar a soma das coisas:  
 pois não há algo <fora> para onde possa algum gênero escapar do Todo,  
 nem no todo há por onde nova força co-originada possa irromper e mudar  
 toda a natureza das coisas e verter os movimentos.<sup>954</sup>

Tomemos em análise, parte a parte, os versos. Lucrécio contrói a tese geral: “quando os corpos levam-se abaixo-reto pelo inane / pelos pesos próprios, em incerto tempo assim como / em incertos lugares no espaço defletem poucamente” e disto resulta que aí o “movimento ou momento” [*momen*] muda, ou seja, tais corpos, cujo levar-se dava-se pelos seus pesos num trajeto dito de cima ao baixo fletem-se da via pela qual seguiam. Na expressão “deorsum rectum” é claro o advérbio *deorsum*, o qual, embora deixe sua

<sup>954</sup> DRN II, 216-307: “Illud in his quoque te rebus cognoscere auemus, / corpora cum deorsum rectum per inane feruntur / ponderibus propriis, incerto tempo ferme / incertis locis spatio deflectere paulum, / tantum quod momen mutatum dicere possis. / quod nisi declinare solerent, omnia deorsum, / imbris uti guttae, caderent per inane profundum, / nec foret offensus natus nec plaga creata / principiis: ita nihil umquam natura creasset. / Quod si forte aliquis credit grauiora potesse / corpora, quo citius rectum per inane ferantur, / incidere ex supero leuioribus atque ita plagas / gignere quae possint genitalis reddere motus, / auius a uera longe ratione recedit. / nam per aquas quaecumque cadunt atque aera rarum, / haec pro ponderibus casus celerare necessest / propterea quia corpus aquae naturaque tenuis / aeris haud possunt aequae rem quamque morari, / sed citius cedunt grauioribus exsuperata. / at contra nulli de nulla parte neque ullo / tempore inane potest uacuum subsistere rei, / quin, sua quod natura petit, concedere pergat; / omnia quapropter debent per inane quietum / aequae ponderibus non aequis concita ferri. / haud igitur poterunt leuioribus incidere umquam / ex supero grauiora neque ictus gignere per se / qui uariant motus per quos natura gerat res. / quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest / corpora; nec plus quam minimum, ne fingere motus / obliquos uideamur et id res uera refutet / namque hoc in promptu manifestumque esse uidemus, / pondera, quantum in <se> est, non posse obliqua meare, / ex supero cum praecipitant, quoad cernere possis; / sed nihilo omnino <recta> regioni uiui / declinare quis est qui possit cernere sensu? / Denique si semper motus conecitur omnis / et uetere exoritur <motu> nouus ordine certo, / nec declinando faciunt primordia motus / principium quoddam quod fati foedera rumpat, / ex infinito ne causam causa sequatur, / libera per terras unde haec animantibus exstat, / unde est haec, inquam, fatis auolsa uoluntas, / per quam progrediamur quo ducit quemque uoluptas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens? / nam dubio procul his rebus sua cuique uoluntas / principium dat, et hinc motus per membra rigantur. / Nonne uides etiam patefactis tempore puncto / carceribus non posse tamen prorumpere equorum / uim cupidam tam de subito quam mens auet ipsa? / omnis enim totum per corpus materiai / copia conciri debet, concita per artus / omnis ut studium mentis conixa sequatur; / ut uideas ininitum motus a corde creari / ex animique uoluntate id procedere primum, / inde dari porro per totum corpus et artus. / Nec similest ut cum impulsus procedimus ictu / uiribus alterius magnis magnoque coactu. / nam tum materiem totius corporis omnem / perspicuumst nobis inuitis ire rapique, / donec eam refrenauit per membra uoluntas. / iamne uides igitur, quamquam uis externa multos / pellat et inuitos cogat procedere saepe / praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro / quiddam quod contra pugnare obstareque possit? / cuius ad arbitrium quoque copia materiai / cogitur interdum flecti per membra per artus / et proiecta refrenatur retroque residit. / Quare in seminibus quoque idem fateare necessest, / esse aliam praeter plagas et pondera causam / motibus, unde haec est nobis innata potestas, / de nihilo quoniam fieri nihil posse uidemus. / pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant / externa quasi uis; sed ne mens ipsa necessum / intestinum habeat cunctis in rebus agendis / et deuicta quasi cogatur ferre patique, / id facit exiguum clinamen principiorum / nec regione loci certa nec tempore certo. / Nec stipata magis fuit umquam materiai / copia nec porro maioribus interuallis: / nam neque adaugescit quicquam neque deperit inde. / quapropter quo nunc in motu principiorum / corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere / et posthac semper simili ratione ferentur; / et quae consuerint gigni gignentur eadem / condicione et erunt et crescent uique ualebunt, / quantum cuique datum est per foedera naturai. / ne rerum summam commutare ulla potest uis: / nam neque quo possit genus ullum materiai / effugere ex omni quicquam est <extra>, neque in omne / unde coorta queat noua uis inrumpere et omnem / naturam rerum mutare et uertere motus.”

marca em língua lusa com o termo *jusante*, não tem seu sentido senão por metonímia preservado, a saber, ele denota, em língua latina, apenas aquilo que “do alto vai ao baixo”, então “para baixo”, “abaixo”; o termo *rectum* reserva alguma ambiguidade, pois, primeiro, ele poderia ser meramente o substantivo *rectum*, *i*, a dita “linha reta”, mas, declinado corretamente, como *recto*, deveria ser versado como “levam-se em linha reta”, o que não acontece morfológicamente. Também não há como concebê-lo como adjetivo (*rectus*, *a*, *um*), dado que não há nenhum substantivo neutro, seja no nominativo, seja no acusativo, com o qual concorde. Não aparenta funcionar como advérbio por não tem esta específica morfologia, então, se mesmo assim fosse advérbio, modificaria *fero*, assim como também modificaria *deorsum*. Antes, curiosamente poderia até ser tomado como supino ativo de *rego*, o qual se versaria, literalmente, como “para reger”, expressando “tendência”, “relação” e “fim”. No entanto, a construção resultaria problemática, algo como, (*litt.*) “quando corpos levam-se abaixo pelo inane para reger”. A solução clássica, nem por isto ruim, é admitir que *rectum* seja advérbio e isto pelo seu isolamento e pela proximidade com *deorsum* e, sobretudo, posto nesta morfologia imprópria pela escansão do verso. Morfológicamente *recte*, pelo hexâmetro, altera-se por *rectum*, pois. Assim, versei “abaixo-reto” para indicar o sentido adverbial pela proximidade com “abaixo” [*deorsum*], ambos advérbios modificando o *levar-se* [*feror*].

*Ponderibus propriis* é uma construção no ablativo, é “por meio dos próprios pesos” que “os corpos levam-se”, mas algo aí deve nos chamar a atenção. Lucrécio escreve *corpora* e não *primordia rerum* (e correlatos), termo majoritariamente utilizado em *DRN* para referir-se aos *conjuntos* [*coniuncta*], aos *compostos*, e não às *sólidas simplicidades*. Ademais, pela primeira vez temos alguma impressão de que os *primordiais*, eles têm *pesos*. Lucrécio não ventila nesses versos a hipótese de que seus pesos sejam iguais nem mesmo que sejam desiguais, apenas o peso, que aparenta ser a causa do “levar-se pelo inane”, é tolhido pelo que vimos anteriormente, a saber, que o peso é relativo ao *quantum* de matéria num dado *coniunctum*. O peso, ao que tudo indicava, apenas poderia ser dito dos *coniuncta*, e nada aludia aos *primordia rerum*. Aqui, podemos notar a ambiguidade dessa discursão pela escolha de Lucrécio ao escrever *corpus*, *corpora*, e não *primordia rerum*. Isso corrobora com a tese segundo a qual os *primordia rerum* não têm pesos e que a hipótese toda seja construída com respeito aos *corpora*. Quanto ao primeiro ponto, aquele que estabelece que os *primordia rerum* não têm peso, mostrei que, como estes são *minima* de matéria, então, constam de *pesos mínimos*, mas isto não nos leva a conceber, dentre os “tipos” de primordiais, o peso como elemento também de diferença, diferença característica de um “tipo” com respeito a outro. O peso só passa a ter relevância no caso dos *coniuncta*, daí que Lucrécio enfrenta a questão: “Pois se por fortuna alguém creditar que os corpos mais graves pudessem, / onde mais rapidamente levarem-se retos pelo inane, / incidirem através de cima nos leves e assim plagas gerarem / as quais pudessem render movimentos geradores, / ínvio longinquamente apartar-se da verdadeira [coisa]”. Ora, a concepção de que os pesos influam na velocidade e aceleração dos corpos na inânia contradiz os resultados analisados anteriormente, segundo os quais, o peso diz-se da proporção dada pelo *quantum* de inânia e de *matéria* num *coniunctum* relativo, ou seja, um *coniunctum* que seja sempre “meio” de *coniuncta* o perpassantes. Esse argumento, Lucrécio retoma-o:

Pois quaisquer [coisas] que pelas águas caem e pelo ar raro[/rarefato],  
 é necessário que estas acelerem na queda à proporção dos pesos,  
 consequentemente, porque o corpo da água e a natureza do tênue  
 ar não podem igualmente demorar coisa alguma,  
 mas mais rápido cedem aos mais graves os sobrepassados.

Nesse sentido, tendo a matéria como equivalente ao peso e o peso apenas determinante num meio, noutro *coniunctum*, no qual está imerso o grave em consideração, supondo que o meio seja estritamente a inânia, não se pode conceber a atuação do peso enquanto aquilo que difere velocidades e acelerações de corpos. Primeiro, porque a inânia não é matéria, não é *coniunctum*; segundo, porque a inânia é indiferente para com a matéria. Daí que o levar-se dos corpos pela inânia, a inânia como meio, não pode envolver diferenças nos pesos dos se levantes. Isso, Lucrecio expressa claramente:

Mas, contrariamente, em nada em nenhuma parte nem nalgum  
 tempo o vácuo inane pode subsistir[/resistir] à coisa,  
 tal que continue, porque pede sua natureza, concedendo;  
 por aí, todas [as coisas] devem pelo quieto inane  
 igualmente com pesos não iguais se levarem concitadas.  
 Portanto, não poderão nos mais leves jamais incidir  
 através de cima os mais graves nem por si gerarem os choques  
 que variem os movimentos pelos quais a natureza gera as coisas.

Se não há matéria no meio no qual estão imersos os corpos, seus pesos são absolutamente indiferentes e em nada influem nas velocidades e acelerações; aí, não há resistência do meio e, pois, não há proporção dada pela relação entre o *quantum* de matéria do corpo perpassante o meio e o *quantum* de matéria do próprio meio. Os pesos dos corpos levando-se pelo inane são totalmente iguais e, com efeito, todos estes pesos são absolutamente indiferentes, e isto para todos e quaisquer que sejam os *quanta* de matéria de cada corpo permeante o inane. Todavia, quanto ao segundo ponto, se acaso, como proferi, os *primordia rerum* têm ou não peso, retomo o resultado que obtive quando asseverei que onde há matéria, há peso, fazendo incidir o fato de os *primordia* serem *minima* no elemento do peso e, pois, concebendo que os *primordia* têm *pesos mínimos*. Agora, se os pesos entre os primordiais diferem segundo os “tipos”, as “figuras dos primordiais da coisas”, não vislumbro onde, na escritura de *DRN*, Lucrecio tenha explicitamente escrito isto. E penso que justamente aí temos a solução para o uso do termo *corpus* no lugar de *primordia*.

A construção toda repousa na seguinte famigerada metáfora:

Porque se não costumassem declinar, todos [os corpos] abaixo,  
 como gotas de chuva, cairiam pelo inane profundo,  
 e não haveria encontro [*offensus*] nascido nem plaga criada  
 pelos princípios: assim a natureza nada jamais teria criado.

“Gotas de chuva” é posta em analogia, em metáfora, pois, com respeito aos “corpos que se levam abaixo”. E bem trata-se de uma metáfora, visto que a chuva cai neste mundo no qual estamos (portanto, num *coniunctum*) e, ainda, as gotas, como *coniuncta* que são, elas caem num meio, noutro *coniunctum*, o ar.

A construção leva a queda das gotas de chuva para sua queda no inane, em que os pesos de cada gota são absolutamente indiferentes, e o único elemento comum que sobrevive aí é a direção da queda, o “abaixo”, e, ainda, a queda retilínea das gotas. Ora, é precisamente porque as gotas caem no inane que o peso de cada gota não interfere e não faz uma gota, por mais grave que fosse (segundo o *quantum* de matéria, um “gotão”), sobrepassar outra gota abaixo desta primeira; ainda, tais gotas caem em séries retilíneas, o que manifestamente impossibilita, pela *direção restrita*, que se encontrem, que “se ofendam”. Se jamais se encontram, a natureza nada cria. E Lucrecio escreve *omnia* (“todos”), que só pode referir-se a *corpora*, o que ainda mantém a ambiguidade com respeito aos *primordia rerum*. Todavia, os *coniuncta* são criação da natureza e essa construção porta-nos à anterioridade hipotética em que nada fora criado e justamente porque não há encontro [*offensus*] ou, noutros termos, tais *corpora* não poderiam ser senão os *primordia rerum*. Por aí, é preciso novamente perguntar: por que *corpus* no lugar de *primordia*? A razão pela qual assim escreve Lucrecio, segundo penso, não poderia ser outra que aquela que observa os sentidos. Não sentimos, senão pelos seus efeitos, os *primordia rerum*, como sabemos; e nesta construção, eu diria, *hiperbólica*, enquanto dada completamente fora dos sentidos, não se poderia senão por analogia alcançá-la, analogia, pois, com respeito ao que sentimos, à queda de corpos no mundo em que estamos situados e acercados daquilo que, de fato, cai em nossos sentidos, os *corpos*. Toda a operação é, então, dada pela analogia com aquilo que sentimos, os corpos em movimento de queda, corpos cujos pesos são, estes sim, relevantes com respeito às velocidades e acelerações, porque caem em meios, em outros *coniuncta*.

Duas premissas permitem a construção da anterioridade das criações da natureza: a primeira é que corpos caem pelos pesos (os pesos são causa da queda), a segunda, é a suspensão do meio, ou melhor, a sua substituição pela inânia. Dessas duas premissas resulta o levar-se abaixo-reto em velocidade constante, o levar-se dos corpos. E há ainda uma terceira premissa, ou melhor, uma hipótese consequente: a anterioridade com respeito à criação de todas e quaisquer coisas da natureza, que faz a substituição de corpos por primordiais das coisas, substituição apenas possível pelas duas premissas anteriores, as quais são dadas pela experiência e que, por analogia, permitem compor a cena que, embora fuja completamente à experiência, é seguramente alicerçada nela. Segundo penso, tal substituição põe-nos *in ritornello*, pois faz-nos reler os versos por força da construção da analogia: primeiro os corpos, a posição pelos sentidos, depois, pela composição das premissas, a substituição dos corpos pelos primordiais das coisas. Por isso, Lucrecio não escreve *primordia rerum*, mas sim *corpora*. Então aí temos que o jogo é duplo: aquilo que se dá na experiência sob as premissas, estas também dadas na experiência, quais sejam, (I) os pesos como causas do levar-se dos corpos abaixo-reto & (II) a relação de proporção que difere o perpassar de corpos num meio, provocante a distinção de velocidades e acelerações, então suspendida pela substituição do “meio” pela inânia. Tais premissas, conjugadas com a hipótese de anterioridade com respeito a todas as criações da natureza, faz o deslize de *corpora* para *primordia rerum* portando-nos à “anterioridade” que podemos seguramente chamar de “absoluta”, entendendo tal *anterioridade absoluta* como a *origem radical de todas as coisas que são*.

A cena é então quase inteiramente construída: os *primordia rerum* caem pelos seus pesos, *pesos mínimos*, em velocidades constantes, pois caem num meio que é sem nenhuma resistência, o inane. Agora, eles são supostos caírem retilíneos, assim como as gotas da chuva, mas por que? Ora, suspensos os pesos, tornados indiferentes e, por isto, um corpo não podendo sobrepassar pela sua gravidade o outro, e supostos caírem retilíneos, então, estabelecendo uma só direção da queda, suspendem-se as *multiferências*, a “angularidade” das quedas, o que poderia explicar a geração da natureza. E isso, por hipótese, apenas contrói-se pela fixação da queda do alto ao baixo e retilínea, os *primordiais caem*, pois, *em paralelo*. Nessa cena, não há nenhuma possibilidade de conceber-se criação, ela finda-se na *pura indiferença*, e especulativamente acaba por equivaler ao *Nada absoluto*, aquele mesmo “nada” que o *axioma fundamental do materialismo* rejeita impiedosamente sem concessões. Uma vez que essa cena é anterior a toda e qualquer criação da natureza e ela é posta como *origem radical de todas as coisas*, ela é propriamente, pois, a *cena da origem*. E essa *cena da origem* é estritamente o mesmo que o *Nada*, o *Nada original*. No entanto, precisemos que não se trata da *inânia original*, no sentido dela enquanto *causa prima*; aqui o *Nada* nada tem que ver com a *inânia*, a qual, como vimos, é efetiva, conjuntamente à *matéria*. Antes, esse *Nada* é o mesmo que o *Nada* bloqueado pelo *axioma fundamental do materialismo*, ele é aquele a partir do qual nada se faz, nada devém, e para o qual nada se volve. A *indiferença absoluta*, a esterilidade absoluta de Vênus, nessa *cena* lucreciana *da origem*, nadifica absolutamente a própria *natura rerum*: “o Todo é Nada”.

Aqui torna-se claro que a construção que se põe inteira *umbris uti guttae* é *alébrica*, uma *inversio* em que, pelas palavras, a *cena de origem* é feita “gotas de chuva” e, no entanto, seu sentido estabelece-se como *Nada absoluto*, a cena metafórica das palavras, a imagem clara, nítida e evidente da chuva torna-se seu oposto<sup>955</sup>. E isso defronta-nos com uma construção que, de fato, *transfere* a uma “vacância pura” enquanto *impossível pleno*, ou seja, a alegoria não se deixa solver e, neste estado fixado, a natureza nada cria nem *pode* *jamaiz* criar: *aporia*.

Por aí, devemos tecer algumas considerações com respeito ao que deixamos para trás do início de nossa análise. Na *cena da origem* lucreciana, já podemos dizê-lo, os *primordiais* levam-se pelo inane pelos pesos próprios, pelos pesos mínimos, do alto ao baixo retilíneos e paralelos. E justamente nessa cena, escreve Lucrécio, “em incerto tempo assim como / em incertos lugares no espaço defletem poucamente, / tanto que você pode dizer que o mo(vi)mento mudou”. Tais *primordiais* “defletem”, mas *defletem poucamente*, ou seja, há flexão com respeito à direção deles, uma também *mínima flexão* “a partir de” (*de-*) o estado no qual estavam, retilíneos em paralelo. Agora, por que “incerto tempo ferme / incertis locis spatio”? A *cena*, ela é *de origem*, e sabemos que tanto o *espaço* quanto o *lugar* não se dizem senão a partir dos *coniuncta*, pelo que têm a conjunção exclusiva *matéria & inânia* como pondo-os relativamente, *i.e.*, um com relação ao outro (assim, o lugar é *inânia* com respeito à matéria que o cerca, assim como o *espaço*, apenas o *espaço*, ele tem maior abrangência, podendo compreender muitos *lugares*). O *tempo*, por sua vez, como mostramos no capítulo 1, ele é *movimento*, e não algo em si mesmo, tal como um substrato no qual as coisas estão. Quando Lucrécio

<sup>955</sup> Quintiliano. *Inst. Orat.* (8.6.44): “Allegoria, quam inversionem interpretantur, aut aliud verbis aliud sensu ostendit aut etiam interim contrarium”.

escreve *incerto tempo*, é como se dissesse *incerto movimento*, e quando escreve *incertos lugares no espaço*, considerando que os *lugares* se dizem na relação com respeito à matéria e, como vimos, é para onde a matéria vai, dado um diferencial de *quantum* de matéria (o *lugar* sem matéria gera o diferencial para o qual tende a matéria, estritamente (!) no sentido analisado no capítulo 1), não podemos senão captar tal expressão como sendo o mesmo que “incerta direção”. São *incertos*, pois, o movimento e a direção deste movimento. Daí que os *primordiais* fletem a partir daquele estado de origem com movimento e sua direção *incertos*. Notavelmente, quando aferimos que a adjetivo *certus* dizia-se da *necessidade* na natureza das coisas e, por aí, do *ordo*, aqui parece que estamos lidando com algo que contraria aquilo que estabelece a *necessidade* e sua *ordem*, a saber, que contraria a *etiologia*. Mais ainda, como se trata da *cena de origem*, é como se concebêssemos que nesta cena não vige nenhuma etiologia e a deflexão resultaria, neste passo, como que *incausada*, o que seria um absurdo manifesto, sobretudo, pela defesa e uso constante do *axioma fundamental do materialismo*, que preconiza as *causas certas pelas quais as coisas são &c.* E o efeito da *deflexão* tem-se pela expressão “*momen mutatum*”, cuja ambiguidade assinalamos e agora é preciso tencioná-la mais.

*Momen* é tanto *momento* quanto *movimento* (daí minha versão por “mo(vi)mento”). O dizer “mudado” refere-se ao estado anterior, à *cena da origem*, e, pois, introduz a diferença onde apenas vigia o *Nada absoluto*, e ainda reforça a anterioridade com respeito ao “mudado”, que, enquanto particípio passado posto, remete ao estado anterior, como não-mudado, como imutável. Todavia, devemos tomar cuidado aqui neste passo, pois o “movimento mudado” pressupõe o “movimento” em sua anterioridade mesma enquanto “movimento”, o qual não poderia denotar senão aquele dos corpos levando-se abaixo-reto pelos pesos. Agora, tal “mudança” aparenta ter como fundamento algo “sem causa”, a própria *deflexão* a partir da *cena da origem*, *deflexão* que, decerto, é posta como *criação da natureza das coisas*, pois sem tal “defletir poucamente” “não haveria encontro [*offensus*] nascido nem plaga criada / pelos princípios: assim a natureza nada jamais teria criado”. Quando versamos *plaga* (*lat.*) por “plaga” (*pt.*), perdemos a ideia de “pancada”, “choque” e semelhantes, todavia, ganhamos o sentido de *região*, como que denotando também os *mundi*, os *coniuncta* todos. Cumpre notar que *plaga* seguirá à língua lusa como matriz de três interessantíssimas palavras: *chaga*, *praia* e *plágio*. Assinalo que, segundo penso e no mais tardar mostrarei, os quatro sentidos devem ser compreendidos na versão. Ressaltemos aqui, contudo, o que é deveras paradoxal: a mudança de estado da *cena da origem*, o “movimento mudado”, e que é fundamento da criação, dos engendramentos todos da natureza das coisas, aparenta repousar num elemento *incausado*, o “defletir poucamente”.

O *defletir* pode sugerir, ademais, que se trata de um flexão a partir do retilíneo, como se houvesse movimento dado por direção oblíqua com respeito ao retilíneo suposto no levar-se dos primordiais pelo inane. O *defletir* passa ao *inclinare*:

Por aí, é necessário que os corpos incessantemente inclinem poucamente;  
e não mais que o mínimo, para não parecermos fingir movimentos  
oblíquos e isto refutar a coisa verdadeira  
e porque vemos que isto é evidente e manifesto,



pesos, o quanto é <em si>, não podem se mover oblíquos,  
quando precipitam através de cima, até onde você pode discernir;  
mas há alguém que pode discernir pelo sentido  
que os <retos> declinam totalmente nalguma região da via?

A impossibilidade é aquela atestada pelos sentidos: não há movimentos oblíquos. O levar-se dos primordiais pelo inane não se permite fugir ao retilíneo e, no entanto, eles *inclinam pouco*, mas, escreve Lucrécio, “não mais que o mínimo”, e justamente o *mínimo* que não nos põe no fingimento, no s’imaginar movimentos que fossem oblíquos. O *mínimo* referido à *inclinação*, ele não é oblíquo. Temos aí que ninguém discerne pelos sentidos que “os retos declinam totalmente”, e isto não somente acaba por inscrever na série do *defletir* e do *inclinare* o *declinare*, mas também o advérbio “totalmente” toma o lugar do *mínimo* quando negado: “mas há alguém que pode discernir pelo sentido / que os <retos> declinam totalmente nalguma região da via?”. Tanto não haver movimentos oblíquos seria o mesmo que os primordiais inclinarem pouco, inclinarem *minimamente*; quanto os retos, isto é, os primordiais que precipitam através do cima em direção exclusivamente retilínea, eles *não declinam totalmente*. *Mínimo* de inclinação e *não declinar totalmente* são equivalentes. Em nossa *cena da origem*, em nosso *Nada absoluto*, é algo *mínimo* que o perturba o Nada que é, distúrbio que *nega* o próprio *Nada*, mas não de qualquer maneira, e sim enquanto *mínimo*. Se restarmos aqui, no jogo das palavras, o qual, como veremos, resultará de suma relevância, ainda não seremos capazes de captar o que a hipótese alegórica da *cena da origem*, de fato, visa. O que é notável é que não se escreve nos famigerados versos a palavra “desvio”; muito pelo contrário, não se trata de “des-vio”, da “saída da via” (como se a via fosse o pressuposto que se nega), o que é manifesto pelo “não declinam totalmente nalguma região da via”. Especulativamente, não se trata de uma negação totalizante esta que faz a *deflexão*, a *inclinação* e a *declinação*, como se fosse a via inteira negada, ela é somente o *mínimo*. O pensar dos *mínimos*, os próprios primordiais como *mínimos*, a inclinação *mínima*, parecem indicar a relação do *limite*, como se, *no limite*, ou seja, antes mesmo que se dêem movimentos oblíquos, os retilíneos *inclinam pouco*. Todavia, ao que visa tal construção que põe a negação estritamente como *mínimo*, como *limite* o “menor” pensável?

No centro geométrico da *cena da origem* é dada a seguinte tese, cujas conseqüentes demandas sucessivas permitem mostrar-nos o seu alcance:

Enfim, se sempre todo movimento conecta-se  
e através do velho <movimento> origina-se o novo por ordem certa,  
e não fazem os primordiais que devem declinar o movimento  
algum princípio para romper os pactos do fado,  
para a causa não seguir a causa ao infinito,  
pelo que surge pelas terras estas liberdades nos animados [?],  
pelo que esta vontade, indago, é avulsa aos fados [?],  
pelo que avançamos onde a volúpia conduz cada um [?],  
declinamos semelhantemente os movimentos nem num tempo certo  
nem numa região de lugar certa, mas onde a própria mente levou?  
Pois indubitavelmente a vontade de cada qual a estas coisas  
dá princípio, e daí os movimentos irrigam-se pelos membros.

A construção hipotética (se... então) delinea a apreensão etiológica linear da natureza das coisas com posta em sua altíssima generalidade: “sempre todo movimento conecta-se e através do velho movimento origina-se o novo por ordem certa”. “Sempre”, leia-se “eternamente”, e não só por isto o nível de apreensão é generalíssimo, mas também pela sentença “para a causa não seguir a causa ao infinito”, em que “infinito” volta ao “eterno” sob outro aspecto, o do Todo absoluto. A irrupção da harmonia etiológica, a ruptura com respeito aos *pactos do fado*, ou seja, os *pactos* que instauram a *teleologia* na natureza das coisas em seu nível generalíssimo que é o do Todo absoluto; tal irrupção é contradita pelo *declinar*, o qual se opõe frontalmente à certa apreensão da *ordem certa* posta como a *linha* que faz eternamente todo movimento conectar-se, e regrado a sucessão manifesta, como se dada na linha, então, do tempo, entre o velho e o novo. A metáfora do “levar-se abaixo-reto” condensa aqui a tripla camada paralela e coincidente: (I) a linha diz-se da conexão de todo movimento enquanto *fado*, ou meramente, *fim*; (II) a linha diz-se no tempo, aquela que vai da origem enquanto “velho” ao “novo” enquanto *fim*; e, pois, (III) a linha é, em suma, o *seguir-se* causal *ao infinito*, ou seja, a linha da origem e *fim* serial, da causa primeira ao *fim* último. Aí está a metáfora do levar-se retilíneo desvelada. A *deflexão*, a *inclinação* e a *declinação*, todas *não-totalmente*, todas *mínimas*, estariam, pois, fora da facticidade; e fora da facticidade porque parecem levar ao impossível fático, dado pela experiência, o movimento oblíquo. Antes, o que é totalmente infactível seria a própria *cena da origem* enquanto *origem*: a alegoria é construída operativamente para desconstruir-se. A ficção é montada para desmontar o próprio fingimento, a ilusão cosmológica e cosmogônica. Trata-se de uma anticosmogonia cuja construção enquanto ficção desmantela a ficção propriamente humana com respeito à natureza das coisas, a maneira mais frontal de franquear a força viva, vívida e vivente do s’imaginar humano. Com isso, diz-se mais ainda: aquilo que é pressuposto de toda e qualquer discursividade aparece de vez translúcido: é o cósmico e seus correlatos todos (a cosmo-visão, a cosmo-gonia, a cosmo-logia &c.) aquilo que se faz discursivo, linha, escrita, sentido. E toda a *ligeireza* de Lucrécio está em sua operação de ficção que desarma a própria ficção em seu âmago mesmo. Desarma, mas não apenas com sentido *negativo*, e sim plenamente *positivo*, visto que não só avança para o terreno especulativo em sua altíssima generalidade - versando sobre Todo absoluto, versando sobre a inteira natureza das coisas e em seu prospecto etiológico, - como também jamais evade da força da tese segundo a qual nada há que fosse exterior ao Todo absoluto: a não-exterioridade do Todo anima o passo alegórico que pela ficção esfacela a ficção, e aqui a prática poética e a prática filosófica confundem-se integralmente como *concreção*.

Lucrécio lançou-nos, *por ficção* dada pela *alegoria*, no *Nada absoluto*, e, todavia, aí é-nos reservado algo de extrema importância: este *Nada absoluto*, posto como *cena da origem*, especulativamente, finda por neutralizar a própria *origem*, ele finda por equivaler à tese da *não-exterioridade do Todo* e, com efeito, à tese da *absoluta infinitude*, mesmo que esta *absoluta infinitude* seja posta como *absoluta infinitude do Nada*. A *origem* devém *não-origem*, mas não é a negação que se opera aqui, é o que positivamente se dá. E, com isso, não é que o *Nada* seja aqui *positivo*, visto que ele nada tem que ver com a *inânia* (compreendo “positivo” como sinônimo de “efetivo”); antes, é este mesmo *Nada* que neutraliza a própria origem enquanto algo que

é, é a origem mesma que se nadifica, o mesmo nada a partir do qual nada se faz nem devém e para o qual nada se volve. Estamos diante da reversão do *axioma fundamental do materialismo* posto em sua última consequência, posto positivamente enquanto *cena da origem* e resultando no total esfacelamento da própria origem. Na anterioridade absoluta que é a própria origem há apenas *Nada absoluto* e isto finda por eliminar qualquer princípio, no sentido de “começo”, que fosse, sobretudo, aquele que é peremptoriamente mútuo-referido à origem, a saber, o fim. Com essa construção, Lucrécio erradica do Todo, da inteira natureza das coisas, a *teleologia*. *Origem & Fim* são *Nada absoluto*, na natureza das coisas, em seu altíssimo nível de apreensão que é aquele do Todo absoluto, a *teleologia* é *Nada absoluto*. Essa é a *operação de ficção* que irrompe a circulação fictícia instaurando-se em seu próprio âmago e cuja vacância alegórica é tomada, ainda dentro da alegoria, pela série *deflexão, inclinação e declinação*, a qual, notemo-lo bem, porta-se preestabelecida pelos prefixos *de-* & *in-*, simultaneamente “a partir de” e “em” referidos à origem mesma.

A ruptura é, pois, com respeito aos *pactos do fado*, assim, ela é com respeito à *teleologia* concebida em sua máxima generalidade atribuível ao Todo absoluto. O *fado* exprime-se como conexão linear, no tempo (velho-novo), no espaço (queda retilínea, cima-baixo), na causa e efeito seriais que se seguem ao infinito, numa palavra, aí estão todas as retas paralelas que, não obstante, findam por coincidirem enquanto metáforas. Muitíssimos imbróglis bimilenares deram-se a partir do quadro de equivalências em tom interrogativo nos versos supracitados. Façamos das indagações retóricas afirmações, positivemo-las: porque “surge pelas terras estas liberdades nos animados”, porque “esta vontade (...) é avulsa aos fados” e porque “avançamos onde a volúpia conduz cada um”, “declinamos semelhantemente os movimentos nem num tempo certo / nem numa região de lugar certa, mas onde a própria mente levou”. A *declinação* é posta em sua equivalência com “as liberdades dos animados”, com “a vontade avulsa aos fados” e com a “volúpia (/ prazer/desejo) conducente cada um”. A *declinação* aqui é ela mesma metafórica no sentido em que remete ao *originário*, ao seu *nominativo*, como aquilo a partir do que se seguem as declinações todas, assim como se seguem dos animados, as liberdades, das liberdades a vontade avulsa aos fados, da vontade a volúpia que conduz cada um.

Observemos bem do que se trata, sem ainda acurarmos os termos: a *liberdade*, a *vontade* e a *volúpia* são não só o mesmo, *o mesmo que se declina* (como *declinamos* um substantivo &c.), como também estes termos são todos opostos ao *fado*, são opostos à *teleologia*. Na apreensão dessa oposição entre os três termos e o *fado*, deparamo-nos com a construção da antinomia clássica do imbróglis bimilenar, a oposição entre *liberdade & necessidade*. Agora, como claramente podemos observar, não se trata dessa oposição, mas de outra, a saber, da oposição entre *liberdade/vontade/volúpia & fado/fim/teleologia*. O imbróglis apenas se monta se apreendermos a *Teleologia* como estritamente o mesmo que *Necessidade*, e isto somente pode ocorrer se apreendermos a premissa posta no início, “sempre todo movimento conecta-se &c.”, como o mesmo que *Necessidade* e, por aí, identificarmos tal *Necessidade* com o *Fado* contra o qual Lucrécio se opõe explicitamente. Ou melhor, a oposição entre *Liberdade & Necessidade* apenas se dá porque desconsideramos a agudeza que estabelece a *vera oppositio* no elemento do *retilíneo*, na “linha”, e não no elemento do *necessário*. O que sustenta que a construção da oposição entre *Liberdade & Necessidade* falseia-se do

momento em que o *necessário* se assume como o mesmo que *teleológico*, fazendo a *liberdade* aparentar àquilo que se opõe radicalmente ao *necessário* e, com efeito, ao *teleológico*. E isso, ademais, desvela-se em sua falsidade pela incessante persistência do próprio *axioma fundamental do materialismo*, pois o risco maior de conceder a tal oposição não seria outro senão o de estabelecer o polo da *liberdade* como *incausado*. E assim tornamos *da capo*, visto que toda a *cena da origem* aparente põe a *deflexão*, a *inclinação* e a *declinação* como sendo o *incausado*. Mais ainda, a sentença final dessa sequência de versos, aquela que põe a mente como conducente o levar-se, supõe-se, do animado (compreendendo aí o humano), aparece sub-repticiamente como a causa tomando o lugar do incausado, pela metamorfose do elemento *liberdade* em *vontade* e, com efeito, ensejando, para dizê-lo à maneira de Spinoza, o “livre decreto da mente”.

Essa posição ainda ganha mais sustento quando passamos aos versos seguintes, os quais aprofundam o tópico da *mens*:

Pois indubitavelmente a vontade de cada qual a estas coisas dá princípio, e daí os movimentos irrigam-se pelos membros. Acaso você não vê também com clareza num ponto temporal que, entretanto, a força desejosa dos cavalos pode prorromper nos cárceres tão de súbito quanto a própria mente aspira? Com efeito, toda cópia deve concitar-se pelo inteiro corpo da matéria, concitada pelas articulações para o estudo da mente toda seguir os esforços; para você ver o início do movimento pela inteligência [*a corde*] criar-se que isto procede primeiro através do ânimo e da vontade, daí, evidentemente, dá-se pelo inteiro corpo e articulações. E não é semelhante como quando impulsionados procedemos pelo choque das magnas forças de outro e da magna coação. Pois é perspicuo que, então, toda a matéria do corpo inteiro vai e arrebatam-se em nós invitos, até que a vontade a refreou pelos membros. Pois acaso você não vê que, embora a força externa impila muitos e invitos coaja frequentemente a proceder e precipitados arrebatam-se, ainda há em nosso peito algo que pode pugnar contra e obstar? Também a cópia de matéria ao arbítrio de cada um coage-se entrementes flete-se pelos membros pelas articulações e projetada refreia-se e retro-assenta-se.

A *vontade*, ela “dá princípio”, o que permite pô-la no elemento da *causa* e sustentar a panaceia toda do raconto da *liberdade* oposta à *necessidade*. O “princípio” aqui é o dos movimentos todos, e a *vontade* mesma converte-se em *desejo* [*cupiditas*], no exemplo dos equinos, mas isto pela mediação da *mente*, pois o prorromper pela força desejosa recai na “aspiração da mente”, o que retoma a *vontade*. Tudo isso “num ponto temporal”, no adimensional do tempo, no tempo do nada, para me furtar ao termo “instante”. E já aqui algo perturba o raconto: pressuposto é que “toda cópia deve concitar-se / pelo inteiro corpo da matéria”, do que, “concitada pelas articulações”, isto leva ao esforço (/estudo) da mente, toda ela, a seguir os esforços. Quais esforços? Aqueles dados pela concitação de toda cópia pelo corpo inteiro. Ora, há causas, anteriores à própria *vontade*, e atuantes. E antes que o “início do movimento pela inteligência” crie-se, a

concitação dá-se no ânimo e na vontade. E é pelo ânimo e pela vontade que se dá concitação pelo “inteiro corpo e articulações”, a *vontade* seria o nome do “por meio do qual”, não o nome da causa. Antes da inteligência, antes da mente esforçar-se, o ânimo e a vontade pró-movem, como *mediações* que são e, ao que tudo indica, como concitação que toma o corpo inteiro e suas articulações. E Lucrecio adverte que isso “não é semelhante como quando impulsionados procedemos pelo choque / das magnas forças de outro e da magna coação”, ou seja, que não se trata da relação simples que se dá por coação, de magnas forças de algum outro que se choca contra aquilo que acaba por coagir, coação magna na medida da força chocante. O ponto aqui é a contraposição que a vontade exerce sobre aquilo que coage o corpo como que por outro: “toda a matéria do corpo inteiro / vai e arrebatam-se em nós invitos, até que a vontade a refreou pelos membros”. A coação toma-nos “contrariados” (“invitos” [*inuitus*]), mas a vontade impede que nos contrariemos pela coação: ela resiste, ela refreia a coação. Por aí, o apelo de Lucrecio à experiência:

Pois acaso você não vê que, embora a força externa impila  
muitos e invitos coaja frequentemente a proceder  
e precipitados arrebatam-se, ainda há em nosso peito  
algo que pode pugnar contra e obstar?

E, de fato, se somos impelidos por força externa, e ela bem nos contraria em sua coação que nos leva a tal ou tal proceder, no entanto, resistimos e sentimos que resistimos à força externa, à coação, e algo aí, em nosso peito, “pode” lutar contra e mesmo obstar a coação. Trata-se de um *possível*, pois apenas é preciso que seja possível “pugnar contra” e “obstar”, na experiência, para que consista o argumento da atuação da *vontade*. Agora, adensa-se o imbróglio quando escreve Lucrecio: “Também a cópia de matéria ao arbítrio de cada um / coage-se entrementes flete-se pelos membros pelas articulações / e projetada refreia-se e retro-assenta-se”. “Coagir-se ao arbítrio de cada um”, isto retoma o elemento aparente da *liberdade* nos termos do raconto, muito embora, leiamos atentamente, a cópia coage-se *ao/para* [*ad*] o arbítrio de cada um, e isto “entrementes” (“ao mesmo tempo” que) ela, a cópia, flete-se, o que leva ao refrear volta a assentar a concitação, o que retoma o obstar da coação. Notemos novamente o *fletir*, agora sem prefixação, mas levando à resistência, à retro-ação. Dessa *flexão* temos, então, a *projeção* da cópia que é refreada, ou seja, é refreada a coação e, com isto, volta a assentar-se com o êxito da resistência, e tudo isto no elemento do *possível*.

Chamo atenção para o procedimento de Lucrecio, aquele que se dá sempre por analogia. Começa-se pelos *corpos*, pelos *coniuncta*, passa-se para os *primordia rerum* e, agora, novamente retorna-se para os *coniuncta*, nesse último passo que analisamos. Uma vez mais, Lucrecio finda por desloca dos *coniuncta* para os *primordia rerum*:

Por aí, também nas sementes é necessário admitir o mesmo,  
que há outra causa além das plagas e pesos  
para os movimentos, daí este inato poder para nós,  
porque vemos que do nada nada pode devir [*fieri*].

O “mesmo” é necessário admitir. Que “mesmo”? Ora, “que há outra causa além das plagas e pesos para os movimentos”. Peso e plagas são causas dos movimentos e ainda há outra causa, a qual é a mesma pela qual resistimos quando coagidos, causa que remete à *vontade*. E essa causa é-nos “poder inato”, no sentido estrito segundo o qual a temos pelo *coniunctum* que somos enquanto *possível*, então, *poder* como efeito do *coniunctum* que somos. Como a causa, entretanto, torna-se efeito aí? Noutras palavras, como dos *corpora*, dos *coniuncta*, passa-se aos *primordia rerum*? É preciso que recordemos que a dita *causa prima*, a dupla natureza, inânia e primordiais das coisas, são imanentes, enquanto causa, ao seus efeitos, visto que todo e qualquer *coniunctum* porta em si, em sua conjunção, a dupla natureza constitutiva do Todo absoluto. Por isso, a causa que nos é inata é efeito da conjunção, e, enquanto imanente ao *coniunctum* que somos, ela não deixa de ser inânia e primordiais das coisas. No caso, não se trata da inânia, mas dos primordiais das coisas, os quais têm como causa de seus movimentos, pois a inânia em nada obsta e é condição efetiva do movimento, e, no que se refere à matéria, temos as causas no elemento do peso e da plaga. E agora um terceiro elemento, o elemento pelo qual resistimos; e este terceiro elemento deve ser *causa*, pois, do contrário, revocando Lucrecio o *axioma fundamental do materialismo*, admitir-se-ia que “do nada nada pode se fazer/devir”. Ora, aquilo que há pouco suspeitamos que fosse *incausado* e que sustentaria o raconto que põe a oposição *Liberdade & Necessidade*, justamente pela insistência do *axioma* que com justeza chamei de *fundamental*, é, de fato, *causa*, e isto impacta totalmente a *cena da origem*. Vejamos isso nos versos seguintes, nos quais se enuncia o *clinamen*, que traduzo por *clinação*:

O peso, com efeito, proíbe que todas [as coisas] se façam por plagas  
 como que por força externa; mas [também] para a mente não ter necessidade  
 intestina e vencida como que se coaja a levar-se e padecer,  
 a exígua clinação dos princípios faz isto  
 nem em região de lugar certa nem em tempo certo.

Por um lado, o peso “proíbe” que todas as coisas se façam ou devenham por plagas, por golpes. Assim, o peso limita a plaga como causa. Por outro lado, também não se poderia dizer que haja “necessidade intestina” da mente, que esta seja o fundamento do resistir e que, quando vencida esta necessidade intestina, então a mente é coagida. A hipótese de uma “necessidade intestina” nada mais enseja que a posição da própria *vontade* como *causa*, como se tal *vontade* fosse a expressão da *necessidade intestina*. Não há, assevera Lucrecio, qualquer hipótese de se conceder à “necessidade intestina”, “necessidade” que, digamos, “brotaria” do próprio *coniunctum*, tal como se ele fosse “causa de si”. E é notável que a impossibilidade da *necessidade intestina* pudesse dar o maior pretexto para sustentar que se tratasse da *liberdade* que vige aí onde opera a mente a sua resistência e o seu obstar com respeito às coações externas. E porque Lucrecio bloqueia a *necessidade intestina*, tudo aparentemente leva-nos a dizer que, sim, há algo como a *liberdade* e, ademais, que ela seria causa, a terceira causa além do peso e das plagas. Restaria, nessa hipótese de leitura, bastante difícil observar a questão do *fado*, contra o qual Lucrecio abertamente dirige toda sua construção da *cena da*

*origem*. O deslocamento ao nível, digamos, antropológico, ele acaba por complicar as coisas, sobretudo, com a introdução do problema da *vontade*. O que toma, *ipsis litteris*, o lugar da terceira causa é, no entanto, a *clinação*, a *exígua clinação*, aquela que começou a se desenhar com a série do *deflectir*, do *inclinare* e do *declinare*. E essa *exígua clinação* não se dá “nem em região certa de lugar nem em tempo certo”, o que faz este termo tomar a *cena da origem* e substituir toda a série dada *deflectir*, *inclinare* e *declinare*. O termo *clinamen*, patente neologismo de Lucrecio (até onde sabemos) e que, naturalmente, não tem lugar escritural anterior ao *DRN* nem, tampouco, possui fortuna posterior além da escritura de *DRN*; deve, segundo penso, ser versado com toda a força de neologismo, a saber, ele deve ser versado (como versei) por *clinação*.

Por que, afinal, traduzir *clinamen* por *clinação*? Primeiramente, como disse, porque se trata de um neologismo, em latim, e, agora, em língua lusa; e isto é uma exigência escritural. Quando insiste Lucrecio na sentença *nec regione loci nec tempore certo*, perdemos integralmente os referenciais imaginativos e de ficção efetiva da vida vivida humana, perdemos, sobretudo, as metaforizações, sobremaneira, da espacialização do tempo e, mais radicalmente, ainda da própria espacialidade enquanto posta no elemento da *direção*. E isso leva-nos ao nosso segundo motivo de tradução por *clinação*. Conhecemos, assim como os antigos romanos conheciam, os termos envolventes a prefixação do radical *clino*, tais como, *e.g.*, *de-clino*, *re-clino*, *a-clino*, *in-clino* &c. A prefixação, como é certo, deriva da aglutinação de preposições que justamente denotam sentidos direcionais (metáforas de direção). Lucrecio, ao escrever meramente *clinamen*, furta-se do que seriam as pré-determinações de sentido, de direção que preestabelecem o movimento. E quando associa a *clinação* com *causa*, precisamente, a *clinação* é *causa*; ela, isenta de prefixação, desmantela integralmente o prospecto contra o qual Lucrecio se insurge, ou seja, a linearidade etiológica que instaura o *fado*, a *teleologia*. Na escritura ela mesma, Lucrecio faz intervir uma *concreção* de matiz poética, mas com força especulativa a ponto de dar-nos-a-ver a ideia central dessa terceira causa. E, como causa que é, a *clinação* envolve a *necessidade*, mas uma *necessidade* que dispensa e erradica em si mesma toda e qualquer *teleologia*, do que resulta a categoria envolvida pela *clinação*, a categoria de *necessidade aleatória*. Segue-se disso, *a fortiori*, a impossibilidade de traduzir *clinamen* por *desvio*, pois se é o jogo de prefixação aquilo que introduz a pré-via direção, o fim e, numa palavra, a teleologia, a tradução por *des-vio*, em latim, *de-uio*, repõe o prefixo *de-*, e volta a preestabelecer um sentido para a *necessidade* pressupondo a *origem*, fazendo-a recair, pois, na *necessidade teleológica*, o que torna a sustentar a oposição *Liberdade & Necessidade*.

É surpreendente como a alegoria finda-se por desfazer-se *in toto* nos versos subsequentes e finais concernentes à *clinação*:

E jamais foi mais condensada a cópia da matéria  
nem, evidentemente, com maiores intervalos:  
pois não acresce algo nem daí perde.  
Por isso, onde há agora corpos dos princípios  
em movimento, aí mesmo havia antes da idade agida  
e depois sempre levam-se por *símile relação/proporção*;  
e aqueles [princípios] que tivessem costumado gerar-se  
se gerarão com mesma condição e serão e crescerão e vigorarão pela força,  
o quanto a cada um é dado por pactos da natureza.

Nenhuma força pode comutar a soma das coisas:  
 pois não há algo <fora> para onde possa algum gênero escapar do Todo,  
 nem no todo há por onde nova força cooriginada possa irromper e mudar  
 toda a natureza das coisas e verter os movimentos.

Lucrécio retoma vigorosa e solenemente a natureza do Todo absoluto, com efeito, é reafirmada a *não-exterioridade do Todo* sob suas duas naturezas constitutivas, a inânia e os primordiais das coisas, revocando a sua *absoluta infinitude*. Por aí, as sentenças “e jamais foi mais condensada a cópia da matéria” & “nem, evidentemente, com maiores intervalos” equivalem a dizer, respectivamente, que a “matéria é absolutamente infinita” & “a inânia é absolutamente infinita”, enfim, que o Todo é absolutamente infinito. Depois, e como equivalente estrito disso, reafirma-se explicitamente a *não-exterioridade do Todo*: “pois não acresce algo nem daí perde”. Sob tais premissas, opera-se o dismantelamento *in toto* da alegoria da *cena da origem*: “onde há agora corpos dos princípios / em movimento, aí mesmo havia antes da idade agida”. Ora, o que quer dizer “antes da idade agida” aqui? Essa sentença faz com que o *agora*, no qual “corpos dos princípios” se dão em movimento, seja posto na anterioridade *originária* da *cena da origem*, ou seja, isto leva-nos a portar à cena pressuposta aquilo que é posto, os princípios eternamente em movimento são postos na anterioridade dita *originária*, mas não mais sob a alegoria da “queda retilínea e em paralelo”, e sim portando a *clinação*, portanto, portando a *omnidirecionalidade* ou a *a-direcionalidade* enquanto erradicação da teleologia como pressuposta da etiologia da natureza das coisas e traduzindo a própria *necessidade* que vige na natureza das coisas eternamente, a saber, a *necessidade aleatória*. *Necessidade* esta que se enuncia pela *regularidade natural*: “depois sempre levam-se por símile relação/proporção”. *Regularidade* que se faz atuante no problema geral do *devir* precisado segundo a sentença “certo algo devem certo outro algo”. Daí que, escreve Lucrécio, “aqueles [princípios] que tivessem costumado gerar-se / se gerarão com mesma condição e serão e crescerão e vigorarão pela força, / o quanto a cada um é dado por pactos da natureza”. Vemos aqui a plena equivalência entre a *necessidade aleatória*, a *regularidade* e a própria *clinação* enquanto *pactos da natureza*, sob a interessantíssima ressalva que é “com mesma condição”, “condição” que, de fato, remete à própria *conjunção*. A única maneira de contradizer tal construção seria aquilo que Lucrécio bloqueia nos quatro versos finais:

Nenhuma força pode comutar a soma das coisas:  
 pois não há algo <fora> para onde possa algum gênero escapar do Todo,  
 nem no todo há por onde nova força cooriginada possa irromper e mudar  
 toda a natureza das coisas e verter os movimentos.

Apenas se houvesse algo que fosse exterior ao Todo absoluto, apenas se o *axioma fundamental do materialismo* fosse infringido, é que a construção cairia plenamente por terra, e, com isto, manifestamente reintroduzir-se-ia a *teleologia* na inteira natureza das coisas, e pior, reintroduzir-se-ia também com isto a *mente sagaz*, a divindade, com todas as consequências que isto acarreta, dentre as quais, a mais relevante, a obstrução da *liberação* humana do *medo*, das *superstições* que dele derivam e da opressão da dominação



religiosa em simbiose com o poder político instituído. E também aquilo que é *certo* tornar-se-ia *incerto*, ou seja, o *ordo* perder-se-ia e, assim, perder-se-ia toda a inteligibilidade e causalidade da natureza das coisas. Que isso contrarie os sentidos, esta perda de inteligibilidade e causalidade, isto resulta patente. Muito mais sutil é a concepção teleológica reintroduzida. Todavia, ela mesma erradicada integralmente, isto dá-nos a boa oportunidade para tornarmos à *vontade* e também à *liberdade*. Se na natureza das coisas nada há que seja *teleológico*, justamente porque toda e qualquer *teleologia* fora erradicada pelo desmantelamento da *cena da origem*, a qual deveio *anti-origem* por excelência, não há como conceber que a *liberdade* envolva *fins*, como se fosse algo como um “livre decreto”, *liberdade*, pois, de agir segundo fins &c. Já a operação reativa da vontade, que refreia e obsta a coação, indicava a *liberdade* como elemento negativo no contexto em questão e mesmo a *vontade* aparecia como elemento de *mediação*, juntamente com o *ânimo*.

Especulativamente, é preciso que reste claro que a construção da alegoria da *cena da origem*, a qual se faz *Nada absoluto*, acaba por desconstruir-se, e, neste passo, o que se põe no lugar da *origem* e que, com efeito, permite erradicar toda e qualquer teleologia, resultando, pois, numa *cena anti-originária*, em que o *Origem & Fim* são postos como *do nada nada devém/se faz*; o que se põe no lugar da *origem* como plenamente positivo é a *clinação*. E a *clinação*, como vimos, refuta a “linearidade etiológica”, o que a faz asseverar a *necessidade* na natureza das coisas como *necessidade aleatória*, e isto traz outra apreensão etiológica na natureza das coisas, a saber, aquela que transcriamos a partir da fórmula *multa modis multis* como *multimodalidade*, que equivale à *multiferência* dada pela *multiplicidade pura*. A *clinação* não é elemento de origem, mas antes é permeante, enquanto *multimodalidade*, a natureza inteira das coisas, é a sua própria etiologia, que subsume em si peso e plaga; e, por aí, a *clinação* seria a *natura rerum*. Por isso, a hipótese posta é a de que a *connexio* da escritura da *Ethica* de Spinoza é estritamente equivalente ao *clinamen* da escritura de *De Rerum Natura* de Lucrecio.

Adensada essa primeira leitura dos versos sobre a *clinação*. É preciso que retomemos o nível antropológico ou, em termos mais gerais, o nível dos animados, o dos “dotados de ânima”, para que possamos resolver de uma vez por todas o imbróglio que fez do par *liberdade & necessidade* o equivalente de *clinação & fado*. Para tanto, devemos pôr-nos a analisar os elementos todos envolvidos na discussão, o que deve nos fazer passar pelo que chamarei de *Teoria da individuação* lucreciana, pela *Teoria da mente, da ânima e do ânimo* e, por fim, pela *Teoria da imaginação* (da qual faz parte a *Teoria dos simulacra*). Exauridos os sentidos desses elementos, então poderemos tornar aos versos da *clinação* e novamente analisá-los com mais acurácia, sobretudo, quando Lucrecio se desloca para o nível dos animados, em geral, e para o nível antropológico, em particular.

### A “Teoria da Individuação” lucreciana

Um hipótese impõe-se e que se pretende demonstrar. Sua construção principia com o seguinte interrogar-se: se haveria uma distinção, assim como houve na escritura da *Ethica* de Spinoza, entre *forma & figura* em *De Rerum Natura*? Os indícios de que isso se sustente foram dados quando da interessantíssima

distinção que se opera no âmago do *problema do devir*, a saber, a distinção entre *coniunctum & euentum*. Se, como vimos, tal distinção é procedente, e ela finda por cindir, ao menos analiticamente, o *devir* em *devir* do *coniunctum* e *devir* do *euentum*, e concedendo que vimos tal cisão igualmente na escritura de Spinoza, justamente aquela entre o *devir-individuante* e o *devir-singularizante*; especulativamente deve haver alguma simetria entre ambas as escrituras quanto à *forma* e à *figura*, respectivamente, concebidas com respeito à individuação e à singularização, assim como a *forma* referiu-se ao *devir-individuante* e a *figura* referiu-se ao *devir-singularizante* em Spinoza. A equivalência escritural com respeito à *tese da imutabilidade do Todo* mostrou-se correta e, segundo penso, tudo tende a estabelecer que a equivalência avance para a seara do *devir* em ambas as escrituras, a de Spinoza e a de Lucrecio. Observamos também certa ambivalência no que concerne à *figura* na escritura de Spinoza, a vimos, com efeito, recair no s'imaginar, mesmo que conjuntamente ao conhecimento de segundo gênero, conjuntamente às noções comuns inscritas no linguageiro *&c.* Seria surpreendente, mas não tão espantoso, se notássemos a mesma recaída em *DRN*, pois aí deparar-nos-íamos com um importante problema quanto à captura do *devir*, e isto permitir-nos-á nalgum momento apreender as nuances de algo como que invariante, uma dificuldade que persistiu e persiste talvez até então na prática filosófica no que toca ao *problema geral do devir* em sua *tendência materialista*.

Já fora-nos indiciado que a hipótese de distinção entre a *forma* e a *figura* tende a consistir a sugestiva equivalência entre a *diversamodalidade* spinozana e a *multimodalidade* lucreciana, ambas categorias únicas em suas escrituras e visando a apreensão da etiologia complexa da natureza das coisas; e isto propicia ainda mais a equivalência central a qual buscamos, a que põe em plena e estrita equivalência as categorias de *connexio* e de *clinamen*. No que há pouco se preludiou, pudemos dissociar sem muitos problemas a categoria de *clinamen* de sua vulgar e persistente apreensão como categoria dita meramente “originária”, *i.e.*, como se a *clinação* fosse o mesmo que *fons & origo* de toda a natureza das coisas. Muito pelo contrário, deveio claro que tal categoria, e mesmo a construção daqueles versos, mostrou-se não só uma tática de implosão da noção de origem, como também acabou por fazer-se permeante a natureza inteira das coisas enquanto sua própria etiologia. Noutras palavras, a *clinação* não é categoria que desempenha o papel de “fiat” numa anterioridade com respeito ao criado, posta, então, no *Nada absoluto*; antes ela passou, como causa que é, e, por suposição, como causa que subsume as demais, o peso e a plaga, a estabelecer-se imanente à toda a natureza; ela passou a ser a categoria etiológica de tudo o que há, como se diz, a *clinação* é em todos os *devires* da natureza das coisas. Por aí, isso faz-nos deslocar para os engendramentos, as gerações naturais; então, devemos deslocar-nos às composições, às *conjunções* que se dão na natureza. E é isso que nos põe nos percalços de uma hipotética “teoria da individuação”, pois, tomando *conjunção* como estrito equivalente de *individuação*, podemos, enfim, demandar-nos se acaso estas categorias fazem-se o mesmo que *forma*; e, em seguida, se há algo que se põe como *figura*, isto tudo sob a égide da distinção entre *coniunctum & euentum*.

#### a) A generalidade da categoria de *coniunctum*

Fora devidamente posta a generalidade da categoria de *coniunctum*, e vimos como ela dá-se para não importa qual composição ou conjunção de primordiais das coisas e primordiais das coisas e inânia num prospecto que vai de dois primordiais das coisas conjuntos aos mundos. Também, algo aparece aí e que se faz mister salientar sobremaneira: vimos que os conjuntos são compostos de conjuntos, então, que os conjuntos são conjunções de conjunções e que isto é imprescindível a fim da investigação da natureza das coisas, visto que tais conjunções de conjunções nos permitem aferir quais pactos estão vigentes na natureza do que se considera. Nessa âmbito, há regularidades generalíssimas as quais ganham precisão a cada conjunção de conjunção, tal como a queda de graves, que são cada um deles conjuntos, num meio, que é outro conjunto, o que interfere, *e.g.*, nas velocidades e acelerações da própria queda segundo a *proporção* interativa entre tais conjuntos, *proporção* que se capta pelo *quantum* de *inânia* e *primordiais das coisas* em cada qual dos conjuntos postos em relação, relação que se exprime justamente enquanto *proporção*. Ora, isso parece algo generalíssimo e que, por isto mesmo, deve abarcar todo o prospecto dos conjuntos, como, *e.g.*, a geração de espécies naturais, de diminutíssimos viventes aos mais magnos, a geração de estrelas e galáxias, de mares e oceanos *etc.*, em suma, a geração de todas as coisas que há, dentre elas, decerto, os humanos. Por isso, deve-se conceder que o estatuto do *conjunto* não é senão aquilo que se diz “todo relativo” e que recebe outras denominações em *DRN* além de denominações “próprias” (como “estrela”, “mundo”, “gênero humano”, “boi” *etc.*); recebe também denominações no jargão que atende à sua generalidade enquanto “todo relativo”, tais como “summa”, “summa rerum” *etc.* É preciso, pois, ter em conta que se deve ler *conjunto* univocamente em todas as ocorrências dos nomes do “todo relativo”. Agora, o que é deveras interessante é que quando observamos o termo *summa* e seus derivados, a tradução literal (e com o mesmo sentido que o termo latino) como “soma” não resulta de mera justaposição de componentes, componentes que se conjuntam como que numa soma, a qual, por sua vez, nada mais é que *conjunto*. A *con-junção* é algo mais que mera soma, embora “soma” seja um de seus nomes, e, este equívoco, todavia, pode induzir-nos a tremendo erro.

A *Teoria geral da Conjunção*, a qual supomos especulativamente como equivalente à *Teoria geral da Individuação*, ela possui nuances que põem a “soma” como algo alheio à justaposição e mera agregação de diversos. Ora, o *conjuntar* deve poder transparecer tais nuances, do contrário, tombamos na hipótese vulgar segundo a qual as coisas seriam apenas justaposição de elementos agregados, então, tombamos na concepção da coisa como mera “soma” em sentido corrente. Outro aspecto de imensa relevância é a posição simultânea de duas teses: “a finitude das formas dos primordiais” & “a infinitude absoluta de cada forma”. Essa tensão é o que permite a Lucrécio estabelecer a base da *conjunção*, ao mesmo tempo, enunciando aquilo que se dá nos termos da generalidade, de um lado, e aquilo que se dá, no que se refere à mesma coisa sobre a qual recai a generalidade, nos termos da “singularidade”, esta em sua absoluta irredutibilidade. A composição entre as duas teses em sua tensão é facilmente observável já no debutar dos versos que tratam da *Teoria geral da Conjunção*, os quais, no Canto II, compreendem o espaço entre o verso 522 ao verso 729. No que se refere à distinção entre *figura* e *forma*, há algo um tanto obscuro, pois, por vezes, aparentam confundir-se ambas as denominações. Por aí, prenuncio algo do qual tratarei ao longo desse capítulo, a saber, a distinção entre

ambas essas categorias e a razão pela qual se distinguem. No momento, contentemo-nos apenas com sua constatação e suas subsequentes ocorrências.

## b) Generalidade & Singularidade

Tomemos em análise os seguintes versos:

O que, uma vez que ensinei, continuarei conectando o assunto  
que através disto obtido conduza à fé, os primordiais das coisas,  
os que entre si símiles são per-feitos pela figura,  
existem infinitos. Ademais, uma vez que a distância das formas é  
finita, é necessário que, os que são símiles,  
sejam infinitos, ou a soma da matéria constaria finita, o que provei que isto não é,  
com versos os corpúsculos da matéria mostrando  
através do infinito que a soma das coisas tem-se sempre,  
ubiquamente em incessante contenda de plagas.  
Pois você vê que são mais raros alguns animais  
e discerne menos fecunda natureza neles,  
mas em região e lugar outro e nas terras remotas  
permite-se que haja muitos [animais] deste gênero e o número repleta-se;  
assim como quando vemos primeiramente que há o quadrúpede,  
por exemplo, os elefantes de anguimão, dos quais a Índia  
através de muitos mil muni-se de valo eburneo,  
tal que não se pode profundamente penetrar-se: tanta é força  
das feras, das quais vemos muitíssimo poucos exemplos.<sup>956</sup>

As duas teses põem-se como uma única posição. De um lado, há primordiais das coisas e estes “entre si símiles são per-feitos pela figura” e, por isto, “a distância das formas é finita”; de outro lado, os primordiais de cada figura “existem infinitos”, então, que “os que são símiles, sejam infinitos”. E a razão desse último ponto retoma aquilo sobre o que já tratamos, convém saber, que se acaso não fossem infinitas, a “soma da matéria constaria finita”, posição que levaria à improdutividade da natureza das coisas, ou seja, à impossibilidade de conjunções. Muito pelo contrário, “através do infinito” “a soma das coisas tem-se sempre, ubiquamente em incessante contenda de plagas”, e, por aí, não há algo como um “repouso absoluto”, pois os primordiais estão sempre-já em movimentos e, escreve Lucrecio, “ubiquamente” [*undique*], o que nos faz conceber que os movimentos dos primordiais, movimentos incessantes e em contendas, estes são dados omnidirecionalmente, no mesmo sentido da “queda da cena da origem”. Quando lemos “em incessante contenda de plagas”, devemos notar que aí nos defrontamos com as gerações naturais, as “plagas” que são os efeitos dos encontros entre os primordiais em movimentos omnidirecionais, efeitos que operam entre

<sup>956</sup> *DRN* II, 522-540: “Quod quoniam docui, pergam conectere rem quae / ex hoc apta fidem ducat, primordia rerum, / inter se simili quae sunt perfecta figura, / infinita cluere. etenim distantia cum sit / formarum finita, necesse est quae similes sint / esse infinitas, aut summam materiai / finitam constare, id quod non esse probavi, / uersibus ostendens corpuscula materiai / ex infinito summam rerum usque tenere, / undique protelo plagarum continuato. / Nam quod rara uides magis esse animalia quaedam / fecundamque minus naturam cernis in illis, / at regione loquoque alio terrisque remotis / multa licet genere esse in eo numerumque repleti; / sicut quadrupedum cum primis esse uidemus / in genere anguimanus elephantos, India quorum / milibus et multis uallo munitur eburno, / ut penitus nequeat penetrari: tanta ferarum / uis est, quarum nos perpauca exempla uidemus”.

ambos os limites, entre conjunção ou disjunção; hipótese também segundo a qual, ao encontrar-se, mutuamente se repilam, nem conjunção nem disjunção.

A efetivação na natureza das coisas tem por bastião ambas as posições em confluência numa só: os primordiais são absolutamente infinitos de “tipos” finitos. Ao dizer “tipo”, encubro, todavia, aquilo que aqui se patenteia: Lucrécio escreve *figura* (“os que entre si símiles são per-feitos pela figura”), mas, ao que tudo indica, também com mesmo sentido escreve *forma* (“Ademais, uma vez que a distância das formas é / finita, é necessário que, os que são símiles, / sejam infinitos”), e isto poria *forma* e *figura* como equivalentes. Não posso, ainda por falta de argumentos neste passo, senão artificialmente propor que *figura* e *forma* sejam categorias distintas, e, pela mesma artificialidade, avanço através daquilo que já obtivemos como resultado: diz-se “per-feitos pela figura” no sentido em que a *figura* é obtida experimentalmente por Lucrécio, como vimos, e ela não se dá senão por aquilo que de seus efeitos é obtido, a variação entre os “tipos” de primordiais (como no experimento da passagem da água e o azeite pelo filtro que permite afirmar que a geometria da água consta de primordiais mais lisos e a do azeite de mais aduncos).

De certa maneira, observar os “tipos” dos primordiais como *figuras*, isto desloca a sua obtenção para a sensibilidade dada pela experiência que leva à conclusão de sua geometria, o que encerra a questão num exame da percepção do conjunto-humano para com as coisas da natureza. Agora, algo aí tem caráter mais especulativo, a saber, o que o termo *forma* traz consigo e que se enuncia como “a distância das formas” dita “finita”. Se há algo que o experimento que afere *figuras* distintas, *figuras* que são *feitas* ou *acabadas* enquanto *figuras* que se nos dão nos sentidos; se há algo que tal experimento nos dá, é o distanciar de *formas* entre si com respeito aos primordiais e é este distanciar que resulta propriamente em algo que não se encerra numa “figuração” e, pois, toma-se como tese generalíssima. Se as “variações geométricas” (adunco, liso, redondo &c.) tem a ver com a experiência e findam-se por assimilar-se a elementos de construção visual, notadamente, *figuras*, “figuras geométricas” concluídas por analogia do visto para o não-visto (recordemos que os primordiais são infra-sensíveis), o “distanciar das formas” não porta “figuração”, mas advém como resultado que faz a *figura* dele independe, não quanto à heurística, mas quanto à *forma*, por assim dizer, “em si mesma considerada”. Com efeito, se figuramos adunco, fazemo-lo para diferenci-lo do liso, e disto obtemos que as formas distam entre si, mesmo que, de fato, o dizer “adunco” e o dizer “liso” sejam obtidos por analogia com respeito à experiência dos sentidos. Ademais, revoco o fato de que não se obtém a *figura* por analogia com aquilo que cai nos tatos dos sentidos, senão por algum mole de primordiais *conjunto* o suficiente a fim de que caia justamente nos sentidos, daí que Lucrécio não raramente propõe composições híbridas (e.g., Lucrécio sempre dá-nos o exemplo intermediário entre exemplos extremos, entre o máximo e o mínimo) e, pela proporção quanto aos efeitos, afere a preponderância de algum “tipo” de primordial sobre outro num mesmo conjunto em comparação com outro. Se isso resta claro, podemos insistir na hipótese que faz da *figura* algo diverso da *forma* e conceder à *forma*, com a delicadeza lucreciana de dizê-la como um “distar”, aspecto generalíssimo no que se refere às coisas em si consideradas. Todavia, isso resta obscuro deixado assim como está, o que somente muito doravante devirá luminoso.

E nesses versos citados, Lucrecio passa dos primordiais para os conjuntos, das causas aos efeitos, e isto de maneira até mesmo brusca, visto que tal passagem avança diretamente aos “animados” (ou “animais”, como traduzi, ou aos “dotados de ânima”), cujo exemplo é o de um magno animado, o quadrúpede, mais precisamente, o elefante com “mãos de serpente” (*anguimanus*) dito da Índia. A discussão é a seguinte, e ela muito interessa-nos: alguns animais são mais raros e sua natureza menos fecunda, porém, noutras regiões e lugares, este mesmo animal raro é abundante e sua natureza mais fecunda. Há, decerto, gêneros de animais, por um lado, e por outro, um gênero abunda e é mais fecundo num lugar em detrimento de outro, onde é menos abundante e menos fecundo. A tese geral é a de que certos gêneros se dispõem mais frequentes nuns lugares que noutros, e antes que uma tese, trata-se de uma constatação pela facticidade, atestada com o exemplo dos elefantes indianos, raros na península itálica, abundantes na Índia. Subjaz aí, a despeito da linha argumentativa que segue Lucrecio, uma discussão bastante interessante, a qual se salienta nos versos subsequentes:

Mas ainda que eu conceda isso também, ainda que deva haver  
alguma única só coisa de nativo corpo,  
da qual <nenhuma> semelhante há em todo o orbe das terras;  
se a força da matéria não for, entretanto, infinita,  
pelo que aquela concebida pode doravante se gerar,  
não poderá se criar, nem, se sobreviver, crescer e alimentar-se.<sup>957</sup>

Ao que deveria Lucrecio conceder senão à hipótese de que há, na natureza inteira das coisas, “alguma única só coisa de nativo corpo”, ou seja, uma única e sozinha e singular coisa que não pode ser apreendida sob nenhum gênero, visto que ela é gênero de si enquanto único exemplar dela mesma? Mais ainda, a radicalidade da hipótese assim pode ser posta também no âmbito do Todo absoluto, uma vez que não haveria nenhum “singular” também de maneira absoluta; todavia, a construção perfaz-se no conjunto que é o mundo onde vivemos, daí a sentença “em todo o orbe das terras”. Ora, o tom é beirando a absurdidade sob dois aspectos: primeiro, a absoluta infinitude dos primordiais das coisas quanto ao Todo absoluto, enunciada nos versos anteriores a estes; depois, o tratamento deste mundo onde vivemos como dispondo também de tantíssimos primordiais. Notavelmente, diz-se, sob esse último aspecto, que se trata igualmente da infinitude e a pergunta monta-se imponente: como se diria que neste mundo (e também tantos quantos forem os mundos considerados) haveria absolutamente infinitos primordiais das coisas, dado que este mundo é, como sabemos, finito enquanto conjunto? É preciso fazer intervir a noção de “trocas” entre conjuntos, a qual já consta aqui na série subsequente que copula “criar”, “crescer” e, sobretudo, “alimentar-se”. Ora, tais operações são, não importa qual conjunto se observe, gerais, concedendo à interação entre o conjunto e o seu externo relativo, *e.g.*, pela concepção geral de “poros”, a qual se precisa, como no caso do elefante, pelas vias de acesso de externos ao interno, pela emblemática e metafórica

<sup>957</sup> *DRN* II, 541 - 546: “Sed tamen id quoque uti concedam, quamlibet esto / unica res quaedam natiuo corpore sola, / cui similis toto terrarum <nulla> sit orbi: / infinita tamen nisi erit uis materiai, / unde ea progigni possit concepta, creari / non poterit, neque, quod superest, procreare alicue”.

“alimentação”. Daí que há transpassagem, nalguma medida, de absolutamente infinitos primordiais que se dizem do Todo absoluto à finitude do conjunto, que se diz Todo relativo, e com isto não se diz que o Todo relativo conste de absolutamente infinitos primordiais, mas sim que é permeável, na medida do que concedem as vias de seu conjunto, pela absoluta infinitude dos primordiais que o entornam.

Ademais, visa-se aqui o argumento basilar que reafirma a absoluta infinitude da matéria, sem a qual nada poderia se criar, nem, criada e, pois, sobrevivendo, poderia crescer e desenvolver-se, assim como não poderia se alimentar, pois se pressupõe, por contraposição, esta impossibilidade como equivalente a afirmar a finitude da matéria (nos termos do Todo absoluto). Por absurdo atestado pela facticidade da natureza das coisas, pois, a matéria deve ser absolutamente infinita, e isto é condição da criação, do crescimento e do desenvolvimento, assim como da alimentação. E convém notar que também isso importa porque é condição de um prospecto da *conjunção*, e que não se limita aos animados, aos “dotados de ânima”, se bem observarmos que “criação” e “crescimento” e “desenvolvimento” e “alimentação” são metáforas animais; mas que dizem respeito também às linhas gerais da *conjunção* considerando o aumento e diminuição e a *conservação* ou o *perdurar do conjunto*.

Agora, noutra linha de argumento, aquele subjacente, somos estimulados a pensar que a impossibilidade da finitude da matéria porta-nos diretamente à impossibilidade de haver uma só e única coisa de mesmo gênero. Isso é deveras consternante na medida do que pudemos analisar, noutrora, com respeito aos versos sobre as conchas e trigos. Ali escrevia Lucrecio sobre os trigos, sobre qualquer trigo, “que todos estes não são símiles entre si em seu gênero, / de sorte que inter-corram alguma distância nas formas”. As *multiferências* com respeito a cada trigo, o que ‘corre’ *entre* cada qual, dá-se como “alguma distância nas formas”, de maneira tal que são as formas, respectivas a cada trigo, que se apresentam como “singulares”, *i.e.*, que cada forma seja em si irredutível ao seu gênero como sendo este por uma “unidade numérica” (para dizer à escolástica). E o exemplo que sustenta isso adjacente, aquele das conchas, faz intervir outro aspecto: “E vemos por igual proporção o gênero das conchas / colorir o regaço do telúrico, no qual pelas moles ondas / do encurvo litoral a água lava a bíbula areia”. Daí sobressai a conclusão: “Por aí, incessantemente é necessário por símile proporção que, (...) dissímiles entre si pela figura quaisquer [deles] volitem”. No exemplo dos trigos, temos a “distância nas formas”, no das conchas, a “dissemelhança entre si pela figura”.

Novamente, *forma & figura*. Todavia, note-se que no caso das conchas o exemplo recaí sobre a cor, e isto somente poderemos esclarecer totalmente muito doravante. Convém aqui firmarmos a tensão *forma & figura* e, ademais, voltarmos à impactante dificuldade de se conceber a “singularidade” (nos termos daquilo que, num mesmo gênero, seria irredutível a outro de mesmo gênero) e o próprio gênero sob a regência da impossibilidade de haver, na natureza das coisas, uma só e única coisa de mesmo gênero. Entretanto, uma coisa que seja gênero de si mesma enquanto singular levaria a uma tese que tornaria insustentável a própria concepção de “gênero”, haveria aí o colapso do gênero no singular, e o gênero não poderia ser concebido como “geral”. O *genus*, é preciso pô-lo em seu devido lugar, ele diz-se não em sentido, digamos, “lógico”, mas antes “natural”, ou seja, ele entrevém profundas relações com o verbo *gero* (“eu gero”), o que, por sua vez,

revoça fortemente a *natura* enquanto justamente *geratriz*, enquanto aquilo que “dá nascimento”, que “faz nascer” &c. Se assim for, ao escrever *genus*, Lucrécio traz aí a noção de “aquilo que foi/é/será gerado”, e o que é dito de algum *gênero* pressupõe as mesmas condições de *geração*. Porque há absolutamente infinitos primordiais das coisas e cada “tipo” de primordial é infinito, as condições de geração, que são as suas causas e que são os próprios primordiais, jamais cessam de serem dadas, eis que os primordiais, como condições de toda e qualquer geração, mostram-se “através do infinito que a soma das coisas tem-se sempre, / ubiquamente em incessante contenda de plagas”. E isso permite-nos enunciar as condições generalíssimas de toda e qualquer conjunção, pela “ubiquidade”, pela “incessante contenda de plagas” e pelo “ter-se sempre”, noutras palavras, as condições sempre-estão-aí, desde que compreendamos que se trata aqui de algo como um “grau zero” das conjunções todas, as quais se precisam pela interatividade de conjuntos (neste sentido, o mar é conjunto que limita, como continente, os seus conteúdos e, pois, as gerações de conjuntos que dele dependem, como, *e.g.*, os peixes). Então, no “grau zero”, todas as conjunções são *possibilidades reais*, mesmo que tais condições restem *in abstracto* e sua concretude apenas possa ser considerada caso a caso segundo a interdependência dos conjuntos envolvidos.

Procedendo assim, assimilando o *gênero* à *geração*, afirmar que há uma só e única coisa que seja o seu próprio gênero, que seja “singular”, resultaria na negação do “grau zero” da conjunção em sua suma generalidade, pois, pela absoluta infinitude (aquela dos primordiais, mas não esqueçamos da inânia), teríamos a impossibilidade de que haja apenas uma só e única conjunção; mais ainda, pelo evo, *i.e.*, pela eternidade (também aquela que se diz dos primordiais e da inânia), igualmente seria impossível que haja apenas uma só e única conjunção. Agora, a “distância nas formas” posta *entre cada trigo*, ou seja, as *multiferências* dadas na forma de cada trigo com respeito a outro também dito trigo, isto torna a complicar a resolução do problema, pois como se poderia afirmar que não há apenas uma só e única coisa de mesmo gênero e há uma só e única coisa no mesmo gênero? Suspendendo a questão da *figura*, dada no exemplo das conchas e envolvendo outra questão, a da cor, a solução para esse problema não poderia senão tombar sobre a própria categoria de *conjunção*, pois o que se diz aqui, em última instância, é que algo que, sob certas condições, gera um trigo, isto é o mesmo que algo que, sob as mesmas certas condições, gera outro trigo, do que se diz que ambos os trigos são “trigo”, algo, pois, referido a um mesmo gênero; e também, no entanto, que ambos diferem entre si em suas formas, de sorte que *este trigo aqui não é aquele trigo lá*. Ao menos algo podemos extrair especulativamente e com alguma certeza dessa discussão: para que se possa afirmar que há o gênero e que há o singular, o geral e o singular coexistem e não se interferem, num mote, a generalidade e a singularidade são indiferentes entre si (talvez da mesma maneira que se apresentou o comportamento dos *comum* & *singular* na escritura de Spinoza). Seria demasiadamente formidável já apresentar como solução a mesma articulação especulativa que operamos sobre a escritura de Spinoza aqui, no entanto, isto resultaria deveras artificioso, como que por máquina, se não nos depararmos com amparo escritural em *DRN*. O leitor deve recordar-se nesta altura o quão difícil foi escalar o penhasco, no tratamento analítico que demos a Spinoza, do *comum* quanto ao *indivíduo* e do *singular* (constando aí a dupla via, imaginação e intelecto) que se findou na *coisa singular*, ambas categorias subsumidas ao problema do devir. E nesse passo algo é



constatado: deparamo-nos, *eo ipso*, com o mesmo, estritamente o mesmo problema na escritura de Lucrecio, e não será, pois, por máquina que o solveremos, senão, o quanto é-me possível, por detido exame escritural.

Lucrecio, contudo, ocupa-se, não da questão do singular da maneira que enunciamos e começamos a dar um tratamento especulativo; antes ele detém-se na hipótese de que, pressupondo a finitude de primordiais da coisas, jamais teríamos a geração das coisas. Lucrecio, detém-se, pois, naquilo que é mais geral, na condição generalíssima que o permite consolidar a subordinada tese segundo a qual não há uma só e única coisa para cada gênero, para cada coisa gerada:

Evidentemente, e se, com efeito, você arroga-se isto:  
 que finitos corpos geradores de uma coisa jactam-se pelo todo,  
 pelo que, donde, por qual força e de qual modo coerem  
 os congressos de matéria no grande pelágio e na turba alheia?  
 Não têm, como penso, a proporção dos que devem conciliar;  
 mas como nos magnos naufrágios e nos muitos cooriginados  
 costuma o magno mar dispersar o banco dos remeiros, os porões,  
 as velas, proa, mastro e remos dos natantes,  
 pelos litorais das terras todas os correntes galhardetes  
 tal que se vejam e o indício aos mortais publique,  
 para quererem evitar as insídias do infiel mar e  
 aos homens o dolo, e para não crerem nalgum tempo,  
 dissimulado quando ri o engano do plácido mar,  
 assim se para você uma vez constituir finitos quaisquer  
 primordiais, os espargidos deverão por todo evo  
 dispersarem os estos de diversas matérias,  
 tal que jamais possam compulsados coerir em concílio  
 nem demorar em concílio nem crescer acrescidos;  
 a coisa manifesta ensina visivelmente que ambos destes se fazem,  
 e que as coisas podem doravante se gerarem e geradas doravante crescerem.<sup>958</sup>

A destruição provocada pelo mar, as despedaçadas partes do navio espargidas pelo grande oceano, isto serve de exemplo, por analogia, com respeito ao contraponto, à hipótese de que haja finitos corpos, porém, ditos de “uma coisa”. Por aí, o navio assimila-se por analogia à coisa, os seus corpos geradores supostos finitos jamais poderiam tornar a conjuntarem nesta coisa, assim como as partes do navio perdem-se no mar. Os versos são bastante sutis: eles tratam da questão teórica e, ao mesmo tempo, alertam que todas as coisas conjuntas tornam à disjunção de seus componentes, numa palavra, todos os conjuntos morrem, o humano morre. O alerta do perigo de morte é dado pelas partes expostas nas mais diversas praias onde por acaso os humanos com elas se deparam. Deve-se, de igual sorte, muito temer o mar, em particular, e, em geral, põe-se o viver como muito perigoso. São tantas as veredas dos destroços, quantos são os

<sup>958</sup> *DRN II*, 547-566: “quippe etenim hoc tibi si sumas finita per omne / corpora iactari unius genitalia rei, / unde ubi qua ui et quo pacto congressa coibunt / materiae tanto in pelago turbaque aliena? / non, ut opinor, habent rationem conciliandi; / sed quasi naufragiis magnis multisque coortis / disiectare solet magnum mare transtra cauernas / antemnas prorem malos tonsasque natantis, / per terrarum omnibus oras fluitantia aplustra / ut uideantur et indicium mortalibus edant, / infidi maris insidias uirisque dolumque / ut uitare uelint, neue ullo tempore credant, / subdola cum ridet placidi pellacia ponti, / sic tibi si finita semel primordia quaedam / constituit, aeuom debebunt sparsa per omnem / disiectare aestus diuersi materiai, / numquam in concilium ut possint compulsata coire / nec remorari in concilio nec crescere adaucta; / quorum utrumque palam fieri manifesta docet res, / et res progigni et genitas prorescere posse”.

lembretes da mortalidade. No entanto, subjaz a isso o ponto central: supostos os corpos geradores de algo qualquer finitos, afirma Lucrecio, “não têm, como penso, a proporção dos que devem conciliar”, ou seja, porque há absolutamente infinitos primordiais das coisas e absolutamente infinitos de cada forma, não há como faltar matéria no que diz respeito à conciliação, à conjunção de algo. E isso leva-nos diretamente a afirmar que não há apenas uma só e única coisa criada de um certo gênero, justamente pela abundância, pela absoluta infinitude de seus corpos geradores. É certo que, com isso, não se diz que todas as coisas criadas abundam ubiquamente: a tese geral discutida incide tão-só sobre a impossibilidade de haver apenas uma só e única de mesmo gênero, o que é deveras atestado pelo exemplo do elefante indiano. E se se diz que algumas coisas criadas são aqui raras e acolá abundantes, trata-se das condições de conjunção que estão em jogo, as quais, por sua vez inter-dependem dos conjuntos envolvidos e estes, por sua vez, também estão sempre sujeitos a alterações (pense-se, *e.g.*, na alteração de algum bioma o suficiente para que animais tais, os que lhe são típicos, extingam-se, mas também que outros tantos animais no bioma alterado se engendrem &c.). A *conjunção* tem, pois, a *coerência em concílio* como efeito cujo pressuposto geral é, como é muito bem sabido por nós, a absoluta infinitude dos primordiais, mas também é esta mesma absoluta infinitude que faz da *conjunção* algo que se demore em concílio e cresça ou desenvolva-se e igualmente seria ela que impede que se tenha apenas uma só e única coisa de mesmo gênero.

Por aí, temos a construção da *possibilidade real* em sua plenitude, esta calcada da constitutividade do Todo absoluto, e é dela que se parte a fim da inquirição de conjuntos de conjuntos em conjuntos, como que delimitando a própria possibilidade pelas condições dadas, pelas conjunções, as quais, por sua vez, são *pactos da natureza*. Assim, o mundo é conjunto como limite de seus conjuntos subordinados, aqueles que se criam em seu âmago; assim também o mar é conjunto subordinado ao mundo, mas também subordinante os conjuntos que nele se criam &c. E, com isso, não se diz que seja *impossível* que algo alheio ao mundo intervenha, algo, pois, que o altere, que o transpasse vindo de seu fora relativo e modifique as suas condições e restabeleça o conjunto sob outros pactos que impactem todos os seus conjuntos subordinados, o que revoca o exercício das trocas, dos poros ou vias imanentes aos conjuntos. E isso resta manifesto e condensado na sequência conclusiva desses versos, vejamo-la:

Portanto, é manifesto que são em qualquer gênero os primordiais das coisas  
 infinitos, pelo que todas [as coisas] abundam-se.  
 E, por isso, não podem os movimentos destruidores superar  
 perpetuamente nem sepultar no eterno o salutar [/conservação],  
 nem, evidentemente, os geradores e fecundos [/aumentativos] movimentos das coisas  
 perpetuamente podem conservar os criados.  
 Assim, gera-se com igual certame através do tempo infinito  
 a contrata guerra dos princípios: agora aqui  
 agora ali as vitais das coisas superam  
 assim como são superadas. Miscigena-se no fúnebre o vagido  
 o qual os meninos alçam videntes as margens da luz;  
 nem noite algum dia nem a aurora a noite foi secante,  
 que não terá ouvido os mistos prantos egros nos vagidos,

os companheiros da morte e do funeral enegrecido.<sup>959</sup>

A reafirmação da absoluta infinitude dos primordiais recaí no todo dos primordiais, ou seja, “em qualquer gênero”, do que resulta a “abundância” na natureza das coisas o suficiente para que não só haja mais de uma coisa de mesmo gênero como também para que haja equilíbrio entre conjunção e disjunção. Esse equilíbrio, todavia, não é aquele que invocaria mera simetria, mas antes, atingindo a própria criação natural, ele dá-se em suma generalidade contrariando a hipótese negativa segundo a qual o “desequilíbrio” resultaria das incongruências entre as naturezas, a inânia e os primordiais, então supondo um deles finito em detrimento exclusivo de seu outro suposto infinito. Assim, diz-se “equilíbrio” aqui estritamente nesses termos: a mesma absoluta infinitude afirmada de ambas as naturezas constituintes o Todo absoluto. Nem superaria o “sepultar no eterno” nem, tampouco, superaria a “criação e conservação” eternos. O “perpétuo movimento das coisas” é, simultânea e eternamente, conjunção e disjunção incessantes. E Lucrecio invoca a metáfora da “guerra contrata dos princípios”, eternamente vigente, sempre-já-dada: “agora aqui / agora ali as vitais das coisas superam / assim como são superadas”. “Superam” e “são superadas”, a guerra perpétua dos primordiais põe em cena a eternidade e ubiquidade do *devir* em sua suma generalidade, o *devir* que se dá sob as categorias de conjunção e disjunção, afirmando a multiplicidade de conjunções simultâneas à multiplicidade de disjunções, em qualquer aqui e em qualquer ali, em tudo, no todo. Isso finda por estabelecer uma construção em que a *eternidade* se toma como pressuposto do *devir*, e mesmo que se diga “agora aqui / agora ali”, como que diferindo “agoras” e “aquis”, eles não deixam de pressupor, enquanto devires, a eternidade, o eterno e incessante movimento das coisas. Aí deparamo-nos também com a impossibilidade manifesta de que os versos nos quais constam a categoria de *clinamen* possam ser interpretados como uma “cena da origem”, observando a origem em sentido radical, como “começo dos começos”. A hipótese da “origem radical de todas as coisas”, do “começo absoluto do Todo absoluto”, levaria à impossibilidade da eternidade ser pressuposto do devir, acarretando, ademais, a dupla consequência: sob a restrição com respeito à teleologia, sua completa erradicação patente nos versos lucrecianos, o *clinamen* não poderia senão ser tomado como *incausado*, o que é absurdo tendo em vista o *axioma fundamental do materialismo*.

Agora, porque sumamente geral, a pressuposição do devir, ou melhor, dos devires todos como sendo a eternidade, avança para o âmbito das conjunções, dos conjuntos; notavelmente, os versos finais do excerto acima, não só exibem a sua beleza inconteste, como também permitem dissociar a simultaneidade como sinônimo da eternidade. Nascer de tantos e morrer de tantos outros em simultaneidade, segundo penso, não devem ser interpretados como se a eternidade fosse o mesmo que simultaneidade, e nem é disto que se trata nesses versos. Antes, é a tese geral da conjunção e disjunção de todas as coisas criadas na

<sup>959</sup> DRN II, 567 - 580: “esse igitur genere in quouis primordia rerum / infinita palam est, unde omnia suppeditantur. / Nec superare queunt motus itaque exitiales / perpetuo neque in aeternum sepelire salutem, / nec porro rerum genitales auctificique / motus perpetuo possunt seruare creata. / sic aequo geritur certamine principiorum / ex infinito contractum tempore bellum: / nunc hic nunc illic superant uitalia rerum / et superantur item. miscetur funere uagor / quem pueri tollunt uisentes luminis oras; / nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast, / quae non audierit mixtos uagitibus aegris / ploratus, mortis comites et funeris atri”.

natureza, derivada da impossibilidade de sua eterna conservação e da impossibilidade de seu engendramento que são postas à lúmen. Ora, já o sabemos, as coisas não se conservam não por alguma razão temporal, mas sim pela “contrata guerra dos primordiais”, melhor dizendo, pela complexa interrelação entre as coisas todas. *In abstracto*, supondo-se uma coisa criada e que jamais esta coisa se depare com outra qualquer, “o quanto é em si”, ela permanecerá como tal. Todavia, *in concreto*, na natureza das coisas, assim como abundam os primordiais, não se pode conceber que alguma coisa criada jamais seja afetada por outra qualquer. Assim, aquilo que faz do nascer e do morrer algo eterno não se daria para nós pelo simultâneo, como seu sinônimo, mas pela abundância, esta sim, outro nome da eternidade, visto que se trata, de fato, da absoluta infinitude.

A abundância refere-se aos primordiais e denota a absoluta infinitude de cada qual de seus “tipos”, “tipos” os quais, por sua vez, são finitos. A finitude dos “tipos”, a variação dada pela distância entre as formas dos primordiais, sendo ela finita, finda por trazer alguma dificuldade com respeito ao engendramento das coisas, pois deve-se ter em mente que tal finitude poderia levar a crer que a natureza não disporia eterna e ubiquamente de todas as formas dos primordiais. Trata-se de um equívoco, mas um equívoco que permite a Lucrécio também avançar na tese da heterogeneidade dos componentes dos conjuntos com relação às formas dos primordiais:

Convém nessas coisas também ter isso selado  
e manter o mandato em mente memorial,  
que nada há, que se vê de prontidão na natureza dessas [coisas],  
que consista através de um gênero de princípios  
e que não conste algo de não muitíssimo misturada semente;  
e quanto cada qual possui forças em si  
e potências, tanto mais ensina que há muitíssimos  
gêneros de princípios em si e várias figuras.<sup>960</sup>

“Nada há que conste apenas de um gênero de princípios” e, acrescenta Lucrécio, “dessas [coisas]”. Quando refere-se a “essas coisas”, Lucrécio parece induzir-nos às coisas criadas num mundo (mais precisamente, *neste mundo*), então, conjuntos que caem em nossos sentidos. A “prontidão” aqui revoca a “abundância”. Concomitantemente a essa tese negativa, enuncia-se outra também negativamente: “Nada há que não conste de não muitíssimo misturada semente”. Não seria tão simples passá-la à positiva, com efeito, não poderíamos enunciar que “todas as coisas constam de muitíssima misturada semente”; para assim dizê-lo, devemos retomar “essas [coisas]” ou apreender “coisa”, visto que há também a conjunção de duas sementes, embora isto seja algo bastante marginal em *DRN* e apareça poucas vezes (decerto, porque foge aos nossos sentidos). Aqui temos a tese da *heterogeneidade* dos componentes dos conjuntos: não só abundam as sementes, mas também porque abundam, elas estão de prontidão no entorno dos conjuntos e também em seu âmago.

---

<sup>960</sup> *DRN* II, 581 - 588: “Illud in his obsignatum quoque rebus habere / conuenit et memori mandatam mente tenere, / nihil esse, in promptu quorum natura uidetur, / quod genere ex uno consistat principiorum, / nec quicquam quod non permixto semine constet; / et quodcumque magis uis multas possidet in se / atque potestates, ita plurima principiorum / in sese genera ac uarias docet esse figuras”.

Isso não quer dizer, entretanto, que todos os conjuntos são conjunções de todos os gêneros de primordiais, apenas se diz que os conjuntos, neste espectro cadente nos sentidos, são conjunções de muitíssimas sementes de muitíssimos gêneros dentre os finitos gêneros destas. Acompanha essa heterogeneidade outra tese, melhor dizendo, uma *proporção* [*ratio*]: quanto mais algo conste de muitíssimas sementes de mais gênero de semente misturada, mais este algo possui forças e potências em si. De fato, essa tese verifica-se pela experiência em espelho: antes vemos que as coisas com mais força e mais potentes são aquelas mais heterogêneas, o que nos leva à reversão da tese. A força e a potência de algo nada mais seria que “o quanto em si é” [*quantum in se est*] da coisa, e que, com isto, agora ganha maior precisão assomando-se aí o grau de heterogeneidade compositiva do conjunto. Não basta, pois, dizer que tantas são a força e a potência pelo “quanto é em si”, devemos nos ater também a quão heterogênea é a coisa. O “quanto em si é” diz-se comumente do “peso”, o qual, por sua vez, pressupõe o *quantum* de matéria de algo; por aí, quanto mais de peso, mais de matéria, e, agora, dizemos com acurácia que quanto mais de peso, mais de matéria e mais de heterogênea matéria, *i.e.*, mais gêneros de primordiais das coisas. Doravante, dada essa síntese, devemos compreender como sendo o mesmo, pela variância do menor ao maior, o *quantum* de matéria, *quantum* de peso e *quantum* de heterogeneidade. E também já é possível, ainda que não tenhamos solvido a questão sobre a *forma* e a *figura*, observar uma correlação entre todos esses *quanta*, que são também estritos correlatos, e o *quantum* variacional da figura de algo. Pois, *nota bene*, trata-se de algo que em si porta o *quantum* de matéria diretamente proporcional ao *quantum* de heterogeneidade e que se exprime no *quantum* variacional de *figuras* que pode assumir. Retenhamos apenas isso, então, com respeito à figura, a saber, que ela se correlaciona na mesma série do “quanto em si é” igualmente numa proporção direta a propósito de sua variância.

E para atestar, pela experiência, essa tese geral, Lucrecio utiliza-se do exemplo da “terra”, do “telúrico”:

O telúrico primeiramente tem em si corpos primeiros  
 donde o imenso mar as fontes querenes os frígidos  
 assiduamente renovam, [o telúrico] tem os ígneos donde originam[-se];  
 pois em muitos lugares ardem abrasados solos da terra,  
 das profundezas, de fato, enfurece o ímpeto do Etna.  
 Assim, evidentemente, [o telúrico] tem nítidos frugais e alegres arbustos  
 donde pode exalçar para as gentes humanas,  
 donde também pode os frondes fluviaes e os alegres pastos  
 ofertar ao montívago gênero das feras.  
 Por aí, a magna mãe dos deuses e a mãe das feras  
 e esta geratriz de nosso corpo é dita uma.  
 Isso cantaram os antigos doutos poetas dos Gregos  
 \*\*\*<sup>961</sup>

<sup>961</sup> DRN II, 588 - 600: “principio tellus habet in se corpora prima / unde mare inmensum uolentes frigora fontes / adsidue renouent, habet ignes unde orientantur; / nam multis succensa locis ardent sola terrae, / ex imis uero furit ignibus impetus Aetnae. / tum porro nitidas fruges arbustaque laeta / gentibus humanis habet unde extollere possit, / unde etiam fluuios frondes et pabula laeta / montiuago generi possit praebere ferarum. / quare magna deum mater materque ferarum / et nostri genetrix haec dicta est corporis una. / Hanc ueteres Graium docti cecinere poetae / \*\*\*”.

Não só o telúrico assevera e atesta a heterogeneidade compositiva dos conjuntos, em geral, quanto ao gênero de sementes, como também ele permite notarmos a interpenetração de conjuntos, como no caso do mar que o renova. Há aí uma importância para com a dissociação de qualquer imagem que formemos sobre o “conjunto”: ora, toda e qualquer conformação imagética deve ser totalmente abandonada, pois qualquer assimilação figurativa resultaria numa estapafúrdia apreensão da natureza das coisas que foge totalmente aos sentidos. Qual imagem se forma do mar senão a do próprio mar? E tão “afigurado” é o mar que não podemos dele formar nada que lhe corresponda com precisão, e disto temos forçosamente de abster-nos. Ademais, convém atermo-nos ao que os versos nos dão-a-ver: o conjunto dito “mar” e o conjunto dito “telúrico” (aqui postos de maneira geral, ou seja, postos apenas como “naturezas”), um avança noutro sem, contudo, misturarem-se. É que os pactos da natureza de cada qual, enquanto efetivam conjuntos certos, não se conjugam, não a ponto de fazerem das margens arenosas das praias devirem um só e mesmo com as ondas marítimas. Noutras palavras, e ainda nesse exemplo, as margens onde as ondas avançam e recuam não são propriamente os limites entre os conjuntos considerados, o limite não é ele mesmo algo figurativo, imaginável, antes trata-se dos *limites reais* das coisas, os quais nenhum traço pode contornar. Os *limites reais*, de fato, não seriam senão os próprios *pactos da natureza* que efetivam cada conjunto, o que instaura, por sua vez, a *possibilidade* ou não de conjunção entre conjuntos quaisquer que sejam. Essa observação é de imensa, mesmo de incomensurável envergadura, sobretudo porque nos permite afastar a confusão entre a relação e a metáfora da relação. Que um estalactite, *e.g.*, figure-se como um “cone invertido”, isto não é efeito senão da relação conjugada entre a geometria quase esférica que assume a gota d’água com a geometria do carbonato de cálcio, que é perfeitamente cúbica, mas tais geometrias, por sua vez, ainda figurativas, elas devem ser concebidas pelas relações que, tanto na gota d’água quanto na molécula de carbonato de cálcio, as fazem assumir tal ou tal figura. De fato, o que temos, do ponto de vista do conhecer, não são conjugações de geometrias figuradas, mas de relações conjugadas. E isso tem de ser assinalado aqui, pois o mar enquanto conjunto e o telúrico enquanto conjunto são efeitos das relações conjugadas de seus componentes, e é interessante que, mesmo sendo algo promovido artificialmente por nós, os exemplos do mar e do telúrico chateiam a verve geométrica, a figuração e, pois, a apreensão da noção de *limite* neste quadro figurativo (como “linha”, por exemplo).

E, tornando-nos ao assunto da heterogeneidade, nesses versos vemos Lucrecio atestar a presença de primordiais de tipos tantos, os quais produzem efeitos outros tantos, todos misturados em seus conjuntos, no caso, no conjunto que é o telúrico. O *crescendo* vindo e exemplificando no telúrico a heterogeneidade acaba na metáfora cantada dos antigos e doutos poetas helênicos, a assimilação do telúrico à “magna mãe dos deuses e a mãe das feras / e esta geratriz de nosso corpo é dita uma”. “Dita uma”, “uma” mãe que porta em si tanta heterogeneidade que é capaz, então, de abundar efeitos tantos. A metáfora materna, decerto, diz algo com respeito ao *materialismo*, *mater*, mãe-matéria. Do verso 601 ao 645, Lucrecio observa a questão dos deuses, da narrativa religiosa de seu tempo e que, por fim, é rejeitada *in toto* por ele através da *vera ratio*. Disso, entretanto, não nos ocuparemos aqui. Assim como também não nos ocuparemos dos versos compreendidos entre o 646 ao 665, que tratam, primeiro, da teologia lucreciana, do estatuto e da natureza dos deuses, e ainda das metáforas religiosas que servem de denominações das divindades. O assunto da heterogeneidade dos

primordiais nos conjuntos e também de sua abundância volta em cena, agora precisando-se a despeito da natureza das partes do conjunto, das diferentes partes que num mesmo conjunto, como um animado, o consistem e que, todavia, se mostram aos sentidos como muitíssimo heterogêneas. Esse passo leva a reafirmar a heterogeneidade conjuntamente à abundância das sementes nas coisas, mas também trata, no mesmo bordão posto pela metáfora materna referindo-se à natureza inteira, a *mater* que cantam os antigos e doutos poetas helênicos, da noção de *unidade*. Trata-se do fato de como alguma coisa ser, mesmo que conjunta de heterogêneos, *uma*, sobretudo, concedendo que os sentidos, cada qual, apreende também heterogeneamente a mesma coisa, assim como, *e.g.*, *uma* coisa emite som, e também emite odor, sendo som e odor distintos pelos seus sentires (com efeito, ouvir não é cheirar), no entanto, dizem-se da “unidade” desta coisa que os emitem. Vejamos esses versos mais acuradamente, primeiro, no que concerne à heterogeneidade constitutiva do conjunto:

Tanta é em qualquer gênero de matéria herbácea  
 a dissimile proporção [*ratio*], tanta também é no flúmen.  
 Daí, evidentemente, o quanto se queira, ossos, cruor, veias,  
 calor, vísceras, nervos constituem, através de todos, um dotado de ânima;  
 os quais são, evidentemente, de longa distância,  
 pela dissimile figura perfeita dos princípios.  
 Assim, evidentemente, quaisquer [coisas] inflamadas de ígneo cremam-se,  
 a menos que não [haja], embora estas escondam-se no corpo,  
 por onde possam jactar o ígneo e submeter a luz  
 e acionar cintilas e latamente di-ferir a favila.  
 Outras [coisas] peregrinante por consímile proporção [*ratione*] da mente  
 você achará, pois, que no corpo [se] esconde sementes de muitas coisas  
 e [se] delimitam as várias figuras<sup>962</sup>.

O exemplo da herbácea exemplifica sua heterogeneidade compositiva, tanto é o gênero de primordiais que a compõe, mas também tanta é a “dissimile proporção” destes mesmos componentes observados comparativamente entre si, quanto também é no caso do flúmen, outro conjunto com relação à herbácea. É deveras interessante que a exemplificação se faça por dois conjuntos totalmente heterogêneos entre si, a herbácea e o flúmen; interessante porque permite generalizar aquilo que se pretende mostrar, a heterogeneidade como aspecto geral de toda e qualquer conjunção. Quando é enunciado que “tanta é (...) a dissimile proporção”, a heterogeneidade, sem perder de vista que ela se dá pela heterogeneidade das formas dos primordiais, em última análise, componentes o conjunto; esta heterogeneidade passa ao nível dos sentidos como heterogeneidade das partes componentes o conjunto. Mas toda cuidadosa atenção deve ser dada ao detalhe que esse passo envolve. As partes, partes que caem nos sentidos, elas não são a causa pela qual sejam partes, tampouco pelo que sejam heterogêneas. Devemos nos recordar da crítica feita por

<sup>962</sup> *DRN* II, 668 - 678: “hinc porro quamuis animantem ex omnibus unam / ossa cruor uenae calor umor uiscera nerui / constituent; quae sunt porro distantia longe, / dissimili perfecta figura principiorum. / Tum porro quaecumque igni flammata cremantur, / si nihil praeterea, tamen haec in corpore claudunt, / unde ignem iacere et lumen submittere possint / scintillasque agere ac late differre fauillam. / cetera consimili mentis ratione peragrans / inuenies igitur multarum semina rerum / corpore celare et uarias cohibere figuras.”

Lucrécio à *homeomeria*, a qual toma as partes identificáveis como elementos primeiros da composição, ou seja, se temos no corpo humano o sangue, tal parte, submetida à análise, à divisão indefinida, deve ser composta de sangue, sangues cada vez mais diminutos, de sorte que a explicação para a existência desta parte, o sangue, não poderia senão assumir que o sangue exista na natureza das coisas tal como ele é, “sangue”, mesmo nas herbáceas e noutras tantas coisas existentes. O sangue far-se-ia “princípio” e comporia não só aquilo que é parte no corpo humano, mas estaria presente nas tantas coisas existentes e alheias ao corpo humano. Lucrécio, muitíssimo pelo contrário, ao estabelecer como princípios os primordiais das coisas e a inânia, e fazendo-os, como tais, isto é, como princípios, aquilo que é *em si* e *por si*, faz de todo e qualquer conjunto algo que é *em outro*, ou seja, aquilo que é *no princípio*. Por isso, quando temos o exemplo das partes que caem nos sentidos, tais partes não devem jamais ganhar o estatuto do que é *em si* e *por si*, e, remetendo às suas causas, aos princípios (os quais não caem nos sentidos), elas não podem senão serem algo derivado, algo que não tem uma natureza própria que seja *em si* mesma e *por si* mesma. Assim, os “ossos, cruor, veias, calor, vísceras, nervos” são, de fato, constitutivos dos animais, mas, como partes que são, não tem existência senão como partes constitutivas, ou melhor, não têm existência fora do conjunto considerado e, com efeito, não têm existência fora das relações nas quais estão imersas, fora do pacto da natureza que as instituem enquanto conjunto.

Dito isso, aferir a “longa distância” entre tais partes e atestar a sua heterogeneidade solidifica, pela remissão às suas causas primeiras, os primordiais (claro, juntamente à inânia), a tese de que tais primordiais sejam eles mesmos heterogêneos. E tal heterogeneidade não só se dá pela heterogeneidade das formas dos primordiais, ela também dá-se na *proporção* entre as partes, a qual remete à *proporção*, ou melhor, às relações vigentes entre os primordiais em sua conjunção que leva à criação e conservação, *e.g.*, de algum animal<sup>963</sup>. O que estabelece essa *proporção* é o próprio fundamento da *conjunção*, pois é a proporção que se dá entre dissimiles componentes e mesmo enquanto “dissimile proporção” que importa a fim de bem apreender a criação e conservação ou perseveração, assim como o aumento, diminuição ou desenvolvimento de algum conjunto.

Alguma atenção deve ser dada a seguinte construção, extraída dos mesmos versos: os constituintes, como partes (como os ossos, o cruor *é.c.*), de algum conjunto, no caso, de algum animado, são “de longa distância”, melhor dizendo, eles “diferem muitíssimo entre si”, e isto se dá “pela dissimile figura perfeita dos princípios”. É preciso elucidar que a “figura perfeita” aqui é a *figura* que resulta (*per + facio*) da conjunção dos princípios, então, ela parece ser o mesmo, enquanto resultado de heterogêneos princípios, que a *figura* que se faz cair nos sentidos como a parte do conjunto. Não se trata, de maneira nenhuma, de concluir disso que a parte seja, por isto, algo como a “aparência” resultante dos efeitos de conjunção dos primordiais heterogêneos, como se ela não tivesse a sua materialidade (e efetivação) enquanto parte que nos é dada aos sentidos. Muito pelo contrário, tal *figura* é efeito da conjunção dos princípios que consiste a parte, e mesmo que os princípios não caiam nos sentidos, isto não nos leva a conceber que aquilo que cai seja “aparência”

<sup>963</sup> Quando Lucrécio escreve “animal”, e notavelmente nos versos supracitados ele escreve no participio presente *animans*, devemos ter claro que se trata “daquele que têm âniã”, por isto, do que nem todos os conjuntos são dotados.



enquanto falseamento do que, de fato, seja a verdadeira natureza da coisa em questão. Se a *figura* é tal ou tal outra, isto resulta da própria conjunção dos princípios que a compõem, e jamais de outros, os quais resultam noutras figuras. Por aí, Lucrécio pode passar da figura da parte, *e.g.*, o cruor, o sangue, para os primordiais que o compõem e efetivam tal figura, a figura do cruor, e, com isto, operar a mesma pesquisa com respeito a outra figura, a dos nervos, *e.g.*, e estabelecer a diferença entre as partes como a mesma diferença que intercede no nível dos primordiais componentes de cada qual das figuras. Numa palavra, a diferença entre figuras de partes de um mesmo conjunto, é a diferença dos componentes destas partes do mesmo conjunto, o que prova a heterogeneidade tanto das partes entre si, promovendo a *dissimile proporção*, e prova a heterogeneidade geral dos princípios componentes do inteiro conjunto, concebida a conjunção das partes, pela *dissimile proporção*, como conjunção, em última análise, de primordiais heterogêneos. O exemplo só ganha efetivo estatuto de prova generalíssima quando voltamos ao ponto de partida, aos dois primeiros versos, a saber, aos conjuntos distintos, enunciados tanto no exemplo da herbácea quanto no do flúmen, em que se enuncia a sentença geral segundo a qual “tanta é (...) a dissimile proporção”, mais ainda, “em qualquer gênero de matéria herbácea” e também “em qualquer gênero de matéria no flúmen”. A heterogeneidade da conjunção prova-se, portanto, em todos os níveis, dos primordiais aos distintos conjuntos; e mesmo ela prova-se entre coisas de um mesmo gênero, com efeito, tanto *esta herbácea* não é *aquela herbácea* quanto *este flúmen* não é *aquela flúmen*.

Ademais, outra prova de que há heterogeneidade dos princípios no conjunto é a *possibilidade real* de sua inflamação, de que queimem pelo ígneo e, enfim, cremem-se. Lucrécio diz-nos que “quaisquer [coisas] cremam-se inflamadas pelo ígneo”, em que tais “quaisquer [coisas]” [*quaecumque*], como que denotando “todas as coisas”, envolvem componentes que produzem o efeito de flama, então, componentes ígneos escondidos no conjunto, do contrário não seria possível que se inflamassem. Todavia, nem todos a todo tempo inflamam-se, de sorte que isto depende das vias pelas quais podem tais componentes ígneos jactarem, pois os elementos sujeitos à ignição, escondidos no corpo, não encontram necessariamente, para todos os conjuntos, vias fáceis pelas quais possam “submeter a luz e acionar cintilas e latamente di-ferir a favila”. Decerto, a inflamação de algum conjunto, sua maior ou menor facilidade em queimar-se, depende do *quantum* de misturas de primordiais articulados de tal maneira que possibilitem o fogo, e, por isto, a seca palha difere enquanto conjunto da água num copo. Não é que, pelo enunciado geral de Lucrécio, aquele que se faz pelo “quaisquer [coisas]”, a água não se inflame e queime, visto que deve haver nalgum *quantum* primordiais articulados de ígneos em seu conjunto, mas não numa proporção tal que, de fato, tenha propensão à fácil combustão, muito pelo contrário, tais ígneos seriam rarefatos no conjunto água.

Por fim, se a *dissimile proporção* afere tanto aquilo que no conjunto e nas partes difere, a *constmille proporção* aproxima conjuntos e partes. No corpo tantas são as sementes ocultas, misturadas no conjunto, nas partes do conjunto, e, neste mesmo tanto, tem-se a proporção direta da *variância de figuras* tanto do conjunto quanto da parte no conjunto. Numa sentença: o *quantum* de heterogeneidade de primordiais é proporcional ao *quantum* de variações que pode assumir a *figura* do conjunto (compreendendo aí as suas partes). Essa sentença, que reafirma o *primado da quantidade sobre a qualidade*, evidentemente nada diz

sobre quais primordiais, no espectro variacional que lhes é próprio, constam num conjunto, mas, independentemente de quais sejam, certamente pode-se dizer sua proporcionalidade com respeito às figuras que o conjunto pode assumir. Podemos, decerto, assimilar tal sentença ao rol que compõe a categoria de *possibilidade real*, dado que os limites com respeito à variação da figura do conjunto dependente, enquanto possíveis figuras que pode assumir, de uma relação ou proporção direta com respeito à heterogeneidade de seus componentes, em última instância, dos primordiais.

No que se refere à *figura*, preludei o problema da “unidade” da coisa, que certo conjunto é dito *um* a despeito da heterogeneidade de seus componentes e, sobretudo, a despeito daquilo que emite, como o calor, o odor, o som *etc.* e que caem nos sentidos diversamente, visto que é o ouvido que escuta, e o nariz que cheira *etc.* Dizer que a coisa é *uma* confronta essa diversidade assinalada. Lucrécio, entretanto, ao enunciar a sentença que estabelece a proporção direta entre a heterogeneidade e a figura, como vimos, dá um passo adiante e segue com este confronto; confronto bastante relevante porque assimila a *figura* com cada qual das emissões de *uma coisa* ou *um conjunto* respectiva a cada sentido. Os versos que se seguem, muito infelizmente, possuem uma corrupção que dificulta observar, neste ponto, como Lucrécio encaminha a “unidade” do conjunto e a diversidade de suas figuras, vejamos:

Por fim, você vê muitas [coisas] nas quais o calor,  
o sabor tornam-se uma [coisa] com o odor, primeiramente muitas oferendas  
\*\*\*

Portanto, essas [coisas] devem constar de várias figuras:  
com efeito, o forte cheiro penetra na articulação pela qual não vai o fuco,  
igualmente o fuco insinua-se separadamente, separadamente o sabor  
aos sentidos; para você saber diferir das primeiras figuras.<sup>964</sup>

Retenhamos, dos dois primeiros versos, o que eles nos explicitam, a saber, que em “muitas [coisas]” o “calor” e o “sabor” tornam-se “uma [coisa]”, melhor dizendo, “calor” e “sabor” estão, apesar de serem distintos, *num* só conjunto. A corrupção dos versos, como disse, prejudica a compreensão, mas ao menos nos permite dizer que, considerando o verso imediatamente posterior aos corrompidos, que tanto “calor”, quanto “sabor”, assim “odor”, “som” e outros respectivos a cada um dos sentidos, são assimilados à categoria de *figura*, então, cada qual é *uma figura*. Daí, advém a conclusão [*igitur*]: “essas [coisas] devem constar de várias figuras”, o que implica conceber a “unidade” do conjunto como uma unidade que porta em si a variedade de figuras. A rigor, mas sem querer adiantar muito o assunto, cada figura ela mesma é variacional, com efeito, o odor de certo conjunto muda sob certas condições e o mesmo para cada qual das figuras, sobretudo, aquela que nos é dada pela visão, os simulacros. Lucrécio apenas ressalta que cada qual dessas figuras “insinua-se separadamente”, ou seja, não é pela mesma via, via, decerto, referente ao sentido, que a figura penetra no corpo. A separação das vias é equivalente à separação das figuras, mas não se trata de dizer que é a separação das vias que separa as figuras, não. A figura é dada mesmo que não se tenha a via própria à

<sup>964</sup> DRN II, 679 - 685: “Denique multa uides quibus et color et sapor una / reddita sunt cum odore, in primis pleraque dona / \*\*\* / haec igitur uariis debent constare figuris: / nidor enim penetrat qua fucus non it in artus, / fucus item sorsum, < sorsum > sapor insinuat / sensibus; ut noscas primis differre figuris”.

sua passagem. Agora, a diferença entre vias equivale à diferença entre figuras, de sorte que importa aqui o diferenciamento das figuras, diferenciando que as atesta, pela discussão que vem sendo encaminhada, como sendo de *um conjunto*. Ressalto isso simplesmente porque não é preciso dizer que certa figura e certa outra, *e.g.*, um som e uma imagem digam-se univocamente de um conjunto, pois podemos ouvir um som e, simultaneamente, ver algo e ambas as figuras, cada qual, pertencerem a conjuntos distintos. Em todo caso, como a discussão aqui visa afirmar a “unidade” do conjunto e a sua variedade de figura, variedade que não abole a sua “unidade”, apenas devemos convir com aquilo que Lucrécio explicita, a saber, que as diferentes vias respectivas aos sentidos diferem as figuras de *uma* coisa, sem que esta coisa deixe de ser *uma*, o que leva a afirmar que *numa* coisa ou *num* conjunto há *muitíssimas* figuras. Daí, a conclusão pelo exemplo do glomo: “Portanto, dissimiles formas convêm num glomo, / e as coisas constam de semente permista”<sup>965</sup>. Se a *figura* porta-se como *múltipla*, multiplicidade cujo fundamento é a heterogeneidade dos componentes, então, dos primordiais das coisas componentes algum conjunto, o caso da *forma* ainda persiste obscuro, mais ainda no que se refere ao exemplo do glomo. É que, por vezes, corremos o risco de confundi-las, a forma e a figura, o que enseja que a hipótese de que se distinguam categorialmente em *DRN* seja fraca ou descartável. Por outro lado, podemos conceber que as “dissimiles formas” ditas convivem num glomo designariam as tantas formas que pode assumir o conjunto “glomo” a despeito das figuras, digo “a despeito”, mas concedendo que, dada certa forma, isto implica certo leque de variedade de figuras, mas dada outra certa forma, isto implica certo outro leque de figuras.

Nesse âmbito da *Teoria geral da Conjunção*, há de se notar que, na mesma medida em que se afirma a heterogeneidade com respeito aos primordiais componentes de cada conjunto, se afirma, de igual sorte, a *comunidade* dos primordiais, em geral, e também a *comunidade* de cada um de seus “tipos”. E é por analogia que se instaura a perspectiva do comum, da comunidade entre os primordiais com respeito aos conjuntos todos; analogia esta que se faz, como muitas vezes ocorre em *DRN*, através das letras comuns às palavras:

{decerto, também aqui e ali em nossos próprios versos  
 você vê muitos elementos comuns em muitas palavras,  
 quando é necessário admitir, entretanto, que entre si os versos e palavras  
 constam uns através de outros elementos;  
 não porque corra pouco muita letra em comum  
 ou nenhuma [palavras] [não] hajam entre si duas através de todas as mesmas [letras],  
 mas porque não vulgarmente constam todas parelhas de todas [as letras].  
 Assim, noutras coisas [há] igualmente muitas [coisas] comuns  
 em muitas coisas, uma vez que há primordiais misturados,  
 contudo, podem entre si consistir em dissimile soma;  
 tal que meritoriamente se admite que através de outras [dissimiles somas] constam  
 o gênero humano, os frugais e férteis arbustos.}<sup>966</sup>

<sup>965</sup> *DRN* II, 686 - 687: “dissimiles igitur formae glomeramen in unum / conueniunt, et res permixto semine constant”.

<sup>966</sup> *DRN* II, 688 - 699: “{quin etiam passim nostris in uersibus ipsis / multa elementa uides multis communia uerbis, / cum tamen inter se uersus ac uerba necesse est / confiteare alia ex aliis constare elementis; / non quo multa parum communis littera currat / aut nulla inter se duo sint ex omnibus isdem, / sed quia non uolgo paria omnibus omnia constant. / sic aliis in rebus item communia multa / multarum rerum cum sint primordia mixta, / dissimili tamen inter se consistere summa / possunt; ut merito ex aliis constare feratur / humanum genus et fruges arbustaque laeta.}”.

*Comunidade e heterogeneidade* são, pois, indiferentes entre si. Um mero exercício de combinatória permite-nos compreender perfeitamente a analogia de Lucrécio. Todavia, a analogia guarda-se em seus limites pela sua travessia à natureza das coisas. Se ele exemplifica muito bem que há elementos comuns em muitas coisas, que há, pois, muitas letras e mesmo sílabas comuns à muitas palavras; o deslocamento que faz Lucrécio aos conjuntos (“Assim, noutras [coisas]...”) dissolve a combinatória numa combinação. Dos elementos das palavras aos primordiais, Lucrécio faz passar da combinatória finita para a absoluta infinitude dos primordiais, e isto repõe o *comum* na própria absoluta infinitude num passo que o torna generalíssimo em sua indiferença para com as conjunções todas. Por aí, através desse deslocamento, aparece uma exigência que já se podia notar num exame mais acurado da base da analogia, no exame dos elementos das palavras. Basta-nos observarmos isso através de um simples caso, o anagrama. “Ator”, *e.g.*, é anagrama de “rota”, a diferença introduz-se aí pela ordem disposta das letras, diferença que atinge o sentido de ambas as palavras e as distam cabalmente. Consideremos igualmente o caso do anagrama específico que é o palíndromo. Aí temos, *e.g.*, que “osso”, resulta no mesmo pelo sentido que se lê, da esquerda para a direita e, inversamente, da direita para a esquerda. Mas também pode-se permutar a ordem dos elementos e tomar “osso” por “soso”, palavra inexistente em língua lusa como está grafada. Por homofonia, entretanto, temos “sosso”. Notemos que a introjeção de uma letra “s” em sua grafia dá a sua existência em língua lusa, mas que se pronunciada, seja “soso”, seja “sosso”, sua existência é atestada a despeito da grafia, então, pela fala. A mesma coisa se dá, *e.g.*, com construções mais complexas também em anagrama, como as exemplares e canônicas sentenças latinas “Quid est ueritas?” e “Est uir qui adest”. As distintas combinatórias das letras comuns nas duas sentenças produzem diferenças quanto ao sentido das palavras e da sentença inteira. A analogia lucreciana exerce imenso fascínio pelo seu alcance explicativo, mas o passo que a finda, aquele que põe o *comum* na absoluta infinitude opera incomensurável avanço tendo em vista a preservação das operações de combinatória, combinatória que devém, pela própria absoluta infinitude, combinação, porque justamente não é mais limitada.

Os primordiais misturados nos conjuntos podem ser comuns, *i.e.*, os mesmos primordiais podem conjuntar-se tanto no conjunto A quanto no conjunto B, mas o que importa a fim de aferição da diferença entre A e B não é a comunidade com respeito aos seus primordiais e sim a *proporção* entre tais primordiais, mesmo supondo que haja o mesmo *quantum* de mesmos primordiais e seus “tipos”, tal *proporção* apresenta a diferença por ser *dissimile*. O que quer dizer isso, *proporção dissimile*? Tomemos a tese lucreciana tal como se enuncia: “Assim, noutras coisas [há] igualmente muitas [coisas] comuns / em muitas coisas, uma vez que há primordiais misturados, / contudo, podem entre si consistir em dissimile soma (...).” Vemos aí que, especulativamente, que o *comum* é indiferente com respeito ao *dissimile*, o qual é dito da *soma*. Quando insisti no fato de que, em *DRN*, a “soma” não é mera justaposição e que é preciso observar como são postos entre si os constituintes, em última análise, os primordiais, é porque aquilo que importa quanto à precisão relativa ao conjunto que se considera em detrimento de outro não seria apenas os primordiais que o compõe mas como tais primordiais relacionam-se entre si, quais relações eles ancoram entre si de sorte que este

conjunto considera não só seja existente, o que se atesta pela facticidade, mas também se conserve &c. Cumprir notar, antes do mais, que é certo que os “tipos” de primordiais podem diferir os conjuntos, mas aqui Lucrecio nos faz considerar o caso limite, aquele em que a diferença não se faz pelos “tipos” de primordiais componentes e dar conta deste caso é dar conta também do outro, que seria de simples constatação. É o giro que há entre *consimile* e *dissimile* no que toca à *proporção* enquanto relativa às relações dos primordiais que desempenha o papel decisivo a fim de aferir a diferença e Lucrecio é categórico aqui: mesmo constando de primordiais comuns e mesmo comuns a muitíssimas coisas, certa coisa difere de outra porque consta que consiste em *dissimile* soma, ou melhor, há relações distintas em certo conjunto constante de mesmos componentes quanto ao “tipo” e *quantum* de primordiais das coisas que outro conjunto. E constatar, mesmo conhecer, a diferença entre ambos estes conjuntos consiste propriamente em conhecer as relações que entrevêm seus componentes entre si.

Isso, devo assinalar, retoma a tese do *primado da quantidade sobre a qualidade*, pois evidencia que não é a qualidade que difere, supondo que os próprios primordiais das coisas fossem algo qualitativo, o que é falso, como já mostrei. O que difere conjuntos são, pois, não só os “tipos” de primordiais e seus *quanta*, mas, sobretudo, as relações entre tais primordiais *con-juntos*. Por aí, o que difere o gênero humano dos frugais e férteis arbustos, sob a hipótese de que sejam constituídos de mesmos primordiais, seria as relações entre tais primordiais, relações *juntas* estabelecidas e apreendidas como proporção/proporções, e é nisto que consiste propriamente o *con-junto*. Para que dois ou mais conjuntos sejam o mesmo, digamos, quanto ao gênero (no sentido que preconizamos com “nascer”) é a *consimile* proporção. E, com isso, podemos avançar ainda mais no difícil problema que parece opor o gênero ao singular, pois se o critério é a *consimile* proporção, aqui não se diz que entre dois conjuntos haja a estrita “identidade” entre eles, diz-se, mais sutilmente, que as relações entre seus componentes são *conjuntamente semelhantes* e isto ao tanto que podem ser ditos de um mesmo gênero, que se engendram, pois, da mesma maneira fazendo vigir as mesmas ou, mais acuradamente, as mais semelhantes relações entre seus componentes. Ora, se assim for, a equivalência entre conjuntos é dada não só pela *consimile* proporção, mas devem os acrescentar, pelo *quantum* de consimiles proporções, entre si, apresentam entre si, as quais, tomadas no todo relativo que é o conjunto se expressam numa mesma relação comum, então, comum à relação comum à outro conjunto que, por isto, é dito de mesmo gênero. Aí a singularidade não é anulada, pois o que se diz é que conjuntos de mesmo gênero aproximam-se muitíssimo entre si quanto à relação comum, quanto à proporção comum que os mantém existindo, o que não quer dizer que sejam “idênticos”. E isso permite sustentar que o *comum* também aqui seria *indiferente* às *multiferências*, e que aquilo que singulariza um conjunto com respeito a outro de mesmo gênero seria as relações dissimiles existentes com a proporção consimile comum que os põe, os tantos conjuntos, sob o mesmo gênero.

Subjaz à categoria de *proporção* ou *relação* [*ratio*], como vimos, podendo ser aferida quanto aos conjuntos como *consimile* ou *dissimile*, o mecanismo de *conjunção* propriamente dito. Tais mecanismos revocam a etiologia na natureza das coisas e devem melhor delinear-se agora neste prospecto. Com efeito, não se trata, no que se refere às gerações dos criados, de qualquer *ratio*, mas, retomando o seu fundamento

etiológico, de *certa ratio*. Lucrécio, nos versos que se seguirão, versos que finalizam, segundo me parece, a *Teoria geral da Conjunção*, elucida esses mecanismos da conjunção, discriminando as causas das conjunções todas. Trata-se de ligeiramente extensa sequência de versos, do 700 ao 729, a qual devo citar inteiramente, do contrário correremos o risco de perdermos a vista seu contexto e seccionarmos obscurecendo:

E, todavia, não se deve pensar que de todos os modos conectam-se [*omnimodis conecti*] todas [as coisas]; por exemplo, você vê fazerem-se vulgarmente portentos, existirem espécies semi-feras de homens, e altos ramos de corpo vivo algumas vezes afora gerarem-se, e muitos terrestres conectarem-se os membros nos marinhos, ademais, as quimeras de exalante flama da tétrica boca pastarem por terras a natureza de toda progenitura? É manifesto que nada disso se faz, uma vez que vemos de sementes certas [*seminibus certis*] todas [as coisas] criadas por certa geração poderem conservar gênero e crescimento. Evidentemente, isto é necessário que se faça por certa proporção [*certa ratione*]. Pois através de todos os alimentos seus corpos a cada qual interiormente apartam-se pelas articulações e conexos de convenientes [/dos que vem juntos] efetivam os movimentos; mas, contrariamente, vemos a alheia natureza relançar-se nas terras, e muitos de cegos[/invisíveis] corpos fogem do corpo muito excitados pelas plagas[/choques], os quais não puderam algures conectar-se nem interiormente consentirem os movimentos da vida e imitarem-se. {mas para você não pensar, por fortuna, que só os animados [*animalia*] têm-se por estas leis, a mesma proporção [*ratio*] limita [/termina] todas coisas. Pois assim como são entre si dissimiles em inteira natureza quaisquer coisas genitais, assim é necessário que cada qual conste de dissimile figura dos princípios; não porque muitas [coisas] sejam poucoamente símiles de provida forma, mas porque não vulgarmente constam todas [as coisas] parelhas em tudo. Uma vez que, evidentemente, as sementes distam, é necessário diferir intervalos, vias, conexões, pesos, plagas, concursos, movimentos; os quais não somente disjuntam [*seiungunt*] os corpos animados [*animalia*], mas distinguem as terras do inteiro mar e retêm todo o céu às terras.<sup>967</sup>

Destarte, Lucrécio propõe uma tese fundamental, a qual afirma que “todas [as coisas] não se conectam de todos os modos”, para, em seguida, atestá-la segundo a facticidade. Se todas as coisas conectam-se de todos os modos, haveria na natureza das coisas espécies semi-feras de humanos, altos ramos

<sup>967</sup> DRN II, 700 - 729: “Nec tamen omnimodis conecti posse putandum est / omnia; nam uolgo fieri portenta uideres, / semiferas hominum species existere, et altos / interdum ramos eigni corpore uiuo, / multaque conecti terrestria membra marinis, / tum flammam taetro spirantis ore Chimaeras / pascere naturam per terras omniparentis. / quorum nihil fieri manifestum est, omnia quando / seminibus certis certa genetrice creata / conseruare genus crescentia posse uidemus. / scilicet id certa fieri ratione necessust. / nam sua cuique cibus ex omnibus intus in artus / corpora discedunt conexaque conuenientis / efficiunt motus; at contra aliena uidemus / reicere in terras naturam, multaque caecis / corporibus fugiunt e corpore percita plagis, / quae neque conecti quoquam potuere neque intus / uitalis motus consentire atque imitari. / {sed ne forte putes animalia sola teneri / legibus hisce, eadem ratio res terminat omnis. / nam ueluti tota natura dissimiles sunt / inter se genitae res quaeque, ita quamque necessest / dissimili constare figura principiorum; / non quo multa parum simili sint praedita forma, / sed quia non uolgo paria omnibus omnia constant. / semina cum porro distent, differre necessust / interualla uias conexus pondera plagas / concursus motus; quae non animalia solum / corpora seiungunt, sed terras ac mare totum / secernunt caelumque a terris omne retentant.}”

de corpo vivo, terrestres conectando-se a membros marinhos e quimeras exalando flamas pela boca e pastando as proles todas pela terra. Tais *monstruosidades* não são meramente impossíveis, eles são *regularmente impossíveis*. É certo que os exemplos são hiperbólicos e operam pela absurdidade, mas também é certo que a noção de *monstro*, que nada tem de ver com aspectos, digamos, “estéticos”, e, no entanto, nalguma medida faz-se algo como que marginal à norma, entendida esta como regularidade; é certo que esta noção seja relativa à *certa ratio*, à *certa proporção* ou *relação* que é verdadeiro fundamento da norma enquanto facticidade pautada na regularidade natural e, em última instância, na *necessidade* natural. Detenhamo-nos um pouco mais sobre a noção de *monstro*.

No Canto V, tratando deste mundo no qual vivemos, Lucrecio traz novamente a questão dos monstros. A hipótese geral é a da “terra parturiente”, na flor da idade e prenha de criações, dentre as quais algumas tantas vigaram e outras, contrariamente, padeceram. Vejamos os seguintes versos:

A idade, com efeito, muda a natureza do mundo inteiro,  
 e um estatuído através de outro deve excetuar todas [as coisas],  
 e nenhuma coisa permanece semelhante a si: todas [as coisas] migram,  
 todas [as coisas] comutam quando a natureza coage a verter.  
 {porque uma putrefaz e langue débil no evo,  
 logo outra cresce sobre e sai através dos contemplos.  
 Se, pois, a idade muda a natureza do mundo inteiro,  
 e um estatuído excetua através de outro a terra,  
 [então] produziu o que não podia, pode o que não produziu antes.}  
 E, assim, também muitos portentos prodigiosos que o telúrico cria  
 foram intentados com face e membros nascidos,  
 o andrógino, e de ambos distante, nem um nem outro;  
 parte, privados de pés, parte, privados de mãos;  
 também mudos sem boca, inventados cegos sem face,  
 e atados dos membros aderidos pelo corpo inteiro,  
 para não poderem fazer qualquer [coisa] nem irem a qualquer lugar  
 nem evitarem o mal nem tomarem o que tivesse uso.  
 Outros monstros e portentos deste gênero criava,  
 em vão, visto que a natureza terrificou o crescimento,  
 e não puderam tanger a flor da idade para desejar  
 nem achar comida nem se juntar pelo efeito [*res*] de Vênus.  
 Muitas [coisas], com efeito, vemos que devem concorrer com as coisas,  
 para, propagando, poderem produzir as gerações [*saecla*]: (...).<sup>968</sup>

A tese geral enunciada é a de que “a idade muda a natureza do mundo inteiro”, mas, para sua inteligência, carecemos de assimilar a noção temporal de “idade” ao “movimento das coisas”, com efeito, *tempus é motus*. A tese é, ademais, restrita à seara dos *conjuntos*, visto que tem como pan o de fundo o *mundo*. Aí, no conjunto-mundo, a idade não poderia ser senão os movimentos todos que lhe são imanentes, e, pois, dizer que “a idade muda a natureza do mundo inteiro” é dizer o mesmo que “os movimentos mudam a natureza do mundo inteiro”. Assoma-se a essa tese a seguinte outra: “um estatuído através de outro deve excetuar todas [as coisas]”. Pela vinculação direta ao mundo, aquilo que é estatuído pode tanto ser o próprio

<sup>968</sup> DRNV, 828-848.

mundo, a partir do qual todas [as coisas] excetuam-se, ou melhor, dele engendram-se, quanto também pode ser uma tese de maior generalidade que se diz de qualquer conjunto, pois, uma vez estatuído algum conjunto qualquer, dele excetuam-se as coisas, dele engendram-se coisas. O fato de termos a palavra *omnia*, neutro plural, até far-nos-ia reconsiderar a generalidade e voltarmos à compreensão de que se trata, de fato, do mundo, deste mundo ou de qualquer mundo, desde que mundo, o qual é o conjunto de partida. No entanto, por aí mesmo, dado qualquer conjunto estatuído excetuam-se “todas as coisas”, acrescento, dele decorridas como efeitos, portanto, a tese continua em sua generalidade, entretanto, apenas especificada pelo contexto que considera o nosso mundo.

Doravante, ainda outra tese, ou melhor, uma constatação intervém: “nenhuma coisa permanece semelhante a si”. Se positivarmos essa tese, obtemos o seguinte: “todas as coisas permanecem dissemelhantes a si”. Isso, a primeira vista, seria consternante, pois afeta diretamente a noção de identidade e justamente turbando-a totalmente. Se alguma coisa não permanece semelhante a si, isto subordina toda e qualquer coisa em si mesma considerada ao *devir* que é seu, e dizer que todas as coisas se têm assim, leva-nos a conceber que todas as coisas estão em permanente *devir*. Em consonância com a natureza do Todo absoluto, todas as coisas sempre-já estão em movimento, e isto nos avançar na apreensão do *conjunto* como sendo ele mesmo *devir*; com efeito, algo dito *conjunto*, certa coisa, está em *devir*, desde a conjunção, sua criação, até sua disjunção, sua morte. Por aí, escreve Lucrécio logo em seguida que todas [as coisas] migram, / todas [as coisas] comutam quando a natureza coage a verter”. Ambos os verbos, *migro* e *commuto* carecem de precisão. *Migro* não somente, como versei aqui, denota *migrar*, como também “transgredir” e meramente “mudar”; já *commuto* é *cum + muto*, então “mudar junto”, tanto referido ao que relativamente encontra-se *junto à coisa*, e.g., em sua ambiência, quanto também referido a si, portanto, no sentido de *alteração*. E as coisas *comutam*, escrevera Lucrécio, “quando a natureza coage a verter”. Essa sentença, por sua vez, reserva semelhante ambiguidade, pois tanto refere-se a si quanto a outro, melhor dizendo, tanto seria a própria natureza do conjunto que o faz se verter quanto alguma natureza externa relativa ao conjunto. Em todo caso, a *mutabilidade* diz-se do *conjunto*, o *conjunto* é *devir*.

A *mudança*, do ponto de vista estendido, aquele que considera mais de um conjunto, põe-se também no perecimento e crescimento, como enseja estes versos: “porque uma putrefaz e langue débil no evo, / logo outra cresce sobre e sai através dos contemplos”. A putrefação de um conjunto, sua disjunção, tão logo disjuntante, é já conjuntante de outro conjunto. Há relações emaranhadas entre os conjuntos em seus devires, conjuntivos e disjuntivos. A rigor, todos os conjuntos são devires disjuntos e todos os disjuntos devires conjuntos, e isto incessantemente entrançando-se na inteira natureza das coisas. Essa também é uma das razões pelas quais a *cena da origem* deveu dissolver-se, pois sua impossibilidade deriva integralmente dos incessantes movimentos, movimentos eternos, atestados pela facticidade daquilo que cai nos sentidos e, pois, condizente com a etiologia própria ao Todo absoluto. Agora, se *tempus* é *motus*, se a *mutabilidade* afirma que todos os conjuntos disjuntam-se e todos os disjuntos conjuntam-se, enfim, que todas as coisas estão em devir, isto, todavia, não nos deve levar a conceder que *qualquer coisa devenha qualquer outra coisa*. A cláusula restritiva posta por Lucrécio, calcada na *necessidade*, instaura-se pelo que estabelece os conjuntos



em conexão, em *ordem*, mais ainda, *certa conexão* que subsume em si já a *ordem*. Retomemos: “um estatuído através de outro”. Todavia, não se trata meramente de uma série, como alguns interpretaram; antes defrontamo-nos com algo que inclui *omnidirecionalmente* todos os movimentos, todos os efeitos, enquanto concebido *in abstracto*, ou seja, tomado isolada a categoria de *conjunto*. A *omnidirecionalidade* nada mais seria que *todos os possíveis*, a *absoluta infinitude* posta no pensar o *conjunto* e, antes disto, a própria *conjunção*. Uma restrição, contudo, aproximando-a do concreto natural, intervém: “um estatuído através de outro”. O “outro” é aquele do qual se parte para a nova conjunção e, por isto, ele restringe seu devir característico. Assim, todos os possíveis, não são mais todos os possíveis, o que nos porta ao *certus*, à revocação da *necessidade* natural, visto que é de *certo outro* que este novo conjunto devém. Ainda restamos, com isso, pairando num *quê abstracto*. Há, entre um e outro, uma linha traçada. Mas tal linha deve ser confrontada, pois outra clausula intervém aí, precisamente aquela que institui a *clinação*. A categoria de *clinação* tinha como pressuposto operativo justamente a ruptura com os *pactos do fado*, então, a *teleologia* afigurava-se sob a seguinte construção em tom afirmativo-interrogativo, retomemo-la:

Enfim, se sempre todo movimento conecta-se  
e através do velho <movimento> origina-se o novo por ordem certa,  
e não fazem os primordiais que devem declinar o movimento  
algum princípio para romper os pactos do fado,  
para a causa não seguir a causa ao infinito,  
pelo que surge pelas terras estas liberdades nos animados,  
pelo que esta vontade, indago, é avulsa aos fados,  
pelo que avançamos onde a volúpia conduz cada um,  
declinamos semelhantemente os movimentos nem num tempo certo  
nem numa região de lugar certa, mas onde a própria mente levou?

Ora, quando diante de nós temos a sentença “um estatuído através de outro”, e agora fazemos intervir a *clinação*, precisamente confrontamos esta primeira sentença com a exigência de ruptura com série etiológico posta pela *clinação*. “Do velho movimento origina-se o novo por ordem certa”, mas se tomarmos tal sentença assim, sem mais, vemo-la idêntica àquela primeira, “um estatuído através de outro”. E assim sendo, teríamos que a *ordem certa* e a etiologia vigente aí, ambas seriam um constructo linear, o que resultaria tipicamente no *fado*. Muito contrariamente, a *clinação* visa romper com os *pactos do fado* e isto sem desestabilizar a *ordem certa*, a *necessidade*. Porque a *necessidade* aqui finda-se, pela *clinação*, por desprever-se de toda e qualquer *teleologia*, porque ela rompe com os *pactos do fado*, a *necessidade* não seria outra que a *necessidade aleatória*, a qual reserva em si a *ordem certa*, esta assumindo-se como *conexão* entre conjuntos no ponto sobre o qual nos detemos. Todavia, a *clinação* aparenta alheia aos conjuntos. Isso é apenas aparente, pois tenhamos em mente que a *causa prima*, primordiais das coisas e inânia, são imanentes aos seus efeitos, convém saber, às conjunções todas. Daí que a *clinação* passa do nível dos primordiais ao nível dos conjuntos, assim como os efeitos constam de suas causas por contiguidade. Esse passo é fundamental a fim da compreensão das conjunções e, sobretudo, a fim de compreender a etiologia entre os conjuntos, etiologia que toca em cheio o problema geral do *devir*, concedendo que todos os conjuntos são devires.

O significado efetivo da apreensão da *conjunção* junto à *clinação* ainda deverá aguardar a sua vez, aqui ainda carecemos voltar ao passo anterior. *Tempus é motus*, assim lemos a “idade muda...”, e segue Lucrecio com esta mesma “idade” que “muda”: “Se, pois, a idade muda a natureza do mundo inteiro, / e um estatuído excetua através de outro a terra, / [então] produziu o que não podia, pode o que não produziu antes”. Primeiro, não basta dizer que “a idade muda” e que “idade” é “movimento”, com efeito, deveras precisamos conjugar a “idade” enquanto “movimento” com o prospecto não-linear da *necessidade aleatória* que atingimos pela intromissão da *clinação*. Por esse esteio, “idade” parece condensar muitos conjuntos, ou mesmo, nomear muitos *tempora*. Mas como? Seria procedente perseguirmos essa hipótese? Claramente, Lucrecio faz presente aqui aquilo que artificialmente denominamos de *possibilidade real*, e faz de seu pressuposto ambas as sentenças “a idade muda a natureza do mundo inteiro” e “um estatuído excetua através de outro a terra”. Ora, se a “idade” muda o “mundo”, a idade é tempo do conjunto mundo, tempo que comporta tantíssimos outros, os quais nada mais seriam que seus conjuntos subordinados, as coisas criadas em seu âmago. Com efeito, onde dizemos *tempus*, dizemos *motus*, e, por isto, o movimento do conjunto-mundo subordina o movimento dos conjuntos que lhe pertence, que nascem, se desenvolvem e perecem em si. Mudada o movimento do conjunto subordinante, mudam-se os movimentos todos de todos os seus conjuntos subordinados. Dessa maneira, aquilo que antes era possível com respeito ao movimento anterior, devém impossível, e aquilo que era impossível, devém possível. Todavia, formular assim é parco, pois tornamos a inscrever a linearidade. Não é que o impossível devém possível e vice-versa, pois estes são casos limites; antes o que se passa é que as possibilidades dos conjuntos subordinados mudam segundo a mudança do movimento do conjunto subordinante. Esse é, de fato, o resultado a que chegamos e é muito difícil que especulativamente avancemos mais que isso, porque avançar mais que isto é examinar algum dos conjuntos subordinados e suas muitíssimas relações, tanto com respeito a algum conjunto no qual está imerso (como analisamos a tilápia com respeito ao rio) e mesmo com respeito ao conjunto-mundo (*e.g.*, a tilápia e as mudanças climáticas terrestres dadas pelo aquecimento global) quanto com respeito aos conjuntos que travam relações adjacentes, necessárias (a alimentação da tilápia) ou ocasionais (a aparição, *e.g.*, de algum predador da tilápia) &c. A *possibilidade* dita *real* não pode se fazer senão *in concreto*, segundo as circunstâncias todas influentes sobre aquilo a que se considera e é por ela que se entende o *dever* do conjunto. Tornaremos muito mais adiante sobre essa questão. Convém observarmos o efeito da mudança provocada pela “idade”, decerto, conservando aquilo que já obtivemos como resultado de análise.

Ainda nos versos do Canto V, naqueles finais, Lucrecio põe a questão dos *monstros*. A *mundus* dito terra, este no qual estamos imersos, teve sua *conjunção* e, em pleno desenvolvimento, supõe Lucrecio em analogia com a mulher na flor da idade fértil, produziu muitíssimos conjuntos, mas nem todos lograram conservarem-se. Nem todos lograram crescerem, alimentarem-se e, também, não puderam atingir a maturidade reprodutiva &c. O que, perguntemos, “seleciona” os monstros dos não-monstros? O que, insistamos, faz com que alguns conjuntos logrem vida, reprodução e propagação e outros, todavia, não, perecendo desde a criação, sendo impedidos de desenvolverem-se ou estéreis e impossibilitados de propagarem-se enquanto gênero? Estamos lidando, segundo penso, com duas espécies de monstruosidades,

ou, ao menos, duas modulações da categoria de *monstro*. Uma delas, exemplificada nos versos II, 700 - 729, lida com hipérbolos de desmesura, as quais ferem a *certa proporção* que faz vigir o conjunto; a outra, a dos versos V, 828 - 848, traz a “mistura das partes”, a “falta de partes” e, em suma, a *disformidade* relativa do conjunto com respeito aos demais que frequentam a terra e nela vigem propagando-se e reproduzindo-se. Desses últimos versos temos a fórmula resultante dos efeitos da mudança do conjunto-mundo sobre seus subordinados conjuntos, fórmula enunciada em suma generalidade com respeito à própria conjunção: “Muitas [coisas], com efeito, vemos que devem concorrer com as coisas, / para, propagando, poderem produzir as gerações [*saecla*]: (...)”. Essa fórmula não se diz apenas de algum conjunto de seu gênero, digo, para qualquer gênero que fosse, mas se diz do inteiro gênero de conjuntos tais que não logram, conjuntos-monstruosos pelas razões assinaladas. Agora, voltando aos versos II, 700 - 729, o critério reporta-se ao conjunto, mas não enquanto gênero e sim a apenas algum conjunto em si mesmo sem relação com o seu gênero. Numa palavra, é constatável, melhor ainda, é, de fato, constatado, que ambas as generalidades devem conjugar-se: de um lado, a conjunção singular, de outro, a conjunção com respeito ao gênero, pois, recordemos, Lucrécio remarca a impossibilidade de existir um só e único conjunto de um só gênero.

Se tomamos os seguintes versos resultantes da enumeração de exemplos hiperbólicos do Canto II, “É manifesto que nada disso se faz, uma vez que vemos / de sementes certas [*seminibus certis*] todas [as coisas] criadas por certa geração / poderem conservar gênero e crescimento”, podemos, sem nenhum dano, neles intercambiar, sobretudo, na construção “todas [as coisas] criadas por certa geração / poderem conservar gênero e crescimento”, pela fórmula resultante do Canto V, a saber, “Muitas [coisas], com efeito, vemos que devem concorrer com as coisas, / para, propagando, poderem produzir as gerações [*saecla*]: (...)”. Porque a “criação por certa geração”, *conjunção singular*, nomeemos, apenas satisfaz-se se a criação não é somente do *conjunto singular*, mas de *todos os conjuntos singulares* ditos de *mesmo gênero* sob a condição de que “possam conservar gênero e crescimento”, o que remete à “propagar e poder produzir gerações”. E o fundamento único que rege ambos os extremos que se tocam, a geração do singular e a geração do gênero, este entendido como reprodução e propagação, repousa na *certa proporção* [*certa ratio*], a qual, por sua vez, é a categoria que permite a inteligência da *necessidade aleatória*.

Primeiro, *certas sementes* conjuntam-se sob certas condições, condições dadas pelas interações dos conjuntos, e tal conjunção opera sob *certa proporção*, fazendo vigir o conjunto nascituro. Depois, sua conservação depende da mesma *certa proporção*, a qual pode ser analisada no nível das partes do conjunto, por *consímile/dissímile proporção*:

Pois através de todos os alimentos seus corpos a cada qual  
interiormente apartam-se pelas articulações e conexos de convenientes [/dos que vem juntos]  
efetivam os movimentos; mas, contrariamente, vemos a alheia  
natureza relançar-se nas terras, e muitos em cegos [/invisíveis] corpos  
fogem do corpo muito excitados pelas plagas [/choques],  
os quais não puderam algures conectar-se nem interiormente  
consentirem os movimentos da vida e imitam-se.

A alimentação exemplifica a generalidade da *certa proporção* deslocando-a para a apreensão, também exemplar, das ingestões do alimento, pelo alimento ingerido e seus componentes apartados pelas articulações de sorte que os movimentos do conjunto efetivam-se pelas conexões destes componentes do alimento convenientes, *i.e.*, que “vem junto”, que favorecem os próprios movimentos, cada qual em sua especificidade por específico componente do alimento ingerido apartado e percorrente certa articulação. Lucrécio, em contrapartida, também concede que nem sempre o alimento introjeta-se, e também sucede que tal natureza alheia seja expelida, seja do alimento inteiro, seja de partes do alimento, aquelas apartadas e que, no entanto, não se conectam com alguma parte do conjunto e, por isto, não convêm nem consente com os movimentos vitais. A tônica é dada à categoria de *imitatio*: se, ingerido o alimento, seus componentes apartados pela digestão não imitam os movimentos do conjunto, tais componentes são expelidos, mais precisamente, são excretados. Dizer *imitar* é dizer *semelhança* e não identidade, e toda a sutileza repousa aí, a saber, no fato de que os componentes não carecem de conjuntarem às articulações do conjunto com idêntico movimento, mas sim com *similar movimento*. Não é por gracejo que devemos acentuar a *similaridade*, a *semelhança*. É justamente porque se trata de *semelhança* e não de *identidade* que se pode assumir que o alimento *multifere* o conjunto, ou seja, que ele produz alterações nele e em seus movimentos, por mais sutis que sejam estas alterações. Tal posição reconduz-nos ao aspecto do *devir* relativamente interno ao conjunto. A *imitatio* é o que avança para a apreensão da natureza das coisas sem reduzi-la ao prospecto da *identidade & diferença*, e, ademais, condiz com o critério efetivo da *consímile* ou *dissímile proporção*.

A alimentação, caso específico dos animados, contudo, generaliza-se para todas as conjunções. De fato, alimentar-se é caso particular da própria conjunção, pois, em última análise, nada mais é que conjuntar exógenos à endógenos relativos a algum conjunto:

{mas para você não pensar, por fortuna, que só os animados [*animalia*] têm-se por estas leis, a mesma proporção [*ratio*] limita [/termina] todas coisas. Pois assim como são entre si dissímiles em inteira natureza quaisquer coisas genitais [/geradoras], assim é necessário que cada qual conste de dissímile figura dos princípios; não porque muitas [coisas] sejam poucamente símiles de provida forma, mas porque não vulgarmente constam todas [as coisas] parelhas em tudo.

Ora, as leis são as mesmas tanto para os animados, os “dotados de ânima”, quanto para as demais coisas, trata-se da *mesma proporção* enquanto *proporção*, a *certa proporção*, que *limita todas as coisas*, trata-se dos *limites reais* que delineiam a *possibilidade real* do *devir*. E aí que advém alguma dificuldade, pois as “quaisquer coisas genitais” podem ser interpretadas tanto como conjuntos necessários a fim de efetivarem alguma conjunção quanto como primordiais das coisas. A rigor, isso seria indiferente, pois ambos, neste passo da análise, desempenham as mesmas operações, quer se parta de conjuntos estatuídos que devenham conjuntos, quer se parta de primordiais que devenham conjuntos, ou, ainda, na situação factível da natureza das coisas, ambos dão-se simultaneamente. Se o que consterna, a princípio, não é a elucidação das

“quaisquer coisas genitais”, a dificuldade desloca-se para a “dissimile figura dos princípios” na medida em que retoma o problema da hipotética distinção rigorosa entre *forma* e *figura*. O raciocínio é bastante claro, contudo, no que se refere ao paralelo que traça sob as duas possibilidades de interpretação de “coisas genitais”: assim como são dissimiles as coisas genitais, são dissimiles os primordiais que constam em cada coisa. A ambiguidade mantém-se na explicativa: “não porque muitas [coisas ou primordiais?] sejam pouco símiles de provida forma, mas porque não vulgarmente constam todas [as coisas] parelhas em tudo” [*non quo multa parum simili sint praedita forma, / sed quia non uolgo paria omnibus omnia constant*]. O neutro plural *multa* é deveras ambíguo, mas, na linha que seguimos, podemos assumir o termo em sua generalidade como sendo “coisa”, sem mais, incluindo as duas possibilidades, os conjuntos e os primordiais. Essa sequência de versos, de difícil exegese, nada mais visa que a *singularidade* do conjunto: é necessário, pela facticidade, que quaisquer coisas genitais sejam, tendo em vista a inteira natureza de cada qual e comparadas entre si, dissimiles, e isto leva a que seja necessário que os primordiais dos quais constam estas coisas também sejam de dissimile figura, e a razão disto é que, mesmo tais coisas sendo muitíssimo símiles com respeito a suas formas, o que equivale a dizer que tais coisas seriam de *mesmo gênero*, tais coisas não constam de componentes idênticos, que há dissemelhanças entre conjuntos de mesmo gênero.

A consequência disso é manifesta: não há lugar para o par *identidade & diferença* na *Teoria geral da Conjunção*, a natureza não reduz-se nem a um nem a outro dos termos em mútuo-referência. Antes temos aquilo que é *comum* aos conjuntos, a *certa proporção*, e aquilo que os *multifere*, as dessemelhanças imanentes ao *comum*, à *certa proporção*. Ainda, se intentássemos reescrever o raciocínio de Lucrecio apreendendo as “coisas genitais” como primordiais das coisas, não alcançaríamos claro sentido como esse que alcançamos concebendo-as como conjuntos. Peço a leitor que reconstrua substituindo os termos, o resultado será este: primordiais de mesmo “tipo” possuem figuras de diferentes “tipos”, o que é absurdo pelo que vimos sobre os “tipos” de primordiais. Absurdo em partes, pois, ainda temeroso com respeito à radicalização da interpretação que propus com respeito aos “tipos” de primordiais, a saber, que são aferidos pela experiência indireta e resultando, na verdade, num “espaço variacional”, numa variação “geométrica” que tem extremos assinalados, um máximo e um mínimo (os mais aduncos e os mais lisos), poderíamos assumir que as “figuras” dos primordiais também não fossem regidas pela noção de *identidade*, a qual instauraria um “tipo” cerrado em si mesmo, *e.g.*, o “tipo” adunco, do qual fazem partes todos os aduncos tais de tal maneira aduncos. A rigor, ensejo minha tendência a conceber que as “coisas genitais” podem ser interpretadas de fato ambigualmente, e que possam, por aí, assumir o papel de primordiais das coisas. O risco salta aos olhos, teríamos de reestabelecer os critérios da absoluta infinitude vinculada a cada “tipo” de primordiais, ou seja, teríamos de reestabelecer a própria *absoluta infinitude* dos primordiais como sendo dita de todos os primordiais, independentemente do “tipo” que assumam. Assim, o dizer *absoluta infinitude* é referido a todos os primordiais enquanto intotalizáveis e nesta mesma medida constitutivos do Todo absoluto.

Se for procedente tamanha radicalização, teríamos o seguinte resultado, reescrevendo o raciocínio lucreciano: quaisquer coisas genitais ou quaisquer primordiais das coisas são, tendo em vista a inteira natureza de cada qual e comparados entre si, dissimiles, o que leva à necessidade de que tais primordiais que

venham a constar nas coisas, nos conjuntos, sejam de dissimile figura, o que equivale a dizer que os primordiais ditos de mesmo gênero ou “tipo”, mesmo sendo de mesmo gênero ou “tipo”, portam dissemelhanças entre si. No entanto, com esse raciocínio correríamos o risco de perder justamente a inteligibilidade do Todo absoluto? Sim e não. Sim, porque variar o “tipo” conduziria à perda da *causa certa*, visto que jamais saberíamos o “tipo” constitutivo, *e.g.*, qual grau de lisura é aquele que leva a água a reter-se menos e, pois, ser mais veloz perpassante foromens? Todavia, o que aí se mantém como postulado é a noção de identidade, enquanto algum primordial de tal “tipo” deve, pelo “tipo”, ser idêntico a outro primordial de mesmo “tipo”. O que, em última análise, se postula é que a *identidade* faz-se aspecto fundamental da *inteligibilidade do Todo absoluto* e, com efeito, da natureza inteira. Perturbada essa identidade quanto ao “tipo”, perturba-se, no que se refere à etiologia natural, a univocidade posta pelo liame entre causa e efeito: equivoco “tipo” enquanto “causa”, equivoca o “efeito”. E isso impacta o *problema geral do devir*, pois tal equivocidade afetaria diretamente a *necessidade* do devir das coisas, então, isto levaria a afirmar que, sim, *qualquer coisa devém qualquer coisa*.

Agora, por outro lado, a resposta seria negativa, não perturbaríamos nem a *inteligibilidade* da natureza das coisas nem o *devir*. Mas como? Recordemos como Lucrecio afere, pela experiência, indiretamente os “tipos” dos primordiais. Aquele exemplo que analisamos, o da passagem do azeite e da água pelo filtro e cujo resultado é que a água passa mais velozmente pelo filtro que o azeite, leva Lucrecio a aferir que os primordiais componentes do azeite seriam mais aduncos que os da água, os quais seriam mais lisos. Os do azeite seriam mais aduncos porque somente os primordiais mais aduncos enroscam-se mais entre si e, por isto, demoram mais para desenroscarem-se a fim de passarem pelos foromens do filtro, e contrariamente com respeito à água, porque mais lisos, menos enroscam-se e passam mais rapidamente pelos foromens. Nesse, assim como nas demais experiências de Lucrecio, não temos a postulação absoluta segundo a qual haveria *identidade* entre os “tipos” dos primordiais, o que temos, contrariamente, é uma proporção de variação das formas dos primordiais que se dá entre ambos os limites, o mais adunco e o mais liso, e que os primordiais variam tendencialmente para um ou outro dos limites extremos. E basta aferir a tendência do “tipo” de primordiais para que resultem efeitos certos e aferidos pela experiência. Mas, *nota bene*, não se questiona o fundamento último, a saber, que há primordiais das coisas (e inânia), o que é tendencial e obedecendo ao espaço variacional dado pelos limites extremos é, pois, a caracterização da causa quanto às figuras que podem assumir os primordiais. Porque a causa está nos efeitos, não resulta equívoca a etiologia e a *necessidade* preserva-se íntegra. Agora, porque os primordiais não caem nos sentidos senão através de seus efeitos, não há propriamente como investigar as figuras dos primordiais senão pelos efeitos e, por isto, estabelecer a tendência de sua figuração pela proporção que varia entre extremos limites, por analogia com experiência estabelecidos (adunco, liso). Nesse sentido, pode-se afirmar que há dessemelhança de primordial a primordial dito de mesmo “tipo”, conquanto, pelos efeitos, tem-se como *certa* a causa enquanto proporção aferida. Daí que o que importa e não desestabiliza a etiologia natural não é a *identidade* com respeito ao “tipo” de primordial, mas a preponderância do *quantum* de primordiais tendencial a tal ou tal dos extremos limites. E, para fortalecer ainda mais essa via, Lucrecio é peremptório,

como vimos, ao afirmar que os todos os conjuntos constam de muitíssimos “tipos” de primordiais misturados, mas a preponderância de tal ou tal “tipo”, nos termos de tendência ao limite variacional da tipificação, produz efeitos distintos.

Se optarmos por essa via interpretativa, a qual se mostra bem longe do absurdo, embora não endosse a fábula idealista da “fragmentação do ser parmenídico” como resultante no “atomismo”; se optarmos por segui-la, estaremos lidando com uma maneira bastante diversa daquilo que costumeiramente se conta nas estórias da prática filosófica e cujo primeiro grande ganho é reafirmar a erradicação da *identidade & diferença* com mútuo-referência constitutiva e imprescindível para a própria prática filosófica, fazendo tomar o lugar disto a relação indiferente que se dá entre o *comum* e a *multiferência*, que permite muito bem conceber a singularidade irreduzível de cada coisa na natureza das coisas sem perder a regularidade natural: numa palavra, adentramos, não na “pátria”, mas na “mátria” *in sanguinis* da prática materialista da filosofia, entramos nos domínios da *necessidade aleatória*, aquela *necessidade* a que chamaram pejorativamente de “cega”. O que é interessante, pois o que seria a necessidade que não fosse cega, decerto, seria a teleológica, mas porque ela teria olhos? Da metáfora detratora à metáfora ridícula, rimos com Demócrito para não ensandecermos no delírio das míticas, místicas nugas tantas.

Por aí, concludo pela equipolência da ambiguidade da expressão “coisas genitais”, mesmo que desenvolvimentos ulteriores devam ser feitos com respeito a via que levou à *necessidade aleatória* em seu fundamento mais obscuro e que, não posso deixar de notar e torna-se patente, reafirma a *multiplicidade pura*, como dizia Spinoza, “como que pela mão”, posicionando, em termos especulativos, o *primado da quantidade sobre a qualidade*. E agora faz-se mister que voltemos à *Teoria geral da Conjunção*, pois é-nos reservado algo de suma monta e que igualmente toca a *necessidade aleatória*, todavia antes disto, convém precisarmos alguns pontos especulativamente e concernentes, sobretudo, à *possibilidade real*.

### Aspectos especulativos sobre a *possibilidade real* e a *Teoria geral da Conjunção*

Vimos, em nossa leitura de *DRN*, a fórmula “todas [as coisas] não se conectam de todos os modos”, vimos, ademais, que a *clinação* intromete-se aí e rompe com os *pactos do fado*, com a linearidade etiológica, e ela rompe sem jamais deixar de conferir à natureza a *necessidade* que é a sua, que é seu outro nome. Aquilo que faz vigir o conjunto institui a *ordem certa*, a qual se dá como o mesmo que a *certa proporção*. Tal *certa proporção* dá-se *comumente* entre os conjuntos integrantes ao conjunto considerado a despeito das *consímiles & dissímiles proporções* que lhe são imanentes, relações tantas que o singularizam ainda que a própria *certa proporção* faz dele pertencente a algum *genus*. A ruptura com a linearidade etiológica, toma a *conexão* entre os conjuntos ou primordiais em conjunção mantendo a *clinação* em seu âmago. Se concebermos algo como o *conjunto* abstratamente, a *clinação* que lhe é imanente introduz a *omnidirecionalidade* de seus movimentos todos, tal categoria, por sua vez, revoca a *possibilidade* como “todas as possíveis” e, pela abstração como pressuposto, a própria *omnidirecionalidade* finda por tornar-se *adirecionalidade*, pois tanto é característico da *clinação* tolher os fins quanto opõe-se a “todos os possíveis” “nenhum possível”, o *impossível*. Ora, nessa

tensão entre aquilo que vem como “todos os possíveis” e o “impossível”, apreendemos o *movimento* geral do conjunto como *movimento puro*, puro mover-se. E dizemos “puro”, porque, quando dizemos “mover-se”, sempre devemos precisar “para onde?”; todavia, pela própria *clinação*, devemos tolher o fim em geral, e esta questão suspende-se integralmente, restando apenas o “mover-se”, o “movimento em si considerado”. É manifesto que esse movimento do qual falamos, tolhida toda e qualquer finalidade, põe-se como *devir*, *devir puro*. E isso conduz-nos a conceder que a *adirecionalidade* introduz-se como aquilo que afirma o *devir em ato* de todo e qualquer conjunto, contudo, porque tudo isto resta *in abstracto*, nada mais poderia ser dito. Ademais, porque se trata do “puro mover-se” que se faz *devir puro*, pela plena equivalência entre *tempus* e *motus*, alcançamos aqui também o *tempo puro*.

O conjunto em si considerado e ainda *in abstracto* é sempre composto, seja de conjuntos, seja, em última análise, de primordiais das coisas e inânia. Se tomarmos o *conjunto puro*, que obtivemos como resultado do exame especulativo, e operarmos sua construção pela junção de conjunções até seus elementos primeiros, os primordiais das coisas e a inânia, temos de articular a própria *conjunção* como que portando o *devir puro*, mas, aparando-o no *tempo puro* pelo *mover-se*, cairíamos num abismo. A articulação torna-se apórica, pois o que haveríamos de afirmar do *tempo puro* senão que é *tempo* sem mais? Isso força-nos ao deslocamento para o *mover-se puro* e força-nos a pensá-lo como articulação de conjuntos, como efeito de conjunções componentes. Se cada conjunto é *devir puro*, o conjunto composto por cada conjunto carece dos efeitos da junção para fazer-se *devir puro* ele mesmo. É aí que o *devir puro* do conjunto composto toma-se como efeito de *devires puros*, e aqui a *multiplicidade* oferta-nos a grande dificuldade ao conjugar-se num e mesmo conjunto, não como “unidade” cujo múltiplo seria apenas a “soma”, mas como articulação conjugada de devires puros. Numa palavra, o devir puro do conjunto puro não é a soma dos devires puros dos conjuntos puros que o compõem. Daí que a articulação não pode ser pensada em termos temporais, mas sim puramente relacionais, mais precisamente, ela deve ser pensada como relação de *subordinação*, em que o conjunto puro subordina os conjuntos puros que o compõem. O mérito da categoria de subordinação, neste caso, é aferir a relação compositiva sem que necessariamente atribuamos algum específico conteúdo, como, *e.g.*, a “soma”.

Do ponto de vista de algum dos conjuntos puros subordinados, a especulação muda de tom, pois a própria subordinação introduz o *limite* do conjunto, ele torna-se *limitado pela subordinação*. E aquele que subordina, já o vimos, porque porta a *clinação*, traz a *omnidirecionalidade*. Mas também o conjunto puro subordinado porta de igual sorte a *clinação*, pois nele também constam as causas primeiras, os primordiais das coisas e a inânia, que são o fundamento da própria *clinação* (imanência). Obtivemos que a *omnidirecionalidade* tomava-se como *adirecionalidade*, propondo que “todos os possíveis” acabariam no “impossível”, o mover-se não teria “para onde ir-se” senão a si mesmo enquanto mover-se, daí o mover-se puro é a reafirmação do *devir puro* com respeito à natureza do conjunto *in abstracto*. Agora, o mesmo deve ser dito do *conjunto puro subordinado*, ele porta todos esses resultados. Todavia, porque subordinando, ele é *limitado* por alguma relação. Ora, o conjunto puro subordinado é de uma só vez *devir puro* e *devir* afetado pela relação, e tal afetação o *limita*. Se lançarmos o olhar para o *mover-se puro*, assim como no caso do *devir*



*puro*, o conjunto puro subordinando é afetado pelo *limite* dado pela relação subordinante, e de uma só vez temos o *mover-se puro* e o *mover-se* afetado pelo *limite*. Só que ao afetar o *mover-se* pelo *limite* resvalamos nalguma resposta para a questão “para onde?”, e, mesmo que não saibamos estabelecer o seu conteúdo, se “para lá” ou “para cá”, sabemos que é pela relação subordinante que o “para onde” se limita. Se isso for procedente, teremos que a *clinação*, no âmbito do conjunto puro subordinado, não deve mais levar à *omnidirecionalidade*, mas à *omnidirecionalidade* afetada pela subordinação, então, afetada pelo *limite*, do que resulta que “todas as direções” apreendem-se como “nem todas”. Quando isso se dá assim, “todos os possíveis” que eram equivalentes ao “impossível” inscrevem-se como “nem todos os possíveis” e o “impossível” torna-se a própria relação subordinante enquanto limitante. Precisamente, o que limita a relação subordinante? Ela limita os possíveis introduzindo algum impossível dentre todos os possíveis. Isso quer dizer que o conjunto puro subordinando afirma-se na medida do limite. A relação subordinante aqui é pensada pelo nível de integração, o conjunto puro inferior com o conjunto puro superior ao qual integra; mas há mais relações multilaterais deste conjunto puro subordinado, relações as quais trava com todos os conjuntos que lhe são adjacentes, conjuntos também puros subordinados ao conjunto puro superior. Tais relações, por sua vez, restringem os possíveis ainda mais, pois o desarranjo entre algum conjunto puro subordinado com respeito a qualquer outro conjunto puro subordinado leva à disjunção do conjunto puro subordinante. A multiplicidade relativa, pressuposta a integração, afeta os possíveis, e cada conjunto puro subordinado limita-se pela relação de subordinação ao conjunto puro superior e também às múltiplas relações adjacentes na interação com os conjuntos puros outros integrantes e também subordinados. De fato, a própria relação que limita a interação entre os conjuntos puros subordinados é afetada pela relação de subordinação que os limita, assim, os limites adjacentes são limitados pelo limite subordinante, numa palavra, trata-se da relação da relação, que, de fato, assume-se como relação das relações, limite dos limites. Ou também, isso inscreve-se como a possibilidade das possibilidades. E isso é mesmo que é a posição da questão “é possível tal possibilidade ou tais possibilidades?”. Entretanto, somente caímos aí por que operamos por especulação, embora a pergunta seja deveras corriqueira.

Quando voltamos ao que, em primeira instância, integra; quando voltamos aos primordiais das coisas e a inânia, a possibilidade assumiria a absoluta infinitude? Deveras sim e não. Sim, porque constam absolutamente infinitos primordiais das coisas e a inânia consta absolutamente infinita, de sorte que absolutamente infinitos possíveis enunciam-se. No entanto, também não, pois há os “tipos” dos primordiais, os quais limitam a composição e, assim, limitam as possibilidades. Se for correta a interpretação que estabelece o “tipo” de primordial como alheio à identidade, e, pois, que tal “tipo” seja o espaço variacional dado entre os extremos limites, do mais adunco ao mais liso; temos tal espaço variacional como limitante a possibilidade absolutamente infinita, que, então, deixa de ser absolutamente infinita. Como vimos, os “tipos” são finitos, e justamente continuam sendo-o pelo espaço variacional limitado entre extremos. E era isso que permitia a inteligibilidade da natureza das coisas. A possibilidade agora limitada por isso, ela ganha algum fôlego quando a conjunção pressupõe não só o “tipo”, mas os *quanta* de cada “tipo”. Aí, sob esse aspecto, a possibilidade recobre a absoluta infinitude novamente, e curiosamente ainda sob a limitação do

“tipo”, *i.e.*, do espaço variacional. É certo que pelos “tipos” se efetivam os conjuntos diversamente, assim também efetivam-se diversamente pelo *quantum* de cada “tipo” componente. A rigor, cada primordial associa-se com outro portando o mover-se puro que é o seu, e apenas na conjunção temos a posição do limite de seu mover-se. *Ante festum*, os primordiais apenas desempenham o papel de *causa prima*, conjuntamente à inânia. E como, pela *cena da anti-origem*, os pesos não influem em nada, apenas há aí *clinação*. Assim, é ela, a *clinação*, que se faz fundamento absoluto, visto que os primordiais das coisas e a inânia dependem da *clinação* a fim de que se efetivem. Enquanto a *clinação* é, por excelência, a *necessidade* totalmente desprovida de teleologia, ela é *necessidade aleatória* e, por isto, o fundamento da natureza inteira das coisas resulta na própria *necessidade aleatória*, pelo que se reafirma coerentemente o *axioma fundamental do materialismo*. Agora, tudo isto, é posto na *eternidade*, e como a *possibilidade*, entretanto, está sempre marcada por um *quê temporal*, pois ela é aquilo que não é ainda, mas que pode vir a ser, quando ela assume-se sendo, não é mais possibilidade, é *necessidade*, então, ela é a própria *necessidade aleatória*. Numa palavra, todos os possíveis devem todos os necessários pela eternidade da natureza inteira das coisas. Aí temos a construção embrionária da *possibilidade real*, visto que se trata da *possibilidade* sempre-já afetada pela *necessidade*, colapsada com ela. A *possibilidade real*, do ponto de vista da *cena da origem*, é *necessidade*, mas como a *cena da origem*, pela *clinação*, é *anti-origem*, tal *necessidade* é *aleatória*.

Nessa análise que operamos, partimos do conjunto puro, passamos ao conjunto puro subordinado e chegamos aos primordiais das coisas e à inânia. Se observarmos bem, do conjunto puro em geral, aquele que assumiu-se subordinante, obtivemos o *devir puro*, e, voltando aos primordiais das coisas e à inânia, obtivemos a *eternidade*. Isso avança-nos a seguinte constatação: porque os primordiais das coisas e a inânia são *causa prima*, porque são, por contiguidade, *causa imanente* de todas as coisas, e, no que nos toca, porque são eternos, a *eternidade* faz-se pressuposto do *devir puro*. Essa constatação tolhe totalmente a teleologia do *devir*. A *possibilidade*, todavia, tem um *quê* de anterioridade, como disse. E se a *possibilidade*, no caso, *real* aparece de alguma sorte como “anterioridade”, considerando que a origem devém não-origem, que o *devir puro* tem como pressuposto a *eternidade*, resta saber como ela concretiza-se, como ela tem lugar naquilo que é existente por facticidade; pois, enquanto anterioridade que é, ela presenta-se como “fins possíveis”, o que traz imbróglho com respeito ao tolhimento radical da teleologia promovido pela própria não-origem.

Aqui interessa-nos *como* a *possibilidade real* faz-se *in concreto*. E nisso, a caracterização do que se passa com o *devir puro* no prospecto da tensão entre *subordinante* & *subordinado* parece indicar algum caminho, reescrevendo o que já obtivemos como resultado, mas agora do ponto de vista da relação de subordinação, de ordens que são regidas por alguma ordem. Por uma via, os *ordines* dos conjuntos puros *coordenam-se* pela conjunção, e *coordenam-se* na síntese resultante no conjunto puro, em seu *ordo*; por outra via, o *ordo* do conjunto puro *sub-ordena* os *ordines* dos conjuntos puros subordinados, e, limitando-as em si, elas operam dentro dos limites assinalados pelo *ordo* subordinante. Agora, o *ordo* subordinante não é “soma” de *ordines* subordinados, mas *certa articulação*, mais precisamente, *certa proporção* que é *comum* entre os *ordines* todos subordinados; de fato, o conjunto puro subordinante é *ordenado* pelo relação que instaura o *comum* entre os conjuntos puros subordinados. O limite da *subordinação* [*sub* + *ordo*] é o *comum*, enquanto

ele é *ordo* do conjunto puro; então, entretanto vija o *comum*, o conjunto puro mantém-se, mas, contrariamente, turbado o *comum* ou mesmo desfeito o *comum*, o conjunto puro *disjunta-se*. O *comum* enquanto tal, ele é o mesmo que o *pacto da natureza* e também a *certa proporção*, a *certa relação* que faz dos conjuntos subordinados conjuntos num só e mesmo conjunto puro subordinante. Quando restabelecemos o mesmo pensar quanto ao *dever puro*, tal *dever puro* deve, manifestamente, dizer-se do *comum*, da *certa proporção*. O que *devém*, quanto ao conjunto puro, deve, pois, preservar a *certa proporção* e, por aí, todas e quaisquer alterações deste inteiro conjunto. Todavia, porque os conjuntos subordinados subordinam-se ao *comum*, à *certa proporção*, eles *devém* dentro dos limites do *comum*, dado que, turbante o *comum*, perde-se a *certa proporção* que mantém a conjunção. Nisso podemos conceber que há *disjunções imanentes ao conjunto* no que diz respeito aos conjuntos componentes, *disjunções* cujo limite assinalado, o *comum*, faz-se o mesmo que o *limite do dever* de cada qual dos componentes. Todavia, esse não é o único *limite* que os conjuntos componentes sofrem, também as relações entre conjuntos componentes exercem seus limites, de sorte que o *dever* de cada qual dos conjuntos componentes obedece ao *limite comum* sob os *limites adjacentes*. Quando retomamos a *possibilidade*, ela deve restringir-se, se considerada com respeito aos conjuntos puros subordinados, sob essas duas cláusulas: *limite comum & limites adjacentes*, ela nada mais seria que a anterioridade relativa ao seu *dever* sob tais restrições; mas é imprescindível que a *certa proporção*, o *comum*, mantenha-se, do contrário teríamos a disjunção do inteiro conjunto puro, assim como é preciso que, *a fortiori*, as relações adjacentes não disturbem também a relação comum. A *impossibilidade* recaí, portanto, inteiramente sob toda e qualquer perturbação da *certa proporção*, como limite da integração que consiste no conjunto puro.

O notável para com o tratamento do *conjunto* como *puro* e com a distinção que a relação de subordinação nos trouxe é que os termos são intercambiáveis: as duas restrições com respeito aos conjuntos subordinados pode passar, pois, ao próprio conjunto puro subordinante, e se a relação comum resulta a mesma, particularmente, as relações adjacentes fazem-se exterioridades relativas ao próprio conjunto puro subordinante. Rigorosamente, o conjunto puro subordinante toma-se como subordinado a outro conjunto ao qual integra, ele também restringido pela relação comum deste outro conjunto puro de nível de integração superior e, ainda, restringido pelas relações adjacentes. Tais relações adjacentes, porém, se outrora eram ditas exteriores relativamente, elas passam a ser interiores relativamente.

Se tornarmos à possibilidade, podemos observar que ela se inscreve na tensão entre as relações de conjunção, mas como? Primeiro, do conjunto puro, vemos superiormente a relação comum à qual ele também pertence como conjunto subordinado e também as relações que lhe são adjacentes sob dois enlaces, externa & internamente relativos. Segundo, ele mesmo, tal conjunto puro, ele porta a relação comum que o faz conjunto e, ademais, porque conjunto portando a relação comum e mesmo porque *con-junto*, ele instaura, pela relação comum que é a sua, a subordinação com respeito aos conjuntos que lhe são componentes, os quais, por sua vez, possuem-na como restrição, bem como possuem como restrição as relações adjacentes. Então, *da capo*, a possibilidade é restrita pelo que integra, relação comum superior, e pelo que é integrado, relação comum inferior, num duplo jogo de relações adjacentes, externa e

internamente relativas. Por hipótese, por um lado, o limite extremo superior recaí sobre a conjunção de todas as conjunções da natureza inteira das coisas, ou seja, tal limite extremo recaí no Todo absoluto enquanto conjunto; já, por outro, o que é curioso, o limite extremo inferior deixa a conjunção em seus elementos primeiros, os primordiais das coisas & a inânia, o que o faz recair sobre os constituintes a natureza inteira das coisas, a saber, este limite inferior recaí igualmente sobre o Todo absoluto. Ambos os extremos recaem um sobre o outro e isto repõe a *possibilidade* no âmago da *cena da anti-origem*, então, a ela reassume-se como *possibilidade*, pela eternidade, como *necessidade*, eis, *necessidade aleatória*. Novamente, “todos os possíveis” retomam-se; porém, as coisas não resultam numa mera identidade. Aquilo que é comum, relação comum, à natureza inteira das coisas não seria senão a *clinação*. É ela, com efeito, que se permite enunciar como *possibilidade real*. Reservemos isso.

O Todo absoluto, enquanto primordiais das coisas & inânia, está eternamente em movimento, ele é pois o *mover-se puro* e recobre o *dever puro*. A *eternidade* só aparece aí como pressuposto pelo que há conjunção. Nela mesma considerada, *i.e.*, pelo Todo absoluto enquanto mover-se puro, ela é *dever puro*. Agora, isso não resolve muita coisa, apenas alcançamos a posição da *possibilidade real* ao seu devido lugar como enunciada pela *clinação*. O passo mais denso é, sem dúvida, avançar-la no seio mesmo dos conjuntos, quando a *multiplicidade pura* a afeta não mais porque Todo absoluto, e sim porque temos, concretamente, muitos *gêneros* e muitos *singulares* ditos de cada qual dos gêneros. Aí, a fórmula da *possibilidade real*, é justificando porque ela é real, dado que o *dever* é preconizado pelo “certa coisa devém certa outra coisa” (e não pelo “qualquer coisa devém qualquer outra coisa”); aí, ela não pode ser tratada pelo conjunto puro, mas por tal conjunto enquanto pertencente à algum gênero. E Lucrécio atesta isso naqueles versos do Canto I:

E não porque, decerto, em consílio os primordiais das coisas  
se colocariam em ordem por alguma mente sagaz  
nem por alguma [mente sagaz] <dariam movimentos que fixassem pelo proveito>,  
mas porque muitas [coisas] de muitos modos mudadas pelo todo  
através do infinito agitam-se muito excitadas por plagas,  
todo gênero de movimento e coalisão experimentando  
até que devêm a tais disposições,  
pelas quais esta soma criada das coisas consiste,<sup>969</sup>

Combatendo a teleologia que poderia advir à natureza das coisas pela “mente sagaz”, Lucrécio atesta que as coisas, “porque muitas [coisas] de muitos modos mudadas pelo todo através do infinito agitam-se muito excitadas por plagas” e, nisto acrescenta, “todo gênero de movimento e coalisão experimentando (/ou devendo experimentar)”, então, “até que devêm a tais disposições”, “pelas quais esta soma criada das coisas consiste”. “Esta soma”, leia-se, até que este *conjunto*. Se alinharmos isso com a exigência de que não há uma só e mesma coisa de mesmo gênero, e também que há irredutíveis singularidades num mesmo gênero (mas ainda deixemos isto lateral), e ainda com a sentença dos versos do Canto V que citamos acima, a saber, que “muitas [coisas], com efeito, vemos que devem concorrer com as coisas, para, propagando, poderem

<sup>969</sup> DRNI, 1021-1028. Cf.: DRNV, 185-194 & V, 420-430.

produzir as gerações”; teremos a construção do caminho que leva à *possibilidade real in concreto*. Recordemos a formula dessa *possibilidade real* que opera concretamente (ou quase, pois “concretamente” seria se visássemos certo conjunto factualmente existente): “Se, pois, a idade muda a natureza do mundo inteiro, / e um estatuído excetua através de outro a terra, / [então] produziu o que não podia, pode o que não produziu antes”. A fórmula a que me refiro, decerto, é o último verso: “(...) produziu o que não podia, pode o que não produziu antes”. Ora, não haveria de ser esse o *quê* de “anterioridade” que a categoria de *possibilidade* sempre envolve? Decerto, agora aqui ela é submissa ao *devir*, o efeito da “idade mudada”, dos movimentos que se alteraram, mas que movimentos? Os movimentos do conjunto dito “planeta terra”, o mundo onde vivemos. E o que muda aí seria a relação comum que o faz vigir enquanto conjunto que é? Há devir, mas qual? Vimos no capítulo 2 que Lucrécio oferta-nos a distinção do devir pelo conjunto e pelo evento e, pressupondo que a alteração ou devir do conjunto que este mundo onde vivemos leve-o à sua ruína, não poderia ser senão a mudança que se deu enquanto o devir é evento. E isso complica sobejamente tudo o que aqui basculamos com muito esforço. É preciso que o *devir* se refaça considerando a distinção que intervém em si e toma-o como *conjunto* e como *evento*. A hipótese da distinção entre *forma* e *figura* deverá ocupar-se disso e, ainda que não a prove *hic et nunc*, devo fazê-la premente: a *forma* diz-se do *devir* enquanto *conjunto* e a *figura* diz-se do *devir* enquanto *evento*. A manutenção do conjunto seria, pois, a manutenção da *forma* que é a sua, e como o que o mantém é o *comum*, ou melhor, *certa proporção*, a *forma* é o *comum* e, pois, *certa proporção*.

A mudança, no caso da “idade mudada”, seria *eventual*, mas não com respeito ao *conjunto*: aquela, a *certa proporção* deste mundo, não muda, não sem levá-lo à ruína. Ora, isso quer dizer que é a sua *figura* que muda e isto impacta a *possibilidade real* (!), “produziu o que não podia, pode o que não produziu antes”. Todavia, tal impacto dá-se igualmente na *forma*, pois a *forma* do que antes produzia, não mais produz, agora produz outra *forma*. Isso merece toda atenção, visto que a mudança de figura do conjunto superior, o devir enquanto evento em seu nível, isto impacta o devir das formas de seus conjuntos componentes, mas não afeta a *certa proporção*, os *pactos da natureza* que se dão a partir desta *certa proporção* que é o *comum*, *comum* à todos os conjuntos que lhe são componentes e ainda operante como restrição da possibilidade real, pois tais conjuntos não podem ir além daquilo que os limita, o conjunto superior.

De maneira geral, os *limites reais* dizem respeito à *forma* enquanto ela é propriamente a *certa proporção*, o *comum* que faz vigir o *conjunto*: os *limites reais* dizem-se do *conjunto*, da *forma*. As variações das proporções envolvidas na conjunção, isto é, de seus conjuntos componentes, e mesmo a variação da proporção fundamental, a *certa proporção* da *forma*, variam nos limites reais estabelecidos, daí que a ruptura com estes limites é a ruptura com a conjunção, trata-se da *disjunção*. Confluyente com isso, as variações imanentes à *forma* e que não afetam a *certa proporção* que a fundamenta, estas variações restam aquém dos limites reais e jamais os ultrapassa sob a mesma pena de *disjunção*. Nesse último caso, temos a variação da *figura* do conjunto ou das *figuras* de seus conjuntos componentes. Essas caracterizações da *forma* e da *figura* em geral são basilares e carecem, certamente, de melhores delineamentos. Aqui interessa-nos que tal distinção, ainda hipotética porque não justificada em toda a sua amplitude; ela permite-se interpor-se no

problema da *possibilidade*, visto que esta distinção a restringe. Convém assinalar que o dizer “limite” nada têm que ver, adjetivado com “real”, com o jogo dado na distinção todo/partes, e bastaria um mínimo exemplo para aferi-lo: se tomamos algum corpo humano e deceparmos um braço seu, tal corpo humano não deixa (se não infeccionar &c.) de manter-se em vida. Objetar-me-ão que o “pulmão” é parte do corpo humano e que tolhido leva à morte. Decerto, mas, nesse caso, não se pode conceber o pulmão como alheio ao corpo no qual é imprescindível, de sorte que a sua “participação” dissolve-se na *certa proporção*, na relação que mantém o inteiro corpo humano vivo. O que seria tal dissolver-se? Antes, a assertiva seria, nem parte, nem conjunto, o pulmão é aspecto relativo ao comum, pelo que tolhido, faz do corpo vivo um corpo morto. Daí, dir-me-ão “mas o pulmão, então, seria parte, e, mais, seria a parte sem a qual o todo não é”. O ponto que quero esclarecer, como penso, é que denominar “parte” não nos leva senão a outra distinção, aquela entre a “parte”, digamos, “essencial” (“pulmão”), e aquela, a “parte não-essencial” (“braço”), o que resulta em proselitismo. Antes, deve-se apreender aquilo que compõe algo a partir da relação que entretém com o conjunto ao qual integra considerando que nada é inessencial sob este ponto de vista, mas confundir “parte” com “conjunto” componente pode resultar em erro, visto que o “braço” não é conjunto e, a rigor, nem mesmo o “pulmão”. O conjunto, pelo que já sabemos, deve ser, como se costuma dizer no vocábulo especulativo, *autoestante* enquanto *comum*; ele deve bastar por si mesmo, e tanto um exemplo quanto o outro não bastam por si mesmos. Segundo penso, o exemplo mais fácil disso é aquele de uma célula, *e.g.*, humana, na qual temos as mitocôndrias, as quais uma vez foram autoestantes, existentes fora da célula levando uma vida de bactéria. No entanto, apesar dessa anterioridade relativa na qual eram, no processo evolutivo, autoestantes, já não mais o são, e sim estabelecem-se numa relação comum da autoestância celular.

O interessante em sondar tais exemplos e observar tais assertivas é a imensa dificuldade que resulta do confronto entre aquilo que, hodiernamente, denominamos “orgânico” e “inorgânico”. *Prima facie*, podemos desde já distinguir até mesmo os processos de conjunção entre ambas as denominações, as quais se referem, de fato, às coisas naturais. Retomando os elementos lucrecianos, a conjunção, a disjunção, a conservação e a propagação, talvez eles não possam receber o mesmo tratamento nos dois âmbitos. Todavia, algo é certo, se a dificuldade toda seria individuar o que seria conjunto integrante num conjunto superior, ela não elimina aquilo que Lucrecio concebe como o fundamento da conjunção, a saber, a *certa proporção* enquanto *comum* entre os conjuntos integrantes. A dificuldade, pois, tem-se manifesta porque não houve desenvolvimento póstero e fértil da distinção categorial interposta entre os devires, o do conjunto e o do evento; antes restamos, sob domínio da prática filosófica idealista, sob os auspícios da *identidade & diferença* e outros tantos traços como tais; nós restamos, por aí, num jogo categorial que não permitiu a distinção entre *conjunto & evento* prosperar e, por isto, temos imensas dificuldades a fim de desenvolvê-la ao ponto exigido em nossos dias. Isso, tal constatação, não basta para descartar essa distinção, mas indica o trabalho que segue uma vez exumada essa linhagem abortada e vencida pelas lutas de imposição de dominância na prática filosófica e nos regimes discursivos.

## Da disjunção e os nomes da multiferência

É preciso conceder que cada conjunção é, simultaneamente, *disjuntivo*. Para observar a *disjunção*, concentremo-nos nos versos finais daqueles que citamos acima, os versos II, 720 - 729, particularmente, os versos 725 -729:

Pois assim como são entre si dissimiles em inteira natureza  
quaisquer coisas genitais [/geradoras], assim é necessário  
que cada qual conste de dissimile figura dos princípios;  
não porque muitas [coisas] sejam poucamente símiles de provida forma,  
mas porque não vulgarmente constam todas [as coisas] parelhas em tudo.  
Uma vez que, evidentemente, as sementes distam, é necessário diferir  
intervalos, vias, conexões, pesos, plagas,  
concursos, movimentos; os quais não somente disjuntam [*seiungunt*]  
os corpos dotados de ânima [*animalia*], mas distinguem  
as terras do inteiro mar e retêm todo o céu às terras.<sup>970</sup>

A via interpretativa que nos abriu o espaço variacional dos “tipos” dos primordiais, a leitura da expressão “coisas genitais” como podendo assumir-se como sendo os próprios primordiais das coisas; ela ganha alguma confirmação nos versos finais deste excerto, “Uma vez que, evidentemente, as sementes distam (...)”. A “distância das sementes”, denotando o espaço variacional quanto ao “tipo”, reporta-se diretamente ao *dissimile*, o qual passa das próprias sementes às coisas elas mesmas. Se “distam as sementes”, “é necessário diferir” &c., mas aqui versei por “diferir”, por optar pela literalidade, *differo*, “levar para dois lados”, termo que deveria ser equivaler ao *secerno* no verso final, trata-se de “peneira” (“ver”, “discernir” [*impro.*]) [*cerno*] que “aparta” [*se-*]. Há deveras um contraste entre *differo* e *secerno*, o primeiro é bilateral “bifurcar”, o segundo é multilateral, “peneirar apartando”. É que o “distar” das sementes tomba nos extremos limites de sua variação quanto ao “tipo”, e imperiosamente leva ao *diferir*, sob dois extremos, daquilo que denominarei de “nomes da multiferência”, obedecendo à posição de limites assinaláveis: “intervalos, vias, conexões, pesos, plagas, concursos, movimentos”. Com efeito, o “intervalo” diz-se “entre dois”, a “via”, “entre dois”, mas a “conexão”, diz-se “de vários”, o “peso” “de cada qual dos vários”, a “plaga” diz-se de “dois ou mais”, os “concurso” de “muitos juntos no curso” e o “movimento” diz-se “de todos”. O *diferir* dá lugar ao *multiferir*, cuja assinalação depende da *constmille & dissimile proporção* dos elementos em análise, elementos que são, não obstante, sempre atestados pela experiência, pela facticidade da natureza das coisas. Da “distância das sementes” chega-se à *disjunção* dos “corpos dotados de ânima” e também ao *multiferir* entre disjuntos, “as terras” (no plural) disjuntam-se do inteiro mar (no singular), mas elas mesmas não são, entre si, as mesmas e idênticas, como se unidades numéricas (o gênero não abole a singularidade irreduzível, como no exemplo dos trigos); e o céu disjunta-se com respeito às terras, às muitas terras.

<sup>970</sup> DRN II, 720 - 729: “{ (...) nam ueluti tota natura dissimiles sunt / inter se genitae res quaeque, ita quamque necessent / dissimili constare figura principiorum; / non quo multa parum simili sint praedita forma, / sed quia non uolgo paria omnibus omnia constant. / semina cum porro distent, differre necessust / interualla uias conexus pondera plagas / concursus motus; quae non animalia solum / corpora seiungunt, sed terras ac mare totum / secernunt caelumque a terris omne retentant.}”

A *disjunção* revoca a *proporção dissimile* ao que é relata, e tal dissimile repousa não em qualquer proporção, mas naquela que se diz *comum*. *Certa coisa é por certa proporção*, seu *comum*; *outra coisa é por outra certa proporção*, *outro comum*, e nisto ambas diferem. Ademais, a mesma *disjunção* que afere a diferença pelas *proporções* ditas *comuns*, afeta a *certa proporção* que se mantém a si como conservação em conjunto, ou melhor, a mudança da *proporção*, que é *certa* e que é o *comum*, a *forma* de algum conjunto, se ela muda, o conjunto *disjunta-se*, é morte, é ruína. Assim, a *disjunção* é aspecto que permite aferir as diferenças entre conjuntos pelas diferenças dos comuns que os mantêm por *certas proporções diversas*, mas também é aquilo que em si diferido, ou seja, irrompendo com a *certa proporção* em si, transpassa os *limites reais*, os limites da *forma* e leva o conjunto à desagregação de seus conjuntos componentes (em partes ou no todo, nos vários ou em todos níveis de integração, ou apenas nalgum nível). A *disjunção* é restrita à concepção do *comum*, o que não é o mesmo caso se aferimos os *dissimiles*, e.g., as relações dissimiles, mas não interferentes em *certa proporção* que é o *comum* do conjunto ao qual certos outros conjuntos integram. Que haja dissimiles relações dos conjuntos componentes de algum conjunto integral, isto é atestado pela autonomia relativa concedida pela própria relação de subordinação, que os subordina à *certa proporção* que é o *comum*. Com efeito, a *certa proporção* enquanto *comum* não é a totalização (tampouco “soma”) das relações dos componentes nem há subordinação de todas as relações dos conjuntos componentes ao conjunto integral.

Quando certas coisas conjuntam-se, elas, de uma só vez, disjuntam-se, tanto com respeito às demais coisas que não integram ao conjunto, que não vigem subordinadas à sua *certa proporção*, ao *comum*, e que, *a fortiori*, são-lhe relativamente exteriores; quanto, em si mesmas com respeito ao *comum*, à *certa proporção* que as perpassa, elas conservam alguma autonomia relativa na justa medida em que não perturbam a relação de subordinação. Se na natureza das coisas não há lugar para a *identidade & diferença*, mas somente aos *comum & multiferência*, observada a *certa proporção* que capta o *comum*, atestado pelos sentidos como certa coisa existente, as suas multiferências são aferidas pelas relações ou proporções dissimiles contrastadas com as relações ou proporções consímiles dos conjuntos integrantes entre si e do conjunto integral para com outros relativamente externos. O tênue fio que por ventura separasse a *conjunção* da *disjunção* como categorias rompe-se do momento em que captamos a mesma proporção que integra, de uma lado, desintegra, de outro.

### Teoria da Cor: as “qualidades”, em geral, & o primado da quantidade (pura)

Havíamos suspenso, num momento anterior desta escritura, a questão que tocava à distinção categorial entre *forma & figura*, particularmente quando visávamos a tensão entre *gênero & singularidade*. Havíamos suspenso, no fundamental exemplo de Lucrécio dos trigos e das conchas, a assimilação da *figura* às conchas, em que se escrevia que as conchas seriam “dissimiles entre si pela figura”. O exemplo punha tal dissimile com respeito às conchas dado pelas suas cores. É assaz relevante que Lucrécio se detenha longamente sobre a questão da cor, integrando-a totalmente à *Teoria geral dos Conjuntos*. De fato, a cor, como aspecto, digamos, “qualitativo”, merece muita atenção, pois sua eventual pertinência, e.g., aos primordiais, como se estes



fossem dotas de cores “fixas”, como “atributos essenciais” seus, levaria não somente à grave reversão do *primado da quantidade (pura) sobre a qualidade* como também anularia as tantas hipóteses interpretativas que encaminhamos até aqui, em especial, aquela que distingue *forma & figura*, visto que assimilar a cor ao primordial é afastá-lo do espaço variacional a que advogamos quando analisamos as *coisas genitais*. Ademais, essa mesma assimilação impõe um *quê* qualitativo no elemento da causa, da *causa prima*, e isto leva a assumir que a *multiplicidade pura* jamais pudesse desempenhar o fundamento absoluto de todas as coisas, que ela jamais pudesse ser, pois, o mesmo que o Todo absoluto.

Ora, isso poderia até soar artificioso, que o tratamento desse aparentemente simples e ingênuo problema que é o das cores seja brutalmente grave. No entanto, é Lucrécio quem atesta tal gravidade ao deter-se muitíssimo e longamente sobre isso. Com efeito, do verso 730 ao verso 865 do Canto II, Lucrécio passa ao exame detido das cores, exame que devemos analisar acuradamente, sobretudo, porque ele mostra-se decisivo com respeito a tudo que avançamos até então.

Destarte, Lucrécio, como de costume, anuncia sua tese principal, sua posição com respeito ao problema enunciado, e ele a enuncia contendo nossa ansiedade de que tudo até então tombasse em ruína, vejamos:

Agora vá, perceba os ditos indagados com meu doce labor,  
para não pensar, por fortuna, que essas [coisas] são brancas através de princípios  
brancos, as quais ante os olhos cândidas você discerne,  
ou aquelas que enegrecem nascidas de negra semente;  
nem as que vestiram não importa qual outra cor,  
consequentemente, você crê que isto se gera: que os corpos da matéria  
sejam tingidos por consímile cor sua:  
com efeito, certamente nenhuma cor há nos corpos  
da matéria, nem par nas coisas nem, enfim, díspar.<sup>971</sup>

Nos extremos relativos, nem as coisas brancas constam de primordiais brancos nem as coisas nascidas negras contém primordiais negros, Os primordiais das coisas não têm cor. As coisas, de fato, “vestem” muitas cores, mas esta vestidura não tem nenhuma relação com os primordiais enquanto considerados em si mesmos, como se fossem eles mesmos coloridos. A dissociação da cor da natureza dos primordiais é uma posição que desloca um aspecto qualitativo do nível da *causa prima* para o nível dos efeitos, melhor dizendo, a cor é um efeito imanente à conjunção e não algo imanente à cada “tipo” de primordial. No entanto, nós vemos todas as coisas diante de nós em cores, multicoloridas as coisas abundam. E tal constatação pode suscitar que não seria correto afirmar que os primordiais não tenham cada qual em si cores. De fato, os sentidos atestam que há cores nas coisas e ao se dizer que os primordiais não possuem a cor que lhes é própria, a cada qual, não estaríamos em desacordo com os sentidos? Lucrécio contra-argumenta:

<sup>971</sup> *DRN* II, 730 - 738: “Nunc age dicta meo dulci quaesita labore / percipe, ne forte haec albis ex alba rearis / principiis esse, ante oculos quae candida cernis, / aut ea quae nigrant nigro de semine nata; / niue alium quemuis quae sunt induta colorem, / propterea gerere hunc credas, quod materiai / corpora consimili sint eius tincta colore: / nullus enim color est omnino materiai / corporibus, neque par rebus neque denique dispar”.

Nesses corpos, se não lhe parece, por fortuna, que possa se fazer [/devir] introjeção do ânimo [*iniectus animi*], de longe descaminhado você erra. Pois, uma vez que os gerados cegos, os quais jamais as luzes do sol viram, todavia, conhecem os corpos conjuntos com nenhuma cor pelo tato desde idade debutante, é permitido saber que também nossas mentes podem verter em conhecimento os corpos de nenhuma pintura untados. Por fim, nós mesmos cegos pelas tenebras tocando quaisquer [coisas], não sentimos nenhuma cor tingida.<sup>972</sup>

A operação de *introjeção do ânimo* [*iniectus animi*], a inspeção minuciosa que a inteligência empenha visando o exame da natureza das coisas deve poder voltar-se para investigar aquilo que os sentidos atestam, que há cores nas coisas todas; mas deve poder investigar observando se tais cores dos corpos que caem nos sentidos, se acaso elas são cores que se dão no nível dos primordiais. O exemplo daqueles que nasceram cegos, daqueles que jamais viram as luzes do sol, exige a compensação dos sentidos a fim do conhecimento dos corpos, dos conjuntos. O cego de nascença tem o tato ao seu favor, tato que, recordemos, é o fundamento comum de todos os sentidos, uma vez que todos os modos do sentir são tatos. E Lucrécio afirma que, por aí, pelo tato, embora cegos, tais humanos conhecem os conjuntos. E assim como os cegos conhecem a todas as coisas sem cores, as mentes daqueles que não são cegos podem conhecer corpos desprovidos de cores. É notável a sutileza: não somente confirmar o conhecer daqueles que são cegos abre a via para além daquilo que a evidência dos sentidos nos dá, a abundância multicolorida de coisas, como também abre a outra via, da qual carecemos a fim de investigarmos as cores, ou melhor, a ausência delas, ou seja, abre-se a via do próprio conhecer com respeito àquilo que, sob o sentido da visão, não nos é dado, o conhecimento dos desprovidos de cor. A despeito do sentido da visão, podemos, pois, conhecer.

O principal aspecto que afasta a cor dos primordiais das coisas, contudo, não repousa na compensação dos sentidos. Essa compensação apenas conduz-nos ao conhecimento apesar da falta de algum dos sentidos, a sua recondução ao tato em sua generalidade é o que permite isto. Antes, o principal aspecto dá-se na mutabilidade das cores, e os seguintes versos (corrompidos) abrem essa discussão:

Porque explico o que devém, agora ensinarei que há  
 \*\*\*  
 com efeito, toda cor muda-se completamente e toda  
 \*\*\*  
 o que os primordiais não devem fazer por nenhum pacto.<sup>973</sup>

A tese “toda cor muda-se completamente” contradiz a natureza imutável dos primordiais. E isso põe-nos certo problema quando observamos os primordiais e seus “tipos” num prospecto de espaço variacional, dos

<sup>972</sup> DRN II, 739 - 747: “In quae corpora si nullus tibi forte uidetur / posse animi iniectus fieri, procul auius erras. / nam cum caecigeni, solis qui lumina numquam / dispexere, tamen cognoscant corpora tactu / ex ineunte aeuo nullo coniuncta colore, / scire licet nostrae quoque menti corpora posse / uorti in notitiam nullo circumlita fuco. / denique nos ipsi caecis quaecumque tenebris / tangimus, haud ullo sentimus tincta colore”.

<sup>973</sup> DRN II, 748 - 750: “quod quoniam uinco fieri, nunc esse docebo / \*\*\* / omnis enim color omnino mutatur et omnis / \*\*\* / quod facere haud ullo debent primordia pacto”.

mais aduncos aos mais lisos. Conceder ao espaço variacional quanto ao “tipo” de primordial levaria a mutabilidade de suas formas? Há uma diferença que se faz necessária aqui: a posição da variação das formas dos primordiais é derivada, por construção, pela analogia com os efeitos da tendência compositiva de certos conjuntos que caem nos sentidos, o que não leva a concebê-los, cada qual, como mutáveis. Concebê-los como “mutáveis” equivaleria a estabelecer a mudança de forma a cada primordial ou, numa palavra, aquele primordial adunco deviria liso ou vice-versa. Não é disso que trata a tese do espaço variacional, pois estabelecê-la é coligar a tendência compositiva de algum conjunto pelos seus efeitos à forma do primordial dominante ou majoritário quantitativamente no próprio conjunto em questão. Porque os primordiais não caem nos sentidos, a variação faz-se pertinente a fim de conferir-lhes certas formas que produzam causas certas, mas tais formas, supostas geometricamente tais ou tais, têm-se como resultado da analogia quanto aos mesmos certos efeitos. Assim, o espaço variacional permite afirmar as *certas formas* sem, contudo, comprometer-se com a aferição daquilo que escapa aos sentidos; com esta tese diz-se que escapam as forma exatas de cada qual dos primordiais, mas, com isto, também diz-se que tais formas devem ser certas e, enquanto tais, *imutáveis*. A *imutabilidade* recai, portanto, no próprio espaço variacional e é ele, com efeito, que se toma por *imutável*. O espaço variacional é a compreensão da finitude dos “tipos” sem se comprometer com a impossibilidade de assinalar cada qual dos primordiais com tal ou tal forma, o que feriria a experiência. Se a mutabilidade afetasse o primordial, ter-se-ia que aquilo que agora, como conjunto, produz certos efeitos, outrora produziria outros efeitos. Por exemplo, o azeite que passamos pelo filtro agora, comparando-o com a passagem da água também pelo filtro, depois apresentaria resultado diferente, a saber, porque agora mais aduncos, os primordiais do azeite perpassam com mais dificuldades pelos forams do filtro; mas, porque depois tais primordiais aduncos devêm lisos, eles mesmos perpassam mais facilmente os forams. Ora, isso não se verifica pela experiência e, por isto, ressalta a absurdidade de conceber-se a mutabilidade dos primordiais quanto à sua forma ou “tipo”. Os primordiais, porque sólidas simplicidades, não devem senão ser concebidos como *imutáveis*, do contrário, aquilo que é *certus* devêm *incertus*, então, perdemos não só a etiologia natural como também a sua inteligibilidade, perdemos, em suma, a *imutabilidade do Todo absoluto*.

Ao estabelecer que “toda cor se muda”, Lucrecio estatui que a cor se diz dos efeitos e não das causas, então, que ela se diz dos conjuntos e não dos primordiais. Ademais, revocando o *axioma fundamental do materialismo*, Lucrecio recorda que, se negarmos alguma imutabilidade, sobretudo, quanto aos princípios, as coisas todas volveriam-se ao nada:

Com efeito, é necessário superar [/sobreviver] algo imutável,  
para todas as coisas não se volverem totalmente ao nada.  
Pois o que quer que sai mudado de seus fins,  
sem demora isto é a morte daquele que foi antes.  
Por isso, tome as sementes das coisas de cor oca,  
para não lhe volverem totalmente todas as coisas ao nada.<sup>974</sup>

<sup>974</sup> DRN II, 751 - 756: “inmutabile enim quiddam superare necessest, / ne res ad nihilum redigantur funditus omnes. / nam quodcumque suis mutatum finibus exit, / continuo hoc mors est illius quod fuit ante. / proinde colore caue contingas semina rerum, / ne tibi res redeant ad nihilum funditus omnes”.

Se a cor muda, se ela é mutável, e se ela é afirmada dos primordiais, então os primordiais são mutáveis, o que desestabiliza a etiologia inteira da natureza das coisas e, com isto, as coisas todas findam por volverem-se ao nada. Muito pelo contrário, a tese segundo a qual a cor dos primordiais seja “oca”, o que equivale a dizer que os primordiais sejam desprovidos de cor, preserva a imutabilidade dos primordiais e respeita integralmente o *axioma fundamental do materialismo*, preservando a etiologia natural e, por aí, a inteligibilidade da natureza das coisas. A cor é efeito da conjunção:

Além disso, se nenhuma natureza de cor é dada aos princípios  
e eles são providos de várias formas,  
através das quais engendram todo gênero e variam as cores,  
{além disso, é de grande importância com quais e por qual posição  
as sementes das coisas contêm-se  
e os movimentos que entre si dão e recebem}  
muito facilmente você pode logo dar a proporção [*rationem*],  
pela qual essas [coisas] que pouco antes eram de cor negra,  
podem de repente devirem de mármoreo candor;  
como o mar, quando magnos ventos comovem as superfícies marítimas,  
verte-se ondas em encanecidos alvejantes de calmo mar.<sup>975</sup>

Desprovidos de cor, os primordiais são, contudo, “providos de várias formas”. De fato, o “tipo” ou a *forma* dos primordiais importa, como sabemos, a fim dos efeitos da conjunção, e são estas *formas*, mas não apenas as formas, que engendram “todo gênero” e também “variavam as cores”. Lucrécio ressalta que importa tanto para o gênero que se efetiva enquanto conjunto quanto para a cor do conjunto e suas variações, *quais* primordiais conjuntam-se e também *por quais posições* tais primordiais contêm-se, e, sobretudo, dados quais são as formas conjuntas e quais são as posições dos primordiais conjuntos, deve-se investigar “os movimentos que entre si dão e recebem”. Tais aspectos, a *forma*, a *posição* e os *movimentos* permitem ao ânimo ou à mente captar a *proporção*, a *certa proporção* do conjunto, a qual permite aferir as variações de cores atestáveis pelos próprios sentidos. O exemplo constrói-se uma vez mais pelos extremos, o devir negro do alvo e o devir alvo do negro, e, como suposto, todas as gradações de cores intermediárias; exemplo entre extremos totalmente verificável na observação do mar, cuja superfície, comovida pelos magnos ventos, desponta nas ondas cadentes esbranquiçadas nas praias litorais. A mudança de cor, ao que parece, vincula-se à categoria da *figura*, ao *evento*, pois o conjunto, alterada sua coloração, não disjunta, o que nos leva a conceder que a variação de cores faz-se dentro dos limites reais que caracterizam a sua *forma*, a *certa proporção*, como *relação comum subordinante* os conjuntos componentes. A *variação da cor*, não levando à disjunção, não poderia senão ser a *variação da figura* do conjunto.

<sup>975</sup> DRN II, 757 -767: “Praeterea si nulla coloris principiis est / reddita natura et uariis sunt praedita formis, / e quibus omne genus gignunt uariantque colores, / {praeterea magni quod refert semina quaeque / cum quibus et quali positura contineantur / et quos inter se dent motus accipiantque} / perfacile extemplo rationem reddere possis, / cur ea quae nigro fuerint paulo ante colore, / marmoreo fieri possint candore repente; / ut mare, cum magni commorunt aequora uenti, / uertitur in canos candenti marmore fluctus”.

Quando Lucrécio traz a *forma* relativa aos primordiais, as *posições* pelas quais tais primordiais articulam-se e os movimentos recíprocos, ele não o faz senão a fim de firmar o pressuposto da investigação da variância das cores, pressuposto que é a apreensão ou a inteligência da *certa proporção*, a partir da qual se pode aferir, nos limites reais postos por ela, suas variações intrínsecas, *i.e.*, variações que não ultrapassam jamais os limites reais estabelecidos pela *forma* do conjunto em análise. Decerto, as variações das *figuras* de certo conjunto não podem senão se efetivarem através do que a própria *forma* do conjunto permite, de sorte que mesmo a variação de cor não ocorre como se todas as cores fossem possíveis, como se qualquer cor viesse qualquer outra cor, mas sim *certas cores* devem *certas outras cores* por conta da própria conjunção em seus limites estritos. A variação das cores deve respeitar às articulações entre os primordiais componentes, seu *quantum* em geral, seu *quantum* “formal” (se mais adunco, se mais liso *é.c.*), as suas *posições* e os seus movimentos recíprocos, como explicita Lucrécio:

Como efeito, você pode dizer que, o que vemos amiúde negro,  
quando sua matéria permisturou e a ordem mudou  
nos princípios e foi acrescidos e subtraídos alguns,  
isto súbito devém tal que pareça candente e alvo.<sup>976</sup>

Em contrapartida, se os próprios primordiais fossem dotados de cor assim como são de forma, não se poderia verter a *figura*, não se poderia variar a cor do conjunto ao qual integram. Concebidos imutáveis, sua cor também seria constitutivamente imutável, como já sabemos, e seus efeitos, as cores que caem em nossos sentidos, não poderiam escapar à cor imutável dos primordiais:

Se as águas do mar constassem de sementes cerúleas,  
por pacto nenhum poderiam devirem alvas:  
pois de qualquer modo que você perturbe os cerúleos que sejam,  
nunca eles podem migrar em marmórea cor.<sup>977</sup>

A questão, entretanto, desloca-se:

Mas se aqui e acolá há sementes tintas de cor  
que efetivam um e puro resplandecer do mar,  
como amiúde através de outras formas e de várias figuras  
efetiva-se algo quadrado e uma figura,  
conviria, como discernimos que há no quadrado  
dissimiles formas, assim discernir na água do mar  
ou noutro um e puro resplandecer qualquer

<sup>976</sup> DRN II, 768 - 771: “dicere enim possis, nigrum quod saepe uidemus, / materies ubi permixta est illius et ordo / principiis mutatus et addita demptaque quaedam, / continuo id fieri ut candens uideatur et album”.

<sup>977</sup> DRN II, 772 - 775: “Quod si caeruleis constarent aequora ponti / seminibus, nullo possent albescere pacto: / nam quocumque modo perturbes caerulea quae sint, / numquam in marmoreum possunt migrare colorem”.

muitos dissimiles entre si e várias cores.<sup>978</sup>

A expressão “sementes tintas de cor”, já pelo uso do particípio passado como adjetivo, *tincta*, denota que o tingir das sementes é efeito de suas articulações num conjunto. As sementes que efetivam o efeito que são as cores, admitindo que cada qual das articulações suas produza alguma cor enquanto *figura* do conjunto; estas sementes, a despeito das possíveis cores que possam assumir, resultam em “um e puro resplandecer do mar”. O paralelo é traçado: de um lado, entre o conjunto que é o mar, portador de tantas articulações dos primordiais efetivantes tantas cores e, no entanto, como que “homogêneo” em seu resplandecer, resplandecer, então, “um e puro”, e, de outro lado, as formas outras e várias figuras que se efetivam em algo quadrado e numa figura. O quadrado, diz-nos Lucrecio, é efeito de *dissimiles formas* que o consistem, formas tantas, mas que o efeito no tocante à figura resulta um e mesmo, a figura do quadrado. De igual sorte, no mar há *dissimiles*, supõe-se, *formas*, e várias são as cores que pode figurar, embora sob certas condições figure um e puro resplandecer. A analogia é generalizada: “assim discernir na água do mar *ou noutra um e puro resplandecer qualquer*”, ou seja, qualquer outro que se figure “um e puro”, de fato, consta de *dissimiles formas*, as quais sob certas condições pode vir a figurar assim ou assado, assim como no exemplo anterior, as ondas esparramadas nas praias dos litorais tornam-se esbranquiçadas.

Os muitos dissimiles na composição de qualquer conjunto instauram as suas possíveis figurações, dentre as quais as cores que pode reluzir. Todavia, se a analogia entre a cor e o quadrado bastou para aferir que os conjuntos podem efetivar tantas figuras, cujo pressuposto central é que os primordiais não tenham cor, esta analogia reserva uma diferença assinalável, vejamo-la:

Além disso, não impedem nem obstam as figuras  
dissimiles que o todo seja além do quadrado;  
mas as várias cores das coisas impedem e proíbem  
que possa haver inteira coisa com um resplandecer.  
Então, evidentemente, cai a causa que conduz e alicia  
para por vezes atribuímos aos princípios das coisas cores,  
dado que através dos alvos não se criam alvos,  
nem os que hão negros dos negros, mas através de vários.  
Decerto, muito mais pendente afora originar-se-ão  
cândidos de nenhuma cor que de negra nascidos  
ou doutra qualquer que pugne contra e obste.<sup>979</sup>

<sup>978</sup> DRN II, 776 -783: “sin alio atque alio sunt semina tincta colore / quae maris efficiunt unum purumque nitorem, / ut saepe ex aliis formis uariisque figuris / efficitur quiddam quadratum unaque figura, / conueniebat, ut in quadrato cernimus esse / dissimiles formas, ita cernere in aequore ponti / aut alio in quouis uno puroque nitore / dissimiles longe inter se uariosque colores”.

<sup>979</sup> DRN II, 784 - 794: “praeterea nihil efficiunt obstantque figurae / dissimiles quo quadratum minus omne sit extra; / at uarii rerum inpediunt prohibentque colores / quominus esse uno possit res tota nitore. / Tum porro quae ducit et inlicit ut tribuamus / principiis rerum nonnumquam causa colores, / occidit, ex albis quoniam non alba creantur, / nec quae nigra cluent de nigris, sed uariis ex. / quippe etenim multo procliuius exorientur / candida de nullo quam nigro nata colore / aut alio quouis qui contra pugnet et obstat”.

O que quer dizer “não impedem nem obstam as figuras dissimiles que o todo seja além do quadrado”? Ora, muito simplesmente, tal sentença assevera que as figuras dissimiles podem efetivar outra figura que a do quadrado, mais explicitamente, ela diz-nos que não é por conta das figuras dissimiles que se é impedido que o todo, o conjunto, assuma outra figura; com efeito, tais figuras dissimiles podem mudar a figura do todo que é o conjunto, indo além do quadrado do exemplo suposto. O mesmo, contudo, não se passa com as cores: as várias cores, elas “impedem e proíbem que possa haver inteira coisa com um resplandecer”. Isso parece contraditório com o caso anterior, que visava o resplandecer do mar como um e puro. Faz-se mister concedermos toda atenção ao que aqui se diz confluindo com o próprio exemplo do mar. No caso do mar, o exemplo mostrou-nos que há várias cores mesmo que haja um e puro resplandecer, ou seja, que há variação de cores naquilo que aparenta “homogêneo”, sob certas circunstâncias, de uma só e mesma cor. Aqui, aferido que as cores se têm variáveis mesmo no caso em que temos uma e pura cor aparente, como no caso do mar, assevera-se que, de fato, tais várias cores iminentes ao conjunto tornam impossível que haja algum conjunto qualquer cuja cor seja apenas uma e pura. Aqui, compreendamos, Lucrécio generaliza aquilo que o exemplo do mar trouxe e estatui tal generalidade para todos os conjuntos, o que porta a variação de cores para todos aqueles conjuntos que se apresentam aos sentidos como “homogêneos”. Todos esses caso considerados terminam por extinguir argumentos favoráveis à atribuição de cores aos primordiais, pois, em última análise, tal atribuição levaria a conceber que primordiais de tal cor levariam à conjuntos desta mesma tal cor, e a variação de cores dos conjuntos contradiz cabalmente isto: “através dos alvos não se criam alvos, / nem os que hão negros dos negros, mas através de vários”.

Os três versos finais do excerto acima são deveras obscuros. Não é concludente o que Lucrécio quer dizer com “muito mais pendente afora originar-se-ão / cândidos de nenhuma cor” [*multo procliuius exorientur / candida de nullo*] conjuntamente à comparativa “que de negra nascidos” [*quam nigro nata colore*], sobretudo, pela alternativa que segue: “ou doutra qualquer que pugne contra e obste” [*aut alio quouis qui contra pugnet et obstet*]. Primeiro, afirma-se que mais nascem de nenhuma cor que de negra cor ou de outra cor, a qual, considerando o contexto destes versos todos juntos, proíba e impeça o “um resplandecer”. Pareceria difícil saber ao que se refere o *muito mais pendente* [*multo procliuius*] *afora originar-se-ão* [*exorientur*], mas, decerto, não poderia ser senão às conjunções, visto que os primordiais não constam de cor nenhuma. Depois, aí Lucrécio parece ensejar que as conjunções sejam tendencialmente mais cândidas de nenhuma cor em detrimento das conjunções que se efetivam em figurações negras ou de outra qualquer cor. Agora, “outra cor” “que pugne contra e obste” o que? Supõe-se aí que o conjunto de cor negra ou preponderantemente negra iniba a variação de sua cor, variação que cai nos sentidos, assim como qualquer outra cor, devemos precisar, que também obste e pugne contra esta variação no que se refere aos sentidos (à visão, sempre), de sorte que seja mais suscetível a ser apreendida como se “um resplandecer”. A preponderância de conjuntos cândidos de nenhuma cor, os quais se permitem variar quanto à cor enquanto *figura*, é algo atestado pela facticidade: a natureza das coisas, dos conjuntos que sentimos, exhibe-se amiúde multicolorida em variante. Há aí também outra constatação: de fato, há conjuntos de preponderância de cor e cuja variação é mínima ou menor. Nesse sentido, aqueles que nasceram de negra cor, leia-se

conjuntaram-se e efetivaram negra cor como a cor preponderante; estes tendem a exibirem menor variação de cor conforme as circunstâncias. A questão passa, então, a ser a causa pela qual temos a variação. Decerto, misturados primordiais, de tais formas, em tais posições, tramitando tais ou tais movimentos entre si, instauram os limites da variação, mas a relação que leva a variar a figura de tal cor a tal cor sob tal ou tal circunstância resta ainda enigmática.

Não obstante se tenha defendido a tese segundo a qual os primordiais não sejam providos de cor, Lucrécio ainda insiste em sua solidez, porém, visando contra-argumentos que viriam sob os efeitos luminosos, então, considerando a própria luz. Mais que isso, o tratamento da luz contribui com a solução do enigma resultante da variação da figura que é a cor. Vejamos os versos que disso tratam, os quais devem ser citados em sua completude argumentativa e exemplar:

Além disso, porque as luzes não podem haver sem luz,  
nem os primordiais das coisas aparecem na luz,  
é permitido saber que sejam velados por nenhuma cor:  
com efeito, qual poderá ser a cor nas cegas tenebras?  
Decerto, na própria luz muda-se, ademais, o que  
refulge percutido pela luz reta ou oblíqua;  
a pluma das pombas por algum pacto aparece no sol,  
a qual situada em torno dos cervizes e do colo coroa;  
uma vez faz-se que seja rubra de claro piropo,  
noutro sentir, por vezes, faz-se que apareça  
misturados entre cerúleo víride os esmeraldinos.  
E a cauda do pavão, com larga luz é repleta,  
avessa muda por consímile proporção as cores;  
porque assim se geram por algum golpe de luz,  
é permitido saber que sem ele não se deve pensar que possa se fazer.  
E porque em si a pupila recebe algum gênero de plaga,  
quando se diz que sente a cor alva,  
e evidentemente outro, quando sente o negro e os restantes,  
e não importa de que cor sejam providos aqueles que você por fortuna toca,  
mas antes de qual mais apta figura,  
é permitido saber que não são necessárias cores nos princípios,  
mas [eles] editam variantes tatos pelas várias formas.  
Além disso, porque não há certa natureza de certa figura de cor  
e todas as formações dos princípios podem haver em qualquer resplendor,  
por que aquelas que constam através destas não regaram igualmente  
todo gênero em cores de todo gênero?  
Convinha, com efeito, também os corvos volantes amiúde  
através das penas alvos jactassem alva cor,  
e negros cisnes devessem de negra semente



ou de outro qualquer uma [/única] e vária cor.<sup>980</sup>

Nem as luzes existem sem luz, nem os primordiais aparecem na luz. Lucrécio correlaciona estreitamente a interação entre a luz e a cor, mais ainda, chega a estabelecer a sua dependência mútua no que toca aos seus efeitos. Que os primordiais não possuam cor alguma, isto devém assaz manifesto: nas tenebras nada se pode ver e, com efeito, é impossível qualquer que fosse o reluzir. Ora, se luz é aquilo a partir do qual a cor devém visível, também qualquer mudança com respeito à luz deve impactar diretamente as cores. Todavia, isso não nos deve levar a confusão de afirmar que é a luz que porta a cor, já sabemos que, para Lucrécio, o conjunto só pode reluzir aquilo que lhe é permitido reluzir pela própria conjunção (*quais* formas de primordiais, *por quais* posições, e quais movimentos dão e recebem). O que aqui se diz é algo outro, é que a luz e suas mudanças provocam as mudanças de figuras possíveis no que se refere às cores dos conjuntos. Ambos os exemplos e experimentos, o da pomba e o do pavão, salientam sobejamente essa interação que põe em relação direta a mudança de luz e a mudança de cor. Se há mudança na cor do conjunto, não há cor atribuível aos primordiais. Esse é o ponto relevante neste passo. Mas também não deixa de interessar a *consímile* (ou *dissímile*) *proporção* que a interação entre o golpe de luz e o conjunto produzem enquanto variação de suas cores possíveis. A luz golpeia o conjunto e gera a mudança de cor numa proporção direta entre este golpear e a própria mudança, o que evidenciam os exemplos, sobretudo, o que se escreve no caso dos pavões: “E a cauda do pavão, com larga luz é repleta, / avessa muda por consímile proporção as cores; / porque assim se geram por algum golpe de luz, / é permitido saber que sem ele não se deve pensar que possa se fazer”.

Coisa diversa, entretanto, é o que se passa na pupila humana quando recebe algum golpe de luz, pois a depender do “gênero” de golpe luminoso, seu efeito sobre a pupila é o sentir a cor alva ou negra, e isto independentemente de quais cores sejam providos aqueles conjuntos tocados, pois o que deveras importa nesta relação é a “aptidão da figura”, ou seja, tudo depende das figuras emitidas dos conjuntos, com efeito, são elas que, enquanto luz, volitam até tocar a pupila e seu gênero, o gênero de luz que golpeia, depende estritamente da figura que assume, da figura de emissão. Esses aspectos todos, nós os observaremos ao findar deste capítulo quando analisarmos o Canto IV. Contentemo-nos, ainda que parcamente, com aquilo que tal constructo permite avançar e que Lucrécio explicita, a saber, que, se o gênero de luz impactante a pupila depende estritamente da figura emitida do conjunto, emissão dada num meio luminoso (pois nas tenebras

<sup>980</sup> DRN II, 795 - 825: “Praeterea quoniam nequeunt sine luce colores / esse, neque in lucem existunt primordia rerum, / scire licet quam sint nullo uelata colore: / qualis enim caecis poterit color esse tenebris? / lumine quin ipso mutatur propterea quod / recta aut obliqua percussus luce refulget; / pluma columbarum quo pacto in sole uidetur, / quae sita ceruices circum collumque coronat; / namque alias fit uti claro sit rubra pyropo, / interdum quodam sensu fit uti uideatur / inter caeruleum uiridis miscere zmaragdus. / caudaque pauonis, larga cum luce repleta est, / consimili mutat ratione obuersa colores; / qui quoniam quoddam gignuntur luminis ictu, / scire licet, sine eo fieri non posse putandum est. / Et quoniam plagae quoddam genus excipit in se / pupula, cum sentire colorem dicitur album, / atque aliud porro, nigrum cum et cetera sentit, / nec refert ea quae tangas quo forte colore / praedita sint, uerum quali magis apta figura, / scire licet nihil principis opus esse colores, / sed uariis formis uariantes edere tactus. / Praeterea quoniam non certis certa figuris / est natura coloris et omnia principiorum / formamenta queunt in quouis esse nitore, / cur ea quae constant ex illis non pariter sunt / omne genus perfusa coloribus in genere omni? / conueniebat enim coruos quoque saepe uolantis / ex albis album pinnis iactare colorem, / et nigros fieri nigro de semine cycnos / aut alio quouis uno uarioque colore.”

nada se vê), e sua cor varia diretamente segundo a mudança da figura (“mais apta figura”), isto tudo dispensa a atribuição de cor aos primordiais. Atribuir-lhes cor é totalmente desnecessário, mas se sentencia: “mas [os primordiais] editam variantes tatos pelas várias formas” [*sed uariis formis uariantes edere tactus*]. Tal sentença, que ainda nos poderia levar à alguma confusão entre *forma* e *figura*, não obstante isto, deve ser adequadamente observada no bojo da condição primeira da cor, na própria conjunção, através da qual se pode aferir *quais* primordiais, *por quais* posições e *quais* movimentos dão e recebem; é a conjunção que *informa* a cor como possibilidade real, enquanto *forma* dada pela *certa proporção*, o *comum*, instaurando os limites reais *nos* quais as figuras elas variam, figuras que se publicizam [*edere*], *i.e.*, venham a emitir-se no meio até impactarem as pupilas humanas.

Daí seguem as premissas sobre as cores: 1) não há *certa* natureza de *certa* figura de cor; e 2) todas as formações dos princípios podem haver em qualquer resplendor. Mas isso conduz-nos à questão seguinte: por que as cores que constam dos princípios não regam igualmente todo gênero em cores de todo gênero? Não se trata de uma questão abstrata, antes Lucrécio a resolve de maneira abrupta pela própria experiência; com efeito, se assim fosse, se se regassem igualmente todo gênero em cores de todo gênero, os negros corvos exibiriam brancas penas e os cisnes negros, por aí, deviriam de negra semente e, generalizadamente, qualquer outra coisa deviria de uma única e vária cor. Isso manifestamente não se dá na natureza das coisas, de sorte que mesmo sob as duas premissas, não se pode concluir que a cores não regam igualmente todo gênero em cores de todo gênero. Antes, porque assim não se dá pela facticidade atestada pela experiência, retoma-se a proporção que instaura a variância de cores dos conjuntos através de sua *forma* como limite real, formulação dada por *quais* formas de primordiais o constituem (o *quantum* de certas formas de primordiais), *por quais* posições (as articulações e arranjos relacionais dos componentes, considerando aí também a conjunção de conjuntos &c.) e *quais* movimentos dão e recebem entre si (dos primordiais componentes primeiros aos conjuntos conjuntos até o conjunto integral considerado).

Ademais, conflui na impossibilidade de atribuição de cor aos primordiais o experimento de divisão do conjunto em cada vez mais diminutos, observando aí o que se passa com a sua cor emitida:

Ainda também, quanto mais qualquer coisa em minutas partes despedaça-se, mais isto é para você poder discernir que paulatinamente evanesce e extingue-se a cor. como se faz quando em parvas partes rasga-se o ostro: púrpura e escarlate cor muito claríssima, quando fio a fio é despedaçada, toda esperdiça-se; para daqui você poder conhecer que as partículas aflam toda cor antes que se apartam às sementes das coisas.<sup>981</sup>

<sup>981</sup> DRN II, 826 - 833: “Quin etiam quanto in partes res quaeque minutas / distrahitur magis, hoc magis est ut cernere possis / euanescere paulatim stinguique colorem; / ut fit ubi in paruas partis discerpitur ostrum: / purpura poeniceusque color clarissimus multo, / filatim cum distractum est, disperditur omnis; / noscere ut hinc possis prius omnem efflare colorem / particulas quam discedant ad semina rerum”.

Se fosse atribuível a cor ao primordial, concluindo sua imutabilidade, primeiro, sob divisão sucessiva, ela deveria persistir, e isto, todavia, não se passa. Cada vez mais dividido o conjunto, na mesma medida vai-se extinguindo a cor. E é deveras sutil o experimento, pois, ao dividirmos algum conjunto, rasgando-o em partes cada vez mais parvas, não só se vai extinguindo a cor, mas também paulatinamente as partes cada vez mais parvas vão emitindo cores diversas. Disso Lucrecio ainda torna a confirmar que depende da *forma* do conjunto, com todos os aspectos analíticos que já sabemos, a variância de emissão das figuras que são as cores. Simultaneamente, com esse experimento, confirma-se a extinção da cor na medida da divisão e a mudança de figura resultante das alterações das formas. Por aí conclui Lucrecio algo que enunciamos artificialmente como o *primado da quantidade sobre a qualidade*. O deslocamento da cor de causa, que seria se a atribuíssemos aos primordiais, para o efeito dos primordiais enquanto conjunção, conjunção que é regida constitutivamente pela *certa proporção*, leva-nos a reafirmar que nenhuma qualidade deve ser observada no que se tem por *causa* notadamente *prima*. O único aspecto supostamente qualitativo que poderíamos conceber com respeito à *causa prima* enquanto *primordiais das coisas*, seria a sua *forma*, os “tipos” de primordiais; contudo, também pudemos observar que seu comportamento dá-se como “espaço variacional” no que toca a sua geometria, variância finita, dado que são finitos os “tipos”. Essa apreensão, devo confessar, não é simples e aparenta muitíssimo frágil, pois corre-se o risco de, ao apresentar a *certa forma* do primordial, mesmo que absolutamente infinitos primordiais *desta certa forma*, sob termos variacionais parece imputar alteração ou mudança naquilo que peremptoriamente Lucrecio apela como *sólidas simplicidades, os imutáveis princípios*. Tornaremos a isso no momento oportuno, devido a sua imensa fragilidade. Convém observar o último passo no que se refere às cores sob a tônica do *primado da quantidade sobre a qualidade*.

A cor, decerto, como aspecto que atenderia ao qualitativo é tolhida dos primordiais e posta em seus efeitos enquanto conjunto, mas a cor não é a única nuance qualitativa. A rigor, aquilo que cai nos sentidos, a cada sentido, corresponde algo que pode vir a ser apreendido com qualidade atribuível aos primordiais, assim seria para o caso do som, do calor *etc.* Tudo aquilo que toca, toca fazendo-se captar como qualidade, a qual, por sua vez, sofre do ímpeto de ser concebido como próprio, imanente e, enfim, atribuível aos primordiais. Lucrecio, destarte, avança sobre um aspecto da cor que até então não fora considerado, a saber, que a há conjuntos ou corpos desprovidos de cor, e isto lhe dá a brecha para seguir na linha da generalização da tese segundo a qual as ditas “qualidades sensíveis” não seriam, todas elas, atribuíveis aos primordiais. Vejamos mais detidamente seus passos:

Por fim, porque você concede que nem todos os corpos emitem voz  
nem odor, daí faz-se que você não atribua a todos som e odor:  
assim porque nem todas [as coisas] podemos discernir com olhos,  
é permitido saber que algumas tanto constam de órfã cor  
quanto algumas sem nenhum odor e removidas de som,  
e que não menos estas pode conhecer o ânimo sagaz

que saber aquelas que são privadas doutras coisas.<sup>982</sup>

Assim como nem todo corpo emite voz e nem todo corpo emite odor, também nem todo corpo emite cor. Essa construção, contudo, leva a duas considerações aparentemente diversas. A primeira dá-se porque tal construção explicita-se, da não emissão do odor e da voz, como “nem todas [as coisas] podemos discernir com olhos”, o que parece reconduzir a impossibilidade da visão, não à ausência de emissão visual, mas ao defeito ocular. Nessa hipótese, o conjunto emite cor, mas não a tal ponto que os olhos a vejam. Essa leitura é plenamente possível, mas, o que se impõe como a segunda construção, não a exclui, a saber, que, de fato, o conjunto não emita cor nenhuma. De fato, tombando fora do sentido da visão, não se pode levar a afirmação, porque não há mais experiência visual, de que se emite ou não emite. Isso resta enigmático e insolúvel nesses versos, mas algo é certo, numa postura mais conservadora e atrelada ao escritura: Lucrécio estabelece a hipótese de que não haja emissão visual, em franca analogia com a ausência, aferida nos sentidos da audição e do olfato, respectivamente, de voz ou som e odor; e por esta hipótese devemos limitar-nos, mesmo que suscite interessa e indagação o outro caminho. Assim sendo, mesmo na ausência de alguma modalidade de emissão (cor, odor, som &c.), a tese da compensação dos sentidos, tese que pressupõe o sentido comum enquanto tato em sua generalidade, intervém de sorte a não tornar tal ausência comprometedor do conhecer. Antes conhecemos, pela compensação do sentido outro que compensa aquele que se ausenta. Ao que nos interessa, no prosseguimento desses versos, detenhamo-nos: se a *quantidade é primada* com relação à *qualidade*, é preciso que os demais sensíveis além da cor não sejam também atribuídos aos primordiais, do contrário postularíamos alguma qualidade (como dizem os idealistas, “essencial”), em última análise, à *causa prima*, e a intromissão do qualitativo desta monta no elemento etiológico arruina toda a construção que até aqui empenhamos sobre a escritura de *De Rerum Natura*, numa palavra, tratar-se-ia da ruína da *multiplicidade pura*.

Muito coerentemente, Lucrécio igualmente afasta as qualidades outras que a cor de sua eventual atribuição à natureza dos primordiais, o que, de alguma maneira, já tínhamos como resultado quando analisamos o Canto I e a tese da *imutabilidade do Todo absoluto*. Invoquemos os versos que erradicam o risco de ruína da *multiplicidade pura* com esmero em sua completude:

Mas, por fortuna, não pense que se têm os corpos primeiros  
 espoliados só de cor, também são separados de tibieza  
 e totalmente de frio e de cálido vapor,  
 e estéreis de som e levam-se secos de suco,  
 e não jactam nenhum odor do próprio corpo.  
 Assim como o brando oleoso de manjerona e o liquor de mirra  
 e a flor de nardo, o néctar que aos narizes exala,  
 quando você prepara, primeiramente busca-se com justeza,  
 até onde permite-se que você possa encontrar, a natureza

<sup>982</sup> DRN II, 834 - 841: “Postremo quoniam non omnia corpora uocem / mittere concedis neque odorem, propterea fit / ut non omnibus adtribuas sonitus et odores: / sic oculis quoniam non omnia cernere quimus, / scire licet quaedam tam constare orba colore / quam sine odore ullo quaedam sonituque remota, / nec minus haec animum cognoscere posse sagacem / quam quae sunt aliis rebus priuata notare”.

de óleo inodoro, a qual nenhuma aura emita aos narizes,  
 o quão mínimo para que ele possa, misturados no corpo os odores  
 e juntos cozidos, perder, contrante, a sua virulência,  
 por conta da mesma <coisa> devem os primordiais das coisas  
 não trazer seu odor às coisas geradas  
 nem o som, pois nada podem emitir de si,  
 nem por símile relação [*ratione*], enfim, qualquer sabor  
 nem frio nem igualmente calidez e tépido vapor:  
 {as restantes [coisas]; uma vez que estas constam, entretanto, como as mortais,  
 viscosas pelo mole, fragosas pelo podre, cavas pelo raro corpo,}  
 é necessário que todas [as coisas] sejam disjuntas aos princípios,  
 se queremos que os fundamentos imortais subjuguem as coisas,  
 nos quais se apoia salva a soma;  
 para todas as coisas não lhe volverem totalmente ao nada.<sup>983</sup>

Dos corpos primeiros, os primordiais das coisas, são separados não somente a cor, mas todas as demais emissões dos conjuntos, emissões que caem nos sentidos; assim, o calor, o som, o odor *etc.* O elegante exemplo da prática de preparo culinário do óleo de manjerona, do liquor de mirra e da flor de nardo, em mistura juntos exalantes forte néctar, mostra pela experiência o ponto de cocção em que, com justeza, abrandam-se os odores, até que o odoroso óleo devesse inodoro, e mais nenhuma emissão esvai-se da mistura às narinas. A “perda da virulência” dos cheiros, não atoa todos muitíssimo marcantes, como são os da mirra, do nardo e mesmo da manjerona, o devir inodoro do odoroso por mistura e cocção, ao salientar a mutabilidade, erradica a atribuição do odor aos primordiais. Nem o som mais se emite, e o calor e vapor perdem-se: a mutabilidade, decerto, põe todas as emissões na mortalidade, afasta-as dos primordiais como se fossem de sua natureza, no imutável, e, por fim, reafirma o *primado da quantidade sobre a qualidade*, uma vez que são as *multimodalidades* em misturas dos conjuntos que modificam suas emissões. E, contudo, aquilo que é *certus*, a preservação *in toto* da etiologia e, com efeito, a inteligibilidade aí compreendida, tem-se nos primordiais eles mesmos, disjunções aos *minima*, que são as causas pelas quais toda a natureza erige-se, pondo a salvo a soma, as conjunções todas e imutável o absoluto Todo, impedindo que se volva ao nada.

A pertinência da análise das cores e sua conseqüente e econômica expansão para todas as “qualidades sensíveis” não é gratuita, tampouco, alocada com os versos que tratam da *Teoria geral da Conjunção*. A reafirmação da quantidade em seu típico primado sobre a qualidade finda por enunciar-se no elemento da *multiferência*, elemento que repõe a *multiplicidade pura* como fundamento, afastadas as qualidades mortais dos imortais e solidamente simples primordiais das coisas. Daí, o fundamento compositivo, a que se chama *conjunção*, assume-se como *puramente quantitativo*, suas qualidades, suas

<sup>983</sup> DRN II, 842 - 864: “Sed ne forte putes solo spoliata colore / corpora prima manere, etiam secreta teporis / sunt ac frigris omnino calidique uaporis, / et sonitu sterila et suco ieiuna feruntur, / nec iaciunt ullum proprio de corpore odorem. / sicut amaracini blandum stactaeque liquorem / et nardi florem, nectar qui naribus halat, / cum facere instituas, cum primis quaerere par est, / quoad licet ac possis reperire, inolentis oliui / naturam, nullam quae mittat naribus auram, / quam minime ut possit mixtos in corpore odores / concoctosque suo contractans perdere uiro, / propter eandem <rem> debent primordia rerum / non adhibere suum gignundis rebus odorem / nec sonitum, quoniam nihil ab se mittere possunt, / nec simili ratione saporem denique quemquam / nec frigus neque item calidum tepidumque uaporem: / {cetera; quae cum ita sunt tamen ut mortalia constant, / molli lenta, fragosa putri, caua corpore raro.} / omnia sint a principiis seiuncta necesses, / inmortalia si uolumus subiungere rebus / fundamenta, quibus nitatur summa salutis; / ne tibi res redeant ad nihilum funditus omnes”.

emissões todas, são seus efeitos, submetidos à variância de sua *forma* enquanto *comum*, o qual, como já sabemos, é *certa proporção* [*certa ratio*]; *forma* que se faz os *limites reais* nos quais as *figuras* do conjunto variam, podendo emitir-se ou não. Todavia, a variância da *forma*, não pode ser concebida enquanto transpassa os seus *limites reais*, como quando turba, disturba ou mesmo desfaz a relação certa que mantém o conjunto integral, relação ou proporção subordinante os demais conjuntos que o compõem.

### **Retorno às considerações sobre a *possibilidade real*: a *multiplicidade do conjunto puro***

Quando manipulamos a categoria de *conjunto puro*, analisamos a sua procedência enquanto integração de conjuntos constituintes. Aí, a relação subordinante, a *certa proporção*, fez-se *comum* a despeito dos conjuntos puros subordinados. Passou-se que tais conjuntos subordinados puros, pela própria relação de subordinação que caracteriza o *comum*, referem-se uns aos outros com alguma autonomia relativa, pois, de fato, a relação de subordinação incide sobre a relação enquanto *comum* e não nas relações adjacentes, desde que tais relações adjacentes não turbem nem desfaçam a relação comum, pois perturbada ou desfeita a *certa proporção*, transpassam-se os *limites reais* e a *forma* disjunta-se. Quando também notamos que, em última análise, os conjuntos subordinados puros eram constituídos dos primordiais das coisas e de inânia, alcançamos a imanência, por contiguidade, da causa em seus efeitos, assim como já no capítulo 1 obtivemos como resultado.

A análise que põe conjunto puro integral, o qual é subordinante, os conjuntos puros subordinados e, enfim, os primordiais das coisas e inânia é exemplar em termos especulativos, mais claramente, ela imita todas as relações naturais em seus elementos fundamentais. Decerto, tomar tais instanciações assim finda por incluir todas as instanciações nos imediações *entre* tais categorias, por aí, o conjunto puro subordinante pode ser tomado por conjunto puro subordinado, e, igualmente, cada conjunto puro subordinado pode ser tomado como conjunto puro subordinante e integral. Com efeito, não carecemos do elenco, operando especulativamente, de todas as instâncias a fim de apreender as referências e relações canônicas da *Teoria geral da Conjunção*.

Aqui, neste passo, devemos manipular o conjunto puro não mais de maneira ascendente e descendente, mas lateral. De certa maneira já o fizemos, em partes, quando consideramos-se as relações entre os conjuntos puros subordinados como *relações adjacentes*. Agora, contudo, as *relações adjacentes* não mais devem referir-se à interioridade relativa, mas sim à exterioridade relativa. Nesse âmbito, não são mais os conjuntos puros subordinados que entrevêm relações adjacentes, mas o próprio conjunto puro subordinante; mas, num primeiro momento, porque os referimentos entre si, como *relações de subordinação*, do conjunto puro subordinante não se dizem mais relativamente interiores e sim relativamente exteriores, tomba o *comum*, pois ele somente passa a referir-se a si mesmo. Temos apenas o conjunto puro em si mesmo considerado e suas relações relativamente exteriores como *possíveis*. O que é *comum* é *comum a si* e não mais a outro ou aos outros, pois estes tomam-se estranhos com respeito ao *comum* de conjunto puro referente. Só que, referindo-se a si, o conjunto puro refere-se ao seu outro como a si mesmo, de sorte que este outro é

também conjunto puro. A relação entre tais conjuntos puros, um exterior relativamente ao outro, não deixa, por isto, de ser adjacente, mas algo relevante acontece aqui: a *multiplicidade* afeta o próprio conjunto puro, resultando em *muitos conjuntos puros*, os quais entrevêm, entre si, relações adjacentes como relações extrínsecas. Cada qual conserva a sua forma entrementes não lhe venha algum outro conjunto puro que o pugne e o perturbe desfazendo a *certa proporção* que o mantém, mas a *certa proporção* de um não é, todavia, a de outro. Toda *relação adjacente*, acrescentemos agora, *extrínseca* consta de dois devires em tom de *possibilidade*, a *conjunção* e o *evento*: mas, para além do *devir puro*, o qual tecemos alguns comentários, ainda não devemos avançar neste momento. Cumpre notar que a *multiplicidade* dos conjuntos puros é igualmente a *multiplicidade de relações adjacentes extrínsecas*. Se variamos a referência, *i.e.*, toda vez que tomamos *este* conjunto puro e dele aferimos as *relações adjacentes extrínsecas*, observamos a sua *multiplicidade*, a *multiplicidade de relações adjacentes extrínsecas*; agora, se tomamos *aquele* conjunto puro e aferimos também as suas *relações adjacentes extrínsecas*, novamente obtemos a *multiplicidade*. Qualquer conjunto puro entrevê *relações múltiplas*. No entanto, quando tomamos algum conjunto puro e observamos o seu relacionar adjacente e extrínseco com outro conjunto puro, tal relacionar-se, pondo-se do ponto de vista do outro conjunto puro, não resulta no mesmo. Isso se dá porque cada qual dos conjuntos puros referem-se a si pelo *comum* e referem-se a si enquanto conservam a autonomia relativa ao *comum* de seus conjuntos puros subordinados, então, quando algum conjunto puro refere-se a outro conjunto puro, este referir-se que *é se relacionar* não é *do mesmo modo* que o referir-se do outro conjunto puro para com o primeiro conjunto puro, o qual, por sua vez, *se relaciona de outro modo*, *i.e.*, relaciona-se conservando o *comum* que é o seu e com a autonomia de seus conjuntos componentes pela relação de subordinação enquanto *comum*. Daí temos que, em cada relação dentre as múltiplas relações, esta relação é relativa a si sendo relativa ao outro. E como são múltiplas as relações que cada conjunto entrevê com os demais, tal multiplicidade modula-se multiplamente. Está aí o aspecto geral da *multiferência* enquanto relação adjacente extrínseca.

Tantos são os efeitos das relações entre conjuntos puros, efeitos modificantes e modificados, em que este particípio passado recaí sobre o modo do referir-se afetado pela comum e pelas relações adjacentes intrínsecas em sua autonomia relativa, e em que o particípio presente denota a interação em ato, de ambos os polos, interação, em última análise, entre o comum e as suas relações adjacentes intrínsecas de um e o comum e as suas relações adjacentes intrínsecas de outro. Isso restringe-se à bilateralidade. Devemos passar à *multilateralidade*, e basta-nos concebê-la sob dois passos que devem ser o mesmo: primeiro, do ponto de vista de algum conjunto, ele não relaciona-se apenas com outro, mas com vários outros; segundo, cada qual que é outro deste primeiro conjunto, por sua vez, relaciona-se também com vários outros. É manifesta a tremenda complexificação envolvida na *multilateralidade*, e a tal ponto que não se pode especular sobre ela. A principal razão pela qual não se pode especular nesse caso é que essa construção envolve o *devir puro*, e sua apreensão cada vez mais torna-se não apreensível, sob a condição de que tratamos de algo *em ato*. Qualquer tentativa de inscrição do *devir* resultará no instituir um presente que, de fato, já-foi. O “tempo” da análise sempre-já-foi, e não podemos, com inteligência, violar isso, a menos que postulamos algo teleológico aí. Erradicada a teleologia de cabo a rabo, o *devir puro* não é que seja infável, ele apenas escapa para o além

e para o aquém, e o linguageiro não se permite senão apreendê-lo no que era e no que será, visto que o sendo não cabe no dizer. Esse problema clássico, Hegel teve por objeto de estudo e alcançou a cercá-lo e mesmo a propor sua inscrição no linguageiro, mas sua proposta restou fixada no par imaginário *identidade & diferença*, sob a pressuposição da *unidade* e da *multiplicidade* que dela deriva. A *natureza das coisas*, por sua vez, ela não é nem se inscreve no par *identidade & diferença*, mas antes, como vimos, ela efetiva-se sob a articulação indiferente entre *comum & multiferência*, em que um não interfere no outro, sendo estes sempre no mesmo. Para que não se tivesse cometido a infâmia de fixar a coincidência dos opostos, então, fazer do mesmo a *identidade* e a *diferença*, o *devoir* apareceu como a via que impediu a *contradição* de deter-se em si mesma; a lógica clássica, a lógica de matriz predicativa aristotélica, preservou-se *in toto* e apenas fez-se como que “temporalizar” na medida da insustentável contradição a fim de apreender o *devoir*, mas justamente é este “a fim de” que sacrificou o *devoir*, pois ele findou-se por restringir-se no *pensar puro*. Assoma-se a isso a total dependência das categorias clássicas, e digo “clássicas” pelo que estas tornam sempre a atualizar a dominância idealista; tais categorias clássicas intervêm em tom de verdadeiro no *devoir* puro do pensar. Todavia, nas escrituras de pensamento de tendência materialista, não há lugar nem para o *ser* [*esse*] nem para o *ente* [*ens*], e, dispensadas estes temas ditos funcionais em benefício da investigação da natureza das coisas, as suas emulações pensativas, notadamente a *lógica*, deixa de vigir. Com efeito, a natureza não tem olhos *para ver*, mas vê porque tem olhos. E essa reversão, nem um pouco ingênua, é o grande limite da especulação. Não adianta, como fizeram muito doravante, substituir esse linguageiro por outro supostamente mais apropriado, que justamente assim seria porque não faz da noção idealista de *essência* algo que deva implicar a *existência*; a depuração em prol do linguageiro matemático, sob tal suposição, a de que com ele manipula-se a essência sem nenhuma afirmação da existência, mesmo que permita algum avanço no que se refere à *multiplicidade pura*, findou-se dependente da imaginação e restrita à metafórica operação de “pertinência”. Outra tentativa recente, e bastante curiosa, visou o *devoir* em sua pureza *múltipla* e realocou a diferença aí a fim de solucionar o problema de maneira descritiva, pois assumiu, corretamente, a sua impossibilidade de inscrição no linguageiro. Apesar disso, ela fixou-se numa distinção mistificada, aquela entre *virtual* e *real*, notadamente, sob pretexto de negar a correlação e a mútuo-referencialidade (o que não sucedeu na prática escritural), contrapondo-a ao *possibilidade* e ao *limite*. Nugas, basta o mínimo de atenção histórica e semântica para notar que o *virtual* é o outro nome da *possibilidade*, operacionalizada como tal no medievo. Meu objetivo aqui não é mero confronto, mas apenas assinalar a pertinência do *problema geral do devoir* como algo *invariante da prática filosófica*, invariante enquanto problema e ainda insolúvel (se é que se solve). Algo, contudo, é certo: a depender da maneira que nos posicionamos diante desse problema, dividem-se águas e demarca-se se acaso se está tendenciando ao materialismo ou ao idealismo na prática filosófica.

Para voltarmos ao nosso assunto, se nos perguntarmos sobre a *possibilidade* que recaí no relacionar-se adjacente extrínseco e seus impactos de modificações intrínsecas, vemos claramente que os limites reais balizam a conservação da *forma*, de um lado, mas que também não são todas as *modificações* de *figura* que vigem na interação, a autonomia relativa dos conjuntos componentes também interferem aí. Ademais, além



desta restrição intrínseca no relacionar-se com outro, que afeta todos os lados, pela *multilateralidade*, há também que se conceder outro passo de suma envergadura. Quando tomamos os conjunto puros em suas multilaterais relações, tal como a analisamos, restamos ainda aquém do que, de fato, se passa. É que tais conjuntos puros também são integrados num conjunto puro superior e aí retomamos a ascendência e descendência analíticas. Ao visarmos o nível superior de integração, todos os conjuntos puros entrevedo relações multilaterais aparecem subordinados ao conjunto superior puro, e aquilo que o conserve, que conserva este conjunto superior puro, aparece como *comum*, como *certa proporção*. Restabelece-se a *relação de subordinação*, no caso, entre os conjuntos puros entrevedo relações multilaterais e o conjunto superior puro e, por conta disto, desta mudança de perspectiva, todas as relações adjacentes extrínsecas tomam-se agora intrínsecas, e resulta disto que tais relações não podem senão serem tomadas pela sua autonomia relativa com respeito à relação de subordinação que é o *comum*, a *certa proporção*, em sua integração no conjunto superior puro. Ora, isso afeta deveras a *possibilidade*, pois agora restringe-se ainda mais os *possíveis*. Se antes a *possibilidade* dava-se nas modulações extrínsecas, considerando, como vimos, que tais modulações tenham os componentes dos conjuntos envolvidos como também restringindo os efeitos relativos na interação multilateral entre conjuntos puros, agora tal restrição subordina-se também à outra, àquela justamente do *comum*, enquanto *forma*, do conjunto superior puro. A primeira analítica que empenhamos volta em cena (ascendência e descendência), o esforço maior é concebê-las, ambas as análises, num só passo. É precisamente esse “um só passo” que é inimaginável, porém.

Estiquemos ainda mais a corda: facilmente podemos assumir que o conjunto superior puro seria a natureza inteira das coisas e, por aí, tracemos a equivalência plena entre conjunto superior puro e Todo absoluto. O Todo absoluto, nós já o sabemos sobejamente desde o capítulo 2, ele é *necessidade absoluta*, ele é tal necessidade também sob os nomes da *absoluta infinitude* e da *eternidade*. Constitutivamente, no entanto, ele é *primordiais das coisas & inânia*, no sentido que já elucidamos outrora, no mesmo capítulo 2. Aqui é interessante que confirmamos a justeza de nossa analítica: quando primeiro consideramos o conjunto, o conjunto puro, vimos que ele se decompunha em conjuntos componentes, os quais, em última análise, eram compostos de primordiais das coisas e inânia. A instância dos primordiais das coisas e inânia aparecia, contudo, como *todos os possíveis*; com efeito, *in abstracto*, eles portam todas as possibilidades de conjunção. Mas se o conjunto superior puro equivale ao Todo absoluto, e o Todo absoluto é *necessidade pura* e, também, o Todo absoluto é *primordiais das coisas & inânia*, temos que o colapso das duas instâncias ou níveis extremos. Mais que isso, temos o colapso que nos faz equivaler plenamente a *necessidade absoluta* e *todos os possíveis*, a qual apelidaremos de *possibilidade pura*. *Necessidade absoluta & Possibilidade pura* são, pois, o mesmo.

Por um lado, a *necessidade absoluta* nada mais é que *pacto da natureza* que se faz *comum* a todas as coisas da inteira natureza. Por outro, a *possibilidade pura* é *nenhum pacto da natureza* e, assim sendo, retoma-se aí a *cena da origem*. Também, aqui os extremos se tocam: o “fim” último que é a integração superior máxima da natureza inteira das coisas como conjunto superior puro equivale à “origem radical” de todas as coisas, aos primordiais das coisas & inânia. Todavia, a identidade não vige aí, no Todo, porque

absoluto e, sob o aspecto que lhe é essencial, *absolutamente infinito*. Temos que a nível absoluto de integração dos pactos da natureza, o Todo absoluto, retorna ao princípio constitutivo do próprio Todo absoluto, a saber, aos primordiais das coisas e à inânia. Mas não pode tornar como *identidade*, pois o Todo absoluto enquanto tal é absoluta necessidade como pacto geral da natureza inteira das coisas, já os primordiais e a inânia, contrariamente, são pura possibilidade. Se não torna como identidade, deve tornar como *comum*, a *necessidade absoluta* torna como *comum* à natureza inteira das coisas, assim a própria *necessidade absoluta* faz-se comum à *pura possibilidade*. Enquanto *possibilidade*, tem-se aí todos os possíveis, absolutamente infinitos possíveis, ou seja, *multiplicidade pura*, dada absoluta infinitude. Ora, se a *necessidade absoluta* é o mesmo, enquanto *comum*, que a *pura possibilidade*, temos que a *necessidade pura* é *multiplicidade pura*.

Recaímos noutro aspecto do Todo absoluto com a equivalência advinda da *multiplicidade pura* como resultado; recaímos, pois, na *absoluta infinitude* e a equivalência resulta consistente. Ademais, se tomarmos o aspecto ainda outro, a *eternidade*, de igual sorte procedente, poderemos facilmente observar que a *natureza inteira das coisas* enquanto conjunto superior puro faz-se *pacto da inteira natureza*, o aspecto da *necessidade absoluta*, mas, por isto mesmo, instaura-se a *regularidade* enquanto *imutável*, daí que enlaçamos a *eternidade*. Dizer o *eternidade* aí, isto poderia suscitar a *imutabilidade* e também a *imobilidade*, como aquilo que resta sempre o mesmo e não se move e não se altera. No capítulo 2, quando analisamos os versos II, 308-316, tratamos da sentença “o Todo parece imóvel”: “Nessas coisas não é de s’admirar, porque, / estando todos os primordiais das coisas em movimento, / a soma, todavia, pareça restar em quietude, / exceto se algo dê movimentos ao próprio corpo”<sup>984</sup>. Lá notamos que tais versos se referiam à *soma*, portanto, que não diziam respeito ao Todo absoluto; por outro lado, também nos questionamos sobre sua leitura concernindo-a ao Todo absoluto. Nesse sentido, impusemos a distinção entre *imutabilidade* e *imobilidade* ou *quietude*, e ela bastou a fim de afastar tal leitura, aquela que levasse a conceber a *quietude do Todo absoluto*. Há, entretanto, outro aspecto que pode ser visado com isso e ele consiste precisamente na equivalência que a integração total que resulta no conjunto superior puro põe, a equivalência para com o *pacto da natureza* como *regularidade*. Poder-se-ia pôr a *quietude* nesse aspecto e, por aí, resolver a *soma* também como Todo absoluto, sustentada, por sua vez, pelo verso “exceto se algo dê movimentos ao próprio corpo”, o qual pode ser lido, como o fizemos, sob a natureza absolutamente infinita e, pois, desprovida de limites do próprio Todo absoluto. Concedendo a isso, a *quietude* poderia reassumir o sentido de *imutabilidade* se exclusivamente tratamos o conjunto superior puro como mesmo que o Todo, mas, neste caso, o manejo levaria a destruição da própria categoria de *conjunto*, visto que aí os limites são radicalmente tolhidos. Todavia, mesmo tolhendo os limites, restaria o *pacto da natureza*, restaria a *necessidade absoluta* que equivale ao movimento em suma generalidade, o qual se diz como *multiplicidade pura* (os primordiais sempre-já estão caindo, *i.e.*, movendo-se pela inânia). Ora, quando aferimos a *omnidirecionalidade* típica da *cena da origem*, aquele que revoca a categoria de *clinamen*, sua conversão

<sup>984</sup> DRN II, 308-316: “Illud in his rebus non est mirabile, quare, / omnia cum rerum primordia sint in motu, / summa tamen summa uideatur stare quiete, / praeterquam si quid proprio dat corpore motus”.

em *absolutamente infinitas variações de movimentos* ter-se-ia como o mesmo que *pacto da natureza* (“pacto da natureza” inteira, do Todo absoluto, decerto). No ilimitado, o pacto da natureza expressa-se como *absolutamente infinitas variações de movimentos*, mas inocular aí os pactos da natureza provoca a interessante reação que resulta no pactuar *post festum* de *absolutamente infinitas variações de movimentos*. O que seria *quieto*, ou pareceria *quieto*, não é simplesmente o Todo absoluto, mas, agora podendo pôr a equivalência com o *pacto da natureza*, mesmos tendo sido tolhidos os limites, seria a própria *regularidade natural*. E isso, decerto, pelo *axioma fundamental do materialismo*, só poderia introduzir-se enquanto *etiologia* e, fixando aquilo que a *regularidade* exige, tal introdução é a posição mesma da *causa*, a qual, porque versando sobre o Todo absoluto, não poderia ser senão a *causa prima*.

A *causa prima* é, como é trivial, anterior com respeito aos seus efeitos, mesmo que a *causa* seja imanente aos seus efeitos. O liame *necessário* que se faz na causalidade ampara o pacto generalíssimo da natureza das coisas enquanto *comum* e, porque há absolutamente infinitas possibilidades de conjunções do ponto de vista da própria *causa prima*, que é constituída de duas naturezas, *primordiais das coisas & inânia*, então, porque há infinitas conjunções possíveis de primordiais; a *causa prima* assume-se também como *multiplicidade pura*. A categoria etiológica que reúne ambos os aspectos é deveras o *clinamen*, o qual, em sua suma generalidade, expressa o *comum* e a *multiplicidade pura* por aquilo que ele é fundamentalmente, a saber, *necessidade aleatória*. Uma vez que há imanência das causas em seus efeitos, o *clinamen*, como expressão única e sem alteridade categorial, como era de se esperar, da *necessidade aleatória*; o *clinamen* é permenante a natureza inteira das coisas e jamais deve ser restrito à *cena da origem*, o que já podíamos saber, visto que esta *cena* seria, de fato, *anti-origem*.

A *possibilidade* que aí, no mais alto nível especulativo, coincide com a *necessidade* pelo *comum*, já desfila com um *quê* de *real*, dado o *necessário* que lhe está amalgamado. Agora, o dizer *possibilidade real* somente alcança seu sentido quando adentramos nos meandros da natureza das coisas, no *entre-extremos*, no qual vigem as complexas relações entre os conjuntos, no qual vige a *multiplicidade pura* em permanente *concreção*. Como categoria analítica, ela restringe-se ao exame local das conjunções, mas portando a regularidade natural sob a condição na qual está imerso o que se considera. Basta que nos voltemos para o que já analisamos a fim de bem aferirmos isso. A *multiplicidade pura* é pressuposto de todas as conjunções da natureza das coisas, é através de sua pressuposição que a facticidade se explica e, justamente, porque se trata da *necessidade aleatória*, toda e qualquer *teleologia* na natureza das coisas é total e radicalmente tolhida, daí que a *regularidade natural* se opera apenas como *necessidade aleatória*. Isso é patente nos versos 1021 - 1037 do Canto I:

E não porque, decerto, em consílio os primordiais das coisas  
se colocariam em ordem por alguma mente sagaz  
nem por alguma [mente sagaz] <dariam movimentos que fixassem pelo proveito>,  
mas porque muitas [coisas] de muitos modos mudadas pelo todo  
através do infinito agitam-se [/vexam-se] perexcitadas por golpes,  
todo gênero de movimento e coalisão experimentando  
até que devêm a tais disposições,

pelas quais esta soma criada das coisas consiste,  
 e conservada também por muitos magnos anos  
 uma vez conectada em movimentos convenientes,  
 efetiva que as torrentes de largas ondas de flumens  
 integrem o ávido mar e a terra fervida de sol em vapor  
 renove os fetos e submissa gentes dos animados  
 floresça e vivam os tombantes ígneos do éter;  
 o que de nenhum modo se teriam feito, se a cópia  
 da matéria não pudesse renascer através do infinito,  
 por aí costumam reparar no tempo todas [as coisas] perdidas.<sup>985</sup>

“Todo gênero de coalisão experimentando” ou “que deva experimentar” é a fórmula que denota a *omnidirecionalidade*, a *clinação* no prospecto das conjunções, mas não só, pois aí também a fórmula anterior “porque muitas [coisas] de muitos modos mudadas (...)” permite assimilar, em termos de equivalência, a *clinação* à *multimodalidade*; e é pelos efeitos de todos os movimentos que temos as disposições das coisas tais como são, a sua consistência. Aí, nesse aspecto apreendido, a *possibilidade* faz *pura* porque a própria *multiplicidade pura* é estabelecida como pressuposto: “o que de nenhum modo se teriam feito, se a cópia / da matéria não pudesse renascer através do infinito”. O deslocamento para a concreção também é dado neste passo, visto que são faceados também os efeitos os efeitos. Todavia, aquilo que a *possibilidade* põe como *post festum*, o próprio conjunto, não impede que se conceba algo com *real*. Tal *possibilidade* dita *real*, ela vem da *regularidade natural* pelo seu fundamento enquanto *necessidade absoluta* e pacto integral da natureza das coisas, só que, porque tal *necessidade* é dita *aleatória*, mantém-se a *possibilidade* ainda em nível generalíssimo e é preciso, para que se *realize*, que ela esteja ancorada em algo *concreto*. Nos versos 584 - 598 também do Canto I temos a fórmula “o que pode ser, o que não pode, assim o poder finito de cada qual é pela proporção e o limite pegando profundamente” [(...) *quid queat esse, quid nequeat, finita potestas denique cuique quanam sit ratione atque alte terminus haerens*]. Vejamos tais versos ainda uma vez mais:

Por conseguinte, uma vez que o fim dado geracionalmente  
 de crescimento e de manter a vida consta nas coisas,  
 e o que todas podem pelas pactos da natureza  
 o que, consequentemente, não podem, já que [o pacto] está [/existe] para sancionar,  
 e não se comuta algo, que, de fato, todos restam imutáveis  
 desde sempre, como vários pássaros todos juntos em ordem  
 mostram manchas geracionais apegadas no corpo,  
 certamente devem ter também o corpo de matéria imutável:  
 porque se os primordiais das coisas pudessem comutar-se  
 por algum razão [/proporção] refutada,  
 também incerto então constaria o que poderia originar-se,  
 o que não poderia, o poder finito, consequentemente, de cada qual  
 é por alguma razão [/proporção] e o limite profundamente pegante,  
 e os tão variados não poderiam geracionalmente tornar a levar as gerações,

<sup>985</sup> DRNI, 1021 - 1037: “nec mare nec tellus neque caeli lucida templa / nec mortale genus nec diuum corpora sancta / exiguum possent horae consistere tempus: / nam dispulsa suo de coetu materiai / copia ferretur magnum per inane soluta, / siue adeo potius numquam concreta creasset / ullam rem, quoniam cogi disiecta nequisset”.

a natureza, os costumes, o viver e o movimento dos progenitores.<sup>986</sup>

Sem retocar as análises feitas antes com respeito a esses versos, mas observando-os sob outro ponto de vista, aquele que agora nos concerne, remarquemos que há “o pacto” “para sancionar”, do que se tem o limite posto, e ele restringe a *possibilidade* às condições pactuadas. Lucrecio é explícito com isso: “o que todas [as coisas] podem pelos pactos da natureza / o que, conseqüentemente, não podem”, em que tal “poder”, e também “não poder”, é dado pelo limite do *pacto da natureza*. A fórmula geral da *possibilidade real*, então, aparece calcada na *necessidade aleatória*, no “certus”, quando convertemos a condicional em termos positivos da seguinte maneira: “[certo] então [consta] o que poderia originar-se, / o que não poderia, o poder finito, conseqüentemente, de cada qual / é por alguma proporção [*rationem*] e o limite [*terminus*] profundamente pegante [*haerens*]”. E aqui não fazemos senão pôr a “soma” como sendo o mesmo que o conjunto superior puro, o qual nada mais seria que a inteira natureza das coisas. Tal maneira, a que faz equivaler a “soma” com o “Todo absoluto” não poderia ter lugar se não a observássemos do ponto de vista da Teoria geral da conjunção, se não observássemos a natureza inteira de maneira conjuntiva, de maneira conjunta, pois. E mesmo que assim o limite apareça e a própria noção de conjunto venha a colapsar, entretanto, isto apenas dá-se por uma inversão na inteligência do que é, de fato, a conjunção: a conjunção não se faz pelos limites, o que levaria ao colapso da equivalência entre “soma” e “Todo absoluto”, uma vez que este é absolutamente infinito; os limites, isto sim, são efeitos da conjunção, eles são postos porque se conjuntam elementos e não se conjuntam porque há limites. Agora, nos meandros das conjunções, aquilo não quer dizer que os limites não intervenham, eles de fato intervêm, mas como *pactos da natureza*, como efeitos regulatórios das relações entretidas entre os próprios conjuntos e suas instâncias de integração.

Assim, em sua forma econômica, a *possibilidade real* enuncia-se: “que algo possa ser, que algo não possa, o finito poder, por conseguinte, de cada qual é por alguma proporção e o limite pegante” [(...) *quid queat esse, quid nequeat, finita potestas denique cuique quam sit ratione atque alte terminus haerens*]. E isso quer minimamente dizer que ela, a *possibilidade real*, diz-se a partir da *certa proporção* [*certa ratio*] e de seus efeitos, dos *limites* pegos, que deram liga, enfim, que consistem o conjunto. No entanto, tais limites, faz-se mister frisar, não são senão o *comum* que instaura, como *certa proporção*, o conjunto; mais ainda, os limites dos conjuntos num jogo de relações entre si, de acordo com as discriminações analíticas das relações que obtivemos do exame que antes fizemos (relações subordinantes/subordinadas, adjacentes). A *possibilidade real* apenas, por fim, vige nos meandros dos conjuntos, nas concreções atestadas pela facticidade, de sorte que captar os pactos da natureza faz-se condição para a aferição da *possibilidade real*.

<sup>986</sup> DRN I, 584-598: “Denique iam quoniam generatim reddita finis / crescendi rebus constat uitamque tenendi, / et quid quaeque queant per foedera naturai, / quid porro nequeant, sancitum quandoquidem extat, / nec commutatur quicquam, quin omnia constant / usque adeo, uariae uolucres ut in ordine cunctae / ostendant maculas generalis corpore inesse, / inmutabilis materiae quoque corpus habere / debent nimirum: nam si primordia rerum / commutari aliqua possent ratione reuicta, / incertum quoque iam constet quid possit oriri, / quid nequeat, finita potestas denique cuique / quam sit ratione atque alte terminus haerens, / nec totiens possent generatim saecula referre / naturam mores uictum motusque parentum”.

## Dos insensíveis aos sensíveis

Pertence à *Teoria geral da Conjunção*, como, digamos, sua parte especial, o problema da conversão dos insensíveis aos sensíveis. A “passagem” da insensibilidade à sensibilidade deve ser explicada, pois atestamos, com nossos sentidos, que, dentre todas as coisas de nosso mundo, muitas são aquelas que se movem, que sentem e que são passíveis de dor e volúpia. O problema que se impõe tem como principal aspecto a ser analisado a própria *versão*, ou *con-versão*, daquilo que é totalmente insensível àquilo que é provido de sensibilidade, e aí reside a apreensão lucreciana da noção de *vida*. A assimilação da *vida* à *sensibilidade* é algo canônico, todavia, os primordiais das coisas (e a inânia) são desprovidos, como sabemos, de sensibilidade, de sorte que se faz necessário analisar donde provém a sensibilidade que parte de princípios os quais são eternamente insensíveis.

Decerto, a inscrição da conversão dos insensíveis aos sensíveis, porque se trata de um problema amalgamado à *Teoria da Conjunção*, deve tê-la como fundamento explicativo, o qual, por sua vez, apreendido, ele porta-nos às teorias do ânimo, da ânima e da mente, uma vez que estes dependem da sensibilidade. Por conta disso, é preciso que nos detenhamos nos versos de Lucrecio que observam o problema da “passagem” dos insensíveis aos sensíveis e captemos aquilo que explica tal “passagem”.

Por aí, introduz Lucrecio o problema:

Agora é necessário, em todo caso, vermos aquelas [coisas] as quais admitimos que, entretanto, constam de princípios através do insensível. E isto as [coisas] manifestas não refutam nem pugnam contra, conhecidas as que estão em evidência, mas antes elas conduzem pela mão e coagem a crer que, como digo, os dotados de ânima geram-se através dos insensíveis. Evidentemente, é permitido ver que existem vivos vermes a partir do tetro esterco, tendo o úmido telúrico achado consigo o pútrido através das intempestivas chuvas; além disto, igualmente as coisas vertem-se inteiras. Vertem-se os fluviais em frondosos e a férteis pábulas em pecuários, vertem pecuários a natureza em nosso corpo, e de nosso corpo amiúde das feras as forças crescem e os penípotentes. Logo, a natureza verte todos os cibos em corpos vivos e daí procria todos os sentidos [/sensibilidades] dos dotados de ânima, Assim, não por outra longínqua proporção [*ratione*] a árida lenha afóra plica em flamas e <nos> ígneos todas [as coisas] versa.<sup>987</sup>

<sup>987</sup> *DRN* II, 865 - 882: “Nunc ea quae sentire uidemus cumque necessesit / ex insensilibus tamen omnia confiteare / principiis constare. neque id manifesta refutant / nec contra pugnant, in promptu cognita quae sunt, / sed magis ipsa manu ducunt et credere cogunt / ex insensilibus, quod dico, animalia gigni. / quippe uidere licet uiuos existere uermes / stercore de taetro, putorem cum sibi nacta est / intempestiuus ex imbris umida tellus; / praeterea cunctas itidem res uertere sese. / uertunt se fluuii frondes et pabula laeta / in pecudes, uertunt pecudes in corpora nostra / naturam, et nostro de corpore saepe ferarum / augescunt uires et corpora pennipotentum. / ergo omnes natura cibos in corpora uiua / uertit et hinc sensus animantum procreat omnes, / non alia longe ratione atque arida ligna / explicat in flammis et <in> ignis omnia uersat”.

Que os princípios, os primordiais das coisas e a inânia; que estes consistam as coisas, sobre isto não resta dúvidas. Desses mesmos princípios que manifestamente constam as coisas, todavia, também constam aquelas coisas as quais experienciamos que são dotadas de ânima. É necessário, contudo, fazermos alguns observações sobre a tradução de alguns termos de língua latina no contexto de *DRN*. O particípio presente *animans* possui sentido técnico em *DRN*, ele denota aqueles conjuntos providos de *ânima*, mas a dificuldade de versão surge quando em língua lusa não nos resta opções além de “animado” ou mesmo “animal” (substantivo). A fim de que não se gere ambiguidades, *e.g.*, como a sugestão de que se diz, aos olhos contemporâneos, “animal” em sentido restrito em biologia, versarei provisoriamente *animans* e correlatos por “dotados de ânima”. Ademais, quanto à versão, saliento que *sensus* é versado convenientemente por “sentido” ou, o que ocorre por vezes, por “sensibilidade” (notadamente quando escrito no singular e com sentido mais amplo). Os “dotados de ânima” são conjuntos sensíveis, eles têm sensibilidade. Lucrécio traz o exemplo dos vermes que vivem a partir do esterco, do pútrido, dos efeitos das torrentes; mas tal exemplo não deve nos fazer conceber que haveria os vermes do efeito de transformação do esterco, da terra úmida e do pútrido. Assim também, noutro exemplo, a versão dos rios em frondosos, não é porque rios transformam-se em arbustos, árvores &c., ou, ainda noutro exemplo, a versão dos férteis pastos em bois, carneiros, bodes &c., não resulta meramente da transformação daqueles nestes. A *necessidade* não permite que se instaure o *dever* como *conjunção*, portanto, o *dever da forma*, pela regência segundo a qual “qualquer coisa devém qualquer outra coisa”. Esses fatos apenas atestam que de insensíveis tem-se sensíveis e, assumindo a *necessidade* regendo o *dever*, que *de certos insensíveis devém certos outros sensíveis*. Isso também é confirmado pelo fato da alimentação, em que as comidas todas são vertidas em corpos vivos e, acrescenta Lucrécio, “e daí procria todos os sentidos dos dotados de ânima”, insistindo no papel da conservação, na perseveração dos conjuntos, no caso, sensíveis. Notavelmente, a *proporção* [*ratio*] que leva às chamas a árida lenha, e nos que devém ígneos, não é por outra longínqua, ou seja, não difere tanto da *certa proporção* que mantêm a *forma* de tais conjuntos antes que se inflamem.

Se não é “qualquer coisa que devém qualquer outra coisa”, se é “certa coisa que devém certa outra”, o que nos permite dizer, pois, que são “certas coisas insensíveis que devém certas outras coisas sensíveis”, é preciso investigar como isso se dá, melhor dizendo, é preciso instigar as hipóteses pelas quais tal fato sucede, uma vez que os sentidos o atestam cabalmente. Juntamente, contudo, a própria tese de que os sensíveis devém dos insensíveis também está em inspeção. As causas da sensibilidade e o próprio *dever* sensível do insensível andam *pari passu*, aquelas, sobretudo, porque não é manifesto, por não sabermos bem o que gera o que atestamos pela experiência que se dá, e porque se deve considerar *como* se dá este *dever*, então, não só *como*, mas *como pelas causas*, a caracterização do *dever sensível de insensíveis* carece das causas mediante as quais certo algo devém certo outro algo, o que podemos facilmente ensejar como sendo causas mediante *conjunção*:

Acaso você já não vê, pois, voltar a importância sobre os primordiais das coisas:  
em qual ordem estão e como estão alocados e comisturados,

por quais movimentos dão e recebem?  
 Então, evidentemente, o que é isto que percute o próprio ânimo,  
 que move e coage os vários sentidos a exprimirem,  
 para você não crer que o sensível se gera através do insensível?  
 Não é de maravilha que as pedras e os lenhos e a terra, porque  
 misturados numa [coisa], não possam dar o vital sentido.  
 Convirá, pois, que você se recordasse disso nessas coisas,  
 não totalmente através de todas [as coisas], quaisquer [coisas] criam as coisas  
 sensíveis, digo, que subitamente se geram os sentidos,  
 mas, importa que aquelas, primeiramente, constam de tão poucas,  
 as quais fazem [a coisa] sensível, e tanto que sejam providas de forma,  
 de movimentos, de ordens, de posições, enfim, quais sejam.  
 Nada vemos dessas coisas em lenhos e glebas;  
 e, todavia, estas, quando são como que putrefatas por chuvas,  
 parem vermículos, pois os corpos da matéria  
 através de antigas ordens da nova coisa permovida  
 conciliam-se assim como devem gerar-se os dotados de ânima.<sup>988</sup>

Ora, trata-se da própria conjunção aquilo que permite a sensibilidade, para que se afira “em qual ordem estão e como estão alocados e comisturados, por quais movimentos dão e recebem” os primordiais das coisas, é preciso que esteja sob *certa proporção*, então, num conjunto. Começa-se a ensejar a condição da sensibilidade, e a conjunção aparece como seu pressuposto. É no conjunto que se diz a percussão do ânimo<sup>989</sup>, e seus efeitos de movimento e coação sobre os vários sentidos, a sua expressão sensitiva. No entanto, Lucrécio parece bloquear o *devoir sensível de insensíveis*, asseverando que não se deve crer que “o sensível se gera através do insensível”. E isso é justificado, pois a mera mistura feita de pedras, lenhos e terra não resulta no *sentido vital*. E aqui também é explicitada a equivalência entre “ser dotado de ânima” e “ser dotado de vida”, o problema da sensibilidade atinge o seu fundamento por esta equivalência, e o *devoir sensível de insensíveis* faz-se o mesmo que o *devoir vivo*, numa palavra, sentir é viver. Se a mera junção de coisas não resulta no *sentido vital*, deparamo-nos com uma restrição que toca a fórmula *devoir sensível de insensíveis*. A restrição tem-se porque “não totalmente através de todas [as coisas], quaisquer [coisas] criam as coisas sensíveis”, mas esta sentença equivale, de fato, àquela que proferimos, a saber, não é que qualquer coisa insensível devesse qualquer outra coisa insensível. Isso põe a própria conjunção em suspeita, pois o que se diz aqui é que nem toda conjunção se faz pressuposto da sensibilidade do conjunto total, o “dotado de ânima” e, o que é o mesmo, o “dotado de vida”. Lucrécio, contudo, promove uma contradição performática, com efeito, ao mesmo tempo que “nada vemos dessas coisas em lenhos e glebas”, escreve, “(...) todavia, estas, quando são como que putrefatas por chuvas, parem vermículos (...)”.

<sup>988</sup> DRN II, 883 - 901: “iamne uides igitur magni primordia rerum / referre in quali sint ordine quaeque locata / et commixta quibus dent motus accipientque? / Tum porro quid id est, animum quod percudit ipsum, / quod mouet et uarios sensus expromere cogit, / ex insensilibus ne credas sensile gigni? / nimirum lapides et ligna et terra quod una / mixta tamen nequeunt uitalem reddere sensum. / illud in his igitur rebus meminisse decebit, / non ex omnibus omnino, quaecumque creant res / sensilia, extemplo me gigni dicere sensus, / sed magni referre ea primum quantula constant, / sensile quae faciunt, et qua sint praedita forma, / motibus ordinibus posituris denique quae sint. / quarum nihil rerum in lignis glaebisque uidemus; / et tamen haec, cum sunt quasi putrefacta per imbres, / uermiculos pariunt, quia corpora materiai / antiquis ex ordinibus permota noua re / conciliantur ita ut debent animalia gigni”.

<sup>989</sup> O ânimo é propriamente a inteligência.



Ora, afirma-se e nega-se o *devis sensível de insensíveis*, mas o caminho que resolve a afirmação e a negação em jogo igualmente é posto: “pois os corpos da matéria através de antigas ordens da nova coisa muitíssimo movida conciliam-se assim como devem gerar-se os dotados de âniãa”. É que tal *devis sensível de insensíveis* diz-se a partir da *ordenaçaõ* e, entãõ, ela diz-se dos *movimentos ordenados*, o que repõe a conjunçaõ, porẽm, nãõ para toda e qualquer ordem, do contrãrio tombaremos na sentença negativa, *nãõ há devis sensível dos insensíveis*.

A discussãõ desloca-se para a consideraçaõ da sensibilidade quanto à parte *ou* quanto ao todo, antes, contudo, temos uma sequẽncia de versos corrompidos, vejamos mais de perto:

Consequentemente, aqueles que constituem que o sensível  
 possa criar-se através dos sensíveis, evidentemente, através de outros acostumados  
 \*\*\*

quando fazem os moles; pois o sentido junta-se em todas  
 as vísceras, nervos, veias, em nãõ importa quais [coisas] vemos  
 moles consistir gredas de corpo mortal.

Todavia, seja agora que esses permaneçam eternos:  
 justamente, devem, contudo, ou ter o sentido da parte  
 ou pensa-se que há similarmente no inteiro dotado de âniãa.

Todavia, é necessãrio que nãõ possam por si sentir as partes;  
 de fato, o sentido dos membros respeita a todos os outros  
 nem a mãõ em nãõ potente é separada nem só alguma parte  
 (man)tem totalmente o sentido do corpo.

Resta que assimilem-se no inteiro dotado de âniãa,  
 para poderem con-sentir ubiquamente pelo sentido vital.<sup>990</sup>

Algo, a despeito dos versos corrompidos, é possível dizer: Lucrécio parece encaminhar-se para a discussãõ sobre a atribuiçaõ da sensibilidade ao todo ou à parte do conjunto dotado de âniãa, por isto, enumera partes nas quais se constata sensibilidade, como as vísceras, os nervos &c. Ademais, assoma-se à discussãõ da sensibilidade a questãõ da mortalidade, trata-se de um vínculo entre sensibilidade e mortalidade que é também atestado pela experiẽncia e que será objeto de discussãõ posterior. Aqui, entretanto, convẽm apenas assinalar a equivalẽncia posta entre conjuntos ou partes moles e a mortalidade, distinçaõ que somente ingenuamente parece trivial, pois antes lhe subjaz a posiçaõ da mortalidade e a moleza a sensibilidade, de sorte que o sensível finda por vir junto ao mole. “Todavia, seja agora que esses permaneçam eternos”, Lucrécio suspende a questãõ da mortalidade, mas por que? Apenas poderemos responder isso com segurança mais adiante. Concentremo-nos em como se põe a seguinte demanda: o sentido tem-se na parte *ou* no todo? E quanto se diz “no todo”, acrescenta Lucrécio, que se teria “similarmente”, ou seja, como a sensibilidade fosse posta no conjunto inteiro, de maneira tal que

<sup>990</sup> DRN II, 902 - 915: “Deinde ex sensilibus qui sensile posse creari constituunt, / porro ex aliis sentire suetis / \*\*\* / mollia cum faciunt; nam sensus iungitur omnis / uisceribus neruis uenis, quaecumque uidemus / mollia mortali consistere corpore creta. / sed tamen esto iam posse haec aeterna manere: / nempe tamen debent aut sensum partis habere / aut simili totis animalibus esse putari. / at nequeant per se partes sentire necesse est; / namque alios sensus membrorum respicit omnis, / nec manus a nobis potis est secreta neque ulla / corporis omnino sensum pars sola tenere. / linquitur ut totis animantibus adsimulentur, / uitali ut possint consentire undique sensu”.

apenas por força da conjunção integral houvesse sensibilidade, e não que a sensibilidade fosse a soma de partes em si mesmas sensíveis, o que poria a sensibilidade na parte, voltando ao outro polo da alternativa.

Assevera-se, portanto, que “é necessário que não possam por si sentir as partes”, ou seja, a sensibilidade dá-se no todo, pois a hipótese de separação das partes, como exemplifica Lucrecio, a separação da mão do corpo humano, faz da anterior sensibilidade da mão, quanto parte junta ao corpo, algo insensível quanto separada. E basta observar a separação da parte para aferir que não só a parte não porta por si a sensibilidade, mas que a sensibilidade apenas se dá com respeito ao todo. O *sentido vital* diz-se restritivamente do inteiro conjunto dotado de ânima, e, muito sutilmente, escreve-se aí: “para poderem [as partes] con-sentirem ubiquamente pelo sentido vital”, em que *consentio* deve ser apreendido como “sentir junto”. A sensibilidade, do ponto de vista da dissecação em partes, é “sentir junto”, noutras palavras, a sensibilidade diz-se da parte enquanto estas sentem juntas a partir do conjunto da qual são partes, a partir, então, do inteiro conjunto dotado de ânima.

Se antes era difícil ou mesmo impossível discernir o procedimento da suspensão da mortalidade por conta dos versos corrompidos, agora clarifica-se a sua razão: “Portanto, como poderão dizer-se primordiais das coisas / e evitar as vias do letal, sendo animais, / e os animais sendo uma e mesma [coisa] que mortais?”<sup>991</sup>. Notadamente, nesses versos revocam-se “os primordiais das coisas” e isto permite-nos conceder, sob limites, que os versos anteriores, os corrompidos, tivessem algo que ver com os primordiais. A reposição dos versos supracitados com o devido conteúdo referindo-se aos primordiais adensa significativamente a discussão sobre a parte e a mortalidade, pois reassume-se, por aí, a correlação entre divisibilidade e mortalidade, a qual já observamos, e, ademais, permite-se a possibilidade de conceder que os próprios primordiais fossem dotados de sensibilidade. E como resultou que a sensibilidade diz-se do todo do inteiro conjunto dotado de ânima, temos uma das razões pelas quais os primordiais não poderiam constarem sensíveis, razão que se coaduna à própria divisibilidade. Quando Lucrecio suspende a mortalidade pela eternidade, ele depura o problema concentrando-o na alternativa “todo” ou “parte”, abrindo as vias para outro argumento, o de que as partes não sentem separadas do todo. Mas o problema da atribuição da sensibilidade aos primordiais persiste ainda e outro argumento intervém:

Isso, todavia, poderiam, mas pela junção e concílio  
não farão o animado, senão vulgo e turba,  
como, evidentemente, não podem os homens, os gados e as feras  
entre si nenhuma coisa gerar que deva convir.<sup>992</sup>

Não se trata de qualquer conjunção aquela que é dotada de ânima, a mera junção não é o mesmo que conjunção, pois, no lugar de conjuntos dotados de ânima, teríamos como resultado apenas “vulgo e turba”, e isto da mesma maneira que não é qualquer coisa que devém qualquer outra coisa, como

<sup>991</sup> *DRN* II, 916 - 918: “qui poterunt igitur rerum primordia dici / et leti uitare uias, animalia cum sint, / atque animalia <sint> mortalibus una eademque?”

<sup>992</sup> *DRN* II, 919 - 922: “quod tamen ut possint, at coetu concilioque / nihil facient praeter uolugum turbamque animantum, / scilicet ut nequeunt homines armenta feraeque / inter sese ullam rem gignere conueniundo”.

exemplifica com a junção ou cópula entre homens, gados e feras, cujo resultado não é conjuntivo. E não o é porque não há como haver *conveniência* entre os homens, os gados e as feras, ou seja, seus movimentos não vêm juntos, não há, assim, junção. Essa questão, contudo, poderia deslocar para a particularidade segundo a qual alguns primordiais sejam dotados de sensibilidade, ou para a impossibilidade de que os primordiais sejam dotados de sensibilidade. Essa alternativa, no entanto, resolver-se-á adiante somente. Agora, Lucrecio faz novas considerações, considerações de grande sutileza; com efeito, a questão passa a ser propriamente a geração do sentido, a atribuição do sentir e sua estabilidade quanto ao conjunto gerado:

{Assim, as [coisas] que sentimos, igualmente é necessário que sintam}  
 Se, por fortuna, despedem do corpo o seu sentido  
 e captem outro, por que fora preciso atribuir isto que se arrancou?  
 Então, conseqüentemente, o que antes dissemos,  
 quando discernimos os ovos verterem-se em filhotinhos  
 de asas dotado de ânima e fervilhar de verme a terra,  
 a qual a podridão tomou pelas tempestades de chuva,  
 é permitido saber que o sentido pode gerar-se através dos não sentidos.  
 Se, por fortuna, alguém disser que o sentido pode tão somente  
 originar-se através do não sentido por mutabilidade  
 ou como se por algum parto donde afora-se,  
 bastar-lhe-á clarificar e provar que não devém o parto  
 senão por concílio antes coagido  
 e não se comuta [/muda junto] algo sem o conciliado.  
 Em princípio, não podem haver os sentidos de nenhum corpo  
 antes da própria natureza engendrada do dotado de ânima,  
 não é de maravilha porque se tem a matéria espalhada  
 pelo ar, pelos fluviais e terras e pelos criados da terra,  
 e congregada ainda não conferiu vitais movimentos  
 convenientes entre si, pelos quais os tudo-videntes  
 alumiados sentidos guardam cada dotado de ânima.<sup>993</sup>

A construção hipotética é bastante curiosa. Trata-se da emissão total e recepção total do sentido, da sensibilidade, como se a própria sensibilidade se perdesse quando sentida por aquele é sentido e fosse recebida por aquele que sente. Lucrecio rapidamente descarta esse absurdo de maneira simples: “por que fora preciso atribuir isto que se arrancou?”. Mas parece bastante estranha essa hipótese, conquanto não observemos o que se segue, pois como tal ponto é ilustrado deflagra a razão do manejo de uma hipótese tremendamente absurda: retoma-se o *devir sensível de insensíveis*. O ovo verte-se em filhote alado dotado de ânima, os vermes vivem vindos da terra putrefata pelas chuvas *etc.*, e o ovo, a terra e outras tantas

<sup>993</sup> DRN II, 923 - 943: “{sic itidem quae sentimus sentire necessent.} / quod si forte suum dimittunt corpore sensum / atque alium capiunt, quid opus fuit adtribui id quod / detrahitur? tum praetera, quod diximus ante, / quatenus in pullos animalis uertier oua / cernimus alituum uermisque efferuere terra, / intempestiuos quam putor cepit ob imbris, / scire licet gigni posse ex non sensibus sensus. / Quod si forte aliquis dicit dumtaxat oriri / posse ex non sensu sensum mutabilitate / aut aliquo tamquam partu quo proditur extra, / huic satis illud erit planum facere atque probare / non fieri partum nisi concilio ante coacto / nec commutari quicquam sine conciliatu. / Principio nequeunt ullius corporis esse / sensus ante ipsam genitam naturam animantis, / nimirum quia materies disiecta tenetur / aere fluminibus terris terraque creatis, / nec congressa modo uitalis conuenientes / contulit inter se motus, quibus omnituentes / accensi sensus animantem quamque tuentur”.

coisas insensíveis, de fato, devêm sensíveis. A hipótese de que o que se sente transmite o seu sentido, o qual se perde para si e devêm para o outro, que então se torna sensível elide o problema, justamente elide aquilo que carece, as conjunções, e não quaisquer, como as juntas mistas de quaisquer coisas, mas as certas conjunções que devêm de insensíveis componentes os sensíveis conjuntos. Ainda outra objeção intervém aí: se, de fato, o sentido devêm do insensível, acaso isto poderia dar-se por “mutabilidade” [*mutabilitas*] e, se não for por “mutabilidade”, acaso poderia então dar-se por “algum parto”, ou seja, por alguma geração? Não é meramente por “mutabilidade” do conjunto já constituído, nem meramente por alguma geração qualquer, senão por alguma certa geração que nada mais seria que a conjunção, “por concílio antes coagido”, e se se diz que há “mutabilidade”, este dizer deve incidir sobre o conciliado, pois é ele que muda, é o conjunto que pode, de alguma maneira mudar. Aqui a conjunção é retomada como pressuposto da sensibilidade, e isto nada mais quer dizer que “não podem haver os sentidos de nenhum corpo / antes da própria natureza engendrada do dotado de ânima”. Então, os sentidos são efeitos da natureza engendrada, efeitos da conjunção e, por aí, só podem dar-se a partir do conjunto.

A matéria toda está espalhada pelo ar, pelos fluviais e terras e também pelos criados da terra, dito outramente, há na natureza espalhados por aí primordiais das coisas e conjuntos, e mesmo que esteja congregada, como no caso dos conjuntos pela natureza afora, não se pode dizer que haja sensibilidade a não ser que sejam conferidos os *vitais movimentos*, movimentos específicos que, vindo juntos, convenientes, como que “ativam” os sensíveis, movimentos vitais “pelos quais os tudo-videntes / alumiados sentidos guardam [*tuentur*] cada dotado de ânima”. O verbo *tueor*, depoente, comumente traduzir por “ver”, também traz o sentido de “proteger”, pois aquele que vê pode proteger-se dos perigos, por isto, versei por “guardar”, verbo que ambigualmente pode denotar ambos os sentidos. E é patente que são os sensíveis que *guardam*, que vêem e protegem, dos perigos aqueles que são dotados de ânima, que têm sensibilidade. E não são quaisquer conjuntos, quaisquer naturezas ou coisas que são dotados de ânima, mas alguns muitos dentre muitos, cuja conjunção deu-se de maneira específica a partir dos mesmos primordiais das coisas que engendraram todas as demais coisas.

E concernente ao perigo, golpes igualmente atingem os dotados de ânima, abalam as suas naturezas e fazem-nos correrem o risco de morte, de disjunção:

Além disso, o golpe tanto maior de repente aflige o dotado de ânima,  
o qual sofre na natureza, e continua  
confundindo os sentidos de todo corpo e do ânimo.  
Dissolvem-se, com efeito, as posições dos princípios  
e impedem-se profundamente os movimentos vitais,  
até que a matéria, toda concutida pelas articulações,  
do corpo solve os nós da ânima vital  
e afora expulsa a dispersa pelos poros todos.  
Pois o que, além disso, estimaríamos que pode fazer o golpe  
ofertado, senão abalar e dissolver quaisquer [coisas]?  
Faz-se também que costumem com golpe menos forte ofertado  
amiúde vencerem os movimentos vitais do restante,  
vencendo e sedando os tumultos da imensa plaga

e algo por sua vez voltar em seus movimentos,  
 e como se já abalando o movimento dominante do letal no corpo  
 e quase acendendo os sentidos perdidos.  
 Pois [a partir] do que já antes do próprio limiar do letal  
 podem as [coisas] coligidas na mente reverter-se para a vida,  
 a qual já estaria quase onde vai e vem o decurso?<sup>994</sup>

E verificamos que o golpear confunde os sentidos, e tal golpe pode, por suficiente força, dissolver as posições dos princípios e impedir os movimentos vitais ao tanto que “a matéria, toda concutida pelas articulações, do corpo solve os nós da ânsima vital e afora expulsa a dispersa pelos poros todos”. A destruição da sensibilidade, da ânsima, cujos princípios constitutivos posicionam-se e nodam-se de certa maneira, tendo sido perturbados estas posições e estes nós de seus nexos, pode romper-se levando a própria ânsima em fragmentos a esvair-se pelos poros do corpo afora, furtando não só a sensibilidade, mas a própria vida do conjunto que sofra de forte golpe. Assim como o golpe dissolve e disjunta aqueles que não são dotados de ânsima, ele também dissolve e leva ao dissídio os que dela são dotados. O golpe de menor intensidade força, porém, vencem os movimentos vitais, os quais não cedem ao abalo, e as posições e nós da ânsima vital mantêm-se ao sedarem os tumultos do impacto do golpe no âmago do conjunto, o que permite aos movimentos, e, sobretudo, os movimentos vitais, a voltarem darem e receberem como antes do golpe. Daí não resulta o letal, o conjunto não se disjunta e persevera. É por aí, dado o golpe e o vital restituindo o perseverar e contenha o tumulto que leva ao letal, então, no limitar do letal; é por aí que a mente reverte-se à vida, mesmo que tenha quase padecido, entre vida e morte. E é também o golpe que acusam os sentidos a dor que provoca:

Além disso, porque há dor, quando os corpos  
 da matéria por alguma força pelas vivas vísceras  
 atormentados pelas articulações trepidam internamente em suas sedes  
 e quando voltam ao lugar faz-se branda volúpia,  
 é permitido saber que os primordiais por nenhuma dor podem  
 afligir-se e nenhuma volúpia receber através deles mesmos;  
 uma vez que não são através daqueles corpos de princípios,  
 dos quais os movimentos laboram em novidade  
 ou captam algum fruto de adocicado avivar:  
 portanto, não devem ser providos de nenhum sentido.<sup>995</sup>

<sup>994</sup> *DRN II*, 944 - 962: “Praeterea quamuis animantem grandior ictus, / quam patitur natura, repente adffligit et omnis / corporis atque animi pergit confundere sensus. / dissoluuntur enim positurae principiorum, / et penitus motus uitalis inpediuntur, / donec materies, omnis concussa per artus, / uitalis animae nodos a corpore soluit / dispersamque foras per caulas eiecit omnis. / nam quid praeterea facere ictum posse reamur / oblatum, nisi discutere ac dissoluere quaeque? / Fit quoque uti soleant minus oblato acriter ictu / relicui motus uitalis uincere saepe, / uincere, et ingentis plagae sedare tumultus / inque suos quicquid rursus reuocare meatus / et quasi iam leti dominantem in corpore motum / discutere ac paene amissos accendere sensus. / nam qua re potius leti iam limine ab ipso / ad uitam possint conlecta mente reuerti, / quam quo decursum prope iam siet ire et abire?”

<sup>995</sup> *DRN II*, 963 - 972: “Praeterea quoniam dolor est, ubi materiai / corpora ui quadam per uiscera uiua per artus / sollicitata suis trepidant in sedibus intus, / inque locum quando remigrant, fit blanda uoluptas, / scire licet nullo primordia posse dolore / temptari nullamque uoluptatem capere ex se; / quandoquidem non sunt ex ullis principiorum / corporibus, quorum motus nouitate laborent / aut aliquem fructum capiant dulcedinis almae: / haut igitur debent esse ullo praedita sensu”.

É que a dor nada mais é que a trepidação, provocada por golpe, por alguma força, afeta as vivas vísceras, cujas articulações são abaladas. É notável que a volúpia, ou o prazer, devém após a dor, como efeito do relaxamento do cessar da dor provocada. A relação entre prazer e desprazer, volúpia e dor, na escritura de Lucrécio é de imensa importância e aporte ético e, de maneira geral, para o epicurismo. Aqui, entretanto, faz-se mister nisso não nos detenhamos, e que observemos o seguinte: os primordiais não se afligem por nenhuma dor nem prazer. Se antes a alternativa impunha-se, entre, por um lado, a atribuição de sensibilidade a alguns dos primordiais e, por outro, a impossibilidade desta atribuição a todos os primordiais, agora posição de Lucrécio evidencia-se: não se pode dizer dos primordiais que eles sejam, nenhuns, sensíveis. Isso já era esperado de alguma maneira, pelo encaminhamento que pressupôs o conjunto com respeito à sensibilidade, que fossem certas conjunções aquelas que são as dotadas de ânima. É que não constam tais os princípios das certas posições e articulações em conjunção tal que consistam na ânima, e, por isto, seus movimentos não laboram “da novidade” [*nouitatis*], quer dizer, não se fazem outra natureza que as suas enquanto princípios que são, visto que não estão conjuntos nem mesmo conjuntos sob as certas conjunções dotadas de ânima; assim como também, os movimentos destes princípios não captam “um fruto qualquer de adocicado avivar”, dado que não conjuntos não possuem nem mesmo as vias e, ademais, não sensíveis, sequer acusam o fruto. Seria por força do argumento dizer que os princípios não têm vias nem se alimentam, o que nos leva à impossibilidade de que sejam dotados de sensibilidade em si mesmos. Afere-se daí também que a sensibilidade é movimento, ou melhor, certos movimentos os quais são específicos dos conjuntos dotados de ânima, com efeito, a própria vida é movimentos desta sorte. E pode-se, com isto, apreender a sensibilidade sob esse aspecto que envolve não movimentos quaisquer, mas certos movimentos próprios ao sensível, movimentos que, contudo, não são os movimentos dos princípios, dos primordiais das coisas, o que basta para deles afastar a sensibilidade.

Esse ponto é sobejamente adensado. Pergunta Lucrécio: “Consequentemente, como poderiam quaisquer dotados de ânima sentir algo, / se é agora o sentido que se deve atribuir aos princípios deles [?], / a partir de quais [coisas] se desenvolveu [*auctumst*] propriamente o gênero humano?”<sup>996</sup> Tais indagações levam a interessantíssimos manuseios de argumentos, a absurdidade salta aos olhos:

Evidentemente, com trêmulo riso gargalham concutidos  
e de lágrimas orvalhantes espargem as faces e os olhos  
e calejam dizendo muitas [coisas] sobre a mistura das coisas  
e buscam totalmente para si quais sejam os primordiais;  
já que estes assimilados a inteiros mortais  
também devem constar através de outros elementos,  
daí estes [elementos] através de outros, tal que você não ouse mais parar:  
certamente continuarei, você dirá que tudo o que fala, ri  
e sabe seja através de outras mesmas que as fazem.  
Se discernimos que estas [coisas] são delirantes e doidas,

<sup>996</sup> *DRN* II, 973 - 975: “Denique uti possint sentire animalia quaeque, / principiis si iam est sensus tribuendus eorum, / quid, genus humanum proptim de quibus auctumst?”

e o rir não pode se desenvolver através de ridentes  
e o saber e o conceder com doutos ditos à proporção [*rationem*]  
não [podem se desenvolver] através de sementes sapientes e disertas,  
por que estes não podem ser aquelas [coisas] as quais vemos que sentem  
permisturadas das carecidas sementes ubiquamente no sentido?  
Conseqüentemente, todos somos de semente de origem celeste:  
ele [o celeste] é o mesmo pai para todos, onde a nutriente mãe  
quando recebe as gotas de liquefativa umidade na terra,  
preencha pare os nítidos frugais e férteis arbustos  
e o gênero humano, pare todas as gerações das feras,  
quando provê as pábulas pelas quais todos apascentam-se os corpos  
e conduzem a doce vita e a prole propagam:  
por aí, merecidamente adquiriu o nome de mãe.  
Retrocede igualmente, o que antes foi da terra,  
às terras, e o que se emitiu através das margens do etéreo,  
as vastidões novamente isto recebem do céu para renovar.<sup>997</sup>

O passo retórico de Lucrecio é memorável: o riso, o gargalhar lacrimejante dos adversários de sua doutrina volta-se contra estes mesmos adversários. E esse voltar-se faz-se pela indagação sobre o próprio riso, coligado ao problema da mistura das coisas. Quais primordiais são os que se misturam? Supostos mortais os próprios primordiais (retomando um assunto examinado no Canto I), eles dividem-se e dividem-se, assim indefinidamente, o que os faz constarem de elementos e elementos e outros elementos componentes. À semelhança da homeomeria, aquilo que ri, aquilo que fala e aquilo que sabe, supõem os adversários, constaria de outras, infinitamente divisíveis outras coisas, cada qual da natureza de seu efeito. Assim, o delírio é posto à serviço de Lucrecio: seriam aqueles que riem feitos de primordiais risonhos? E os que falam, seriam estes de primordiais falantes? E, por que não dizer que os que sabem, estes sejam feitos também de primordiais sapientes? Doidice, desvario. Isso não pode, e se pudesse, por que não poderia o risonho, o falante e o sapiente serem efeitos de sementes muitíssimo misturadas e dadas ubiquamente, no todo do conjunto, na sensibilidade? Nuvens por nuvens, o delírio é manipulado sob a insigne conversão de qualquer coisa em qualquer coisa, qualquer argumento em qualquer argumento, e tanto aquilo que aprova as sementes risonhas, falantes e sapientes, deve, pela mesma desrazão, aprovar que são os risonhos, os falantes e o sapientes que provêm de muitíssimo misturadas sementes, as quais não são, deveras, dotadas de nenhuma sensibilidade.

Metáforas do languageiro: o riso que leva ao ridente, o falar que leva ao falante e o saber que leva ao sapiente. E em boa metáfora, a paternidade e a maternidade, o celeste e a terra. Lucrecio disseca a

<sup>997</sup> *DRN* II, 976 - 1001: "scilicet et risu tremulo concussa cachinnant / et lacrimis spargunt rorantibus ora genasque / multa que de rerum mixtura dicere callent / et sibi proporro quae sint primordia quaerunt; / quandoquidem totis mortalibus adsimulata / ipsa quoque ex aliis debent constare elementis, / inde alia ex aliis, nusquam consistere ut ausis: / quippe sequar, quodcumque loqui ridereque dices / et sapere, ex aliis eadem haec facientibus ut sit. / quod si delira haec furiosaque cernimus esse, / et ridere potest non ex ridentibus auctus / et sapere et doctis rationem reddere dictis / non ex seminibus sapientibus atque disertis, / qui minus esse queant ea quae sentire uideamus / seminibus permixta carentibus undique sensu? / Denique caelesti sumus omnes semine oriundi: / omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis / umoris guttas mater cum terra recepit, / feta parit nitidas fruges arbustaque laeta / et genus humanum, parit omnia saecula ferarum, / pabula cum praebet quibus omnes corpora pascunt / et dulcem ducunt uitam prolemque propagant: / quapropter merito maternum nomen adepta est. / cedit item retro, de terra quod fuit ante, / in terras, et quod missum est ex aetheris oris, / id rursus caeli relatum templa receptant".

metáfora, reconduz as coisas às suas naturezas efetivas, às suas junções, eis conjunções sob conjuntos aos quais tais primeiras conjunções se subordinam: “todos somos de sementes de origem celeste”. E o celeste emprenha a mãe nutriente pelas gotas aquosas, verdadeira cópula, que a faz prenhe de todas as coisas que aqui, em nosso mundo, sentimos. Todavia, não se deve restar nas metáforas: retroceda!, impera Lucrecio, e deve-se pôr aquilo que fora da terra na terra, voltar à terra, antes ainda, o que veio do etéreo, passou pelas suas margens, pelos limites reais deste conjunto-mundo, e que tudo isto se renova, incessantemente renova-se, pelas vastidões de céu, do Todo, dos absolutamente infinito primordiais das coisas extrínsecos. Devemos imaginar, alhures, noutros mundos e na infinita inânia, algum primordial risonho rindo-se, rindo de si mesmo, ou sabendo-se, falando-se. Nada menos condiz com a natureza das coisas. E mesmo a terra, o céu &c. são conjuntos subordinados deste mundo, cujos conjuntos subordinados destes conjuntos alguns podem ser, de fato, dotados de ânima.

Antes dizia-se que também por *mutabilidade* era possível que o *devir sensível de insensíveis*, e se acaso a *forma* não se desfaz, o *comum* enquanto *certa proporção* não se perde e o conjunto disjunta-se levando-o à morte, as *formas* mudam? E também suas *figuras*, as *figuras* de cada *forma*?

E assim a morte não destrói as coisas, para aniquilar os corpos da matéria, mas dissipa o ajuntamento destes, daí algum conjunta com outros e efetiva todas as coisas tal que convertam as formas e mudem as cores e recebam sentidos e num ponto-tempo os rendam. para que saiba dar importância, com quais e por quais posições contêm-se os mesmos primordiais das coisas e quais os movimentos que dão e recebem entre si, e para você não pensar acerca dos eternos corpos primeiros que neles pudessem residir o que vemos fluirem nos sumos nas coisas e que entrementes nascem subitamente perecem. {Decerto, também é importante com nossos próprios versos com quais e por qual ordem sejam todas [as letras] locadas; uma vez que as mesmas [letras] o céu, o mar, as terras, os fluviais, o sol, significam, as mesmas [letras] os frugais arbustos dos animados; se não são todas, todavia, a máxima parte é muito consímile; de fato, as coisas discrepam pela posição. Assim, nas próprias coisas igualmente já da matéria {{os intervalos, as vias, as conexões, os pesos, as plagas}}, o concurso, os movimentos, a ordem, a posição, as figuras quando permutam, devem mudar-se também as coisas.}998

998 DRN II, 1002 - 1022: “nec sic interemit mors res, ut materiai / corpora conficiat, sed coetum dissipat ollis, / inde aliis aliud coniungit et efficit omnes / res ita conuertant formas mutentque colores / et capiant sensus et puncto tempore reddant; / ut noscas referre, eadem primordia rerum / cum quibus et quali positura contineantur / et quos inter se dent motus accipiantque, / neue putes aeterna penes residere potesse / corpora prima quod in summis fluitare uidemus / rebus et interdum nasci subitotoque perire. / {quin etiam refert nostris in uersibus ipsis / cum quibus et quali sint ordine quaeque locata; / namque eadem caelum mare terras flumina solem / significant, eadem fruges arbusta animantis; / si non omnia sint, at multo maxima pars est / consimilis; uerum positura discrepant res. / sic ipsis in rebus item iam materiai / {{interualla uias conexus pondera plagas}} / concursus motus ordo positura figurae / cum permutantur, mutari res quoque debent.}”



A morte é disjunção, em última análise, aos primordiais das coisas constitutivos, o que equivale a dizer que a matéria jamais se aniquila. Todavia, a “conversão das formas” e “a mudança das cores”, em que as cores, como já sabemos, denota “figuras”, não poderia ser senão o efeito da conjunção daquilo que jaz separado, dissipado, em disjunção por aí. É que algo conjunta-se, e o conjunto conjunta-se conjuntos *etc.*, e é nas conjunções que as formas convertem-se e suas figuras variam (mesmo que este seja um dos casos de variação de figuras, pois numa mesma forma estável, as figuras variam por outras razões que não sejam aquelas de conjunção), e apenas pela pressuposição do conjunto, pela suposição de conjunções de conjunções, que recebem alguns conjuntos os sentidos, a sensibilidade. E assim também tanto a sensibilidade quanto o próprio conjunto “num ponto-tempo”, respectivamente, rede-se e disjunta-se. Aquilo que a causa da âniã e da sensibilidade não é senão os primordiais, mas primordiais jamais dotados de sensibilidade, de sorte que mesmo portando a *causa prima*, os primordiais das coisas e a inãniã, a sensibilidade é efeito de conjunção, mais ainda, não de simples conjunção, mas de algum nível de integração conjuntivo, cuja razão repousa propriamente em sua *certa proporção*. Por aí, faz-se mister dizer que o deslocamento da causa porta-nos à investigar aquilo que produz, em conjunção, o efeito imanente que é o sensível, a saber, “com quais e por quais posições contêm-se os mesmos primordiais das coisas e quais os movimentos que dão e recebem entre si”. Voltamos à fórmula da *multiplicidade pura*, fundamento da natureza das coisas, o qual jamais pode ser confundido com aquilo que o sumo das coisas afluindo nos faz sentir, como se o riso fosse provido de sementes risonhas. Se as causas da sensibilidade, em última análise, são os primordiais das coisas e a inãniã em conjuntos de conjuntos, também a sua causa é a *combinação*, por falta de melhor vocábulo, sob a égide da *multiplicidade pura*, cujos aspectos passam pela inteligência analítica da fórmula supracitada, o que faz categorialmente a própria *multiplicidade pura* tomar-se como *multimodalidade*.

Os mesmos procedimentos da *Teoria geral da Conjunção* aplicam-se, sem turbulência, aos conjuntos dotados de âniã, os conjuntos sensíveis. O *dever sensível de insensíveis* justifica-se por tais procedimentos, por tais fórmulas da *multiplicidade pura*, enquanto *multimodalidade*, postas em exercício com respeito à conjunção. Decerto, nem todas as conjunções são sensíveis, mas todas as conjunções são compostas de insensíveis, inclusive as sensíveis, o que as difere não é algum elemento que recaia sobre a *causa prima*, ou seja, não são os primordiais das coisas e a inãniã que diferem o sensível do insensível, é a *combinação*, que nada mais é senão a *conjunção*, destes primordiais, incluindo a inãniã; conjunção aferida pela fórmula “com quais e por quais posições contêm-se os mesmos primordiais das coisas e quais os movimentos que dão e recebem entre si”, afinal diz-se nesta fórmula “os mesmo primordiais das coisas”, e a *multiferência* instada como *multimodalidade* inscreve-se aqui como *com quais, por quais posições contêm-se* estes mesmos e, por aí, *quais movimentos dão e recebem entre si*. Ora, para que fique claro, dentre os *muitos modos de muitas coisas*, alguns dos *muitos modos de muitas coisas* efetivam conjuntos sensíveis, e não *quaisquer dos muitos modos de muitas coisas*, e, por aí, a conjunção sensível, o *dever sensível de insensíveis*, podemos seguramente dizê-lo, dá-se por *certas multimodalidades conjuntivas*.

## Outros mundos, outras vidas (Lucrecio e os Aliens) & a disjunção de todas as coisas

No Capítulo 2 vimos que há mundos, seus centramentos e também vimos descentramento com relação ao Todo absoluto. Agora, nos versos finais do Canto II, Lucrecio volta ao tema, contudo, dentro da *Teoria geral da Conjunção*. É certo que já havíamos visto que o *mundus é coniunctum*, e também já operamos especulativamente com isto; porém, aqui o tom da discussão altera-se: não somente há a equivalência entre *mundus* e *coniunctum*, como também a *regularidade* que é posta pelo *pacto da natureza* respectiva a cada conjunto deve, pela *certa proporção* que é a sua, firmar-se como *possibilidade real* e permitir aferir que *noutros mundos*, porque *mundos* e porque *muitos*, sob mesma regência e subordinação podem produzir os gêneros de naturezas tais aqueles que neste mundo aqui existem. Daí a jocosidade dessa seção: “Lucrecio e os Aliens”. A vida, como vimos, como sendo o mesmo que o conjunto dotado de ânima, e como tal conjunto caracteriza-se por *certas multimodalidades* e não todas, isto restringe sua possibilidade real às dependências de conjuntos superiores que trazem regularidades semelhantes, portanto, semelhantes *pactos da natureza*. A rigor, o *dever sensível dos insensíveis* não é senão *certo pacto da natureza* cujas condições igualmente são *certas*, mas, por isto mesmo, tais condições, por serem *certas*, elas podem e devem ser tratadas em sua regularidade no que concerne ao nível superior de integração, no conjunto superior que é, neste caso, o *mundo*.

Nesse passo retoma-se o problema que provocamos antes, a saber, aquele que estabelecia, ao mesmo tempo, a tese segundo a qual “não há uma só e mesma coisa de mesmo gênero” e a outra tese, a qual afirmava a singularidade irreduzível de cada coisa, e isto se punha na tensão, em suma, entre o *gênero* e a *singularidade*, que observamos solvida com hipótese dos *comum & multiferência*, em que ambas as categorias são indiferentes entre si.

### a) Maravilhar-se como a novidade

Lucrecio estarta sua discussão sobre o mundo, sobre os mundos, agora noutro enfoque, ele propõe-nos, com efeito, que há muitíssimos mundos na natureza das coisas. Antes disso, no entanto, todo um cuidado é feito no que concerne à novidade, com o espanto daquilo que nos chama a atenção pela raridade que nos desperta o afeto de deslumbrar-se, o maravilhar-se:

Agora, aplique, insisto [*nobis*] o ânimo à verdadeira proporção [*rationem*].  
 Pois veementemente edifica-se-lhe que nova coisa aos ouvidos  
 acontece e nova visão das coisas mostra-se.  
 Todavia, nem tão fácil é alguma coisa, tal que ela primeiramente  
 conste que se deva crer mais difícil, e igualmente  
 nada [é], sobretudo, magno nem algo tão admirável,  
 que paulatinamente não mitigam toda a maravilha.  
 Em principio, cada [coisa] do céu em si coíbe a clara  
 e pura cor, vagantes confusamente os siderais,  
 e a lua e o resplendor do sol de preclara luz:

todas [essas coisas] que se agora fossem de primeiro  
através do improviso as que devem ser vistas expostas de repente,  
algo poderia dizer-se de mais admirável nestas coisas  
ou antes as gentes iriam crer naquelas [coisas] que tivessem ousado menos?  
Nenhuma [*nihil*], como penso: assim estas [coisas] teriam sido os espetáculos maravilhosos.  
Ninguém, e você, já enfadado à saciedade de ver  
estima-se acima olhar no céu os luminosos páramos!  
Por aí, pare você, espantado, de afastar a própria  
novidade da proporção [*rationem*] do ânimo, mas pondere  
com agudo juízo, e se para você pareçam verdadeiras,  
dê as mãos, ou, se há o falso, arme-se contra.  
O ânimo, com efeito, interroga a proporção [*rationem*], sendo esta soma  
infinita do lugar afora fora das muralhas do mundo,  
o que lá haveria, evidentemente, até onde quisesse a mente longe ver  
e até onde o jacto do ânimo volante ele percorrer.  
Para nós, em princípio, nenhum fim há ubiquamente em todas as partes  
nem pelo todo se esconde através de ambos, o <acima> e o abaixo,  
como ensinei, a própria coisa por si  
vocifera-se, e a natureza afora luz no profundo.<sup>999</sup>

Qual é o limite do ânimo? Até onde ele pode percorrer investigando a natureza das coisas, a verdadeira proporção? Lucrécio ressalta que a mente vai até onde longe vê interrogando a proporção, que o ânimo se lança percorrendo a “soma infinita do lugar afora fora das muralhas do mundo”. É precisamente porque as causas primeiras são-nos conhecidas que os limites da inteligência esfacelam-se, e, em pleno acordo com aquilo que obtemos da investigação da natureza das coisas, em pleno acordo, pois, com a *verdadeira proporção* [*uera ratio*], nada deve nos maravilhar que dela derive, por mais espantoso que pareça, por mais que nos deparemos com o sublime paralisante atônitos e admirados. Ora, importa, não a novidade, não o espanto e a maravilha, mas se aquilo que é novo, que espanta e que é de se maravilhar condiz com o verdadeiro ou não. E mesmo, atenua Lucrécio, a novidade em si, enquanto mera novidade, a qual nos provoca a maravilha; ela nada porta por este afeto sublime que concirna ao verdadeiro ou ao falso, e conforme o hábito e costume o maravilhoso cede ao banal, assim como vemos corrente e cotidianamente os siderais no céu. E se víssemos pela primeira vez em toda a vida os astros cadentes no céu, ficaríamos estonteados com a maravilha; de maneira tal que isto basta para aferir que não importa a maravilha, que suas condições de novidade é que impressionam e que, de fato, importa é que nos afinquemos na investigação não maravilhada da natureza das coisas. Lucrécio disso ocupa-se porque dirá algo que é de muito se maravilhar. Deter-se, todavia, na maravilha, isto justamente impede-nos de avançarmos para a *verdadeira proporção*: há muitos mundos assim como este onde vivemos.

<sup>999</sup> DRN II, 1023 - 1051: “Nunc animum nobis adhibe ueram ad rationem. / nam tibi uehementer noua res molitur ad auris / accidere et noua se species ostendere rerum. / sed neque tam facilis res ulla est, quin ea primum / difficilis magis ad credendum constet, itemque / nihil adeo magnum neque tam mirabile quicquam, / quod non paulatim mittant mirarier omnes. / principio caeli clarumque colorem, / quaeque in se cohibet, palantia sidera passim, / lunamque et solis praeclara luce nitorem: / omnia quae nunc si primum mortalibus essent / ex inproiso uisunda obiecta repente, / quid magis his rebus poterat mirabile dici / aut minus ante quod auferent fore credere gentes? / nihil, ut opinor: ita haec species miranda fuisset. / quam tibi iam nemo fessus satiate uidendi / suspicere in caeli dignatur lucida templa! / desine quapropter nouitate exterritus ipsa / expuere ex animo rationem, sed magis acri / iudicio perpende, et si tibi uera uidentur, / dede manus, aut, si falsum est, accingere contra. / quaerit enim rationem animus, cum summa loci sit / infinita foris haec extra moenia mundi, / quid sit ibi porro quo prospicere usque uelit mens / atque animi iactus liber quo peruolet ipse. / Principio nobis in cunctas undique partis / et latere ex utroque <supra> supterque per omne / nulla est finis, uti docui, res ipsaque per se / uociferatur, et elucet natura profundi”.

É pela *verdadeira proporção*, pelas relações entre as coisas, nas coisas todas, que podemos, pelo ânimo, pela mente, percorrermos, investigarmos e aferirmos toda a natureza. Assim como este conjunto, o mundo onde vivemos, é pela *certa proporção*, o *comum* como o mesmo que a sua *forma*, outros mundos devem ser assim como o nosso. Lucrécio propõe-nos que *este mundo* não é único, que ele não é “uma só e mesma coisa”, então, que há mais mundos do mesmo gênero que é o nosso:

Agora, de nenhum modo[/por nenhum pacto] se deve pensar como semelhante à verdade que,  
ubiquamente o vorticoso espaço vacando infinito  
e as sementes de inúmero número e a imensa soma  
de muitos modos [*multimodis*] volitando no eterno excitadas pelo movimento,  
um se criou este orbe de terras e céu,  
que aqueles tantos corpos nada criam afora;  
principalmente quando este tenha se feito pela natureza e as próprias  
sementes das coisas pelo seu espontâneo entrebater fortuitamente  
coagidas temerariamente de muitos modos [*multimodis*] em vão e sem escopo  
tenham enfim coalescido, elas que conectadas de repente  
sempre fizeram os exórdios das magnas coisas,  
das terras, dos mares, do céu e do gênero dos dotados de ânima.  
Consequentemente, uma vez mais é necessário admitir o seguinte:  
que há outros congressos de matéria alhures,  
como há este, o qual o éter mantém com ávido estreitamento.  
Além disso, quando muita matéria está preparada,  
quando o lugar está pronto e não se demora nenhuma coisa nem causa alguma,  
as coisas justamente devem gerar-se e devirem juntas [*confieri*].  
Agora, e sobre as sementes, se tanta é a cópia quanto  
não fosse capaz de enumerar toda a idade dos dotados de ânima  
e [há] a mesma força <e> a natureza permanece, que fosse capaz de  
lançar as sementes das coisas em quaisquer lugares por símile proporção [*ratione*]  
como agora foram lançadas, é necessário admitir  
que há outros noutras partes de orbe de terras  
e várias gentes de humanos e gerações de feras.<sup>1000</sup>

Nesses belos versos, assevera-se que não é verdadeiro que “um se criou este orbe de terras”, ou seja, não é verdadeiro que houve, há e haverá, na natureza das coisas, apenas *um mundo*, único, exclusivo, como este onde vivemos. É pela absoluta infinitude, aquela que se afirma das sementes e da inânia, que se faz impossível que se engendre apenas *um mundo* como o nosso, *mundo* que consta, por ser como o nosso, de terras, mares, céu e mesmo dos gêneros dos dotados de ânima. Da abundância, “as sementes de inúmero número”, e da *multimodalidade*, “imensa soma de muitos modos”, assomando-se aí o eterno movimento, o eterno voitar, a eterna excitação da matéria toda; disto não se poderia conceber que fosse *este nosso mundo*

<sup>1000</sup> DRN II, 1052 - 1076: “nullo iam pacto ueri simile esse putandumst, / undique cum uorsum spatium uacet infinitum / seminaque innumero numero summaque profunda / multimodis uolitent aeterno percita motu, / hunc unum terrarum orbem caelumque creatum, / nihil agere illa foris tot corpora materiai; / cum praesertim hic sit natura factus, et ipsa / sponte sua forte offendando semina rerum / multimodis temere incassum frustra coacta / tandem coluerint, ea quae coniecta repente / magnarum rerum fierent exordia semper, / terrai maris et caeli generisque animantum. / quare etiam atque etiam talis fateare necesse est / esse alios alibi congressus materiai, / qualis hic est, auido complexu quem tenet aether. / Praeterea cum materies est multa parata, / cum locus est praesto nec res nec causa moratur / ulla, geri debent nimirum et confieri res. / nunc et seminibus si tanta est copia quantam / enumerare aetas animantum non queat omnis, / uisque eadem <et> natura manet, quae semina rerum / conicere in loca quaeque queat simili ratione / atque huc sunt coniecta, necesse est confiteare / esse alios aliis terrarum in partibus orbis / et uarias hominum gentis et saecula ferarum”.

apenas *um*. Não é possível que, pela abundância da cópia de matéria os “tantos corpos nada criam afora”, criação que se dá pelo “espontâneo entrebater fortuitamente” das sementes das coisas, as quais, coagidas de “muitos modos”, *multimodalmente*, e jamais *em vista de algo* (como já o “espontâneo” e o “fortuitamente” afastam), *conjuntam-se* nas muitas coisas, das parvas às magnas. Se isso procede, dada a condição primeira que consiste na abundância, na absoluta infinitude dos primordiais das coisas, e dada a condição que consiste na *multimodalidade*, da qual o eterno movimento é pressuposto, então “há outros congressos de matéria alhures”, e não só: dentre os outros congressos da matéria há, decerto, algum ou alguns como *este mundo*.

Se, num primeiro momento, Lucrecio dá enfoque às condições, às circunstâncias e aos seus desdobramentos, noutro, ele toma tais condições, circunstâncias e desdobramentos como pressuposto dado: “quando muita matéria está preparada, / quando o lugar está pronto e não se demora nenhuma coisa nem causa alguma”. Assumindo tal pressuposto, assumindo a conjugação efetiva desses elementos, resulta que “as coisas justamente devem gerar-se e devirem juntas [*confieri*]”, e este “devir junto” não seria senão a própria *conjunção*. Aqui facilmente a correlação entre *conjunção* e *devir* faz-se patente, mais ainda, faz-se patente a *multimodalidade* envolvente os movimentos da matéria, dos primordiais das coisas. Nesse passo em que a anterioridade estritamente condicional é estabelecida, a absoluta infinitude e o movimento eterno que se põe como *multimodalidade* assume-se como “todos os possíveis”, e tal possibilidade é o que impede a exclusividade deste nosso mundo. E de todos os possíveis, não só resulta o mundo que é o nosso, mas também aqueles tantos que são como o nosso, visto que a efetivação do possível (como atestam os sentidos, com efeito, nosso mundo é) não só atesta que tal *possibilidade* seja *real*, como também revoca a anterioridade condicional que permitiu com que este mundo seja a fim de que todos os demais outros mundos, sob as mesmas condições, igualmente sejam. Esse duplo jogo que faz remontar às condições mediadas pelo que a facticidade atesta instaura de maneira sobejamente interessante a impossibilidade da hipótese redutora de que haja apenas *um* mundo como o nosso e que ele seja *este* que é apenas nosso. Isso merece toda nossa atenção, pois o que se diz sobre o caso dos *mundos* diz-se igualmente para todos os conjuntos na natureza das coisas, trata-se de um procedimento generalíssimo. É porque o fundamento da natureza inteira das coisas repousa na caracterização do Todo absoluto como *absolutamente infinito* que o fundamento recai na *multiplicidade pura* como *possibilidade pura*, em que “todos os possíveis” se fazem pressuposto primeiro da produção natural de *formas*, de *conjuntos*. Agora, essa posição também rompe com a própria identidade e o próprio *um* (a “unidade numérica”). A *multiplicidade pura* permite a multiplicidade dos conjuntos de mesmo gênero e, num mesmo lance, finca nesta multiplicidade mesma a *multiferência*, pois o dizer que nos leva a inibir que somente haja *um* mundo como este nosso também põe os outros mundos *deste gênero* cada qual em sua singularidade irreduzível. A *multiplicidade pura* é fundamento tanto dos conjuntos sob as mesmas condições de geração, conjuntos, pois, de mesmo gênero, quanto ela se faz o fundamento pelo qual cada qual dos conjuntos de mesmo gênero seja singular.

Essa construção, cujo tom poderia até ensejar algo de artificioso, contudo, torna-se explícita quando Lucrecio confere, a partir da “cópia tanta de sementes”, a “mesma força” e a “permanência da natureza”, pois

isto só desvela aquilo que consiste propriamente no que permite o *gênero* nos termos da “geração”, pela própria *multiplicidade pura* (*si tanta est copia...*), como *similis ratio*, caracterizando especificamente o *comum*, a *forma* do *conjunto*. E mais, a anterioridade do *possível* (*queat*) do lançar das sementes em junção (*conicere*) é reposto no *agora* (*huc*) em que juntas foram lançadas (*sunt coniecta*), o *agora* é a tensão entre a *possibilidade ante festum* e a *necessidade post festum*, só que tal possibilidade é tocada pela necessidade do momento em que a reinscrição de todos os possíveis pela necessidade do que é retorna para si mesma como sempre-já efetivável. A *possibilidade* é *necessidade* também em sua anterioridade com respeito ao que é *necessariamente agora*, e isto é manifesto pelos seguintes versos que devemos retomar:

(...) quando este tenha se feito pela natureza e as próprias  
sementes das coisas pelo seu espontâneo entrebater fortuitamente  
coagidas temerariamente de muitos modos [*multimodis*] em vão e sem escopo  
tenham enfim coalescido, elas que conectadas de repente  
sempre fizeram os exórdios das magnas coisas (...)

O conjunto não deixa de ser necessário em sua anterioridade enquanto possível, o que prova a análise especulativa que antes operamos (cf.: considerações especulativas). O embasamento disso, na perspectiva etiológica, perspectiva em que a *necessidade* se faz imprescindível, ganha todo seu relevo se voltarmos as condições que se tornam pressuposto: “quando muita matéria está preparada, / quando o lugar está pronto e não se demora nenhuma coisa nem causa alguma, / as coisas justamente devem gerar-se e devirem juntas [*confieri*]”. Ora, a *necessidade* não poderia ser senão a *necessidade aleatória*. Ademais, do conjunto posto, como o mundo outro que é como o nosso, porque se trata de um conjunto relativamente superior, seu pacto natural deve portar todos os conjuntos subordinados, os quais se fazem *possibilidade* a partir da restrição do próprio *pacto da natureza* que instaura o conjunto superior e, por aí, a *possibilidade* restringe-se ou limita-se às condições imanentes ao conjunto superior, no entanto, ela continua como *real*. Tal raciocínio que promovemos, entretanto, só pôde ser feito porque, em *DRN*, não aparece nenhum outro conjunto que fosse superior ao *mundo*, embora, como também já pudemos especular, a equivalência entre o conjunto superior e a natureza inteira das coisas mostrou-nos que há justeza no que acabamos de proferir, pois categoria de *conjunto* analiticamente pode transpor-se para não importa qual nível, exceto o da inânia e dos primordiais das coisas em si considerados. Em todo caso, é a partir do conjunto, da *certa proporção*, que nada mais é que seu *pacto da natureza*, então, a regularidade que vige com respeito aos seus conjuntos componentes e subordinados, que podemos conceber a *possibilidade real* no que diz respeito à geração dos próprios conjuntos subordinados: tais conjuntos como que são inscritos *ante festum* na própria regularidade natural restrita pelo próprio conjunto superior (para que fique absolutamente claro, peixes não se geram no ar, no conjunto ar eles são impossíveis, mas os peixes são possíveis reais no conjunto mar, *e.g.*). Para voltarmos literalmente aos versos em análise, se o conjunto mundo é como o nosso, seu comum é o mesmo comum que o nosso, sua regularidade ou pacto da natureza é igualmente o mesmo, portanto os conjuntos possíveis reais que em seu âmago podem produzir-se devem ser os mesmos: “(...) é necessário admitir /que

há outros noutras partes de orbe de terras / e várias gentes de humanos e gerações de feras”. Ressalto apenas que o dizer “o mesmo” não inibe a singularidade tanto do outro mundo como o nosso quanto as singularidades dos conjuntos que lhe são imanentes, mas sim apenas afirma a *certa proporção* como sendo a mesma.

Esse argumento que inibe que haja apenas “um só e mesmo conjunto”, “um conjunto único”, na natureza das coisas, ele generaliza-se integralmente nos versos seguintes, vejamos:

Agora acrescente que nenhuma coisa é uma na soma,  
a qual única se gera e única e só cresça,  
que não haja algo de uma geração [*saecli*] e que haja muitíssimas  
de mesmo gênero. Primeiramente, lance a mente nos dotados de ânima:  
assim você achará que há o gênero montivago das feras,  
assim a prole dos humanos geminada, assim, por fim, mudos  
os de escamas, os pecuários e os corpos juntos dos volantes.  
Por aí, é de se admitir por *símile* proporção [*ratione*] que o céu  
e a terra e o sol, a lua, mar, as demais [coisas] que são,  
que elas não são únicas, mas antes de número inumerável;  
já que o pactuado [*depactus*] limite da vida profundamente  
tanto resta e estas [coisas] tanto constam de corpo nativo [/nascido]  
quanto todo gênero que aqui geracionalmente nas coisas abunda.<sup>1001</sup>

Peremptoriamente afirma Lucrecio que “nenhum coisa é uma na soma”, assim, nenhum coisa há, na natureza das coisas, que seja única a se gerar e que única e sozinha cresça. Uma vez mais o termo *soma* é bívio, tanto pode ser apreendido como *conjunto* quanto como *Todo absoluto*. Decerto, a generalidade da tese lucreciana porta-nos ao *Todo absoluto*, em contrapartida, esta mesma generalidade recai também sobre os conjuntos, como no caso que contextualmente nos faz termos em mente que a *soma* é o mesmo que o *mundo*. E se nenhuma coisa há de *uma* geração, como assevera, há, pois, muitíssimas de mesma geração. É muitíssimo translúcido o sentido que o *genus* assume, tal como já antes preludiamos; com efeito, o *genus* diz-se, de fato, de *gero*, e sempre diz-se *múltiplo*, mas certa multiplicidade também sempre referida à *geração*, às condições todas que, se dadas, tem por efeito o *conjunto*. O *genus* diz-se, contudo, sempre como *certo*, pois as condições são elas mesmas certas, e não quaisquer, o que aparece nestes versos com a expressão “*símile proporção*”. O *dever junto* é gerar, *certo gerar*, e aquilo que se gera do mesmo modo e com as mesmas condições é dito de mesmo gênero que as demais coisas que se geram e também com as mesmas condições. Se aquilo que se gera, do mesmo modo e com as mesmas condições, é *conjunto*, o qual porta o *comum* que é o seu, portanto a *certa proporção* que é a sua, todavia, tal conjunto não é idêntico a outro de mesmo gênero, de mesma geração, antes ele é *símile*. A multiplicidade no gênero é aquilo que sob o mesmo *comum*, sob a mesma *certa proporção*, entretanto, *multífera*, ou seja, no âmago de um mesmo gênero no qual constam

<sup>1001</sup> DRN II, 1077 - 1089: “Huc accedit ut in summa res nulla sit una, / unica quae gignatur et unica solaque crescat, / quin aliquoius siet saecli permultaque eodem / sint genere. in primis animalibus inice mentem: / inuenies sic montiuagum genus esse ferarum, / sic hominum geminam prolem, sic denique mutas / squamigerum pecudes et corpora cuncta uolantum. / quapropter caelum simili ratione fatendumst / terramque et solem lunam mare, cetera quae sunt, / non esse unica, sed numero magis innumerali; / quandoquidem uitae depactus terminus alte / tam manet haec et tam natiuo corpore constant / quam genus omne quod hic generatim rebus abundat”.

muitíssimas coisas, muitíssimos conjuntos, cada qual destes conjuntos sendo irreduzivelmente singular. Apenas porque há semelhança com respeito à certa proporção que os mantém é que se pode estabelecer a regularidade capaz de multiplicá-los sob mesmo gênero, sob mesma geração. E isso patenteia-se pela sentença, a qual põe este mundo que é o nosso sob o mesmo gênero que outros tantos, “de inumerável número”, que lhe são semelhantes: “(...) já que o pactuado [*depactus*] limite da vida profundamente / tanto resta e estas [coisas] tanto constam de corpo nativo [/nascido] / quanto todo gênero que aqui geracionalmente nas coisas abunda”. Precisamente, é o *pactuado limite*, o *pacto da natureza*, que é o *comum* enquanto *certa proporção*, que leva ao nascimento das coisas, que põe os limites do que pode e do que pode nascer, assim como as suas condições e modos de nascimento. E sua multiplicidade, aquela afirmada do gênero, apenas dá-se pela abundância, mas uma abundância *geracional*. É porque abundam as coisas, é também porque há muitas coisas de semelhante certa proporção, é que há mundos tantos *do mesmo gênero* que o nosso, assim como, por este *pacto da natureza*, esta *certa proporção* que é *comum* entre estes tantos mundos, que os conjuntos engendrados em seus âmagos, nos âmagos destes mundos de mesmo gênero, são igualmente semelhantes.

Algo de interesse especulativo aparece nessa construção que ressalta o aspecto geracional como sendo aquele dito do gênero e evocando as suas condições e modalidades de geração. É que, de certa maneira, a *conjunção* deixa o terreno exclusivo de sua *produção* para o terreno de sua *reprodução*, pois a questão toda passa ao que geracionalmente se dá na natureza das coisas, permitindo o *devir* que é *conjunção* voltar-se de efeito à causa, porém, não de maneira serial ou linear e sim abrangente com respeito ao seu entorno. O *devir-conjunção* repõe-se como causa retomando a *multiferência* na própria possibilidade do *devir* da *certa proporção*, e isto anuncia-se como propriamente *trans-formação natural*, a qual jamais poderia ser operada num conjunto em ato, pois, se assim fosse, o transpassar de seus limites reais o levaria à disjunção; de fato, é na *reprodução*, posta *geracionalmente*, que os *limites reais* se refazem e o *comum* assume outra *forma* (não, decerto, qualquer outra forma, mas algum dentre as possíveis reais formas de seu devir a partir da certa proporção). Isso apenas resulta claro se observarmos de perto o *comum* como *certa proporção*, considerado exclusivamente no *conjunto*, e como *símile proporção*, considerado no *gênero*.

Esse ponto, que julgo crucial em *DRN*, e que consiste, amparando-se sempre na facticidade, no deslocamento de perspectiva da *produção* para a perspectiva da *reprodução* retoma a pressuposição da *eternidade* para como *devir* e, neste mesmo deslocar-se, tem-se o acercamento do próprio *devir*, todavia, não como anterioridade e posteridade, o que seria evidente se pensássemos que o *devir* fosse algo metafórica e meramente serial; o *devir* passa a capturar-se como *comum* antes envolvendo a sua *conservação* enquanto resta em ato, contudo, em incessante interatividade com seu redor. A *reprodução* faz-se pela *imitatio* tendo o *gênero* como prospecto a partir do qual se permite a *produção* e, neste sentido, deparamo-nos com outro tipo de *conjunção*. Se, primeiramente, tínhamos a *conjunção* entre conjuntos os quais se subsumem num outro conjunto, subsunção que, como o sabemos, não é jamais mera “soma”; agora, a *conjunção*, passando à regência da *reprodução*, tem-se como *conjunção* que não leva à subsunção de seus conjuntos componentes. Ora, a rigor, a primeira maneira de *conjunção* é integrativa, ao passo que a segunda é copulativa. De fato, na natureza das



coisas, particularmente com respeito aos dotados de ânima, a distinção entre os polos copulativos, como macho e fêmea, põe a reprodução da prole nas dependências do encontro entre ambos. Aí, a conjunção deixa o terreno da integração e opera-se numa conjugação tal que ambos os primeiros conjuntos copulantes resultam, no mais das vezes, intactos e deste evento engendram-se conjuntos outros, da mistura de elementos vindos de cada qual. Isso não exclui a integração, a integração e subordinação de ambos os conjuntos copulantes à outro conjunto superior, apenas confere certa particularidade em sua reprodução mostrando outra nuance da própria conjunção. Somente poderemos tratar dessa conjunção copulativa muito doravante, pois mesmo Lucrecio, embora a mencione algumas vezes, apenas detém-se nela no que concerne aos humanos, de sorte que outras categorias deverão intervir a fim de sua correta apreensão e, sobretudo, a questão sobre o *amor*.

Convém, entretanto, salientar aqui que a passagem da *produção* à *reprodução* ensejada por conjunções geracionais revoca a *clinação* também; de fato, a *clinação* é omnipresente na natureza das coisas, porém seu estatuto teórico avança consideravelmente quando posta sob os auspícios da *reprodução*, visto que permite pôr a multiferência sob a possibilidade real do próprio *dever*, da *conjunção*, que, enfim, promove alterações de *forma*. Isso supondo a hipótese que resta provar, a saber, que a *figura* distingue-se da *forma*, o que apenas faceando a “teoria da imaginação” teremos como fazer. A posição da semelhança entre mundos, a comunidade entre mundos tantos, e mesmo mundos que são como o nosso, encontra-se fundamentada, e é interessante que logo em seguida Lucrecio promove, nos versos finais do Canto II, três posições de grande relevância. Primeiro, trata por insistir na neutralidade divina, afastando os deuses de todos e quaisquer gerações na natureza das coisas; em seguida, retoma as trocas incessantes entre conjuntos, particularmente, entre os mundos entre si e com respeito ao Todo absoluto; por fim, o envelhecimento aparece como derivado destas trocas incessantes e a finitude deste mundo onde vivemos ganha relevo e mesmo apelo político. Convém examinarmos essas posições e findarmos a *Teoria Geral da Conjunção*, mesmo que nos reste precisar melhor e mais acuradamente a conjunção copulativa, o que faremos somente quando, ao findar deste capítulo, tratarmos do Canto IV.

## b) Neutralização dos deuses

Tanto na geração e na corrupção, quanto na produção e na reprodução, os deuses não têm nenhum papel. As divindades, francas metáforas da teleologia, são também erradicadas das conjunções e disjunções, e, com isto, aparece uma notável equação entre *liberdade* & *necessidade*, vejamos:

Se você mantém bem conhecidas [essas coisas], a natureza parecerá continuamente livre [*libera*], privada de soberbos senhores, ela por si efetiva [*agere*] pelo seu espontâneo [*sua sponte*] todas [as coisas] desprovida de deuses. Pois perante os sacros peitos [/inteligências] dos deuses em tranquila paz os quais vivem o plácido evo e a vida serena, quem rege a soma do imenso [?], quem tem as robustas rédeas em mãos que podem moderar [?], quem igualmente converte os céus do todo [?] e do todo as terras com férteis ígneos etéreos abastece [?], e presto está em todos os lugares e a todo tempo,

para fazer tenebras com nuvens e os serenos no céu  
 concutir com trovão, então para enviar fulminantes e seus santuários  
 frequentemente destruir e voltando ao deserto  
 encolerizar, exercitante o raio, o qual amiúde os nocivos  
 pretere e mata os não merecedores e merecedores?<sup>1002</sup>

Privada de soberbos senhores, privada do domínio, da dominação dos deuses, a natureza é *livre*, e tal *liberdade* equivale à própria *natureza* enquanto “ela por si efetiva pelo seu espontâneo todas [as coisas]” [*ipsa sua per se sponte... omnia (...) agere*]. A presença interventora dos deuses na natureza é diametralmente contrária à *liberdade*, e esta contrariedade sintetiza-se na oposição entre a *teleologia* e a *liberdade*, e também na apreensão da *liberdade* como ausência de *coação*, no caso, divina. Aqui Lucrécio salienta que só há liberdade quando não há teleologia, então, que a liberdade opõe-se integralmente à teleologia. Todavia, ao dizê-lo, também podemos avançar facilmente naquilo que é impreterível na escritura de pensamento de tendência materialista que é o *DRN*, a saber, que a *liberdade* equivale totalmente à *necessidade*, e basta-nos revocar o *axioma fundamental do materialismo* para embasar tal importantíssima equivalência. Uma vez que a natureza é livre, e por ser livre, nenhuma teleologia nela consta, e porque tal liberdade é a efetivação de todas as coisas *pelo espontâneo natural*, a *necessidade* que é estritamente o mesmo que esta *liberdade* não poderia ser senão a *necessidade aleatória*, cujo bastião é afirmar a etiologia certa na natureza inteira das coisas e, com um só golpe, erradicar toda e qualquer teleologia. Lucrécio, nesse sentido, é claro: *liberdade é necessidade, liberdade é necessidade aleatória*.

A série interrogativa desses versos, num *crescendo*, cada vez mais enumera a absurdidade que resulta da admissão da intervenção divina na natureza das coisas e, sobretudo, alcança-se o culmine e extremo, no qual a natureza é valorada, posta sob o bem e o mal, pelos quais os favores e os desfavores divinos respondem ao merecimento. No entanto, justamente aí intercede o argumento que leva ao absurdo: mesmo aqueles que prestam os mais assíduos e prestimosos cultos aos deuses são vítimas de suas supostas cóleras, tanto os merecedores quanto os que não merecem, porque pios, são acometidos pela fúria desmesurada da natureza, natureza supostamente dominada pelo arbítrio divino, portanto, ímpios e pios igualmente padecem, sem nenhuma distinção pelos seus feitos das forças naturais destruidoras. Se fosse procedente que o merecimento oriundo do pio comportamento e sacro culto aos deuses levasse a natureza, controlada pelos deuses, a favorecer aqueles que mais merecem, por que, então, a própria natureza os castiga com infortúnios? Ora, pela facticidade, porque tanto pios quanto ímpios padecem dos infortúnios naturais, é preciso asseverar que a natureza é *livre*, que ela é tanto *livre* do domínio e da dominação divinos quanto é *necessária* em seu agir *pelo seu espontâneo*: a natureza das coisas é livre, ela age por necessidade aleatória.

<sup>1002</sup> *DRN* II, 1090 - 1104: “Quae bene cognita si teneas, natura uidetur / libera continuo, dominis priuata superbis, / ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers. / nam pro sancta deum tranquilla pectora pace / quae placidum degunt aeuum uitamque serenam, / quis regere immensi summam, quis habere profundum / indu manu ualidas potis est moderanter habenas, / quis pariter caelos omnis conuertere et omnis / ignibus aetheriis terras suffire feracis, / omnibus inue locis esse omni tempore praesto, / nubibus ut tenebras faciat caelique serena / concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedis / saepe suas disturbet et in deserta recedens / saeuat, exercens telum, quod saepe nocentes / praeterit exanimatque indignos inque merentes?”

A efetivação natural dá-se multimodalmente, pela conjunções e disjunções dos primordiais das coisas e da inânia, num movimento eterno, numa eterna agitação, na guerra incessante dos primordiais em plagas tantas e tantas. A “gênese” do mundo, de sua conjunção e de sua relação subordinante para com seus conjuntos componentes todos, relação instaurada pelo pacto da natureza como aquilo que se faz *comum* enquanto se põe sob *certa proporção*, estabelece “intervalos, vias, conexões, pesos, plagas, concursos, movimentos” sob a regularidade que limita os possíveis à sua realidade instituída. Por si, a natureza dispensa os deuses todos.

### c) Teoria geral da disjunção

A conjunção, mesmo que instaure o comum e, pois, passe a reger seus conjuntos subordinados e imanentes pelo pacto da natureza que é o seu, como também já o vimos, não é irredutivelmente fechada em si. Antes, há as vias pelas quais o extrínseco e o intrínseco efetivam trocas incessantes. A rigor, a própria posição da conjunção e, com efeito, do *comum* como relacional, a saber, como *certa proporção*, já impede que concebamos alguma separação rígida entre o extrínseco e o intrínseco relativos ao conjunto. Pela suposição de que a *forma* distingue-se da *figura*, a *forma*, que é a *forma* do *conjunto* enquanto *devir*, ela põe-se como *certa proporção*, *certa relação*, e desde que tal *proporção* não se desfaça, ou seja, desde que os limites reais definidos por esta *proporção* não sejam transpassado, o conjunto persevera e conserva-se. Todavia, a finitude do conjunto e, decerto, a finitude do mundo, parece interferir em sua conservação. Se a disjunção dá-se pela fissura feita por plagas do extrínseco, por um lado, ela também pode assumir outra causa, a qual teria toda a aparência *teleologia*, visto que assumir a finitude do conjunto também atinge a impossibilidade de sua perseveração indefinida, melhor dizendo, aqui anuncia-se a generalidade segundo a qual os conjuntos perecem, e perecem não apenas por golpe violento que o disjunte, mas também pela incessante interação entre intrínseco e extrínsecos:

E muitos corpos após o tempo genital do mundo e dia  
 primogênito cooriginado do mar e da terra e do sol  
 somaram-se do extrínseco, somaram-se em torno das  
 sementes, as quais o magno Todo conferiu ao jacular;  
 daí puderam no mar e na terra crescerem, e daí fazia aparecer  
 o espaço, o domo do céu, e os altos tetos  
 tinha elevado longe das terras, e o ar tinha junto levantado-se.  
 Pois em cada lugar todos os corpos aos seus [*sua*] através de todas as plagas  
 distribuem-se e às suas gerações apartam-se,  
 o úmido ao úmido, do terreno corpo a terra  
 cresce, e os ígneos produzem o ígneo e os etéreos <o éter>,  
 até ao extremo de crescimento o fim aperfeiçoado  
 todas [as coisas] conduziu a natureza das coisas criadora;  
 como devém quando já nada mais há que se dê intra

vitais veias além do que flui e aparta-se.<sup>1003</sup>

O “tempo genital do mundo”, tempo de sua geração, do momento em que houve sua conjunção e do momento em que juntos se originaram o primeiro dia do mar, da terra e do sol; neste tempo, muitos corpos assomaram-se ao mundo vindos do extrínseco. Não é que exclusivamente da matéria imanente ao mundo fizeram-se mares e terras, houve, ademais, sementes vindas do extrínseco do mundo, as quais permitiram o fazimento e, sobretudo, o seu crescimento. Tantas foram, desde seu parto, as sementes que “o magno Todo conferiu ao jacular”, e a conjunção, em incessantes trocas, recebeu do extrínseco aquilo que se perfez em mundo, este mundo de céu, mares e terras. Cada coisa, segundo à “conveniência” [*sua*] ou, como se diz, “cada corpo ao seu lugar”, firmou-se, as conjunções no conjunto, feitas as suas conexões dos movimentos *êrc*. Todavia, a troca diz-se de ambos os polos, tanto recebe quanto expelle. O tema do fim do mundo ou, em sua generalidade, o fim do conjunto, no sentido de sua finitude e também no sentido de seu findar que se anuncia com o desmoronamento de suas muralhas, submete-se à interação entre extrínseco e intrínseco, à troca incessante. Mas seria mesmo a troca incessante? Se, de um lado, há troca e há poros ou vias pelas quais se fazem as trocas, por outro, afirmar que estas vias e poros sejam eternos contradiz a própria finitude do mundo. A natureza, decerto, criadora, ela também leva todas [as coisas] ao seu extremo, ao seu limite de crescimento, no qual o fim ou o término aperfeiçoa-se a tal ponto, quando as vias e poros desgastam-se pelas trocas, que a disjunção começa a vigir, envelhecimento, decrepitude, morte. De fato, a condição do perecimento que não seja aquele provocado por violento golpe tem-se da própria complexidade de relações com a qual todo conjunto envolve-se, ainda mais, num fluxo de intercâmbio entre extrínseco e intrínseco. O fim, por aí, não se dá porque inscrito no próprio conjunto:

Aí a idade deve consistir em todas as coisas;  
 aí a natureza refreia o aumento com suas forças.  
 Pois quaisquer [coisas] que você vê engrandecer com hilaridade aumentada  
 e paulatinamente subir os graus da idade adulta  
 toma para si muitíssimos [mais] corpos do que de si emite,  
 entrementes facilmente nas veias todo o cibo introduz-se  
 e entrementes assim latamente não são despendidos, tal que muitas [coisas] remeta  
 e mais faça de dispêndio do que se nutre a idade.<sup>1004</sup>

A “idade”, sabemo-lo, é metáfora do movimento, e quando escreve Lucrécio que aí, no que se refere ao fim do conjunto, a “idade deve consistir em todas as coisas”, é que os movimentos que perfazem o fim se dizem

<sup>1003</sup> *DRN* II, 1105 - 1119: “Multaque post mundi tempus genitale diemque / primigenum maris et terrae solisque coortum / addita corpora sunt extrinsecus, addita circum / semina, quae magnum iaculando contulit omne; / unde mare et terrae possent augescere, et unde / appareret spatium caeli domus altaque tecta / tolleret a terris procul, et consurgeret aer. / nam sua cuique locis ex omnibus omnia plagis / corpora distribuuntur et ad sua saecla recedunt, / umor ad umorem, terreno corpore terra / crescit, et ignem ignes procidunt aetheraque <aether>, / donique ad extremam crescendi perfica finem / omnia perduxit rerum natura creatrix; / ut fit ubi nihilo iam plus est quod datur intra / uitalis uenas quam quod fluit atque recedit”.

<sup>1004</sup> *DRN* II, 1120 - 1127: “omnibus hic aetas debet consistere rebus; / hic natura suis refrenat uiribus auctum. / Nam quaecumque uides hilare grandescere adauctu / paulatimque gradus aetatis scandere adultae, / plura sibi adsumunt quam de se corpora mittunt, / dum facile in uenas cibis omnis inditur et dum / non ita sunt late dispessa, ut multa remittant / et plus dispendi faciant quam uescitur aetas”.

de todas as coisas. A cautela é se observarmos essa expressão “movimentos que perfazem o fim” como uma confissão da teleologia imanente a cada conjunto, justamente o certo fim dos conjuntos todos que é a disjunção, a morte. Sobretudo, esse aspecto da idade vem junto com o refrear natural do aumento dos conjuntos, o fim, pois, de seu crescimento e desenvolvimento. Os conjuntos, não todos, decerto, mas aqueles que crescem, *e.g.*, os conjuntos dotados de ânima, eles graciosamente alçam o percurso de crescimento, desenvolvem-se segundo seu pacto natural, jamais rompendo com a *certa proporção* que põe os seus *limites reais*, isto que, ainda por hipótese aqui, deve ser assimilado à mudança de *figura*. E o crescimento e desenvolvimento, contudo, não são indefinidos, não vivemos em terras fantásticas de gigantes. A experiência conduz-nos a asseverar que aquilo que nasce, cresce e desenvolve-se até certo ponto e acaba no leito de morte. Também a metáfora cíclica, como o “ciclo da vida”, pode nos levar a encerrar o fim da vida sobre si mesmo, vida e morte unem-se, e disto obtemos a imagem circular do vivente. Essa metáfora seria artificiosa em *DRN*, Lucrécio não a profere, jamais. O que lhe importa, segundo sua escritura, é aquilo que desempenha o papel de causa pela qual todos os conjuntos perecem, a causa pela qual aquilo que está disposto ao crescimento e desenvolvimento, devém decrépito e, enfim, rompendo-se os limites reais, desagrega-se em seus componentes interrompendo a *certa proporção* que o mantém e fá-lo perseverar. Ora, é que ao passar do crescimento e desenvolvimento, ao passar doravante os graus da idade adulta, as trocas deixam de alimentar este crescimento e desenvolvimento, as trocas desequilibram-se. *In abstracto*, as trocas são supostas em equilíbrio, então, aquilo que vem do extrínseco ao intrínseco equivale ao que vai do intrínseco ao extrínseco. Se fosse, por hipótese, mantido o equilíbrio das trocas e concedendo que nenhuma violenta força ou golpe interrompa a *certa proporção* do conjunto, jamais poderíamos dizer que este conjunto algum dia disjunte-se. No caso do limiar entre o expoente do crescimento e desenvolvimento e a decadência que pontua a idade adulta, poderíamos dizer que este equilíbrio ganha concretude, o que vem e o que vai encontram-se numa mesma proporção, seus *quanta* resultam idênticos. Antes, contudo, quando cresce e desenvolve-se, o conjunto “toma para si muitíssimo [mais] corpos do que de si emite”, e é por este desequilíbrio que favorece a vinha do extrínseco que se tem a matéria necessária ao crescimento e desenvolvimento. Nos dotados de ânima, a troca é o próprio alimentar-se, e toda a matéria vinda do extrínseco até a idade adulta facilmente nas veias introduz-se, o alimento todo é aproveitado para o sustento e, nesta mesma medida, também há muito dispêndio de alimentos, ou seja, também a digestão encontra-se em plena atividade. Assim, do nascimento à idade adulta, o desequilíbrio da troca, da alimentação, mais pende para mais receber que expelir e justamente porque carece de matéria a fim do crescimento e desenvolvimento. Da idade adulta até a morte, contudo, o desequilíbrio de trocas inverte-se:

Pois decerto deve-se estar atento que nas coisas muitos  
corpos fluem e recebem; mas muitíssimos devem aceder,  
até que tenham tocado o sumo cacume do alentar.  
Daí pouco a pouco as forças e a roboração adulta  
esfrangalha e a idade liquefaz-se na pior parte.  
Evidentemente, uma vez que mais ampla é a coisa pelo quanto de aumento alcançado  
e quanto mais lata é, ubiquamente nas partes todas

muitíssimos corpos dispersa e de si emite,  
 e não facilmente nas veias todo o cibo lhe dá,  
 nem é o bastante, na medida em que escoo largos estos,  
 por aí pode tanto (re)nascer-se quanto sopear-se.<sup>1005</sup>

Se muitíssimo mais corpos são recebidos até a idade adulta, passado o “sumo cacume”, gradualmente as forças vão perdendo-se e o envelhecimento torna cada vez mais acentuada a inversão que leva a muitíssimo mais corpos emitidos que recebidos. Ademais, Lucrécio estabelece que a inversão também se dá pelo auge do crescimento, ou melhor, alcançado o limite de crescimento, o corpo é maior e mais amplo, de sorte que, sendo suas superfícies mais amplas, dispersam-se mais corpos e, por aí, eles mais corpos são emitidos. Concomitantemente, as vias desgastam-se e não é mais tão fácil a nutrição pelo alimento, cada vez mais nutre-se menos o conjunto, nem mesmo recebe alimento o suficiente, visto que sempre mais emite que recebe. Esse desequilíbrio entre recebimento e emissão, que no envelhecimento cada vez mais tende à maior emissão que recepção no que se refere às trocas, à alimentação; este desequilíbrio inclina-nos a conceber o fim, a morte, do conjunto. Curiosamente, entretanto, Lucrécio escreve: “por aí pode tanto (re)nascer-se quanto sopear-se”. *Suborior* é versado aqui por “renascer”, mas é devemos ter sempre muito cuidado com os prefixos em *DRN*. *Sub* + *orior* e literalmente “originar-se abaixo”, “sub-originar-se”. Há dois sentidos nesse “renascer”, primeiro, aquele que pode refazer o conjunto inteiro, voltando-o a sua situação integral, plena e fluente quanto às trocas, como se voltasse à vida. Noutro sentido, porém, esse mesmo conjunto, dele podem nascer, de seus conjuntos componentes, a vida, outros conjuntos que venham a existir com o seu perecimento. A fatalidade envolvida no argumento faz-nos mais nos voltarmos à segunda apreensão de *suborior*, embora não se deva excluir a primeira, com efeito, há, na natureza das coisas, exemplos muitos de renascimento do conjunto para além da legendaria fênix<sup>1006</sup>.

O *devir* geral dos conjuntos segue de seu nascimento, passando pelo crescimento e desenvolvimento até a morte, da conjunção à disjunção, em que o mecanismo geral que introduz o fim certo não é algo que estivesse inscrito em si como um fim imanente ao conjunto, tampouco ao vivente; antes é pelos movimentos intrínsecos e extrínsecos, pelos desgastes das vias cujo princípio geral dá-se pela trocas, podemos dizê-lo, regulatórias, num esquema que parte do maior recebimento do extrínseco e menor emissão ao extrínseco chegando ao equilíbrio até inverter-se, então, terminando no menor recebimento do extrínseco e na maior emissão ao extrínseco. Trata-se de uma dinâmica graduada até o cume do desenvolvimento e alternada também gradualmente até a morte ou ao renascer. Se tal dinâmica aplica-se bem aos dotados de âniã, entretanto, ela não lhes é restrita; com efeito, esta dinâmica vige nos conjuntos todos. Podemos enunciar especulativamente

<sup>1005</sup> *DRN* II, 1128 - 1138: “nam certe fluere atque recedere corpora rebus / multa manus dandum est; sed plura accedere debent, / donec alescendi summum tetigere cacumen. / inde minutatim vires et robor adultum / frangit et in partem peiorem liquitur aetas. / quippe etenim quanto est res amplior augmine adepto / et quo latior est, in cunctas undique partis / plura modo dispargit et a se corpora mittit, / nec facile in uenas cibus omnis diditur ei, / nec satis est, proquam largos exaestuat aestus, / unde queat tantum suboriri ac subpeditare”.

<sup>1006</sup> Por exemplo, alguns hidrozoários, como a *Turritopsis dohrnii*, ou alguns cnidários. Decerto, é pouco provável que Lucrécio estivesse ciente de conhecimentos que somente hoje temos, como a dita “imortalidade biológica” com respeito à *Turritopsis dohrnii*, todavia, é muitíssimo interessante que ele tenha mantido a hipótese do renascer.

que se trata de uma generalidade da própria categoria de conjunto, e que se opera enquanto dinâmica também em termos proporcionais, pois o desequilíbrio aqui é um jogo de inversão da mesma proporção entre o extrínseco e o intrínseco, na troca. E é porque não é factível conceber algum conjunto que seja alheio ao seu entorno, totalmente isolado, que a morte ou renascimento resultam certos. Nesse sentido, é a dinâmica de gerência das trocas que deixa de assimilar o extrínseco no envelhecimento, o esgotamento das estruturas do conjunto não se têm senão pelas interações de seus corpos componentes conjugados com os corpos recebidos até o limite, o qual, quando atingido, reverte-se cada vez mais recebendo menos e emitindo mais. E como as trocas e a dinâmica de conservação do conjunto é coisa generalíssima, Lucrecio não hesita ao posicionar a finitude do mundo, deste nosso mundo, assim como de todos os demais:

Portanto, licitamente [/de direito] perecem, quando pelo fluir se rarefizeram  
e quando todas [as coisas/os corpos] sucumbem por plagas externas,  
já que o cibo no grande evo por fim desfalca,  
e do extrínseco as pancadas não cessam que alguma coisa  
os corpos abata e [os] dome com plagas infestos.  
Assim, pois, também em torno das muralhas do magno mundo  
os expugnados provocam a trinca e as ruínas do pútrido.  
Com efeito, o cibo deve renovar ao nodar todas [as coisas]  
e nutre o cibo, <o cibo> que sustenta todas [as coisas],  
em vão, dado que as veias não suportam o que é o suficiente  
nem a natureza oferece o quanto é preciso.  
E, por isso, doravante a idade esfrangalha, e o telúrico esgotado  
penosamente parvos dotados de ânima cria, os quais juntas as gerações criou  
e deu pelo parto os imensos corpos das feras.<sup>1007</sup>

Ambas nas causas da morte, da disjunção, são postas juntas: os conjuntos tanto sobrem de sua exaustão, do declínio provocado pelo “fluir” que os rarefaz quanto pelas plagas externas acabam por sucumbir. De fato, não há como *in concreto* supor que os conjuntos apenas envelheçam e jamais sofram das plagas, mesmo que jamais sofram de plagas fatais, incessantemente estão em confronto com o extrínseco, assim como incessantemente trocam segundo a inversão pela idade do *quantum* de emissão e recepção. O mesmo, com efeito, dá-se com respeito ao mundo, em seu entorno muitas são as plagas que podem provocar “a trinca e as ruínas do pútrido”, assim como os alimentos, que antes nodavam todas as coisas, todos os conjuntos componentes do mundo, ou seja, que alimentavam e permitiam, por isto, a sua conservação e sustento, passada a sua idade adulta, chegam não mais nutrem, pois suas veias e veias não mais suportam a recepção de corpos do extrínseco. Há, ademais, outro elemento que aparece aqui no que toca à nutrição: antes considerávamos apenas as trocas, a alimentação, agora, todavia, aparece aquilo que o entorno do mundo oferta ou, de maneira geral, aquilo que a natureza oferta no extrínseco relativo ao conjunto. É que junto ao desequilíbrio que muda a

<sup>1007</sup> *DRN* II, 1139 - 1152: “iure igitur pereunt, cum rarefacta fluendo / sunt et cum externis succumbunt omnia plagis, / quandoquidem grandi cibus aeuo denique deficit, / nec tuditantia rem cessant extrinsecus ullam / corpora conficere et plagis infesta domare. / Sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas. / omnia debet enim cibus integrare nouando / et fulcire cibus, <cibus> omnia sustentare, / nequiquam, quoniam nec uenae perpetiuntur / quod satis est, neque quantum opus est natura ministrat. / iamque adeo fracta est actas, effetaque tellus / uix animalia parua creat, quae cuncta creauit / saecla deditque ferarum ingentia corpora partu”.

proporção de emissão e recepção com a idade, a oferta de corpos extrínsecos, os alimentos que nutrem, eles também diminuem seguindo diretamente a inversão da proporção. Isso se passa porque a matéria extrínseca, quando recebida pelo conjunto em análise, nota as conexões que lhe são imanentes, portanto, nutre o conjunto, ao mesmo tempo em que também promove, até o cume da idade adulta, o seu crescimento e desenvolvimento, de sorte que a matéria emitida do conjunto emite-se em menor quantidade porque suas vias e superfícies são menores, com efeito, ainda resta em crescimento, e, *a fortiori*, esta matéria recebida acresce-se ao conjunto em prol de seu aumento, pelo que sua emissão ao meio (como na digestão resultante em dejetos no caso dos dotados de ânima) resta menor. O entorno, o ambiente, resta cada vez mais rarefado na proporção do aumento, crescimento e desenvolvimento do conjunto, o que diminui significativamente a sua fertilidade e capacidade nutridora. Por aí, a disjunção, em sua generalidade, deve ser concebida, pois, sob esses três aspectos juntos: o elemento da plaga que venha a disjuntar o conjunto em seus nexos, o elemento, denominemos por facilidade, do curso vital, e, por fim, o elemento da rarefação da matéria nutridora do ambiente no qual o conjunto encontra-se e do qual depende. Esses três aspectos devem ser apreendidos juntos, e eles mesmos sofrem de variação quantitativa, *e.g.*, o *quantum* de força da plaga, se o suficiente a fim da disjunção, o *quantum* variacional das trocas em desequilíbrio de emissão e recepção e sua inversão, dada pelo amadurecimento do conjunto, e o *quantum* de matéria nutridora do entorno do conjunto, a qual tende a seguir a razão inversa da proporção de emissão e recepção das trocas, ou seja, se em seu crescimento o conjunto mais recebe do que emite, há mais matéria no entorno, e, contrariamente, se em sua decrepitude o conjunto mais emite do que recebe, há menos matéria em seu entorno. Decerto, o critério que envolve a plaga deve responder ao *quantum* de sua força no que afeta a possibilidade de disjunção, assim, se não ocorre alguma plaga violenta o bastante para que o conjunto disjunte, contudo, o conjunto está imerso em complexas relações e muitíssimas plagas de sua geração à sua corrupção, o que interfere no *quantum* de seu desgaste, ou seja, o ciclo vital é também o desgaste crescente provocado por plagas incessantes, mesmo que jamais venha alguma plaga que disjunte por violência o conjunto.

Os versos finais do Canto II condensam a geração e a corrupção tendenciando a acentuar o funesto dissídio do mundo este onde vivemos. Da criação fértil pela natureza às ruínas, este mundo também sofre do esgotamento de seu ciclo vital, a fertilidade aos poucos cede à rarefação dos nutrientes e esta decadência na mesma medida vai cada vez mais aumentando o trabalho nos campos e o lavrador cada vez mais esforçando-se para produzir aquilo que antes, nas gerações passadas, mais facilmente se produzia, lamuria, inconformado, nostálgico:

Como penso, as gerações mortais, com efeito, do alto  
 não baixou o áureo filo do céu às terras,  
 as rochas não criaram o mar nem as ondas espancantes,  
 mas o telúrico gerou as mesmas [coisas] que agora alimenta através de si.  
 Além disso, os nítidos frugais e férteis vinhas  
 pelo seu espontâneo primeiramente aos mortais ela criou,  
 ela deu doce fruto e pábulas férteis;  
 as quais agora penosamente engrandecem com nosso aumentado labor,  
 e utilizamos os bovinos e as forças de agricultores,



desgastamos o ferro, com os campos penosamente dá-se o necessário:  
 por isto, continuamente poupam os frutos e aumentam o labor.  
 E agora sacudindo a cabeça o velho lavrador suspira  
 mais vezes, em vão tinha caído nos magnos labores,  
 e quando compara os tempos presentes com os tempos  
 pretéritos, louva amiúde as fortunas do pai.  
 Igualmente o cultivo da triste vinha velhinha e [ele] †fadiga†  
 [.] repreende o mo(vi)mento do tempo e zomba do céu,  
 e exacerba, que a antiga geração, repleta de piedade,  
 muito facilmente teria tolerado aos fins medidos dos evos,  
 tendo sido muito menor a medida do campo para cada um;  
 e não percebe que todas [as coisas] se decompõem e vão  
 ao escopo da idade cansadas pelo vetusto espaço.<sup>1008</sup>

Lucrécio retoma a crítica à ingerência divina na natureza das coisas, a alusão aos versos homéricos, ao “áureo filo” que liga o céu à terra<sup>1009</sup>, avilta-se diante da *vera ratio* expostas no Canto II. Quando escreve que “as rochas não criaram o mar nem as ondas espantantes, / mas o telúrico gerou as mesmas [coisas] que agora alimenta através de si”, deparamo-nos com o âmago da conjunção: qualquer coisa não produz quaisquer outras coisas, mas sim certa coisa produz certas outras coisas, o que estritamente revoca a fórmula do *devoir* sob a égide da *necessidade aleatória*. Há causas certas pelas quais as coisas produzem-se, geram-se, reproduzem-se *etc.* e é isto que é posto contra superstição, contra a ingerência divina. A recondução das rochas não criam o mar nem as ondas, as rochas não devêm mar nem ondas, é o telúrico que devêm rochas, mares e ondas. O telúrico, decerto, aludindo ao inteiro mundo onde vivemos, como conjunto integrante de todos os demais que lhe são imanes, das rochas e mares aos dotados de ânima e humanos. É à sua *certa proporção* que tais conjuntos estão subordinados, sob a regência de seu *pacto da natureza* como instância regulativa que limita todos os possíveis e fá-los *possibilidade real*, a possibilidade produtiva dos conjuntos todos componentes o mundo. Agora, assim como todos os conjuntos, o mundo vigente percorre seu ciclo vital, nasce, cresce e desenvolve-se até que, por fim, morre. E também, aquilo que antes produzia abundante e fértil em si pouco a pouco, passada a idade adulta que é a sua, o cume de seu aumento e fertilidade, descende ao cada vez mais raro, menos fértil até seu improdutivo fim que é sua disjunção. Portanto, é de suma generalidade: todas as coisas decompõem-se, tudo o que se conjunta se disjunta.

A alegoria do lavrador, cumpre ressaltar, permite-nos aferir a decadência, a tendência a decrepitude em que está o mundo, pois a razão entre labor e fertilidade apenas torna-se direta no decair do ciclo vital do mundo, ao passo de seu envelhecimento. Agora, muito labora-se e pouco produz-se. Antes, na idade fértil até

<sup>1008</sup> DRN II, 1153 - 1174: “haud, ut opinor, enim mortalia saecula superne / aurea de caelo demisit funis in arua, / nec mare nec fluctus plangentes saxa creantur, / sed genuit tellus eadem quae nunc alit ex se. / praeterea nitidas fruges uinetaque laeta / sponte sua primum mortalibus ipsa creauit, / ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta; / quae nunc uix nostro grandescunt aucta labore, / conterimusque boues et uiris agrorum, / conficimus ferrum, uix aruis suppeditati: / usque adeo parcunt fetus augentque laborem. / iamque caput quassans grandis suspirat arator / crebrius, in cassum magnos cecidisse labores, / et cum tempora temporibus praesentia confert / praeteritis, laudat fortunas saepe parentis. / tristis item uetulae uitis sator atque †fatigat† / temporis incusat momen caelumque fatigat, / et crepat, anticum genus ut pietate repletum / perfacile angustis tolerarit finibus aeuom, / cum minor esset agri multo modus ante uiritim; / nec tenet omnia paulatim tabescere et ire / ad scopulum spatio aetatis defessa uetusto”.

<sup>1009</sup> Cf.: Homero. *Iliada*, VIII, 5 - 27.

seu cume, a razão era, contudo, inversa, pouco laborava-se e muito produzia-se. Aí, observo apenas, também os versos trazem-nos a política implícita de *DRN*, seu apelo político imprescindível exigido pela turbulenta conjuntura do século I A.E.C. O lavrador não só por nostalgia apela à memória as gerações passadas, ele constata, ademais, o infortúnio social que o perturba: “(...) a antiga geração, repleta de piedade, / muito facilmente teria tolerado aos fins medidos dos evos, / tendo sido muito menor a medida do campo para cada um (...)”. Não se pode deixar de assinalar o teor de manifesto político oriundo da contradição mais gritante na conjuntura político-social de Lucrecio: a concentração fundiária. Com efeito, a lamúria do lavrador, lamúria, sobretudo, com respeito ao esgotamento da fertilidade da terra em comparação com a fertilidade com a qual se deparavam as gerações precedentes, esta lamúria assume-se também com este outro sentido: o anseio da partição da terra, a exigência da reforma agrária. Cada vez mais, e isto podemos extrair do manifesto de Lucrecio, a tendência à disjunção de nosso mundo carece da boa distribuição das terras que por sua vez, alimenta não só a esperança da vida melhor e também aumenta a tolerância com respeito às dificuldades do viver, mas, sobretudo, amalgama o conhecimento e a investigação incessante da natureza das coisas à instância da ética que, por sua vez, exige o posicionar-se político a favor da *saluus communis*.

### Teoria da âni<sup>ma</sup>, do ânimo e da mente

É necessário analisarmos a natureza da âni<sup>ma</sup>, do ânimo e da mente, porém, apenas deter-me-ei no que for suficiente a fim de que avancemos para a “teoria da imaginação” lucreciana no Canto IV<sup>1010</sup>. Já examinamos e atestamos, em *DRN*, o *de<sup>vi</sup>r sensível de insensíveis*, e pudemos constatar que a *sensibilidade* fora conferida especificamente à *âni<sup>ma</sup>*, daí que há, na natureza das coisas, e isto os sentidos também o aferem pela facticidade, conjuntos que são *dotados de âni<sup>ma</sup>*. A *sensibilidade* deveu-se essa certa classe de conjuntos como efeito da *multimodalidade*, aferida pela fórmula “com quais e por quais posições contêm-se os mesmos primordiais das coisas e quais os movimentos que dão e recebem entre si”. Rigorosamente, poderíamos até ensejar que a própria *âni<sup>ma</sup>* fosse conjunto, no entanto, esta pressuposição só ganharia consistência se considerarmos que este conjunto que fosse a *âni<sup>ma</sup>* também fosse um conjunto tal que seja estritamente dado como efeito da subordinação ao conjunto ao qual integra. Isso resta a precisar. Ademais, agora aparece definitivamente o *ânimo*, vejamos:

Primeiramente digo que o ânimo, que amiúde chamamos de mente,  
onde a compreensão da vida e o regime são localizados,  
não é menos parte do homem que a mão e o pé  
assim como alocam-se as partes oculares de todo animado.

\*\*\*

que o sentido do ânimo não é localizado em certa parte,  
que, de fato, há algum hábito vital do corpo,  
o dizem os gregos harmonia, que ela nos faria  
viver com sensibilidade, não sendo a mente em parte nenhuma;

<sup>1010</sup> Para uma análise interessante e mais detida sobre a *âni<sup>ma</sup>*, o *ânimo* e a *mente*, embora algumas interpretações não estejam de acordo com as que aqui proponho, cf.: Moreau, P.-F. *Lucrece. L'âme*. Paris: PUF, 2002.

quando se diz que há amiúde boa saúde  
do corpo, e esta parte, contudo, nada é de saudável.<sup>1011</sup>

Lucrécio interessadamente posiciona, primeiro, que o *ânimo* e a *mente* sejam termos intercambiáveis, sinônimos que se dizem do mesmo; depois, diz-nos que é no *ânimo*, ou *mente*, onde são localizados “a compreensão da vida e o regime” [*consilium uitae regimenque*]. Já esse termo *consilium*, versado como “compreensão”, pode significar muitas coisas como, *e.g.*, a “congregação da vida”, no sentido de que é aquilo a partir do que, congregado, se tem a vida; também, *consilium* pode significar “plano”, no sentido de “decisão”, “deliberação”, mas também portando o sentido de “sabedoria”, “prudência” e correlatos. Verti por “compreensão” porque todos esses sentidos parecem condensar-se aí, com efeito, o sentido de “congregação” aparece no “prender junto”, assim como o sentido que revoca a semântica típica da inteligência, como em “compreender alguma coisa”. Ressalto isso que o termo condensa e insisto no cuidado de observar que é *da vida* que “prende junto a vida” e também “intelige a vida”. Agora, também é preciso dizer algo sobre o termo *regimen*, pois seu uso hodierno afastou-se de seu sentido latino, mas não totalmente. O “regime” diz-se do verbo “reger”, em língua lusa, porta o sentido de “dirigir”, “guiar”, “orientar”, mas também de “governar”, assim como porta o “depende”, “subordinar” *etc.* Em língua latina também nos deparamos com esses sentidos do verbo *rego*, mas seu substantivo, *regime*, condensa estritamente o sentido de “guiar”, “governar”, “direcionar”, “comandar”. Agora, é preciso depurar algo aí: o *reger* não deriva forçosamente de algo como uma “livre decisão”, não encontramos nada disto em *DRN*, antes devemos nos ater no sentido de “direcionar” meramente, sem nenhuma pressuposição semântica típica da evidência de nossos dias. Se mantivermos isso, “a compreensão da vida e o regime” traduzem-se naquilo em que consiste e intelige a vida e a guia e direciona.

Lucrécio, ademais, assevera que o *ânimo* é assim como a mão, o pé e os olhos, *i.e.*, ele assevera que o *ânimo* é parte do humano, e ao equipará-los presume-se que nenhum relevo exclusivo fosse dado ao *ânimo* senão aquele que tem a mão, o pé e os olhos, ou seja, que o *ânimo* é tanto parte quanto as demais partes do corpo. Essa premissa já nos induz a conceber que à inteligência que subjaz ao *ânimo* não é conferida nenhuma primazia em detrimento dos demais sentidos, dos demais tatos humanos. Os versos, muito infelizmente, estão corrompidos, mas é notável que o próprio *ânimo* seja posto como *sentido*, o *sentido do ânimo*. E muitíssimo mais notável é que o *ânimo*, antes posto em sua equivalência como parte, assim como as mãos, pés, olhos, agora é dito não se localizar “em certa parte”. Ora, o *ânimo* é parte, mas as partes são certamente localizadas e ele, contudo, não. Isso encerraria certa contradição, mas, segundo penso, tal assertiva somente tem sentido se supormos, como se segue, que Lucrécio empenha-se a criticar a hipótese da *harmonia*, então, que a tese da não-localidade do *ânimo* seria uma ilustração desta hipótese e não, de fato, o que ele assimila como correto. Os gregos, diz-nos Lucrécio, conferem ao *ânimo* ou ao que quer que desempenhe a sua função de “compreensão da vida e regime” tanto a não-localidade como parte, supondo-se que esteja distribuído pelo corpo todo do

<sup>1011</sup> *DRN* III, 94 - 103: “Primum animum dico, mentem quam saepe uocamus, / in quo consilium uitae regimenque locatum est, / esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes / atque oculi partes animantis totius extant. / \*\*\* / sensum animi certa non esse in parte locatum, / uerum habitum quendam uitalem corporis esse, / harmoniam Grai quam dicunt, quod faciat nos / uiuere cum sensu, nulla cum in parte siet mens; / ut bona saepe ualetudo cum dicitur esse / corporis, et non est tamen haec pars ulla ualentis”.

humano, quanto “algum hábito vital do corpo”, o qual permitiria ao humano a vida com sensibilidade. E assim como o *ânimo*, a *mente* igualmente sofreria de tais premissas. A sentença “quando se diz que há amiúde boa saúde / do corpo, e esta parte, contudo, nada é de saudável” vem ao sustento da hipótese da *harmonia* e justamente opera a separação entre ambas as instâncias, o corpo e o *ânimo/mente*, igualmente conferindo a sua não-localidade, ou seja, a sua distribuição integral pela dimensão corpórea sem confundir-se com este, o corpo. Porque há saúde do corpo e não há no *ânimo/mente*, isto serviria de prova essas instanciação e distinção:

Assim, eles não repõem o sentido do ânimo em certa parte;  
 nisto, diversos de mim, eles parecem grandemente errarem.  
 E assim, em prontidão o corpo que se discerne, amiúde adoce,  
 quando, entretanto, alegro-nos através de outra parte latente;  
 e antes faz-se com que, contrariamente, seja frequentemente mútuo,  
 quando molesto através do ânimo alegre-se pelo corpo inteiro;  
 não seria de outro modo se entrementes, quando o pé dói de cansaço,  
 a cabeça por fortuna não esteja com nenhuma dor.  
 Além disso, quando em doce sono os membros entregues  
 e o corpo onusto jaz efundido sem sentido,  
 há, contudo, algo em nós que neste tempo  
 agita-se de muitos modos e recebe em si  
 todo movimento de alegria e as preocupações de inane inteligência.<sup>1012</sup>

E já esse primeiro verso atesta o que dissemos: o *ânimo/mente* não são atópicos, como pretende a hipótese da *harmonia*, mas sim, como sustentará Lucrécio, são partes, assim como os pés, mãos e olhos e, por isto, devem ter localidade estabelecida assim como tais partes a têm. De fato, a hipótese da *harmonia* desempenha o papel adversário praticamente por todo o desenvolvimento argumentativo de Lucrécio concernente à natureza do *ânimo*, da *mente* e da *ânima*, ela desempenha o papel de erro a ser combatido. É experiência que vem ao auxílio para comprovar que o descompasso entre corpo e ânimo também pode ser inteligido pela apreensão particular, do ânimo como parte. Assim, é patente que se uma parte do corpo adoce, outra, contudo, alegre-se, mesmo que tal alegria se dê numa parte latente, esta latência não basta para desmobilizar a tese segundo a qual o ânimo é parte. E também, contrariamente, o ânimo, quando molesto, não impede que o corpo inteiro se alegre. Tais instâncias, a do corpo e a do ânimo são, de fato, distintas o suficiente para que se comportem diferentemente e mesmo em oposição, mas isto não nos leva diretamente a conceber o ânimo como atópico, como pretendem os defensores da *harmonia*. Da mesma maneira que o pé, como parte, dói, e a cabeça, como outra parte, não dói, o ânimo pode padecer de algo que, todavia, o corpo, mesmo o inteiro corpo, não padece, e vice-versa. Ora, nada parece obstar que concebamos o ânimo como parte, e concebê-lo como parte, neste caso, envolve sua autonomia relativa, a qual, retomemos, se diz do conjunto ao qual integra, do inteiro humano. Tanto assim é que quando dormimos e nenhum sentido opera, agitamo-nos

<sup>1012</sup> DRN III, 104 - 116: “sic animi sensum non certa parte reponunt; / magno opere in quo mi diuersi errare uidentur. / saepe itaque, in promptu corpus quod cernitur, aegret, / cum tamen ex alia laetatur parte latenti; / et retro fit uti contra sit saepe uicissim, / cum miser ex animo laetatur corpore toto; / non alio pacto quam si, pes cum dolet aegri, / in nullo caput interea sit forte dolore. / praeterea molli cum somno dedita membra / effusumque iacet sine sensu corpus onustum, / est aliud tamen in nobis quod tempore in illo / multimodis agitur et omnis accipit in se / laetitiae motus et curas cordis inanis”.

*multimodalmente* e recebemos movimentos de alegria e também “preocupações de inane inteligência” [*curas cordis inanis*]. E isso ainda mais corrobora com a autonomia relativa do *ânimo*, como caso limite da experiência, em que se supõe, ao mesmo tempo, o máximo de repouso do corpo e muitíssima agitação de algo em nós, algo que se supõe, à primeira vista, como sendo o *ânimo*, embora seja algo desprovido de inteligência, quando adormecidos sonhamos. E é curioso que no sono e em sonhos as preocupações sejam “de inane inteligência”, pois isto não só concede ao *ânimo* a autonomia relativa que é a sua como também enseja uma diferença que incide sobre ambos os estados, o de vigília e o de repouso, no qual o corpo jaz “sem sentido”, sem *sensibilidade*. Isso ao menos nos indica que uma das condições da inteligência seja a vigília. Voltaremos a isso outrora.

Se o *ânimo* é como que parte do corpo, como as demais (mãos, pés &c.), a *ânima*, por sua vez, desempenhando o papel geral da *sensibilidade*, parece ser coextensiva com respeito ao inteiro corpo:

Agora, para você também poder conhecer que há *ânima* nos membros e o corpo não costuma sentir por harmonia, em princípio, com corpo muito abatido faz-se com que amiúde, entretanto, a vida em nossos membros demore-se; e assim ela mesma, por sua vez, quando poucos corpos de calor difunde e dejetado por poros e boca o ar, de súbito deserta as veias e abandona os ossos; para que você possa a partir disto saber que todos os corpos não têm iguais partes nem igualmente sustentam a saúde, mas mais estas, as quais são sementes de vento e de cálido vapor, nos membros curam-se para a vida demorar-se. Há, pois, calor e vento vital no próprio corpo, o qual nos deserta as juntas moribundas. Por aí, porque a natureza do *ânimo* achou-se e da *ânima* como parte do homem, volte o nome “harmonia”, trazido para os músicos do alto Hélicon, ou que, então, eles próprios trouxeram d’outro lugar e àquela [a natureza do *ânimo* e *ânima*] transferiram, a qual, ademais, de nome próprio a coisa carecia. O que quer que seja isso, que a tenham: você perceba os restantes ditos.<sup>1013</sup>

Novamente rejeitando a *harmonia*, assevera-se que “há *ânima* nos membros”. O exemplo é o do corpo abatido, enfraquecido, estado em que a vida nele se demora, mas que se supõe beirando a morte. O abandono da *ânima*, que se esvai pelas vias do corpo, leva à perda da *sensibilidade*, à perda, também, dos movimentos vitais. De fato, o esvair em demora da *ânima* com a morte advinda permite introduzir uma diferença entre as partes corpóreas e a própria *ânima*. Lucrécio escreve: “todos os corpos / não têm iguais partes nem igualmente sustentam a saúde, / mas mais estas, as quais são sementes de vento e de cálido vapor, / nos membros curam-se

<sup>1013</sup> DRN III, 116 - 135: “Nunc animam quoque ut in membris cognoscere possis / esse neque harmonia corpus sentire solere, / principio fit uti detracto corpore multo / saepe tamen nobis in membris uita moretur; / atque eadem rursum, cum corpora pauca caloris / diffugere forasque per os est editus aer, / deserit extemplo uenas atque ossa relinquit; / noscere ut hinc possis non aequas omnia partis / corpora habere neque ex aequo fulcire salutem, / sed magis haec, uenti quae sunt calidique uaporis / semina, curare in membris ut uita moretur. / est igitur calor ac uentus uitalis in ipso / corpore, qui nobis moribundos deserit artus. / Quapropter quoniam est animi natura reperta / atque animae quasi pars hominis, redde harmoniai / nomen, ad organicos alto delatum Heliconi, / siue aliunde ipsi porro traxere et in illam / transtulerunt, proprio quae tum res nomine egebat. / quidquid <id> est, habeant: tu cetera percipe dicta”.

para a vida demorar-se”. Primeiro, afirma-se que nem todos os corpos têm partes iguais; segundo, tais partes, desiguais entre os corpos, elas também desigualmente sustentam a saúde, a vida; por fim, porque procedente tais assertivas, há certas sementes que mais corroboram com a vida e a cura, e estas sementes são “de vento e de cálido vapor”. Tais sementes “de vento e de cálido vapor” são de “calor e vento vital”, sementes específicas cujos movimentos são propriamente os movimentos vitais e cujo comportamento é como as sementes de calor e de vento. Desertadas tais sementes vitais do corpo, cessam os movimentos vitais e a vida se esvai na derradeira morte. Isso não se dá, contudo, porque as sementes ditas vitais sejam sementes sensíveis. Quando se escreve que elas são de vento e de calor, o adjetivo vital apenas guarda seu sentido associado com a *sensibilidade* e tais sementes estão no conjunto, conjunto que, por isto, é dito “dotado de âni<sup>ma</sup>”, enquanto esta âni<sup>ma</sup> é subordinada ao conjunto integral que, por esta relação de subordinação, limita os movimentos das sementes de sorte que elas operam de maneira a sustentar a o vital. Devemos sempre reservar em nossa memória aquilo que caracteriza os movimentos vitais, tal como vimos quando investigamos o *devir sensível de insensíveis*, a saber, que tais movimentos são vitais não por atribuição de sensibilidade aos primordiais que os perfazem, mas sim pela *certa multimodalidade* (“com quais e por quais posições contêm-se os mesmos primordiais das coisas e quais os movimentos que dão e recebem entre si”), sob a égide da *certa proporção*, o *comum*, como *forma do conjunto integral* ao qual pertencem.

Aqui vem-nos, no entanto, alguma suspeita gerada pela concepção da *âni<sup>ma</sup>* também como “parte” (“porque a natureza do ânimo achou-se / e da âni<sup>ma</sup> como parte do homem”). Por um lado, sabemos que a sensibilidade, agora atribuída às específicas sementes vitais, ela distribui-se coextensivamente pelo inteiro corpo, pelo inteiro conjunto; por outro, o *ânimo* é dito parte no sentido de ter localização específica no corpo, assim como as mãos, os olhos &c. também têm. Ora, há alguma equivocidade no dizer “parte” do *ânimo* e da *âni<sup>ma</sup>*, e justamente há pela apreensão da “parte” como algo situado e localizado ou como atópico. No caso do *ânimo*, ele é parte porque tópico (pois isto nos foi sugerido por analogia com as mãos, os pés &c.), mas no caso da *âni<sup>ma</sup>*, ela sendo parte, contudo, é atópica. Lucrécio volta à refutar a hipótese da *harmonia*, denuncia o seu carácter metafórico, visto que o termo “harmonia” tem seu uso unívoco e próprio vinculado à música; e já no começo de sua refutação a posição do *ânimo* como parte do humano exerceu significativo argumento a fim da rejeição da “harmonia”. É preciso que resolvamos esse imbróglio que assola a noção de “parte”, se ela, a “parte”, diz-se sempre tópica ou não, se ela também se diz atópica. Para tanto, devemos prosseguir no exame dos versos seguintes, os quais são longos, mas não poderia cindi-los sem que deveras os obscurecesse:

Agora digo que o ânimo e a âni<sup>ma</sup> têm-se conjuntos  
entre si e através de si fazem juntos uma natureza,  
mas há como que o principal [*caput*] e que domina no corpo inteiro  
a compreensão [*consilium*], que nós chamamos de ânimo e mente.  
E isso fica [*haeret*] situado na média região do peito.  
Aí salta, com efeito, o pavor e também o medo, em torno destes lugares  
as alegrias abrandam; aí, conseqüentemente, está a mente e o ânimo.  
A restante parte da âni<sup>ma</sup> pelo inteiro corpo espalhada  
aparece e ao n<sup>u</sup>me e mo(vi)mento da mente [ela] move-se.  
E isso em si só sabe por si, <isto> em si alegre-se,

quando a coisa não comove simultaneamente a ânima nem o corpo.  
 É como, quando a cabeça ou o olho por assaltante dor  
 aflige-se em nós, não nos atormentamos em todo  
 o corpo, assim o ânimo por vezes aflige-se ele próprio  
 e a alegria vige, quando a parte restante da ânima  
 pelos membros e articulações move-se com nenhuma novidade.  
 De fato, quando a mente mais é comovida por veemente medo,  
 vemos a inteira ânima con-sentir pelos membros,  
 e assim existir suores e palidez no inteiro  
 corpo e romper-se a língua e a voz abortar-se,  
 turvar-se os olhos, zumbir o ouvido, sucumbir as articulações,  
 enfim, vemos amiúde desfalecerem através do terror do ânimo  
 os homens; para você poder doravante saber com alguma facilidade  
 que a ânima é conjunta com o ânimo, a qual com a força do ânimo  
 é percutida, em seguida, propelindo e ferindo o corpo.<sup>1014</sup>

A apreensão do ânimo e da ânima como conjuntos “entrei e através de si” fazendo “juntos uma natureza” instaura a indissociabilidade de ambos também no aspecto operativo. Ademais, se a ânima sempre é conjunto ao ânimo, tal conjunção parece ser generalizável para todos os “dotados de ânima”. Assim, não somente o humano teria o ânimo, que é especificado como sendo “o principal”, “aquele que comanda” [*caput*] e que “domina no corpo inteiro a compreensão [*consilium*]”; também os “dotados de ânima”, todos, eles seriam dotados de ânimo, ou mente. Enunciando de maneira abrangente, se o conjunto é dotado de ânima, é também dotado de ânimo ou mente. O liame entre *ânima* e *ânimo*, o fato de serem conjuntos, estreita a *sensibilidade* da *inteligência*, e porque ambos fazem juntos entre si e através de si *uma natureza*, teríamos de admitir que tal liame finda por pôr-se como equivalente *sensibilidade à inteligência*, mas também pondo a centralidade no *ânimo* no que diz respeito à *regência*, à *compreensão* e, assim, ao *domínio no inteiro corpo*. O *ânimo* é parte, e parte tópica, visto que “situado na média região do peito” [*situm media regione in pectoris*], Lucrécio utiliza-se do verbo *haereo*, verbo de inigualável dificuldade de tradução e aqui versado por “ficar”, no entanto, deve-se ter em mente o sentido de “atrelar-se”, “ligar-se” *etc.*

Por um lado, o ânimo, em sua centralidade operativa como principal no que toca à inteligência, ao comando, ao domínio e à regência, aloca-se no “meio do peito”, por outro, podemos observar que em seu entorno, tem-se os lugares da “sensibilidade afetiva”, dos *afetos*, como o pavor, o medo e as alegrias. Quando Lucrécio escreve “Aí salta, com efeito, o pavor e também o medo, em torno destes lugares / as alegrias abrandam; aí, conseqüentemente, está a mente e o ânimo”, “aí” [*hic*] remete diretamente ao lugar do ânimo, lugar que é alargado pelo termo “região”, “na média região do peito”. Por isso, é nessa região dita do *ânimo*, em

<sup>1014</sup> DRN III, 136 - 160: “Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri / inter se atque unam naturam conficere ex se, / sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium, quod nos animum mentemque uocamus. / idque situm media regione in pectoris haeret. / hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum / laetitiae mulcent; hic ergo mens animusquest. / cetera pars animae per totum dissita corpus / paret et ad numen mentis momenque mouetur. / idque sibi solum per se sapit, <id> sibi gaudet, / cum neque res animam neque corpus commouet una. / et quasi, cum caput aut oculus temptante dolore / laeditur in nobis, non omni concuriamur / corpore, sic animus nonnumquam laeditur ipse / laetitiaeque uiget, cum cetera pars animai / per membra atque artus nulla nouitate cietur. / uerum ubi uementi magis est commota metu mens, / consentire animam totam per membra uidemus, / sudoresque ita palloremque existere toto / corpore et infringi linguam uocemque aboriri, / caligare oculos, sonere auris, succidere artus, / denique concidere ex animi terrore uidemus / saepe homines; facile ut quiuis hinc noscere possit / esse animam cum animo coniunctam, quae cum animi ui / percussast, exim corpus propellit et icit”.

seu lugar e em seu entorno, que os afetos se dão, o que nos leva a estreitar ainda mais o liame entre a *sensibilidade* e a *inteligência*. A imprecisão dos termos, particularmente pelo sentido mais alargado de “região” em comparação com o sentido de “lugar”, não é apenas mero equívoco tópico, mas antes condiz perfeitamente com a conjunção entre ânimo e âni<sup>m</sup>a, e talvez, artificialmente, poderíamos supor que o *ânimo* seria algo como um adensamento centralizado da âni<sup>m</sup>a, como se por este adensamento passássemos da sensibilidade sem mais à sensibilidade afetiva e à inteligência. É preciso ressaltar, ademais, que essa construção que põe a conjunção entre âni<sup>m</sup>a e ânimo e que, com isto, estreita o liame entre sensibilidade e inteligência ressona a tese segundo a qual “os sentidos não nos enganam”, que devemos sempre partir deles como certos enquanto afirma a facticidade da natureza das coisas a fim de inteligir a própria natureza das coisas, pois é justamente a conjunção entre os sentidos, a sensibilidade percutida pela âni<sup>m</sup>a e seu adensamento centralizado no ânimo que dá livre trânsito entre o sentir e o conhecer.

Enunciamos o pequeno imbrógl<sup>i</sup>o com respeito à âni<sup>m</sup>a ser parte e também com respeito ao ânimo ser parte, aquela atópica, este tópico. Lucrécio assevera, sobre a âni<sup>m</sup>a, que ela aparece “pelo inteiro corpo espalhada”, de sorte que isto nos faz avançar na indiferença da noção de “parte” a propósito do “lugar”, do que é tópico ou atópico. A âni<sup>m</sup>a não é menos parte do corpo humano que o ânimo porque é atópica, o fato dela ser atópica não a destitui de sua apreensão como parte. E se voltarmos às considerações que fizemos sobre a noção de “parte”, a saber, que não devemos promover a simples assimilação da distinção “todo/parte” ao conjunto, pois quando dizemos conjunto revocamos a etiologia e não a imagética figuração particionada. O fogo, *e.g.*, é conjunto e, enquanto tal, ele é causa do efeito que é o calor, já a parte não é causa nem produz efeitos, ela apenas permite observações analíticas por divisão que não necessariamente se têm a etiologia em jogo. Ao dizer que a âni<sup>m</sup>a e o ânimo são conjuntos, Lucrécio visa apreendê-los como causa, especificamente, da sensibilidade e da inteligência, e sua partição, tópica ou atópica, apenas ressalta a sua pertinência comparativa com relação às demais figurações imagéticas do conjunto superior ao qual integram como conjuntos componentes. Quando especulei que a diferença entre tal distinção “todo/parte” e o conjunto fazia-se porque a primeira não consistia como autoestante e o segundo sim, tínhamos tal consideração totalmente vinculada à noção de *limite real* assimilada, por sua vez, à *forma*, que é o *comum*, então, trata-se de uma noção assimilada à *certa proporção* que mantém o inteiro conjunto íntegro. Com efeito, é o aspecto etiológico que regra a assimilação em questão, o que a distinção “todo/parte” é incapaz de satisfazer. Daí que o uso arbitrário, tópico ou atópico de “parte” concernente ao *ânimo* e à *âni<sup>m</sup>a*, possui um papel restrito, limitando-se a assinalar a pertinência de ambos ao conjunto, no caso aqui, ao conjunto que é o humano (concedendo que ser dotado de âni<sup>m</sup>a e, pois, de ânimo, não se restringe aos humanos).

Notavelmente, acrescento em análise, Lucrécio escreve “a restante parte da âni<sup>m</sup>a” como aquela que aparece “pelo inteiro corpo espalhada”, ou seja, há alguma parte da âni<sup>m</sup>a que conflui com o ânimo e tal confluência consiste precisamente no conjunto de ambas, pois tal conjunção resulta em *certo efeito*, qual seja, o estreitíssimo liame entre *sensibilidade* e *inteligência*. É, no entanto, a mente aquilo que comanda e rege pelo seu “nume”, ou, mais claramente, pela sua “vontade”, e pelo seu mo(vi)mento a âni<sup>m</sup>a espalhada pelo inteiro corpo. Essa autonomia relativa, que, ainda, confere à mente ou ao ânimo a centralidade que estreita



*sensibilidade e inteligência*, acresce Lucrecio, “em si só sabe por si, <isto> em si alegra-se” com a condição de que nenhuma coisa (coisa, decerto, relativamente externa) mova junto, como *uma* (o que versei por “simultaneamente”), a ânsima e o corpo. Não afetado por nenhuma coisa o corpo e, por aí, a ânsima, a mente ou ânimo por si só alegra-se, o que podemos generalizar e dizer que em si e por si só a mente ou o ânimo engendra afetos. Contrariamente, quando o corpo e a ânsima são afetados por alguma coisa relativamente externa ao conjunto, como, *e.g.*, provocando dor na cabeça ou no olho, “não nos atormentamos em todo o corpo”; assim também o ânimo “por vezes aflige-se ele próprio e a alegria vige” e isto entrementes “a parte restante da ânsima / pelos membros e articulações move-se [*cietur*] com nenhuma novidade”. Ora, a “novidade” seria o mesmo que a coisa relativamente externa que venha a afligir o corpo, e a sua ausência e o fato de que o ânimo aflige-se empenha a prova, pela facticidade, de que ele é relativamente autônomo. Agora, contudo, parece intervir um elemento quantitativo, mais precisamente a intensidade da aflição que recai sobre a mente. Comovida a mente, ou seja, movida junto, supõe-se pelo corpo, por avassalador temor, toda a ânsima sente junto pelos membros, no caso, do corpo, por onde ela está espalhada, sendo-lhe coextensiva. O efeito do magno medo provoca-se no inteiro corpo em acordo com a especificidade do membro animado: assim os suores, a palidez, em suma, o calafrio, e também o romper-se a língua, a voz que não se emite, os olhos turvados, os ouvidos zunindo, e as articulações todas afetadas, a tal ponto que também, muito frequentemente, o próprio ânimo aterrorizado leva ao desfalecimento dos humanos. É pela facticidade, ponderada por esses efeitos, que ambos, a ânsima e o ânimo têm-se conjuntos. Decerto, tal conjunção, que deve ser pensada sob a certa relação que entrevêm ânsima e ânimo, precisa-se pelos movimentos que lhe são subordinados, a força do ânimo que percute a ânsima e vai-se propelindo e ferindo o corpo.

É truísmo, por aí, que a ânsima e o ânimo, e, sobretudo, a *sensibilidade* e a *inteligência* são estreitadas por serem de natureza material, estreitadas e relacionadas entre si pelos certos movimentos que se têm entre ambos. A tese de demarcação é manifesta por tal concepção do ânimo e da ânsima como corpóreos, no entanto, não é a corporeidade da ânsima que traz esta demarcação, é a do ânimo, pois se diz com isto que a *inteligência* é corpórea e, com efeito, diz-se, ademais, que a própria *inteligência* se dá por movimentos e movimentos, pois, corpóreos. O raciocínio é corpóreo, porém, não deixemos de assinalar que pela sua conjunção com a ânsima, não se poderia conceber, na hipótese de dissídio entre ambos, o funesto fim de suas operações, de sorte que é enquanto conjunto que operam, o que faz da *sensibilidade* e da *inteligência* totalmente dependentes uma da outra, operantes, então, sob uma mesma *certa proporção* [*ratio*]:

Essa mesma proporção [*ratio*] ensina que a natureza do ânimo  
e da ânsima é corpórea; quando, com efeito, propele os membros,  
arrebata através do sono o corpo e muda o vulto  
e parece reger e verter o homem inteiro,  
do que vemos que nada pode se fazer sem tato  
nem o tato, evidentemente, sem corpo, acaso não se deve admitir  
que o ânimo e a ânsima constam de natureza corpórea?  
Além disso, você discerne igualmente exercitar-se com o corpo  
e em nós o ânimo simultaneamente con-sentir no corpo.  
Se não ofende totalmente a vida[,] a horrída força da lança[,]

nos ossos e nervos descolados adentro impelida,  
 todavia, segue o langor e o movimento [*petitus*] à terra  
 suave e por terra gera-se o esto da mente,  
 e por vezes como que a incerta vontade de exsurgir.  
 Logo, é necessário a natureza do ânimo ser corpórea,  
 pois inquieta-se pelo golpe de lanças corpóreas.<sup>1015</sup>

É pela mesma *proporção*, porque conjuntos, que a natureza da âni<sup>ma</sup> e do ânimo não só é corpórea como também produzem certos efeitos. É a mesma *proporção* aquela que “propele os membros, / arrebatada através do sono o corpo e muda o vulto / e parece reger e verter o homem inteiro”, e isto faz-se, como todas os efeitos corpóreos, pelo tato, pelo contado exercido no entre-mover-se sob a proporção do conjunto. Decerto, Lucrécio preocupa-se nesses versos em firmar a natureza do ânimo e da âni<sup>ma</sup> como corpóreos e, para tanto, mobiliza o tato. É que só pelo corpo se explica o tato, o que leva a assumir aquilo que tateia como sendo sempre corpóreo, por aí a excitação do corpo também promove a excitação do ânimo e vice-versa. Contatado o conjunto que é o humano, sua carne penetrada pela “horrída força da lança”, como é exemplificado, lança penetrante e descolante os ossos e nervos; o ânimo sente junto, sente junto ao corpo ferido, e segue o langor o suficiente para, por vezes, acamar no rego do telúrico o corpo desfalecendo pouco a pouco, suave, até que por terra abatido em langor, a mente acalora-se reativa ao langor com “incerta vontade de exsurgir”, ou seja, de resistir à ferida, ao langor e volver à vida. E conclui-se: assim como o golpe da lança produz não só seus efeitos sobre o corpo e seus membros, mas também leva a efeitos sobre a mente, que, por sua vez, reage e produz seus efeitos que também se voltam para o corpo, e porque se contatam apenas aqueles que são de mesma natureza, aqueles que são de natureza corpórea, o ânimo necessariamente é de natureza corpórea, assim como o é o corpo e também a âni<sup>ma</sup>. Em suma, o ânimo, ou mente, fundamento da *inteligência*, sendo corpóreo, a nada mais nos permitiria conceber senão que a própria *inteligência* seja corpórea.

### A consistência corpórea do ânimo e da âni<sup>ma</sup>

Uma vez que é corpóreo, é preciso que se analise o *ânimo* em sua consistência material. É pela sua composição e pelas articulações e movimentos seus que se pode corretamente aferir seus efeitos, suas operações, assim avançamos da causa pela qual é para a causa que é ao se operar e efetivar-se. Vejamos isso mais detidamente:

Para você, agora, de qual corpo seria esse ânimo e por qual  
 teria consistido, continuarei a dar a proporção [*rationem*] pelos ditos.  
 Em princípio, digo que é muitíssimo sutil, então, que consta

<sup>1015</sup> DRN III, 161 - 176: “Haec eadem ratio naturam animi atque animai / corpoream docet esse; ubi enim propellere membra, / corripere ex somno corpus mutareque uultum / atque hominem totum regere ac uersare uidetur, / quorum nihil fieri sine tactu posse uidemus / nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst / corporea natura animum constare animamque? / Praeterea pariter fungi cum corpore et una / consentire animum nobis in corpore cernis. / si minus offendit uitam uis horrida teli / ossibus ac neruis disclusis intus adacta, / at tamen insequitur languor terraeque petitus / suavis et in terra mentis qui gignitur aestus, / interdumque quasi exurgendi incerta uoluntas. / ergo corpoream naturam animi esse necessest, / corporeis quoniam telis ictuque laborat”.

feito de corpos muitíssimo diminutos. Isso assim sendo  
 permite que daí você advirta o ânimo para poder bem conhecer.  
 Nada parece devir [*fieri*] por tão célere proporção [*ratione*],  
 além do que a mente se propõe devir [*fieri*] e que ela própria começa.  
 Logo, o ânimo mais rapidamente move a si e as coisas do que quaisquer coisas,  
 das quais a natureza vê-se de prontidão diante dos olhos.<sup>1016</sup>

Sutilíssimos são os corpos que constam e consistem o *ânimo*, sutilidade, decerto, cuja apreensão não poderia ser outra que aquele que se reflete na *forma* compositiva do conjunto que é o *ânimo*, cujos primordiais componentes seriam muitíssimo diminutos. Essa constatação vêm da proporção em que se tem o pensar e sua velocidade com respeito às demais coisas, com efeito, a velocidade do pensamento, da inteligência, é de muitíssima celeridade, o devir da mente é exemplarmente o devir mais veloz que se tem na natureza das coisas, e basta a simples experiência para aferi-lo claramente. Se a velocidade pela qual a mente devém e mesmo que começa seu devir é muitíssima, é a mais veloz que se possa aferir na natureza, a mente, ou ânimo, deve constar, enquanto conjunto, de diminutíssimos. É um tanto obscuro, no entanto, a sentença conclusiva “o ânimo mais rapidamente move a si e as coisas do que quaisquer coisas”, pois, se a operação do *ânimo* que é mover-se, facilmente identifica-se com o mero pensar, quando se diz que ele “move as coisas”, poderíamos tender a conceber sua ação sobre demais coisas ditas relativamente extrínsecas ao corpo humano ao qual o ânimo ele mesmo é conjunto. Segundo penso, devemos nos ater à assimilação mais simples, a saber, a de que o pensar a si e o pensar outra coisa, enquanto ambas são operações do ânimo ou da mente, devem ser operações equivalentes, pelo menos no que concerne à facticidade que é a sua velocidade relativa às demais coisas da natureza. E se, contudo, tais velocíssimas operações levam à composição do ânimo por diminutíssimos, também ela deve conduzir-nos às *formas* destes muitíssimo diminutos, às formas, pois, dos primordiais que o são componentes:

          Todavia, uma vez que é preciso de tanta mobilidade, deve constar  
 totalmente de rotundas sementes e totalmente de muitíssimo diminutos,  
 para poderem por parvo mo(vi)mento moverem-se impulsionados.  
 De fato, move-se a água e por tiquinho [de] mo(vi)mento flui,  
 evidentemente criada por volúveis e parvas figuras.  
 Todavia, contrariamente, a natureza do mel é mais constante  
 e os fluídos mais vagarosos e mais ajuntadas as articulações;  
 com efeito, mais apega [*haeret*] entre si toda a cópia da matéria,  
 não é de maravilha, pois não é [*exsto*] tanto de leves  
 corpos nem tanto de sutis e rotundos.  
 De fato, a leve aura suspensa de papoula pode  
 reunir-se para do cimo em você difluir o alto acervo,  
 mas, contrariamente, a coletada de pedras e de espigas  
 [a aura] não pode. Portanto, à proporção que corpos são parvíssimos  
 e levíssimos, assim de [maior] mobilidade fruem-se;  
 mas, contrariamente, quanto mais quaisquer [coisas] com magno peso

<sup>1016</sup> DRN III, 177 - 185: “Is tibi nunc animus quali sit corpore et unde / constiterit, pergam rationem reddere dictis. / principio esse aio persubtilem atque minutis / perquam corporibus factum constare. id ita esse / hinc licet aduertas animum ut pernoscere possis. / nihil adeo fieri celeri ratione uidetur, / quam sibi mens fieri proponit et inchoat ipsa; / ocius ergo animus quam res se perciet ulla, / ante oculos quorum in promptu natura uidetur”.

e ásperas acham-se, tanto mais estáveis são.<sup>1017</sup>

A “mobilidade” é também correlativa à forma das sementes, dos primordiais, de sorte que quanto mais rotundas forem, menos atrelam-se entre si e noutros, e, por isto, mais facilmente entremeiam-se, o que condiz com a altíssima velocidade do *ânimo*. Essa proporção que põe a velocidade em razão direta à composição do conjunto e nos compostos quanto à forma, e que aqui tem o seu conteúdo pela constatação da altíssima velocidade do *ânimo* e que leva à sua composição de diminutíssimos e de primordiais de forma rotunda, traz também a correlação com o principiar do movimento: quanto mais veloz, por mais diminutos e mais rotundos e, também, por mais parvo mo(vi)mento impulsiona-se e principia o mover-se. Lucrecio retoma as analogias por simples experimentos que possam condizer com a série de proporções enunciada sobre o *ânimo*, assim a constância do mel e vagarosidade de seus fluídos tem-se pelas ajuntadas articulações de seus componentes, juntas que devem ser mais apegadas entre si, o que nos porta diretamente a sua consistência de primordiais que não sejam tão leves nem tão sutis e rotundos. Em contrapartida, a névoa de papoula no ar suspensa volita deparando-se com a cabeça humana e difluindo sem quase nenhuma resistência ao contatá-la, tão leve, sutil e de rotundas formas de primordiais é a sua composição, ao passo que pedras e espigas não se elevam pelos ares, visto que suas composições devem constar mais atreladas, mais aduncas e mais pesadas sementes. Por aí, é patente a proporção: quanto mais os corpos são parvos, leves e rotundos, maior é a sua mobilidade, e mais facilmente fruem, ou seja, mais alcançam maior velocidade. Contrariamente, quanto mais magno, mais pesados e mais ásperas são os corpos, escreve Lucrecio, eles são mais estáveis, ou seja, menor é a sua mobilidade. Agora, se nos recordarmos que os pesos dizem-se sempre referidos ao meio no qual estão imersos e que tal meio é algum conjunto (o ar, a terra, o mar *etc.*), temos que sua razão é também direta com respeito ao peso, mais ainda, com a densidade do conjunto em análise. Assim, quanto mais de inânia tem certo conjunto em relação ao *quantum* de matéria, mais leve ele é, menos pesa; e, inversamente, quanto mais de matéria e menos de inânia, ele é mais pesado, e isto tudo sempre com relação meio a fim de aferir a resistência com o movimento do corpo que nele se move. Intervém nessa equação também a *forma* dos componentes, como também já sabemos, de maneira tal que quanto mais consta de rotundos, lisos primordiais, tanto mais perpassa sem atrito ou sem atrelar-se no meio e, por isto, é mais veloz; inversamente, quanto mais aduncos são os primordiais, mais retarda por mais atrelar-se ao meio no qual passa. Decerto, tais considerações aplicam-se particularmente ao sumo do conjunto, à camada que faz a mediação entre a instância interna e a externa do conjunto, pois os corpos componentes do sumo podem tanto ser lisos quanto aduncos, e isto interfere na retardo ou na aceleração, o que não interfere é a relação entre peso do conjunto, quantum de inânia e de matéria, e o meio no qual está imerso. No caso do

<sup>1017</sup> DRN III, 186 - 202: “at quod mobile tanto operest, constare rutundis / perquam seminibus debet perquamque minutis, / momine uti paruo possint impulsa moueri. / namque mouetur aqua et tantillo momine flutat, / quippe uolubilibus paruisque creata figuris. / at contra mellis constantior est natura / et pigri latices magis et cunctantior actus; / haeret enim inter se magis omnis materiai / copia, nimirum quia non tam leuibis extat / corporibus neque tam suptilibus atque rutundis. / namque papaueris aura potest suspensa leisque / cogere ut ab summo tibi diffuat altus acruus, / at contra lapidum conlectum spicarumque / noenu potest. igitur paruissima corpora proquam / et leuissima sunt, ita mobilitate fruuntur; / at contra quaecumque magis cum pondere magno / asperaque inueniuntur, eo stabilita magis sunt”.

*ânimo*, o meio são as entranhas do corpo, e ele justamente é posto como composto de sementes lisas porque aferido muitíssimo o veloz, assim como é suposto que este conjunto que é o *ânimo* seja de diminutíssimos, pelo que percorre com muita facilidade os foramens das entranhas do corpo. Num contexto como é esse que dá relevo ao conjunto *ânimo*, o seu meio sendo o intrínseco do corpo, e a constatação da altíssima velocidade do pensar, isto tudo não poderia deixar de considerar a textura do conjunto *ânimo* como interferindo em sua velocidade, visto que o meio intrínseco no qual está oferta meandros de muitas figurações e composições, e tanto o ânimo percorre o áspero, o pegajoso, quanto o liso e o muitíssimo fluído, assim como todos os tipos de foramens das entranhas. A única construção de sua natureza, da natureza do *ânimo*, que permite manter a constatação da altíssima velocidade sua é aquela que conduz à estabelecer sua natureza como sendo de composição de diminutíssimos e lisos, garantindo a explicação irrestrita para sua imensa celeridade. O *ânimo* consiste, pois, parvos corpos e leves e rotundos, e isto adequa-se à sua altíssima mobilidade em meio ao conjunto que é o corpo no qual está. E a *ânima*? Vejamos:

Agora, pois, uma vez que a natureza do ânimo descobriu-se egregiamente móbile, é muitíssimo necessário constar de parvos corpos e leves e rotundos.  
 A coisa que lhe é conhecida, ó nobre, a muitas coisas acha-se útil e será estimada oportuna.  
 Também essa coisa, ademais, demonstra a natureza daquilo, a qual constaria de ténue textura, e a qual se conteria em lugar parvo, se pudesse conglomerar-se,  
 pois assim que o indubitável repouso do letal incapacitou o homem e a natureza do ânimo e da ânima apartou-se,  
 você nada discerne para extrair aí no inteiro corpo da aparência, nada do peso: a morte distingue todas [as coisas] exceto o sentido vital e o cálido vapor.  
 Logo, é necessário a inteira ânima ser de muitíssimo parvas sementes, (a)nexada [*nexa*] por veias, vísceras, nervos;  
 visto que, quando já tudo esvaiu através do inteiro corpo, o extremo contorno dos membros mantém a si, contudo, o incólume e não falta nem um pouquinho de peso.  
 Também é do gênero, quando o buquê de vinho esvanece ou quando o suave perfume do unguento difunde-se nas auras ou quando o suco de algum corpo já cessou:  
 Nenhuma coisa, contudo, parece ser menor aos olhos, consequentemente, nem algo arrancado do peso, não é de maravilha, pois poucas e diminutas sementes efetivam o suco e o odor no corpo inteiro das coisas.  
 Por aí, novamente é permitido saber que a natureza da mente e da ânima é criada de muitíssimo pouquinhos

sementes, pois fuginte nada de peso furta.<sup>1018</sup>

Aquilo que é de *tênue textura* contém-se em lugar parvo, sob a hipótese de que pudesse conglomerar-se, ou seja, concebido o conjunto de *tênue textura* concentrado, ele ocuparia um lugar de pequena grandeza. Isso, atribuído à natureza do *ânimo*, como vimos, leva Lucrecio à constatação de que sobrevinda a morte e, com isto, apartado do corpo o *ânimo*, e a *ânima*, também suposta da *tênue textura*, não se poderia discernir qualquer alteração do peso de inteiro conjunto que é o corpo. A irrelevância do peso tanto da *ânima* quanto do *ânimo* afasta aquilo que a morte traz como distinção, pois, não sendo possível constatar qualquer alteração substancial de peso entre o corpo vivo e o corpo morto, o sentido vital e o cálido vapor (da vida) não são aferíveis quanto aos pesos seus na diferença entre o *ante mortem* e o *post mortem*. É essa indiferença que permite Lucrecio avançar na natureza propriamente dita da *ânima*. Se não são constatadas diferenças nos pesos entre o corpo vivo, dotado de *ânima* e de *ânimo*, e o corpo morto, desprovido de *ânima* e de *ânimo*, a *ânima*, assim como *ânimo*, deve constar de “muitíssimo parvas sementes”. Como a *ânima*, diferentemente do *ânimo*, é parte atópica, ou melhor, ela distribuí-se pelo inteiro corpo, ela deve ser “(a)nexada nas veias, vísceras, nervos” e pelo desprezível peso, deve constar de *tênue textura*, assim com consta o *ânimo*. A analogia que corrobora com o sustento da natureza da *ânima* é com o “buquê de vinho” e o “perfume do unguento”, o aroma que esvanece sem, contudo, alterar o peso do conjunto que é o vinho e o outro que é o unguento. E também o “suco” de algum corpo quando cessou, “suco”, decerto, no sentido de “gosto”, o qual quando se esvai, entretanto, em nada altera o conjunto quanto ao peso. Ora, na natureza nada há que seja menor, mais diminuto que os aromas e os gostos, aos quais não só se deve atribuir diminutas sementes, sementes venham a produzir tais efeitos que são o gosto e o odor das coisas, como também que o *quantum* destas sementes seja pouco. Enfim, porque seus pesos são indiferentes, não só a *ânima* e o *ânimo* constam de diminutíssimos e, por aí, de *tênue textura*, mas, *a fortiori*, eles constam de muitíssimo poucas sementes. Daí que se retoma a premissa inicial: se fossem postos condensados num lugar a *ânima* e o *ânimo*, este lugar há de ser pequeníssimo. A *ânima* consta de pouquíssima matéria e de tal matéria muitíssimo diminuta e sutil, e por ser parte atópica, amalgamada nas partes do inteiro corpo, ela deve ser, pela sua fluidez, de primordiais lisos.

Todavia, tal pureza na composição da *ânima* e do *ânimo* não é exata. Lucrecio assevera que a natureza em jogo não seja simples, mas antes misturada:

<sup>1018</sup> DRN III, 203 - 230: “nunc igitur quoniamst animi natura reperta / mobilis egregie, perquam constare necesses / corporibus paruis et leuibis atque rutundis. / quae tibi cognita res in multis, o bone, rebus / utilis inuenietur et opportuna cluebit. / Haec quoque res etiam naturam dedicat eius, / quam tenui constet textura quamque loco se / contineat paruo, si possit conglomerari, / quod simul atque hominem leti secreta quies est / indepta atque animi naturaeque recessit, / nihil ibi libatum de toto corpore cernas / ad speciem, nihil ad pondus: mors omnia praestat / uitalem praeter sensum calidumque uaporem. / ergo animam totam perparuis esse necesses / seminibus, nexam per uenas uiscera neruos; / quatenus, omnis ubi e toto iam corpore cessit, / extima membrorum circumcaesura tamen se / incolumem praestat nec defit ponderis hilum. / quod genus est, Bacchi cum flos euauit aut cum / spiritus unguenti suauis diffugit in auras / aut aliquo cum iam sucus de corpore cessit: / nihil oculis tamen esse minor res ipsa uidetur / propterea, neque deductum de pondere quicquam, / nimirum quia pauca minutaque semina sucos / efficiunt et odorem in toto corpore rerum. / quare etiam atque etiam mentis naturam animaeque / scire licet perquam paucillis esse creatam / seminibus, quoniam fugiens nihil ponderis aufert”.

E não se devemos pensar, contudo que a natureza seja simples.  
 Com efeito, alguma aura tênue deserta os moribundos  
 misturada com vapor, o vapor, em seguida, traz o ar consigo.  
 E não há calor algum, no qual não esteja misturado ar;  
 porque a sua natureza, com efeito, consta rara, é necessário  
 que muitos primordiais de ar movam-se em meio dele.<sup>1019</sup>

Não é de fácil exegese esses versos, antes ela é bem sutil. O argumento é o seguinte, supõe-se a *ânima* misturada, ou seja, que ela não é de natureza simples. A prova estarta ao retomar o fato da passagem do corpo vivo ao corpo morto (recordemos que a morte é também a perda da sensibilidade). Aí Lucrecio retoma o esvair-se da *ânima*, da sensibilidade, só que agora observando que se esvai no mesmo lance “alguma aura tênue”. Essa aura é misturada com vapor, o vapor que vem junto com o ar. A correlação necessária entre calor e ar denota a mistura necessária numa textura junta, a do vapor, assomando-se, decerto, a umidade. Quando há calor, deve haver ar, calor cujos primordiais movem-se em meio à natureza rarefata do ar. Pode-se aferir desse raciocínio o seguinte: porque a aura tênue que deixa o corpo é vapor, e vapor vem com a mistura de umidade, ar e calor, e a *ânima* deve esvair-se junto com esta mistura, a própria *ânima* deve constar destas naturezas num mistura. No caso, supõe-se que no corpo vivo a *ânima* seja e opere misturada justamente com tais naturezas, o vapor que porta umidade, por sua vez, é também mistura de ar e calor, do que se tem a *tênue textura misturada* da *ânima*, denotando a natureza integrativa do conjunto que é a *ânima* agora também composta de ar, calor e vapor, o que condiz com a associação típica entre “sentido vital” e “cálido vapor”. *Nota bene*, Lucrecio não reduz a *ânima* ao mero “cálido vapor”, mas a concebe conjunta enquanto “cálido vapor” em sua integração ao corpo inteiro. E isso lhe permite enunciar que a *ânima* é de natureza tríplice, vejamos:

Agora, pois, a tripla natureza do ânimo achou-se;  
 e estas, contudo, não são suficientes para juntas criarem a sensibilidade,  
 porque a mente nada recebe destas que possa criar  
 sensitivos movimentos, isto que em qualquer mente volteia.  
 É necessário atribuir-se a estes, pois, também alguma quarta natureza:  
 ela é totalmente desprovida de nome;  
 nela nada há de mais móvel nem mais tênue,  
 nem há através de mais parvos e leves elementos;  
 a qual primeira distribui os sensitivos movimentos pelas articulações.  
 Primeira, com efeito, agita-se perfeita de parvas figuras;  
 daí o calor recebe os movimentos e a cega [/invisível] potência dos ventos [recebe os movimentos],  
 daí o ar; daí todas [as coisas] mobilizam-se:  
 concute-se o sangue, então todas as vísceras persentem,  
 na sequência dá-se nos ossos e nas medulas  
 ou há volúpia [/prazer] ou há o ardor contrário.  
 E temerária e atualmente não pode a dor continuamente penetrar nem  
 pelo agudo manar intensamente o mal, para todas [as coisas] perturbarem-se  
 ao tanto que o lugar falte à vida e difundam as partes

<sup>1019</sup> DRN III, 231 - 236: “Nec tamen haec simplex nobis natura putanda est. / tenuis enim quaedam moribundos deserit aura / mixta uapore, uapor porro trahit aera secum. / nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aer; / rara quod eius enim constat natura, necessest / aeris inter eum primordia multa moueri”.

da *ânima* pelos poros de todo o corpo.  
 Todavia, a maioria devém até o sumo como fim [/limite] no corpo  
 para os movimentos: por este fato [*res*] vigoramos o reter a vida.<sup>1020</sup>

A tríplice natureza da *ânima*, calor, vapor e ar, no entanto, não são suficientes a fim do engendramento da sensibilidade. Não há, como vimos, *devir sensível de insensíveis* concebendo-se que haja primordiais dotados de sensibilidade, e a *ânima* que traz justamente a sensibilidade não poderia ser meramente a junção e mistura de insensíveis primordiais do calor, do vapor e do ar. Notavelmente, acrescento, Lucrécio desliza da *ânima* ao *ânimo* pela revocação da *mente*: “(...) porque a mente nada recebe destas que possa criar / sensitivos movimentos, isto que em qualquer mente voltaia”. Esse deslize retoma a natureza conjunta do *ânimo* e da *ânima*, aquela que põe em equivalência *inteligência* e *sensibilidade*. Se parte componente tal conjunto, *ânima* e *ânimo*, é tríplice, é vapor, calor e ar, contudo, isto, pela impossibilidade de atribuição de sensibilidade aos primordiais do vapor, do calor e do ar e, em suma, a todo e qualquer primordial; isto não basta para engendrar a *sensibilidade*, faz-se mister uma *quarta natureza*. Não provindo do vapor, do calor e do ar os *movimentos sensitivos*, eles devem provida da *quarta natureza*, uma *quarta natureza* atribuível à tríplice natureza, então, que deve aí se misturar e, enfim, em sua integração apelar-se justamente o conjunto *ânima* e *ânimo*. Todavia, essa tal *quarta natureza*, escreve Lucrécio, é desprovida de nome, embora se diga dela que seja a mais móvel, a mais tênue e a que consta de mais parvos e leves.

Aqui tudo parece indicar que Lucrécio argumenta “por máquina”, como se a tal inominada *quarta natureza* viesse a preencher a dificuldade de grande monta que consiste na passagem da insensibilidade à sensibilidade, dificuldade que consiste justamente no que torna a *ânima* como sendo, conjunta ao *ânimo*, aquilo que especificamente dota algo de sensibilidade. Mas é preciso que revoquemos algo que obtivemos antes quando examinávamos o *devir sensível de insensíveis*, convém saber, que tal devir se dá pelas fórmulas da *multiplicidade pura* enquanto *multimodalidade* no caso concreto, ou seja, *com quais, por quais posições contém-se* os primordiais ou conjuntos e, por aí, *quais movimentos dão e recebem entre si*. De fato, inominável é o conjunto e desconhecidos são os primordiais integrantes deste conjunto que se diz “quarta natureza”, e também as suas posições; o que resulta conhecido, entretanto, são as suas operações, as operações que deve desempenhar. Por isso, escreve Lucrécio que essa *quarta natureza inominável* é a que “primeira distribui os sensitivos movimentos pelas articulações” e “primeira, com efeito, agita-se perfeita de parvas figuras”. E dessa distribuição de sensitivos movimentos e agitação de parvas figuras, precisa-se, em sequência, que “o calor recebe os movimentos e a cega [/invisível] potência dos ventos

<sup>1020</sup> DRN III, 237 - 257: “iam triplex animi est igitur natura reperta; / nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum, / nihil horum quoniam recipit mens posse creare / sensiferos motus, quacumque id mente uolutat. / quarta quoque his igitur quaedam natura necessesit / adtribuatur: east omnino nominis expers; / qua neque mobilius quicquam neque tenuius exstat, / nec magis e paruis et leuibis est elementis; / sensiferos motus quae didit prima per artus. / prima cietur enim, paruis perfecta figuris; / inde calor motus et uenti caeca potestas / accipit, inde aer; inde omnia mobilitantur: / concutitur sanguis, tum uiscera persentiscunt / omnia, postremis datur ossibus atque medullis / siue uoluptas est siue est contrarius ardor. / nec temere huc dolor usque potest penetrare neque acre / permanare malum, quin omnia perturbentur / usque adeo <ut> uitae desit locus atque animai / diffugiant partes per caulas corporis omnis. / sed plerumque fit in summo quasi corpore finis / motibus: hanc ob rem uitam retinere ualemus”.



[recebe os movimentos]” depois “o ar” e doravante “todas [as coisas] mobilizam-se”. Quais coisas? O sangue, as vísceras e depois os ossos e as medulas. Por fim, resulta dos movimentos sensitivos, desta sequência de movimentos, ou *volúpia* (/prazer) ou *dor* (/desprazer), os afetos constitutivos, basilares dos dotados de ânima, juntamente ao *desejo* [*cupiditas*]. O que Lucrecio ilustra quanto à operatividade da *ânima* em sua quadúplice natureza é, antes, a *multimodalidade* imanente ao seu conjunto, mobilizando todas as naturezas envolvidas, o calor, o ar *etc.* e que é a articulação destes compostos todos de primordiais insensíveis, inclusive a quarta natureza, que engendra a sensibilidade. Devemos recordar que o epicurismo, e Lucrecio aqui segue-o a risca, é necessário sempre intentar a explicação pela causa, mesmo que ela seja ainda provisória, pois importa que não se fira o *axioma fundamental do materialismo*, então, que sempre deve haver causa(s) que produza(m) efeito(s), no caso, a(s) causa(s) da sensibilidade. Mesmo desconhecida a quarta natureza integrante o conjunto que é a ânima (e o ânimo), contudo, ao concebê-la reafirma-se a incessante tarefa do conhecer e assevera-se que há certa causa para todo certo efeito. O nome da quarta natureza é desconhecido, mas que ela seja composta de primordiais insensíveis, isto é certo, assim como, integrando-se ao vapor, ao ar e ao calor, seus modos de movimentos, as posições de seus componentes e os primordiais que a compõem, estes todos igualmente são certos.

Os versos que encerram essa sequência supracitada tangenciam o devir que se diz propriamente a sensibilidade. A dor, como efeito os movimentos sensitivos (provocados por corpos externos ou não) não mana intensamente a tal ponto que a ânima difunda-se esvaindo-se pelos poros do corpo, numa palavra, a dor não mata. Assim como o prazer ou volúpia também não matam. Por mais intensa e insuportável que seja a dor, os movimentos sensíveis que provocam, ela jamais leva a morte: a sensibilidade apenas reporta-se à morte quando já a ânima esvaiu-se e, com isto, não há mais sensibilidade. Se a vida caracteriza-se pelo sensível, pela sensibilidade, e a sensibilidade varia entre desprazer e prazer, dor e volúpia, quando se tem dor ou prazer, mais intensos que sejam, tem-se vida. A dor pode mesmo chegar ao limite do corpo com imensa intensidade e, contudo, ela jamais é capaz de transpassá-lo e, assim, a forma do conjunto permanece intata, e ele não se disjunta. Os limites reais do conjunto são os limites variacionais dos afetos, da sensibilidade, graduada no espaço variacional entre os extremos prazer e desprazer, e a vida retém-se sempre a despeito das extremas intensidades afetivas alcançadas, visto que não se disjunta aquilo que ainda sente, que a vida e sensibilidade se fazem uma só e mesma coisa, cujo outro, a morte, consiste propriamente no insensível. Por aí, o *devir* próprio à afetividade, assim como ensinamos quando tratamos da distinção entre *coniunctum* e *euentum*; este *devir*, ele diz-se estritamente do *euentum*. As precisões concernentes ao *devir-evento* apenas muito doravante terão seu lugar de análise, sobretudo, na tentativa de mostra a sua equivalência com respeito à categoria de *figura*. No passo que segue e finda os aspectos da conjunção específica que resulta nos conjuntos dotados de ânima, passaremos ao exame, primeiro, da integração dos elementos todos, da ânima, ânimo e mente ao corpo, num só conjunto e, em seguida, a aspectos gerais da *Teoria dos Afetos* lucreciana e, particularmente, os rudimentos da *Teoria dos vestígios* que lhe é subordinada.

### Integração da ânlma, do ânimo ao corpo

Se a natureza da *ânima*, a qual é conjunta ao *ânimo*, diferindo ambos apenas pela sua aspecto tópico e certas operações; se tal natureza, se ela é a integração de quatro naturezas misturadas, a articulação entre elas, embora tenha sido precisada quanto à *certa modalidade* que permite a *sensibilidade*, resta ainda a inquirir, sobretudo, posta em sua integração ao inteiro corpo, ao conjunto pleno que é certa coisa dotada de ânima. Com efeito, deve-se inquirir *como elas misturam-se entre si e por quais modos entrançadas vigeriam*, e isto dando a proporção:

Agora, como elas [são] misturadas entre si e por quais modos entrançadas vigeriam dando a aspirante proporção [*rationem*] invito abstraindo a penúria do pátrio sermão; mas ainda assim, contudo, como poderei sumariamente tangenciar, tocarei. Com efeito, cursam os primordiais dos princípios com movimentos entre si, tal que nenhum possa separar-se do outro nem devir a potência dividida pelo espaço, mas são [*extant*] como as muitas forças de único corpo. Porque em qualquer gênero dotado de ânima víscera e vulgarmente há odor e alguma cor e sabor, e, todavia, através destes todos há perfeito um crescimento do corpo, assim o calor e o ar e a cega potência do vento misturados criam uma natureza e aquela móbil força, a qual neles se divide para iniciar os movimentos de si, donde primeiramente origina-se o movimento sensível pelas vísceras. Pois intrínseca e totalmente esconde essa natureza e é encoberta, e não há algo mais abaixo desta em nosso corpo, então a ânima é, ademais, ela própria de ânima inteira.<sup>1021</sup>

É por analogia com a experiência com aquilo que cai em nossos sentidos que a conjunção integral da *ânima* é estabelecida. Primeiro, o curso dos primordiais componentes que movimentam-se entre si, juntos, unidos de tal maneira que jamais se separam nem devêm a potência que os une algo em que se distribua pela espaço, com efeito, tais primordiais “são” ou “efetivam-se emergindo” [*extant*] “como as muitas forças de único corpo” [*quasi multae uis unius corporis*]. A mistura de naturezas componentes em sua heterogeneidade constitutiva tem como efeito algo único que é o próprio conjunto integral. Lucrécio parte para a analogia com as modalidades do sentido, tomadas como emissões do conjunto integral em sua heterogeneidade, *i.e.*, cada sentido respectivo ao modo de materialidade que é o seu. Assim, escreve, “porque em qualquer gênero dotado de ânima víscera e vulgarmente há odor e alguma cor e sabor”, em que “odor”, “calor” e “sabor”, cada qual, se tem como um modo específico de materialidade; porque assim

<sup>1021</sup> *DRN* III, 258 - 275: “Nunc ea quo pacto inter sese mixta quibusque / compta modis uigeant rationem reddere auentem / abstrahit inuitum patrii sermonis egestas; / sed tamen, ut potero summatim attingere, tangam. / inter enim cursant primordia principiorum / motibus inter se, nihil ut secernier unum / possit nec spatium fieri diuisa potestas, / sed quasi multae uis unius corporis extant. / quod genus in quouis animantium uiscere uolgo / est odor et quidam color et sapor, et tamen ex his / omnibus est unum perfectum corporis augmen, / sic calor atque aer et uenti caeca potestas / mixta creant unam naturam et mobilis illa / uis, ininitum motus ab se quae diuidit ollis, / sensifer unde oritur primum per uiscera motus. / nam penitus prorsum latet haec natura subestque, / nec magis hac infra quicquam est in corpore nostro, / atque anima est animae proproro totius ipsa”.

se passa com qualquer dotado de ânima “e, todavia, através destes todos há perfeito um crescimento do corpo”, ou seja, todas estas modalidades, não obstante sua heterogeneidade, constituem um só e mesmo conjunto, o que sabemos pela facticidade enquanto sentimos; analogamente o calor, o ar e o invisível vento misturam-se e criam, ou melhor, conjuntam *uma natureza* e justamente *aquela*, a *ânima*, *móbil força*. E essa natureza, a *ânima*, ela divide-se neles, como *uma força*, com o efeito de sua conjunção específica, no calor, no ar e no invisível vento, para começar, a partir de si, os movimentos que são os seus. É por aí que se origina o “movimento sensível pelas vísceras”, então, a *ânima* é conjunta ao corpo, e a conjunção dá-se, no dar e receber movimentos, agora entre sua natureza específica e a do corpo ao qual se conjunta sob esta relação, o “movimento sensível”, com o corpo, no mover-se “pelas vísceras”.

Essa natureza que perfaz a conjunção com o corpo, que se articula, em sua mistura com as demais natureza da *ânima*, com o corpo, ela é-nos oculta, não como se não pudéssemos aferir seus efeitos e aferir, por aí, a sua natureza mesmo que inominável, mas porque é encoberta no corpo, no limiar dos movimentos neste relacionar-se entre ânima e corpo que consiste na conjunção integral dos dotados de ânima. Tão intrínseca ela faz-se, então, tão difícil de ser apreendida ela é, que não se poderia dizer que haveria algo de mais profundo em nosso corpo, no corpo humano. E a *ânima*, de fato, mesmo em sua heterogeneidade que conta com a quatro naturezas misturadas, em seu conjunto, ela é “de ânima inteira”, ou seja, ela mesma resulta numa só natureza, efetivando *uma só força* que nada mais seria que a própria *sensibilidade*. A *sensibilidade* nada mais seria, pois, senão a conjunção da natureza específica da *ânima* com o corpo, sob a sua relação conjuntiva, os movimentos sensitivos pelas vísceras. E se tal relação desfaz-se, se há disjunção entre *ânima* e corpo, isto leva necessariamente ao dissídio do conjunto integral (corpo e ânima). Lucrécio, fiel a sua *Teoria da conjunção*, parte do que é constitutivo como causa, das quatro naturezas conjuntas numa só, e vai ao seu efeito, o qual consiste a relação, ela mesma conjuntiva com respeito ao corpo, que é a *sensibilidade*. Aí também resulta fácil observar as *modalidades da materialidade*, sob um e mesmo conjunto, conjunto de naturezas misturadas. Enquanto o *conjunto* é *forma*, e, pois, enquanto a subordinação ao *comum*, a *certa proporção* que o mantém íntegro, integral, é a própria *forma*, este mesmo conjunto efetiva modalidades muitas de sua materialidade constitutiva sem, contudo, transpassar os seus *limites reais*, sem, pois, mudança de *forma* enquanto persevera, o que o levaria à disjunção, à morte. Importa-nos sobremaneira assinalarmos o que se faz aqui crucial, é porque se parte da causa que o efeito se tem unívoco, que a *Teoria da conjunção* tem o mérito de primeiro posicionar o conjunto como causa para então aferir seus efeitos, e isto corrobora, e mesmo faz-se unísono com o *axioma fundamental do materialismo*.

A suposição, por analogia, que leva Lucrécio a concepção de uma quarta natureza, a natureza desprovida de nome, aparece como uma exigência da própria *Teoria da conjunção* que prioriza a investigação pela causa que, de fato, é a própria natureza do conjunto, de maneira que seja possível tracejar os efeitos que temos e podemos aferir pelos sentidos. Se o ar, o calor e o vapor integram a conjunção da *ânima*, estes conjuntos não são suficientes a fim de explicar, pela causa, *i.e.*, pela conjunção da natureza destes três, a relação fundamental que permite a força da ânima firmar-se enquanto *movimentos sensitivos*, e, pois, resultar na *sensibilidade*. E justamente porque tal natureza, a quarta e desprovida de nome, é latente e nossos

sentidos não a alcançam é que a analogia deveu cumprir seu papel, pois sabemos que conjunção das três naturezas, o ar, o calor e o vapor, constando noutras tantas coisas na natureza das coisas não bastam a fim da sensibilidade e que fora necessário admitir que deva haver outra natureza, a quarta. O desconhecimento dela, o fato de ser desprovida de nome, não encerra contradição com a canônica e impreterível investigação pelas causas; antes do mais, mesmo desconhecida, ela é exigida pela própria sensibilidade, e porque há, do fato de que sentimos e do fato de que outros conjuntos também sentem e, ademais, do fato de que só sentem os dotados de âni<sup>m</sup>a; porque há sensibilidade e ela é pela *âni<sup>m</sup>a* e porque as três naturezas, o calor, o vapor e o ar, conjuntas não resultam na sensibilidade, faz-se necessária a dita quarta natureza conjunta. Essa natureza quarta, que é de algum gênero latente, no conjunto que é a âni<sup>m</sup>a na qual integra, preenche a vacuidade da relação que se caracteriza como movimento sensitivo, relação em conjunção com o corpo, com as vísceras e membros todos. Somente com a aferição da quarta natureza pode-se, enfim, integrar o conjunto que é a *âni<sup>m</sup>a* e integrá-lo, por sua vez, ao conjunto corpo como se um só:

Porque há o gênero latente em nossos membros e no inteiro corpo  
 misturadas a força do ânimo e a potência da âni<sup>m</sup>a,  
 pois de parvos e poucos corpos se criou,  
 assim de você esta força desprovida de nome feita de diminutos  
 corpos esconde-se, então a própria âni<sup>m</sup>a é totalmente  
 como se de inteira âni<sup>m</sup>a e domina no inteiro corpo.  
 É necessário por consímile proporção [*ratione*] que o vento e o ar  
 e o calor entre si vijam comisturados pelas articulações,  
 e um mais encoberte o outro e sobressaia,  
 para ver-se que algo devém um a partir de todos,  
 e para o calor e o vento separadamente e a potência  
 do ar separadamente não entre-destruirem a sensibilidade [*sensum*] e desunidos não se solverem.<sup>1022</sup>

A *âni<sup>m</sup>a* somente se torna integral enquanto conjunto do passo que se põe a quarta natureza, natureza latente. E tal natureza é latente pela sua composição mesma, certamente aferível e aferida, composição “de parvos e poucos corpos”. Nesse prospecto, a força do ânimo e a potência da âni<sup>m</sup>a têm o gênero latente posto em operação vigente “em nossos membros e no inteiro corpo”, desempenhando o papel da relação específica da sensibilidade, findando a integração da própria âni<sup>m</sup>a. E justamente, porque a âni<sup>m</sup>a e ânimo são conjuntos, pela relação de regência e compreensão, o comando que o ânimo exerce sobre a âni<sup>m</sup>a, e a âni<sup>m</sup>a, por ser atópica e distribuir-se no inteiro corpo, em todo e cada membros, vísceras &c., “a âni<sup>m</sup>a é totalmente de inteira âni<sup>m</sup>a” e domina no inteiro corpo, temos a integração total do conjunto, *âni<sup>m</sup>a*, *ânimo* e *corpo*. Lucrécio retoma a constituição da *âni<sup>m</sup>a*, e visando a composição junto à quarta natureza, o gênero latente e embora esconda-se e torne muitíssimo difícil sua aferição, contudo, não deixa de ser guarnecido pela analogia que observa a composição mesma pela vigência comisturada, vento, ar e

<sup>1022</sup> DRN III, 276 - 287: “quod genus in nostris membris et corpore toto / mixta latens animi uis est animaeque potestas, / corporibus quia de paruis paucisque creatast, / sic tibi nominis haec expers uis facta minutis / corporibus latet atque animae quasi totius ipsa / proporrost anima et dominatur corpore toto. / consimili ratione necessest uentus et aer / et calor inter se uigeant commixta per artus, / atque aliis aliud subsit magis emineatque, / ut quiddam fieri uideatur ab omnibus unum, / ni calor ac uentus seorsum seorsumque potestas / aeris interemant sensum diductaque soluant”.

calor, pelas articulações (articulações do próprio corpo), e num jogo em que “um mais encoberte o outro” e outro “sobressaia”, e mesmo assim todos juntos devêm um só, o conjunto que os põe sob mesma proporção integrando-os, de sorte que não se tem conflito entre tais naturezas no que diz respeito à sensibilidade, antes conjuntos não se destróem entre si tampouco desunem-se solvendo o conjunto ao qual são integrantes, no caso, a própria *ânima*. Quando, de início, escreve Lucrecio que “é por consímile proporção”, e que a conjunção das naturezas põe-se como *necessária*, sua vigência pela mistura, isto não poderia ser senão pela relação integrativa, aquela subordinante enquanto *comum* à *forma* que integram, relação ou proporção que os faz “um a partir de todos”. Aí está também a autonomia relativa dos conjuntos integrantes, das díspares naturezas, autonomia relativa, decerto, à subordinação para com o *comum*, a *certa proporção*, do conjunto ao qual integram. E mesmo que tal ou tal dessas heterogêneas naturezas sobressaia ou encubra as demais, o *devir um a partir de todos* é efeito do *comum*, que se faz *limite real* da *forma*, do conjunto integral, que no caso em análise, é a *ânima*.

O que é, ademais, necessário ressaltar aí é a integração da *ânima* ao corpo, pois não é que se tratasse de um conjunto separada previamente, a *ânima*, e que se integrasse ao inteiro conjunto, sendo conjunta ao corpo. Antes, tal conjunção que é a *ânima* faz-se nos *limites reais* de *certas formas* que a permitem, não só que reúnem seus componentes, mas que os põe sob certa relação em subordinação relativa ao conjunto integral, e por isto jamais se poderia conceber que houvesse *ânima* desprovida de corpo. A *ânima* é justamente conjunta ao corpo e ganha sua vigência sempre na relação com o corpo ao qual integra, por isto ela é conjunta ao corpo, porque ao disjuntar-se não só o corpo morre, como também a *ânima* esvai-se separando suas naturezas no extrínseco. Por isso, Lucrecio deveu perseguir a relação que consiste a conjunção *ânima* e *corpo*, porque o próprio conjunto que é a *ânima* carece desta *certa proporção* do conjunto integral para ela mesma criar-se. Por isso também, a quarta natureza introduziu-se, em junção com as demais três naturezas, pondo a tônica da relação constitutiva do conjunto *ânima* como subordinado, mesmo em sua criação, ao conjunto integral.

Esquemáticamente, é pela composição das quatro naturezas, enquanto a quarta natureza desprovida de nome vincula-se ao *comum*, amalgamando o conjunto que é a *ânima*, pois este é subordinado ao conjunto integral, ao conjunto *ânima* e *corpo*, que a *sensibilidade* se efetiva. Lucrecio analiticamente primeiro procede com a investigação da *ânima* enquanto conjunto, sem observá-la com relação ao conjunto integral, mostra a sua diferença com respeito ao *ânimo*, mas também constata a conjunção de ambos, da *ânima* e do *ânimo*. Em seguida, ele parte para a aferição das naturezas constitutivas da *ânima* tendo em vista a *sensibilidade* sob a impossibilidade de conferir aos primordiais a sensibilidade, depois, constata que há três naturezas (três conjuntos, ar, vapor e calor, o “sopro vital”), mas que somente estas conjuntas não resultam nos movimentos sensíveis. Pela facticidade, então, porque os “dotados de *ânima*” *sentem*, ele remonta às naturezas constitutivas da *ânima* e afere a *quarta natureza*, a qual é latente, mas que permite, embora desconhecida, articular a composição da *ânima* o suficiente a fim de estabelecer o *movimento sensitivo*, o qual, por sua vez, e pela coextensividade da *ânima* com respeito ao corpo, o permite observar a conjunção da *ânima* com o *corpo*, enfim, o conjunto integral. Essa mesma natureza latente é a relação que se tem como

efeito da subordinação com respeito ao conjunto integral, o que permite a Lucrecio estabelecer a absoluta dependência do conjunto que é a *ânima*, nos termos de suas condições de conjunção, ao conjunto integral, à *certa proporção*, o *comum*, que é a *forma* e, pois, os *limites reais* do conjunto integral. Com isso, também observa a autonomia relativa dos conjuntos subordinados e mesmo dos conjuntos subordinados aos conjuntos subordinados, os quais, sob o *comum*, sob a *certa proporção*, contudo, *devêm todos um* e, mesmo assim, possuem operações irreduzíveis entre si, operações que não poderiam se dar senão pela sua conjunção específica e local, de maneira que o *ânimo*, e.g., opera a regência, o comando e diz-se da *inteligência*, sendo tópico (distinguido como parte), já a *ânima*, sendo atópica (também distinguida como parte), é inteiramente coextensiva com respeito ao corpo e, contudo, opera, sem mais, a *sensibilidade*. Cada qual é conjunto em si pelo que efetivam diversamente, ambos conjuntam-se na integração que conjuga *sensibilidade* e *inteligência* e, mais ainda, ambos conjuntos conjuntam-se ao inteiro corpo, e disto temos o conjunto integral, constando de *ânima*, *ânimo* ou *mente* e *corpo*.

### Teoria dos afetos (vestígios)

Resultou, enfim, o conjunto que é “dotado de ânima”, de *sensibilidade* e, sobretudo, também de *inteligência*. Que o *ânimo* e a *ânima* sejam conjuntos, isto torna íntimas a *sensibilidade* e a *inteligência*, que, embora não se confundam em aspectos operativos e mesmo locativos (enquanto parte tópica, *ânimo*, e atópica, *ânima*), são ambas materiais e não se têm jamais separadas. E o liame mais significativo da conjunção entre *ânima* e *ânimo* é a *afetividade*. Lucrecio não só trata da afetividade como também promove uma *Teoria da Afetividade*, uma teoria geral, pois ela versa irrestritamente a propósito de todos os conjuntos “dotados de ânima”. Vejamos isso mais detidamente:

Há também aquele calor no ânimo, que o toma, quando em ira  
 ferve e através dos olhos trepida em ardências o ardor;  
 e muita frígida aura, companheiro do formidoloso,  
 a qual move o horror nos membros e concita as articulações;  
 Ademais, há também aquele estado de ar pacato,  
 o qual com peito tranquilo devêm de vulto sereno.  
 Todavia, há mais de calidez naqueles nos quais [há] ardentes corações [/inteligências]  
 e a mente iracunda facilmente efervesce em ira.  
 Por exemplo, primeiramente, há a violenta força dos leões,  
 nos quais os peitos em fremito rompem a maioria gementes  
 e não podem cativar as ondas de iras no peito.  
 No entanto, a mente ventosa dos cervos é mais frígida,  
 e mais rapidamente concita as gélidas auras pelas vísceras,  
 as quais fazem o trêmulo movimento existir nos membros.  
 A natureza das vacas, entretanto, vive com mais plácido ar,  
 e quase nunca a fumegante tocha inflamada da ira muito a excita,  
 transbordante a umbra de cega névoa,  
 nem ela entorpece fincada pelas gélidas lanças do pavor:

e é situada entre ambas [as naturezas], [as dos] cervos e sevos leões.<sup>1023</sup>

Assim como o fá costumeiramente, Lucrécio porta-nos um espaço variacional exemplificado entre os extremos máximos e o caso intermediário. A variação entre calor e frigidez impactante a mente é diretamente proporcional à variação afetiva. Nesse passo distinguem-se as *mentes* do leão, do veado e da vaca, respectivamente, a *mente iracunda*, a *mente ventosa* e a *mente plácida*; contudo, devemos notar que se trata de certa tendência atribuível a tais “dotados de âni<sup>ma</sup>”, a qual se perfaz com maior facilidade pela natureza de cada qual, então, pela *forma* de cada qual destes conjuntos. Num extremo, no caso dos leões, a *mente iracunda* tem-se muito propensa à *ira* e à *violência*, noutra extremo, no caso dos veados, sua *mente é frígida*, de gélidas auras, e dela tem-se tendencialmente o *medo exacerbado*, e o *pavor* ou *horror*. Como caso intermediário, o das vacas, sua *mente plácida* leva à *pacatez*, ao afeto de *tranquilidade*. Todas essas mentes sofrem da variação do calor do ar, um dos conjuntos que compõe à âni<sup>ma</sup> integrada ao inteiro corpo, assim a mente iracunda é relativa ao ar quando cálido, a mente plácida ao ar ameno, nem frio nem quente, e, por fim, a mente frígida ao ar frio, às “auras gélidas”. Nada nos impede, com esses versos, de observar a variação mesmo nessas mentes tendencialmente iracunda, frígida e plácida. Quando Lucrécio escreve que, no caso das vacas, caso intermediário, “quase nunca a fumegante tocha inflamada da ira muito a excita” desvela-se todo o teor tendencial e relativo à variação sobre todas as mentes caracterizadas, pois não se diz aqui que a mente do leão seja sempre iracunda, mas no mais das vezes, então, que o próprio leão igualmente pode tomar-se pelo afeto de tranquilidade ou pavor e horror, conquanto frisemos que tendencialmente sua mente é acalorada e, com isto, no mais das vezes, é tomado de ira. A rigor, a despeito da exemplificação marcada pela tendencia em acordo com o gênero de “dotado de âni<sup>ma</sup>”, *i.e.*, a despeito da tendência da mente de cada gênero marcada pela sua natureza, podemos enunciar a generalidade que aí subjaz, a saber, que a *mente* tem-se para com o *afeto* numa variação entre o extremo ar quente e o extremo ar frio, cujo intermediário é o ar ameno, e em proporção direta à variação entre a ira e o pavor ou horror, em que ao meio termo se conta a *tranquilidade*. Convém salientar, ainda, que, porque inteiro conjunto, integrados a âni<sup>ma</sup>, o âni<sup>mo</sup> e o corpo, a variação afetiva impacta igualmente a todos, mas Lucrécio marca a *regência* e *comanda* do inteiro conjunto particularmente dadas pelo *âni<sup>mo</sup>* ou *mente*, com efeito, é a *mente* ou o *âni<sup>mo</sup>* que se põe enquanto tônica da afetividade, é a variação aérea, dos extremos da calidez e frigidez, que impactante a *mente* que a faz percutir todo o restante do conjunto. Daí o fremito do peito dos leões, o trêmulo movimento nos membros dos veados &c.

Notemos, ainda, que a centralidade da *mente* com respeito à *afetividade* faz-nos conceber, para além de seu domínio que percute o afeto no inteiro corpo, que esta mesma *mente*, da qual se diz a *inteligência*,

<sup>1023</sup> DRN III, 288 - 306: “Est etiam calor ille animo, quem sumit, in iram / cum feruescit et ex oculis micat acribus ardor; / est et frigida multa, comes formidinis, aura, / quae ciet horrorem membris et concitat artus; / est etiam quoque pacati status aeris ille, / pectore tranquillo qui fit uoluptate sereno. / Sed calidi plus est illis quibus acria corda / iracundaque mens facile efferuescit in iram. / quo genere in primis uis est uiolenta leonum, / pectora qui fremitu rumpunt plerumque gementes / nec capere irarum fluctus in pectore possunt. / at uentosa magis ceruorum frigida mens est / et gelidas citius per uiscera concitat auras, / quae tremulum faciunt membris existere motum. / at natura bouum placido magis aere uiuit, / nec nimis irai fax umquam subdita percit / fumida, suffundens caecae caliginis umbram, / nec gelidis torpet telis perfixa pauoris: / interutrasque sitast, ceruos saeuosque leones”.

conflui-se com a própria *afetividade*. As operações da *mente*, a regência, o domínio e a compreensão não são somente *intelectivas*, mas também *afetivas*. Isso é de remarcável relevância tendo em vista a passagem da variação afetiva para a *forma* humana:

Assim é o gênero dos homens. Embora a doutrina constitua igualmente polidos alguns, contudo, ela deixa os vestígios primeiros da natureza e do ânimo de cada qual. E não se deve pensar que pode se arrancar radicalmente as más [coisas], para esse não decorrer mais inclinado às violentas iras, para aquele pelo medo mais rapidamente corromper-se, e também para aquele terceiro aceitar algumas [coisas] mais clemente com ponderação. É necessário, digo, diferir em muitas outras coisas as naturezas várias dos homens e os sequazes costumes; dos quais eu agora não posso expor as cegas [/desconhecidas] causas nem achar os tantos nomes das figuras quantos são pelos princípios, dos quais se origina esta variância das coisas.<sup>1024</sup>

Ao escrever “assim é o gênero dos homens”, esta passagem abrupta da caracterização das mentes dos demais gêneros de “dotados de ânima” ao gênero humano confirma, primeiramente, que bem se tratava de afetos tendenciais de acordo com a natureza de cada gênero, mas cuja construção portava generalidade, pois, secundamente, agora a inteira variância afetiva é concebida com respeito ao gênero humano, de sorte que não se pode dizer que o humano tenha fixamente mente iracunda, frígida ou plácida, mas sim que padece da mesma variância que as demais naturezas exemplificadas, então, que o mesmo constructo variacional explica a afetividade humana. Assim, quando se escreve que “assim é o gênero dos homens”, tudo leva-nos a estabelecer que a mente humana alheia-se, pela sua natureza, ao posicionamento de qualquer tendência específica, tal como posicionou-se com respeito ao leão, ao veado e à vaca. Antes, a natureza humana parece não exprimir nenhuma tendência, o que lhe confere expressão equânime por todo o espaço variacional afetivo. E interessantemente Lucrécio ainda faz intervir, embora se furte neste momento de *DRN* a desenvolver, a *doutrina*, a qual impacta a afetividade humana polindo-a, melhor dizendo, a “educação” (a *Bildung* ou *paidea*) que constitui alguns dos humanos “igualmente polidos”, de maneira que é pela *doutrina*, melhor, porque há a *doutrina*, que se desloca a expressão tendencial da mera natureza bruta, impolida, para os conteúdos da “doutrinação”. É porque se trata de “igualmente polidos”, então sob a mesma doutrina, que a tendência a tal ou tal afeto finda por ser apreendida a partir da doutrina instituída e, por aí, depende do exame e investigação do *socius*. Mais claramente, a tendência afetiva tem como pressuposto o *socius* que doutrina os humanos aos quais lhe pertencem, e isto tem por consequência o seguinte: a afetividade humana de sua suposta bruteza indiferença modula-se pelo *socius*, pelo que os afetos tendenciais no gênero humano são estritamente sociais. Os afetos tendenciais humanos são estritamente sociais e dependem do exame de cada doutrina respectiva a

<sup>1024</sup> *DRN* III, 307 - 318: “Sic hominum genus est. quamuis doctrina politos / constituat pariter quosdam, tamen illa relinquit / naturae cuiusque animi uestigia prima. / nec radicitus euelli mala posse putandumst, / quin procliuius hic iras decurrat ad acris, / ille metu citius paulo temptetur, at ille / tertius accipiat quaedam clementius aequo. / inque aliis rebus multis differre necessest / naturas hominum uarias moresque sequacis; / quorum ego nunc nequeo caecas exponere causas / nec reperire figurarum tot nomina quot sunt / principiis, unde haec oritur uariantia rerum”.



cada sociedade para serem aferidos: a afetividade deixa o terreno do exame da cada conjunto humano e passa a ao exame dos liames sociais entre os conjuntos humanos sob pressuposição da *doutrina comum* que os amalgama.

Todavia, a despeito da *doutrina*, afirma Lucrécio, que ainda restam “vestígios primeiros da natureza e do ânimo de cada qual”, o que é uma proposição notável, visto que a *doutrina* e, pois, a pressuposição do *socius* a fim da aferição das tendências afetivas não põe os humanos numa igualdade absoluta quanto aos próprios afetos tendenciais; porque restam *vestigios*, cada qual dos humanos mesmo pertencentes a certa sociedade variam e tendenciam sua afetividade *singularmente*. E justamente por isso é posta a dificuldade de erradicação das “más [coisas]”: porque há vestígios em cada humano pertencente à certa sociedade, a doutrina ela mesma encontra aí grandes dificuldades, na medida da força dos vestígios, a fim modificar a tendencia afetiva de cada qual destes humanos. Dito isso, a generalização da afetividade humana, num primeiro plano, emerge: “É necessário, digo, diferir em muitas outras coisas / as naturezas várias dos homens e os sequazes costumes”. E mesmo que Lucrécio protele a exposição das invisíveis causas que atuam aí nesse prospecto, contudo, torna-se manifesto que ambos os critérios constitutivos da afetividade, “as naturezas várias dos homens”, ou seja, a singularidade pela força dos vestígios de cada qual dos humanos no tocante aos afetos, e “os sequazes costumes”, a *doutrina* que se afere pela sociedade na qual estão imersos os humanos e da qual dependem; ambos estes critérios coadunam-se e talmente tem-se intrínsecos que não se pode jamais analisar corretamente a afetividade humana prescindindo de algum deles. Há ainda outro pequeno detalhe que devo chamar atenção. Lucrécio, furtando-se à exposição das desconhecidas ou invisíveis causas da afetividade, particularmente, no que toca ao aspecto social (o que será assunto do Canto V), escreve que não pode “achar os tantos nomes das figuras quantos são pelos princípios, dos quais se origina esta variância das coisas”. Relevante é o termo *figura* que, vinculando-se à quantidade de princípios que dão origem à variância das coisas, nos conduz à sua apreensão em *devir*, e justamente o *devir* que se diz da *afetividade*. Não se pode deixar de recordar a categoria de *euentum*, a qual se diz, embora não exclusivamente, da variância afetiva, e cuja hipótese antes proferida a concebia como o mesmo que *figura*. Aqui parece que temos indícios que nos encaminham a confirmação da equivalência entre *figura* e *euentum*, sobretudo, quando notamos a variância da afetividade dentro dos *limites reais* do conjunto, *limites* que jamais são ultrapassados, e que tal variância é enquanto *devir*. Devo, contudo, suspender esse ponto, pois apenas no exame do Canto IV poderemos avançar sobre ele com maior acurácia.

Se os vestígios da natureza, postos com relação à *doutrina*, aparentam conduzir-nos às más coisas, aos maus afetos, como a ira, o medo *etc.*, de maneira até mesmo surpreendendo, tais mesmos vestígios são valorizados por Lucrécio como aqueles que também nos levam à *liberação*:

Algo vejo nestas coisas que poderia firmar,  
que restam até então muitíssimo parvos vestígios das naturezas,  
tais que a proporção [*ratio*] não pode repeli-los de nós,  
para impedir que se leve a digna vida dos deuses.  
Portanto, essa natureza tem-se por todo corpo,  
e ela é a guardiã do corpo e a causa da liberação [*salutis*];  
pois entre si nas comuns raízes pegam

e não parecem poder dividir-se sem perniciosidade.  
 Por exemplo, não é fácil arrancar o odor dos torrões de incensos  
 tal que também a sua natureza não pereça,  
 assim não fácil extrair a natureza do ânimo e da âni-  
 ma do corpo inteiro tal que tudo não se dissolvam.  
 Assim da origem em implexos princípios os primeiros  
 entre si devêm vida providos de consorte [*consorti*],  
 e em si não parece que a potência do corpo e do ânimo  
 uma sem a outra possa sentir separadamente,  
 mas a sensibilidade [*sensus*] forja-se entre ambas aquelas para  
 nossos comuns movimentos acesa pelas vísceras.<sup>1025</sup>

Assumir que restam “muitíssimo parvos vestígios das naturezas” e observar o agudo e preponderante papel da sociabilidade, da *doutrina*, que os contém desde a tenra idade do humano imerso em alguma sociedade qualquer; abre espaço para conceber-se a possibilidade de *liberação*. O que é interessante aqui é, de fato, a recondução à natureza anterior, em termos de pressuposição (e não temporais), relativamente à doutrina e, pois, à sociabilidade. É tentador conceber, nesse passo, a tese interpretativa segundo a qual o epicurismo tem como escopo político o retorno utópico à *uita prior*, mais claramente, o retorno à vida anterior à sociedade, como se retornasse a algo como o “estado de natureza”<sup>1026</sup>, pois a “vida digna dos deuses” tem como pressuposto a natureza vestigial inibida pela polidez da doutrina social, como se numa natureza prévia à sociabilidade estivesse a chave efetiva daquilo que nos libera de todos os males que nos afligem, então, que tais males são provenientes da própria sociabilidade. No entanto, a volubilidade que consiste o estado suposto anterior à doutrina e a sociedade, estado em que nenhuma tendência afetiva, como vimos, pode ser aferida; tal volubilidade também conduz os humanos aos ventos e circunstâncias que provocam a ira, o medo e, enfim, tantos quantos forem os afetos maus. Ora, não é que a natureza vestigial que se privilegia reste inteiramente equivalente ao estado natural, prévio à sociabilidade, do gênero humano, mas sim que é nesta natureza pré-social que reside a chave para a liberação. E não se trata de qualquer natureza essa que se “recupera”, e sim da específica natureza que “se tem por todo o corpo” e que é “guardiã do corpo e causa da liberação”. Quando se diz que tal natureza almejada a fim de *liberação* “é guardiã do corpo”, não se pode senão revocar a ideia da *conservação* ou *perseveração* do conjunto e, com efeito, supõe-se que os afetos respectivos que isto promovem. Lucrécio põe tais vestígios das naturezas como “raízes comuns” talmente atreladas, pegas, entre si, que não se pode tolhe-las sem que o inteiro conjunto divida-se e, pois, disjunte-se. Trata-se das naturezas que se instauram, no conjunto, enquanto o *comum* que o faz vigente e vivo. O apelo não é para um retorno temporal para uma

<sup>1025</sup> DRN III, 319 - 336: “illud in his rebus uideo firmare potesse, / usque adeo naturarum uestigia linqui / paruola, quae nequeat ratio depellere nobis, / ut nihil inpediat dignam dis degere uitam. / Haec igitur natura tenetur corpore ab omni, / ipsaque corporis est custos et causa salutis; / nam communibus inter se radicibus haerent / nec sine pernicie diuelli posse uidentur. / quod genus e thuris glaebris euellere odorem / haud facile est quin intereat natura quoque eius, / sic animi atque animae naturam corpore toto / extrahere haut facile est quin omnia dissoluantur. / inplexis ita principiis ab origine prima / inter se fiunt consorti praedita uita, / nec sibi quaeque sine alterius ui posse uidetur / corporis atque animi seorsum sentire potestas, / sed communibus inter eas conflatur utrimque / motibus accensus nobis per uiscera sensus”.

<sup>1026</sup> Cf.: Canfora, L. *La natura del potere*. Laterza: Bari, 2009; Canfora, L. *Un mestiero pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*. Palermo: Sellerio, 2013; Canfora, L. *Studi di storiografia romana*. Bari: Edipuglia, 1993. Comentei a interpretação de Canfora em Lanciote, D. *Petere imperium quod inanest nec datur umquam* In.: Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v.5, n.2, dez. 2017, p. 307-328.

suposta *uita prior*, e sim uma saliência à natureza comum constitutiva do gênero humano, que se diz de sua *forma* e que lhe dá a força vital e conservação, a despeito de toda e qualquer doutrina e, com efeito, pressuposta com relação à toda e qualquer sociedade. E isso é manifesto pelos exemplos que nos dá Lucrecio. A natureza comum é da ordem do conjunto, e mesmo a sua força vital e conjuntiva, e assim como do conjunto que é o torrão de incenso não se tolhe o odor sem seu dissídio, não se tolhe do corpo a natureza da âni<sup>ma</sup> e do ânimo, porque conjuntos, visto que tolhidas, o inteiro corpo dissolve-se, morre. Aí a sutileza reside na remissão à natureza, não aquela bruta dos afetos voláteis, mas aquela constitutiva da *forma*, do próprio *integral conjunto* que é cada humano enquanto humano. E essa remissão não é senão a remissão à própria natureza das coisas, ao humano enquanto pertencente, assim como todas as demais coisas, à natureza, integralmente pertencente à natureza, gerado, portanto, dos mesmos primordiais e inânia dos quais todas as coisas do Todo são geradas. É a recondução à natureza constitutiva da natureza inteira das coisas que equivale ao *comum*, em sua mais alta radicalidade, e *comum* que consiste a natureza humana, o conjunto dos mesmos primordiais e inânia de são conjuntos todas as coisas. Por isso, convém retomar, tais versos terminam assim:

Assim da origem em implexos princípios os primeiros  
entre si devêm vida providos de consorte [*consorti*],  
e em si não parece que a potência do corpo e do ânimo  
uma sem a outra possa sentir separadamente,  
mas a sensibilidade [*sensus*] forja-se entre ambas aquelas para  
nossos comuns movimentos acesa pelas vísceras.

Trata-se da origem, do devir de tudo e, sobretudo, da vida a partir da *causa prima* que são os primordiais das coisas e a inânia, os quais se conjuntam, pela *necessidade*, e estreitam-se a tal ponto resultante em conjunção que desta conjunção não se poderia conceber a separação de seus componentes, seus sub-conjuntos, sem derradeira disjunção. De fato, no que concerne ao conjunto humano, Lucrecio ressalta a inseparabilidade das potências do corpo e do ânimo, e, conjunta ao ânimo e ao corpo, entre estes, a âni<sup>ma</sup>; e a *sensibilidade*, pela mediação da âni<sup>ma</sup>, parte atópica distribuída pelo inteiro corpo, em cada membro e víscera corporais, como efeito necessário desta conjunção, *sensibilidade* “acesa”, ativa, nos *comuns* movimentos apenas porque conjuntos, necessariamente conjuntos, corpo, âni<sup>ma</sup> e ânimo. É essa a natureza capaz da *liberação*, a natureza mesma das coisas, e a natureza humana como integralmente pertencente à natureza das coisas, ao Todo absoluto. E pelo *comum*, pela *comunidade* integral do humano à natureza que se pode liberar, por isto, não se trata do retorno à *uita prior*, mas da compreensão do pertencimento necessário do humano à natureza das coisas que a *doutrina*, a *sociedade*, contém polindo os humanos, polindo e contendo suas afetividades, mesmo os maus afetos, pela superstição e pela religião. A rigor, como é sabido, o *medo* como *fons & origo* da religião e da superstição é afeto amplamente explorado pela sociabilidade, pela doutrina dada pelo *socius*, e que controla, domina e mesmo doma o humano, ao mesmo tempo que o contrabalança com o afago dos deuses, dos ritos e cultos, figurando a permanente tensão que afasta o próprio humano da natureza das coisas, de sua verdadeira natureza natural. Também não é artificioso assinalar que a tensão em jogo que é preenchida e mantida pela religião e superstição, ela é a tensão entre *medo & esperança*, pois é o *medo* que

fundamentalmente é o *medo da morte* que se alimenta da *esperança da imortalidade* digna das elocubrações do divino. Isso, que conflui cabalmente com a escritura de pensamento de Spinoza, na medida em que preconiza os afetos fundamentais da política como sendo também *medo & esperança*, é manifesto por todo o poema de Lucrécio. E o único caminho que leva à *liberação é fugir* dessa tensão, tensão totalmente social, daí o aguçado sentido do brocardo epicurista *λάθε βιώσας*. Não se trata de negar o *socius*, de voltar a uma vida anterior à socialização, pois isto é factualmente impossível; trata-se de fugir, de esconder-se desta tensão tipicamente social, desta dominação, como efeito social, constantemente alimentada pela manipulação mítica, mística, supersticiosa e religiosa, e esta fuga não consiste senão na tese absolutamente fundamental segundo a qual nós, todos os humanos e a despeito de toda e qualquer sociedade, nós todos somos “parte” da natureza, e somos gerados assim como são todas as demais coisa e das mesmas coisas naturais, e que a natureza, ela não tem senhores. Por aí, a *conservação* ganha fôlego, ao retomar o que fundamentalmente nos mantém vivos, a própria naturalidade do humano.

### Implicações éticas da mortalidade do conjunto humano

E se a “fuga” é a revocação da natureza, do conjunto humano enquanto natureza tanto quanto qualquer outra natureza, pertencente à natureza das coisas como todas as demais, a morte, o dissídio ou a disjunção também há de ser assim como para as demais coisas da natureza, nada mais que disjunção. Concedendo que inteiro conjunto humano é mortal, que a âni<sup>ma</sup>, o ânimo e o corpo são corpóreos e, pois, mortais, a morte nada mais seria que a disjunção dos primordiais constitutivos à própria natureza, o que erradica qualquer elucubração a propósito de uma vida *post mortem*. Por aí, as implicações da mortalidade do conjunto humano é de imenso impacto, sobretudo, com respeito à dissolução da dominação religiosa e supersticiosa e com respeito à própria *liberação*. Vejamos melhor esse constructo:

Além disso, por si o corpo jamais se gera  
nem cresce nem parece durar [*durare*] após a morte.  
Mais ainda, com efeito, como a umidade da água difunde amiúde o vapor  
que produziu [*datus est*], e por esta causa ela não se convele,  
mas permanece incólume, digo, assim as articulações  
restantes não podem levar a cabo o dissídio da âni<sup>ma</sup>,  
mas profundamente perecem convelidas e juntas putrefazem-se.  
Assim, no evo, desde o começo do corpo e da âni<sup>ma</sup>  
mútuos aprendem contágios de movimento vital,  
ainda nos maternos membros e no ventre guardados,  
para não poder devir o dissídio sem peste nem mal;  
para você ver, porque a causa da liberação [*salutis*] é conjunta,  
conjunta também a natureza daqueles consiste.<sup>1027</sup>

<sup>1027</sup> DRN III, 337 - 349: “Praeterea corpus per se nec gignitur umquam / nec crescit neque post mortem durare uidetur. / non enim, ut umor aquae dimittit saepe uaporem / qui datus est, neque ea causa conuellitur ipse, / sed manet incolumis, non, inquam, sic animai / discidium possunt artus perferre relict, / sed penitus pereunt conuulsi conque putrescunt. / ex ineunte aeuo sic corporis atque animai / mutua uitalis discunt contagia motus, / maternis etiam membris alioque reposita, / discidium <ut> nequeat fieri sine peste maloque; / ut uideas, quoniam coniunctast causa salutis, / coniunctam quoque naturam consistere eorum”.

Por que a “causa da liberação [*causa salutis*]” é conjunta? Por que ela se diz do *conjunto* e, como vimos, ela retoma a natureza antes do efeito de sociedade? O corpo, bem o sabemos, ele não é *por si*, mas é pela conjunção de muitas coisas, as quais, em última análise, remetem aos primordiais das coisas e à inânia. Já a mortalidade é característica daquilo que é *conjunto*, e porque se diz sempre *por outro*, neste sentido assinalado, o corpo igualmente depende *do outro* para crescer e durar, o que é manifesto pelas *trocas incessantes*, assim como analisamos quando tratamos do nascimento, desenvolvimento e morte, sobretudo, com respeito à alimentação. Ora, essa integral dependência do *conjunto* com respeito ao que lhe é relativamente externo, aos demais tantos corpos que o entornam, ela já por si marca a sua finitude, o seu dissídio ou disjunção como *possibilidade real*. Sabemos que tanto as coisas nascem, conjuntam-se, por outro, quanto morrem, disjuntam-se, por outro; e isto não apenas se diz do corpo enquanto distinto da *ânima* e do *ânimo*, mas do inteiro conjunto. É o inteiro conjunto que se disjunta e isto marca a sua morte, com efeito, corpo, *ânima* e *ânimo*, todos materiais, juntos disjuntam-se, por assim dizer. Lucrécio ocupa-se particularmente do dissídio da *ânima*, em analogia com o vapor produzido pela água, mostra que partes da *ânima*, assim como partes da água tornadas vapor, difundem-se, sem, contudo, levar ao dissídio da água e, também e o que importa, da *ânima*. Isso se dá, escreve, porque *no evo*, ou seja, suspendida toda e qualquer temporalidade, “desde o começo do corpo e da *ânima* / mútuos aprendem contágios de movimento vital”. O *movimento vital* não é algo que se têm desde a conjunção debutante, a gênese mesma, do inteiro conjunto em devir de formação, “ainda nos maternos membros e no ventre guardados”. Decerto, a conjunção dos dotados de *ânima*, aqui marcada pela gestação reprodutiva de certos gêneros, não se dá num descompasso em que primeiro corpo, depois *ânima*; antes o integral conjunto é gestado, o integral conjunto forma-se com suas partes embrionárias. Mas Lucrécio não diz das partes todas, e sim apenas da específica conjunção entre *ânima* e *corpo*, conjunção característica do *movimento vital*. A vida principia de corpo e *ânima*, desde o encontro e conjunção das sementes. Por essa razão, a liberação tem-se no conjunto, no integral conjunto, e não apenas numa ou noutra parte do conjunto, ou num ou noutra subconjunto, afinal, diz-se natureza com respeito ao gênero humano, tudo o que a integra, em sua inteireza. Subjaz aí, com a *mortalidade do corpo* enunciada nos primeiros versos, a *mortalidade da ânima*. E a liberação, ao retomar à natureza natural (digo assim apenas para diferir da sociabilidade, mas convém ressaltar que tanto a natureza “natural” quanto a sociabilidade são ambas naturais, com efeito, nada há fora da natureza, assim como nada há fora do Todo absoluto), se a liberação deve retomar à natureza natural que é propriamente o conjunto integral que é o humano, ela, contudo, não retoma partes, mas o inteiro conjunto: é o inteiro conjunto que se libera.

A premissa da mortalidade do inteiro conjunto baliza a liberação como que afetada totalmente pela mortalidade, mas a mortalidade, nesta retomada da natureza natural humana, passa por relevantíssima ressignificação à luz do conhecimento da natureza das coisas, a saber, a mortalidade enquanto dissídio ou disjunção repõe-se na eternidade dos elementos constitutivos primeiros, a eternidade dos primordiais das coisas e da inânia. É esse conhecimento que impulsiona a liberação, o qual deve contar com a integral mortalidade do conjunto nesses termos da *eternidade*, como premissa prévia, do contrário, com a menor

suposição de que algo reste *post mortem*, reabre-se o caminho para a tensão afetiva que conduz à dominação, à escravidão, sobretudo, supersticiosas e religiosas. Por aí, o que é deveras surpreendente é a pressuposição da *eternidade* no bojo da *disjunção*, o que revoca a própria pressuposição da *eternidade* com respeito ao *dever* e assume, neste passo, sua operatividade ética de *liberação*: a morte, com efeito, nada é para nós, pois a vida e seus devires, o *dever* conjuntivo que a põe como sendo e o *dever* eventual que afeta os conjuntos, recaem integralmente sobre o único elemento que os articula centralmente, a *sensibilidade*. Mas a *sensibilidade* não deve mais ater-se ao conjunto que propriamente a instaura como mediação entre exterioridade e interioridade relativas ao conjunto, ambas ela assume-se em sua integral integração ao conjunto corpo, ânimo (/mente) e âni<sup>a</sup>, o inteiro conjunto, pois, de fato, a integração é subordinação à *certa proporção* que se põe enquanto *forma* vigente, assumindo-se como *comum* em si, sob a perspectiva da *produção*, e enquanto *gênero*, sob a perspectiva da *reprodução*.

Nisso, na sensibilidade coextensiva ao inteiro conjunto, Lucrecio insiste muito, e insiste também porque, como é noto, trata-se da mesma natureza aquela os integra etiologicamente, enquanto matéria, primordiais das coisas (e, decerto, como em toda conjunção complexa faz-se presente, inânia), sob a *multimodalidade* que é a sua, sob as fórmulas da *multiferência*. É a conjunção corpo e âni<sup>a</sup> que merece toda a atenção, visto que já fora devidamente posta a conjunção entre âni<sup>a</sup> e ânimo, vejamos:

Ademais, se alguém refuta que o corpo sente  
e crê que a âni<sup>a</sup> permisturada assume no corpo inteiro  
este movimento que nominamos sensibilidade [*sensum*],  
também repugna as coisas manifestas e verdadeiras.  
Com efeito, quem alguma vez alegrará o que seria o corpo sentir,  
se não o que a própria coisa nos deu manifestamente e nos ensinou?  
“Todavia, abandonada a âni<sup>a</sup>, o corpo carece ubiquamente de sensibilidade [*sensu*]:  
perde, com efeito, o que não lhe foi próprio em vida [*in aeuo*],  
e, ademais, muitas [coisas] perde, quando expele-se da vida [*aeuo*].<sup>1028</sup>

O que faz Lucrecio aqui? Até então a sensibilidade vinculava-se diretamente à *âni<sup>a</sup>* sem mais. No entanto, ao pressupor a integralidade do conjunto, a *âni<sup>a</sup>* que, de fato, se tem com respeito aos movimentos vitais, ao sopro de vida *etc.* e, com isto, com a sensibilidade; ela não vige operante, tampouco vige sem o corpo ao qual integra *formando* o inteiro conjunto, o “dotado de âni<sup>a</sup>”. Por isso, refutar que o “corpo sinta”, refutar que ele tenha algo que ver com a *sensibilidade*, e, para tanto, concebendo que a *sensibilidade*, que é *movimento*, diz-se exclusivamente a *âni<sup>a</sup>*, isto repugna “as coisas manifestas e verdadeiras”. Mas não só, isso repugna a própria *Teoria da Conjunção*. A indagação retórica de Lucrecio afirma a sensibilidade com respeito ao corpo e, por sua vez, ela mesma como única e exclusiva base do que é manifesto, retomando aí o aspecto veritativo envolvido no sentir: “Com efeito, quem alguma vez alegrará o que seria o corpo sentir, / se não o que a própria coisa nos deu manifestamente e nos ensinou?”. A objeção

<sup>1028</sup> DRN III, 350 - 358: “Quod superest, siquis corpus sentire refutat / atque animam credit permixtam corpore toto / suscipere hunc motum quem sensum nominamus, / uel manifestas res contra uerasque repugnat. / quid sit enim corpus sentire quis adferet umquam, / si non ipsa palam quod res dedit ac docuit nos? / at dimissa anima corpus caret undique sensu: / perdit enim quod non proprium fuit eius in aeuo, / multaue praeterea perdit, cum expellitur aeuo”.

artificialmente construída, simulando o argumento adversário, a saber, a objeção segundo a qual, em síntese, sem ânima, o corpo é desprovido de sensibilidade; tal objeção é posta no absurdo de se conceber que haja corpo sem ânima, decerto, tendo em vista os conjuntos dotados de sensibilidade. Melhor dizendo, não se pode conceber, senão sob pena de tombar em absurdidade, que haja, na natureza das coisas, algum corpo que alguma vez fora sensível porque constava de ânima e que agora, desprovido dela, continue a existir em ato, porém, sem a sensibilidade. É patente a razão pela qual se envolve a *Teoria da Conjunção*, pois, numa palavra, se a *ânima* é conjunta ao *corpo*, dizer que são conjuntos, leva necessariamente a conceber que um sem o outro não são, dado que, separados, isto leva o inteiro conjunto ao dissídio, à disjunção. Por isso, a resposta acusa que a objeção concede, como sua premissa, que se perde algo que “não lhe foi próprio *no evo*” e, assoma-se a isto, que “muitas [coisas] perde, quando expele-se ao evo [*aeuo*]”. Devo dizer algo sobre a versão de *aeum* aqui. Nos versos supracitados, versei por “vida”, apenas por facilidade de compreensão, mas, de fato, Lucrecio escreve “evo”, “eterno”, visto que o que se perde é aquilo que jamais foi próprio ao conjunto, ser próprio ao conjunto, não enquanto mera propriedade, mas enquanto aquilo que conjuntamente ao conjunto fá-lo existir, pela facticidade, é-lhe *coevo*. Mais claramente, tal conjunção é, em sua regularidade conjuntiva, do ponto de vista de sua *possibilidade* - digo com precisão - *real*; ela é a conjunção de tais e tais conjuntos sob mesmo pacto, o que a facticidade atesta, como no caso em análise, uma vez que jamais se pôde observar conjuntos dotados de ânima, conjuntos, pois, dotados de sensibilidade em termos gerais, os quais uma vez eram sensíveis na existência, e ainda existindo, vieram a perder a sensibilidade, sob a suposição de que tivessem perdido o que exclusivamente fosse responsável pela sensibilidade, *i.e.*, a ânima. Ora, tal conjunção, que integra corpo, ânimo e ânima, ela é *necessária* tendo em vista a *sensibilidade*, e a *sensibilidade* é efeito operativo *desta conjunção*, cujos subconjuntos jamais devem faltar, sob pena de disjuntar *necessariamente* o inteiro conjunto.

#### Excurso especulativo: algumas considerações sobre o *devir*

Quando Lucrecio põe a conjunção no evo, quando *eternidade* baliza a discussão, isto intervém a fim de pôr a própria conjunção sob os auspícios da *necessidade* da natureza das coisas, e o que se desvela, com tal procedimento, é a *possibilidade real* do conjunto, numa anterioridade segundo a qual temos que todo e qualquer conjunto deve carecer de seus subconjuntos *necessariamente*, a fim de que se produza o *certo conjunto* e não outro. A *necessidade* evocada é *regularidade* dos pactos da natureza, a qual não admite o devir de qualquer coisa noutra qualquer outra coisa, mas a limita enquanto *possibilidade* à necessária relação que põe o inteiro conjunto em operação e existência. Por essa razão, que parte da facticidade do inteiro conjunto operante e sendo em ato, aferindo a sua sensibilidade, posiciona-se o *status quo ante* como *possibilidade real*, *possibilidade* afetada pelo limite com respeito à *regularidade*, *possibilidade* afetada, pois, pela *necessidade*, como condicionante da existência, da conjunção do inteiro conjunto, no caso, dotado de sensibilidade. E porque resulta que tal conjunção instancia-se *no evo*, a *possibilidade* toca a *eternidade*, promovendo o *devir* que é a própria conjunção, a *formação* de algo, sob a pressuposição da *eternidade*, o que nada mais seria que

o reposicionamento, no âmago mesmo da conjunção, da *regularidade* que parte da *necessidade* da natureza inteira das coisas. *Nota bene*: com isso jamais se diz que tal conjunto é fim que se faz da anterioridade possível, com se fosse algo potencial, pois dizer da regularidade que instaura uma *forma*, e, pois, aferir a *certa ratio* de algum conjunto em sua *necessidade* que, suposta a sua anterioridade com respeito ao seu *dever*, anterioridade com respeito à sua *formação* ou *nascimento*, não é dizer que tal conjunto seja em ato, que ele seja e caia em nossa experiência. A facticidade do conjunto resolve-se, quanto ao seu “sendo”, em ato, apenas na aferição de que ele esteja, agora, sendo, e o fundamento disto nada mais seria que a conjunção *necessária* isenta de toda e qualquer teleologia, ou seja, o fundamento é estritamente a *necessidade aleatória*. Basta observarmos que conhecer a *necessidade* de conjunção em sua *possibilidade real*, ou seja, antes de seu *dever sendo em ato*, isto não é o mesmo que aferir que todas as condições de sua existência estão dadas, que os elementos condicionantes de seu existir tenham se encontrado, que tenham se conjugado e que tenham, por fim, conferido a sua existência factual. E isso é de maneira generalíssima, pois também se diz do *dever* quando do conjunto sendo em ato que ele *deve* sob o *multiferir* em que seu *dever*, no caso da *forma*, afere-se na instância da *reprodução* no tocante ao *gênero*, e mesmo o *dever*

Nesse caso, no caso do *dever* da *forma* que envolve *in toto* o *gênero*, o *dever* é posto na multiplicidade dada pelos de *mesmo gênero*, de *mesma geração*, ou seja, de *mesma certa proporção* ou no *comum*. Sua possibilidade real, no ato reprodutivo, perfaz-se quando a introjeção da multiferência recaí no reproduzir-se ele mesmo, e isto altera a regularidade e a necessidade do vigir do conjunto do efeito reprodutivo em ato, o qual plurifera no reproduzir-se. A *trans-formação* tem-se sempre do ponto de vista do *gênero* e tem como dificuldade que baliza essa alocação, *sob gênero*, dada pela posição dos *limites reais* do conjunto em ato, *limites* os quais jamais podem ser transpassados sob pena de disjunção. Ora, se tais limites não podem ser transpassados entrementes em ato seja o conjunto em jogo, qualquer que seja o conjunto (trata-se de generalidade generalíssima quanto à *Teoria da Conjunção*), devem instaurar-se na abertura *entre* conjuntos, do passo em que os *limites reais* devem enquanto *formam-se*, e isto apenas é concebível na *reprodução*, passo em que a *multiferência* atua enquanto conjugação complexa interativa de todos elementos os afetantes o conjuntar-se reprodutivo. Decerto, não se trata de absolutamente todos os possíveis. No nível *in concreto* dos conjuntos, a *possibilidade* não jamais pura, mas antes limitada pelas relações de subordinação entre conjuntos e conjuntos, assim, o *dever*, enquanto *reprodução*, de algum tipo de peixe, tem o mar como conjunto ao qual se subordina e, pois, limita o *multiferir*, instaurando o leque da *possibilidade real*; ademais, não só o conjunto ao qual se subordina o conjunto em reprodução é limitante, os conjuntos adjacentes relativamente externos ao conjunto em reprodução também afetam-no; mais ainda, tais conjuntos adjacentes também são aqueles relativamente internos, sob subordinação, ao *comum* que conserva o conjunto em reprodução, e tais conjuntos adjacentes também afetam o reproduzir-se. Isso, o tratamento especulativo desse ponto, apenas serve-nos artificialmente e muito restritivamente para melhor organizarmos a complexidade relacional da natureza das coisas sob enfoques analíticos específicos, regidos pelo caso concreto que observamos. A rigor, a natureza excede toda e qualquer especulação, assim como o *multiferir* não se deixa aprisionar pela *identidade & diferença*, nem que se os multiplique (uma linha difere



de outras muitas linhas, não porque uma é uma e as muitas outras são muitas: linha é linha, e a recondução do múltiplo ao idêntico resulta em sina).

### Retorno ao tópico anterior

O exemplo de que trata Lucrecio a fim de solidificar o enlace necessário entre o inteiro conjunção e a sensibilidade, é o do ânimo que vê com os olhos do corpo fechado, vejamos:

Dizer, evidentemente, que os olhos não podem discernir coisa nenhuma, mas que o ânimo por eles espia [*spectare*] com as portas reclusas [/olhos fechados], é difícil, uma vez que o sentido [*sensus*] deles ao contrário conduz; com efeito, o sentido [*sensus*] dilata e a vista empuxa para elas [/às portas], notadamente, não podemos amiúde discernir quando fúlgidas, pois luzes com luzes embaraçam-se em nós. o que com as portas não devém; nem, com efeito, com aquela mesma que discernimos, as portas reclusas não espiam brecha alguma. Além disso, se as nossas luzes estão à medida das portas, parece que o ânimo, subtraídos os olhos, deve doravante mais discernir as coisas, com as próprias portas tolhidas.<sup>1029</sup>

E se a sensibilidade fosse restrita à âni<sup>ma</sup> e, com efeito, o ânimo, como dominante e regente, discernisse? De olhos bem fechados seria possível o ânimo operar, pela âni<sup>ma</sup> que é equivalente estrito da sensibilidade, e não o corpo. Lucrecio contradiz isso, mostra que o próprio sentido do olho perfaz essa contradição; com efeito, é pela dilatação do olho, pelo empuxo do contato do visto com os olhos que se discerne o que quer que seja, e não pela âni<sup>ma</sup> nem pelo ânimo diretamente, como se estes pudesse sentir sem a mediação do sentido do ver. O empuxo no olho do toque do que é visto é sempre relativo ao *quantum* de luz, na variação, digamos, variante segundo o que afeta os olhos, de “luzes com luzes” que embaçam a vista às tenebras que são incapazes de discernir. O sentido do olho e sua operatividade é o que permite o sentir pela visão, e pura e simplesmente a âni<sup>ma</sup>, e o ânimo em seu discernir. Talmente absurda a suposição de que o ânimo discernisse a despeito do olho, do corpo, que, joga Lucrecio, “o ânimo, subtraídos os olhos, deve doravante mais discernir as coisas, com as próprias portas tolhidas”. Com isso, torna-se patente que a *sensibilidade* diz-se do inteiro conjunto, que nem o ânimo e a âni<sup>ma</sup> operam a sensibilidade sem o corpo nem o corpo, daqueles “dotados de âni<sup>ma</sup>”, decerto, opera a sensibilidade sem a âni<sup>ma</sup> e o ânimo, há sensibilidade somente pelo inteiro conjunto.

Mas as questões da intrínseca e necessária relação entre sensibilidade e inteiro conjunto não param por aí, a discussão avança na dinâmica da própria sensibilidade e na específica composição da âni<sup>ma</sup>:

<sup>1029</sup> *DRN* III, 359 - 369: “Dicere porro oculos nullam rem cernere posse, / sed per eos animum ut foribus spectare reclusis, / difficilest, contra cum sensus ducat eorum; / sensus enim trahit atque acies detrudat ad ipsas, / fulgida praesertim cum cernere saepe nequimus, / lumina luminibus quia nobis praepediuntur. / quod foribus non fit; neque enim, qua cernimus ipsi, / ostia suscipiunt ullum reclusa laborem. / praeterea si pro foribus sunt lumina nostra, / iam magis exemptis oculis debere uidetur / cernere res animus, sublati postibus ipsis”.

Isso nessas coisas você de maneira nenhuma pode tomar,  
 o que a virtuosa [*sancta*] sentença do homem Demócrito põe,  
 que os primordiais do corpo e do ânimo, singulares lado a lado  
 apostos, em alternos variam e tramam [*nectere*] os membros.  
 Porque, de um lado, são muito menores os elementos da âni-  
 ma dos que em nós constam o corpo e as vísceras,  
 por outro lado, em número também concedem e raros pelas articulações  
 são espalhados, tão-só para você poder isto assegurar,  
 tão poucos os primeiros corpos podem em nós integrados mover  
 os movimentos sensífero no corpo, tão grande  
 os intervalos mantêm os exórdios primeiros da âni-  
 ma. Porque por vezes não sentimos a adesão do pé  
 ao corpo nem nos membros a incutida greda assentar-se,  
 nem sentimos a nébula ao noturno nem os obviados tênues fios da aranha,  
 quando nos enredamos passantes,  
 nem que acima da cabeça tivesse caído a frouxa teia  
 nem as plumas das aves e os papilhos volantes,  
 os quais com muitíssima leveza caem a maioria dificultosamente,  
 nem sentimos o vai e vem de qualquer repentino dotado de âni-  
 ma nem quaisquer singulares vestígios dos pés,  
 os quais em nosso corpo os pernilongos e outros põem.  
 Por isso, continuamente muitas [coisas] devem mover-se em nós antes  
 que comecemos a nos dar conta dos concutidos primordiais da âni-  
 ma, das sementes em nossos corpos imiscuídas pelas articulações,  
 e os entre-chocantes podem em tantos intervalos  
 concutir, coerir e dissolver-se mutuamente.<sup>1030</sup>

A refutação da tese de Demócrito, segundo a qual os primordiais do corpo e do ânimo justapõem-se, lado a lado apostos, alternando-se e variando tramados nos membros do inteiro corpo; esta tese é refutada pela composição mesma da âni-  
 ma, concebendo a sua conjunção com o ânimo como pressuposta. Primeiro, os elementos da âni-  
 ma são muito menores com respeito aos do corpo e das vísceras, ademais, seu número, o de elementos da âni-  
 ma, é muito menor que o de elementos do corpo, e também, são espalhados (a âni-  
 ma, como sabemos, é “parte atópica”). Disso, dessa caracterização retomada da natureza da âni-  
 ma, resulta que “tão poucos os primeiros corpos podem em nós integrados mover / os movimentos sensíferos no corpo, tão grande os intervalos mantêm os exórdios primeiros da âni-  
 ma”. Ora, pelo parco ou raro número e pela parva forma dos primordiais componentes o conjunto que é a âni-  
 ma, seus intervalos, os intervalos entre seus componentes, são muito maiores, dada seu espalhamento, sua distribuição coextensiva ao corpo (mas, não lado a lado, não por justaposição aposta), e, notavelmente, tais parcos e parvos muito espaçados podem não só principiar, como manter, os movimentos sensíferos.

<sup>1030</sup> *DRN* III, 370 - 395: “*Illud in his rebus nequaquam sumere possis, / Democriti quod sancta uiri sententia ponit, / corporis atque animi primordia, singula priuis / adposita, alternis uariare ac nectere membra. / nam cum multo sunt animae elementa minora / quam quibus et corpus nobis et uiscera constant, / tum numero quoque concedunt et rara per artus / dissita sunt, dumtaxat ut hoc promittere possis, / quantula prima queant nobis iniecta ciere / corpora sensiferos motus in corpore, tanta / interualla tenere exordia prima animai. / nam neque pulueris interdum sentimus adhaesum / corpore nec membris incussam sidere cretam, / nec nebulam noctu neque aranei tenuia fila / obuia sentimus, quando obretimur euntes, / nec supera caput eiusdem cecidisse uietam / uestem nec plumas auium papposque uolantis, / qui nimia leuitate cadunt plerumque grauatum, / nec repentis itum cuiusuisque animantis / sentimus nec priua pedum uestigia quaeque, / corpore quae in nostro culices et cetera ponunt. / usque adeo prius est in nobis multa ciendum, / quam primordia sentiscant concussa animai, / semina corporibus nostris inmixta per artus, / et tantis interuallis tuditantia possint / concursare coire et dissultare uicissim*”.

Agora, igualmente deve-se conceber, como escreve Lucrecio, que por esta mesma natureza de elementos parcos e parvos e de conjunto com tais elementos muito espaçados, nem tudo que toca o corpo cai nos sentidos. O pequeníssimo pó que adere ao corpo não se sente, a nébula noturna não se sente e tampouco se sente a tênue teia de aranha quando em nós se enrosca. E mesmo as plumas das aves, as sementes de dente de leão volantes (“papilhos”) e tantas tais coisas de muitíssima leveza não são sentidas, assim como o vai e vem de pequeninos “dotados de âni<sup>m</sup>a” passantes pelos nossos corpos, as patinhas, *e.g.*, do pernilongo que nos suga o sangue e só dele temos sensação quando parte deixando-nos da aguda dorzinha à coceira chatíssima. Tudo isso recai no exórdio dos movimentos sensíferos, os quais não nos damos conta, visto que tais contatos em nosso corpo, contínuos contatos, são diminutíssimos e levíssimos e não levam à concussão o suficiente da âni<sup>m</sup>a, de mesmo de suas sementes imiscuídas no corpo. E é manifesto, na sentença final desses versos, que a conjunção necessária dessas matérias que são o corpo, a âni<sup>m</sup>a e o âni<sup>m</sup>o, tem-se operantes em suas relações pelas mesmas operações que outras quaisquer corpóreas: as sementes da âni<sup>m</sup>a imiscuídas pelas articulações entre-chocam-se e pelos tantos intervalos concutem, coerem e dissolvem-se mutualmente. Não se pode conceber que a *sensibilidade* seja algo dito restritivamente da *âni<sup>m</sup>a*, e mesmo que os diminutíssimos e levíssimos corpos externos toquem o corpo e nada se sinta, isto apenas demonstra que a rareza e o parco número dos elementos da âni<sup>m</sup>a impedem que se conceba como procedente a tese de Demócrito; com efeito, permanece consistente a conjunção necessária do inteiro conjunto operante a *sensibilidade*, mesmo que um destes conjuntos, como o corpo, seja contatado, e não se sinta tal contato.

E, de fato, os versos, os últimos que analisaremos, antes de adentrarmos na “teoria da imaginação” lucreciana, eles findam a necessidade do inteiro conjunto e seu liame direto com a *sensibilidade*, enlaçando, de uma vez por todas, todos os conjuntos integrantes e precisando seus conjuntos integrantes, a *âni<sup>m</sup>a*, o *âni<sup>m</sup>o* e o *corpo*:

E o âni<sup>m</sup>o é mais constringente os claustros da vita e  
 mais dominante à vida que a força da âni<sup>m</sup>a.  
 Porque sem a mente e sem o âni<sup>m</sup>o pode residir pelas articulações  
 alguma parte da âni<sup>m</sup>a a exígua parte do tempo,  
 mas a associada persegue facilmente e [a outra parte da âni<sup>m</sup>a] dissidia nas auras  
 e deixa as gélicas articulações em frio letal.  
 Todavia, permanece em vida a quem a mente e o âni<sup>m</sup>o remanescem.  
 Embora o tronco seja ao redor ubiquamente lacerado com membros fendidos,  
 subtraída a âni<sup>m</sup>a ao redor e removida nos membros  
 vive e o vital suspira as etéreas auras.  
 Se não de todas [as partes], mas privado de magna parte da âni<sup>m</sup>a,  
 todavia demora-se em vida e persiste;  
 como, com lacerado olho permaneceu incólume ao redor das pupilas,  
 resta em pé a vigorosa potência de discernir,  
 contanto que você não corrompa o inteiro orbe de luz  
 e corte ao redor da vista e deixe-a só;  
 {isto também não devirá, com efeito, sem ruína deles}  
 mas se a tão pouca parte do olho consumida é aquela média,  
 mata totalmente a luz e as tenebras seguem-se,  
 embora incólume o esplendido orbe alhures.

Nessa pacto a *ânima* e o *ânimo* são sempre atados.<sup>1031</sup>

Destarte, a centralidade do *ânimo*, revocando a sua partição tópica, fá-lo mais constrangente os “claustros da vida”, noutras palavras, á-lo mais constrangente os “limites da vida”, a saber, os *limites reais* do inteiro conjunto, a partir dos quais se diz que o conjunto é conjunto e, pois, vivente conservando-se em vida. Nele, no *ânimo*, tem-se a *dominância* para a própria vida, dele parte esta dominância que põe o vivente vivo. Recordemos a sua operação de regência, de compreensão e, pois, sumarizando-se no termo domínio. No entanto, não é como se a *ânima* não tivesse aí a sua operação. Escreve Lucrécio é que *ânima* também opera neste mesmo sentido, entretanto, menos em comparação com o *ânimo*. À *ânima* também é reservada a dominância que é a sua, dominância para a vida, a qual igualmente opera o vivente e, de igual sorte, une a vida mantendo-a em seus limites, os limites reais, conservando-o, perseverando-o. Todavia, concedendo à diferença entre tais conjuntos, cada qual, *ânima* e *ânimo*, que se fazem um só e mesmo, então, conjuntos; concedendo à tal diferença que se faz *proporção*, uma vez que se diz que o *ânimo* é mais constrangente os claustros da vida e mais dominante à vida que a *ânima*; ressalta-se o que os amalgama em tom relacional numa gradação estritamente quantitativa, entre o que mais e o que menos domina e constrange os claustros da vida. A expressão quantitativa em jogo faz-se pela condição conjuntiva de ambos, no entanto, a dominância do *ânimo*, que é restrita à vida, ao viver e, pois, ao conservar-se não deve ser confundida com sua dominância com respeito só à *ânima*. Parte da *ânima* escapa à centralidade do *ânimo*, pois pode deixar o corpo e, contudo, restar o inteiro conjunto vivo. Ora, isso se dá porque a dominância tem-se com respeito à vida e não com respeito à *ânima*, então é tendo em vista o viver que a dominância é posta, de sorte que o *ânimo* domina para a vida a *ânima* e não o *ânimo* domina a *ânima*, inteira e toda, para a vida; com efeito, parte da *ânima* pode deixar o corpo e, contudo, o corpo manter-se vivo. É mediado pela *ânima* que o *ânimo* domina para a vida, a dominância fazendo-se esta mediação, pois. Isso é manifesto pelos estes versos: “Porque sem a mente e sem o *ânimo* pode residir pelas articulações / alguma parte da *ânima* a exígua parte do tempo, / mas a associada persegue facilmente e [a outra parte da *ânima*] dissidia nas auras / e deixa as gélidas articulações em frio letal”.<sup>1032</sup> E, ademais, isso também confirma-se nos versos seguintes que enuncia a seguinte generalidade:

<sup>1031</sup> DRN III, 396 - 416: “Et magis est animus uitai claustra coercens et / dominantior ad uitam quam uis animai. / nam sine mente animoque nequit residere per artus / temporis exiguam partem pars ulla animai, / sed comes insequitur facile et discedit in auras / et gelidos artus in leti frigore linquit. / at manet in uita cui mens animusque remansit. / quamuis est circum caesis lacer undique membris / truncus, adempta anima circum membrisque remota / uiuit et aetherias uitalis suscipit auras. / si non omnimodis, at magna parte animai / priuatus, tamen in uita cunctatur et haeret; / ut, lacerato oculo circum si pupula mansit / incolumis, stat cernundi uiuata potestas, / dummodo ne totum corrumpas luminis orbem / et circum caedas aciem solamque relinquis; / {id quoque enim sine pernicie non fiet eorum} / at si tantula pars oculi media illa peresa est, / occidit extemplo lumen tenebraeque secuntur, / incolumis quamuis alioqui splendidus orbis. / hoc anima atque animus uincti sunt foedere semper”.

<sup>1032</sup> Manifesto-me contrário a toda as versões disponíveis, sob a seguinte discussão de tradução: se o *sine* afeta o *nequit* ou se o *nequit* afeta o *ulla*. O ponto é se a *ânima* depende inteiramente da centralidade do *ânimo*, como se fossem o mesmo, ou se acaso há parte da *ânima* que escape à centralidade do *ânimo*. Minha versão é contrária a todos nesse ponto, ao assumir que há duas partes da *ânima*, uma sob comando do *ânimo*, a qual resta em vida e persevera em vida, e outra, a qual deixa o corpo e é alheia ao comando do *ânimo*, reafirma que se trata de dois conjuntos que se conjuntam e não de uma identidade, como se a *ânima* e o *ânimo* fossem o mesmo. No fundamento da discussão está uma total inobservância da própria *Teoria da Conjunção* e, pois, o desconhecimento da notável e irreduzível categoria de *conjunto*, e, com efeito, o seu verdadeiro aporte categorial e técnico na análise da natureza das coisas.

“Todavia, permanece em vida a quem a mente e o ânimo remanescem. / Embora o tronco seja ao redor ubiquamente lacerado com membros fendidos, / subtraída a âni­ma ao redor e removida nos membros / vive e o vital suspira as etéreas auras”. Ora, a vida permanece quando o ânimo permanece, e mesmo que o corpo tenha sido lacerado a tal ponto que a âni­ma esvaia-se. Isso uma vez mais manifesta a dominância do ânimo com respeito à vida e salienta, de uma vez por todas, que a conjunção entre ânimo e âni­ma é certa relação, a qual, pelo que o próprio termo “dominância” indica, é a uma relação de subordinação, que permite a autonomia relativa a âni­ma. O exemplo final salienta a permanência da vista mesmo com o olho parcialmente lacerado, não de qualquer maneira, mas no limite em que não afete o orbe ocular em sua parte média. A vista mantém-se, o sentido da visão resta mesmo que parte da âni­ma, aquela que fora, pela sua coextensividade tópica com o corpo, lacerada, tenha esvaído-se. Esse exemplo, ao que parece, também leva-nos a estabelecer que o *ânimo* exerce sua dominância não sobre a âni­ma toda, decerto, mas também sobre a âni­ma analisada com respeito a certo sentido, como a vista. Assim, a relação de dominância e, pois, subordinação, faz-se não com o conjunto *âni­ma* totalmente, mas com a relação que a *âni­ma* ela mesma entrevê com o corpo, particularmente, segundo o exemplo, com a parte média do globo ocular. Pois se o sentido de vista não depende fundamentalmente do olho todo, mas sim da média parte do orbe, a âni­ma é percutida relativa à esta parte, e o ânimo discerne pelo que ele é relativo a esta parte da âni­ma percutido. Se, de acordo com o exemplo, a parte lacerada é aquela ao redor da média parte do globo ocular, como o sentido é tópico corporal­mente (a pupila), mantém-se intato a parte que exerce o sentir e também a parte da âni­ma que também nesta parte se detém, de maneira tal que continua a sensibilidade a apesar dos danos oculares. O exemplo é também experiencial: lacerada a média parte do olho, as luzes devêm tenebras, mas lacerado ao redor desta média parte, continua a visão e, por conseguinte, o discernimento.

Por fim, o *pacto (da natureza)* que ata a *âni­ma* e o *ânimo*, a sua conjunção dá-se pela relação de subordinação com respeito também ao conjunto *âni­ma* e *corpo*, pelo que todos estes são conjuntos, pelas relações, pois, de subordinação tendo a vida como sua operação, então, a conservação da *forma* do inteiro conjunto. A *Teoria da Conjunção* tem o mérito analítico de posicionar, no lugar se pensar os componentes como meramente justapostos ou mesmo sob o efeito da identidade e diferença, a relação como aquilo que permite aferir a especificidade de cada conjunto e, ao mesmo tempo, como ele está conjunto, *i.e.*, a relação que os mantém conjuntos sem ferir sua autonomia relativa enquanto fundamentalmente *relativa à forma integral*, mas também relativa às adjacências entre conjuntos, em que tais relacionar-se exercem-se como limites não só constitutivos de cada conjunto, mas também de suas operatividades.

Se bem notarmos, todos os elementos da *Teoria geral da Conjunção* foram devidamente postos na análise que principiou com a passagem da insensibilidade à sensibilidade, o *de­vir sensível de insensíveis*, passando pela constitutividade da *âni­ma*, depois do *ânimo*, e sua integração no inteiro conjunto, *corpo*, *âni­ma* e *ânimo*, observando, não só a constitutividade de cada subconjunto, mas também suas operações específicas. Enunciada a generalidade da *Teoria da Conjunção*, Lucrécio faz uso dela no caso que nos encaminha dos “dotados de âni­ma” à antropologia propriamente, carecendo da inquirição destas naturezas a fim da *liberação* humana. Isso consiste num exemplo em estado prático da própria *liberação*, que pressupõe o conhecimento e a

incessante investigação da natureza das coisas a fim de dissipar tudo aquilo que obstruí o humano em termos afetivos, os quais, como vimos, tem o elemento social como imprescindível, o que nos desvelou, na escritura de *DRN*, o sentido da “fuga do social” como não sendo uma posição, digamos anacronicamente, “individualista”, mas antes *in toto* política. A questão política concernente ao *DRN*, contudo, reservarei a outro trabalho, bastou aqui indicar seu fundamento e sua principal articulação com respeito ao efetivo epifenômeno que é a superstição e a religião escravizantes os humanos numa “formação social” dada.

A *conjunção* emerge como *dever* e *dever* da *forma*, mas não como se os *limites reais*, que é a *certa proporção* [*certa ratio*] fossem transpassado, aí tombamos na *disjunção*; antes, é pela *reprodução* quanto ao *gênero*, quanto à *geração*, que a *trans-formação* é operante, e as multiferências atuam sobre as formas singulares de cada conjunto. Decerto, vimos como o *comum* enquanto posto precisamente naquela *certa proporção* finda por ser indiferente às *multiferências*, e também vimos que, pelos *limites reais*, não se pode jamais conceber que *qualquer coisa devesse qualquer outra coisa*, antes a *necessidade* (*aleatória* pela multiferência que inibe toda e qualquer teleologia) é aí posta como fundamento absoluto, instaurando a etiologia em plena consonância com o *axioma fundamental do materialismo*.

\*

A sequência dos versos do Canto III não nos ocuparão, mas devo notar que se trata de uma relevantíssima sequência no que concerne às implicações éticas e políticas da Teoria dos Conjuntos e de sua apreensão concernente à antropologia. Lucrécio insiste naquilo que, como vimos, restou patente, na corporeidade da *ânima* e do *ânimo*, e isto lhe permite um dos impactos mais notáveis de todo o *DRN*, a saber, a mortalidade da *ânima* e do *ânimo*, que é condição combativa contra a superstição e a religião opressoras, bloqueando, de uma vez por todas, o delírio da vida *post mortem*. E como, apenas sumário, não somente a *ânima* e o *ânimo* são corpóreos e nada resta conjunto com a sua disjunção, com a sua morte, também a *sensibilidade*, que é efeito do inteiro conjunto (dos “dotados de *ânima*”, decerto), ela deixa-se na disjunção em insensíveis, e isto, como é patente, exerce força teórica sobre o elemento ético ao ponto que inibe não somente a continuidade da vida *post mortem* como, sobretudo, restringindo a *sensibilidade* à *vida*, afasta aquilo que foge à nossa *sensibilidade* e, pois, *intelecção*, convém saber, a própria *morte*. Nisso, a *morte* deixa de ser algo a ser pensado; nisto, o ocupar-se da morte é tarefa tola e vã, ocupação inconsistência para com os conhecimentos vindos da investigação da natureza das coisas<sup>1033</sup>.

### A Teoria da “imaginação” lucreciana, os *simulacra rerum*

A Canto IV dedica-se a uma série de assuntos que podemos artificialmente agrupar em torno do que seria uma *teoria* da “imaginação”, a escritura de *DRN* não traga esta denominação. Decerto, é famigerada a *teoria dos simulacros*, geralmente concebida como matriz explicativa para a *teoria do erro* ou *do engano* em Lucrécio e por muitos abrangente o suficiente a fim de que sejam, os *simulacra*, a categoria geral segundo a qual

---

<sup>1033</sup> Do ponto de vista do elemento ético, nisso confluem totalmente Spinoza e Lucrécio, pois, para ambos, a morte não deve ser matéria da vida.

os sentidos são tocados pelos corpos relativamente externos ao corpo humano. Essa generalização, contudo, examinaremos detidamente. A divisão do Canto IV em grupos temáticos vinculados à *teoria da “imaginação”*, é a seguinte: 1) Simulacros, imagens das coisas e visão; 2) Teoria do erro, do engano; 3) Teoria do verdadeiro e sua relação para com os sentidos; 4) Os sentidos, onde se investigam a voz e o som, a língua, o paladar e o gosto (incluindo a alimentação), o odor e, por fim, o ânimo e a âni<sup>m</sup>a compreendidos também como sentidos; 5) a teleologia; 6) a alimentação no prospecto das trocas entre interno e externo relativos ao corpo; 7) o movimento pela vontade; 8) o sono; 9) os sonhos; 10) o hábito e a memória; e, por fim, 11) o desejo, o amor e o ato sexual, constando também os enganos e desenganos da sedução e os seus remédios. Esse quadro não exaustivo de temas gerais é compreendido inteiramente nos domínios da teoria da “imaginação”, e isto é deveras interessante, sobretudo, porque desde já é factível que concepção lucreciana de imaginação é efetiva na mesma medida em que a própria imaginação é corpórea, assim, o quadro denota e pretende explicar, numa parte, a consistência da imaginação e, noutra, seus efeitos, assim como enuncia os remédios necessários a fim de conter os delírios humanos.

A fim de emprendermos o último passo nos concernente a Lucrecio, faz-se mister que analisemos alguns desses aspectos da teoria da imaginação, depurando, como até agora fizemos, a série de camadas interpretativas aí sedimentadas, de sorte que assim poderemos produzir a ressonância suficiente com a escritura de Spinoza e aferirmos a sua equivalência no que muitos consideram como um ponto de encontro comum entre ambos. Ademais, o problema central, o qual versa sobre o *clinamen*, tem sua resolução quando sanada a construção da teleologia na natureza das coisas no prospecto imaginativo e antropológico, conjuntamente a isto, devemos nos defrontar com algo consternante com respeito à leitura que operamos no que diz respeito ao próprio *clinamen*, a saber, a questão da *uoluntas* e, com ela, a questão da *cupiditas*, pois os versos sobre o *clinamen* invoca tais categorias e nas tantas vezes isto tornou sua exegese obscuríssima. Veremos tais pontos em seu devido momento.

Cumpre assinalar, por fim, que a distinção entre *forma* e *figura* deve perfazer-se em nossa análise vindoura, perfeição que deve confluir com as categorias de *coniunctum* e *euentum*. Se há alguma distinção deveras atuante nesse sentido, ela não poderia ter seu lugar senão no Canto IV, o que veremos detidamente.

### Simulacros, imagens das coisas & visão

É manifesto que, por artifício, pretendo a equivalência entre a *Teoria da imaginação* spinozana e a lucreciana; de fato, tal confluência deve poder dar conta, assim como vimos no caso de Spinoza, da *necessidade teleológica*, ou seja, a escritura de Lucrecio deve poder não só nos ofertar uma teoria da teleologia, como também deve, para que seja equivalente com a teoria da teleologia spinozana, operar demarcações equivalentes. Para tanto, convém nos demandarmos o que vem a ser aquilo que canonicamente é conhecido como *simulacrum*. Vejamos o que nos escreve Lucrecio:

E uma vez que ensinei o que seria a natureza do ânimo

e através de quais coisas com o corpo composta teria vigido  
 e por qual modo distrata volveria às ordens primeiras [/aos primordiais],  
 agora começarei a tratar para você, o que veementemente a essas coisas  
 atina, sobre aquelas [coisas] a que chamamos de simulacros das coisas;  
 as quais, como do sumo da membrana do corpo das coisas  
 arrancadas, volitam daqui ali pelas auras,  
 e elas mesmas as obviadas mentes em nós vigilantes  
 terrificam e em sonhos, quando amiúde você mira  
 as figuras que observamos e os simulacros daqueles carentes de luz,  
 os quais nos agitam amiúde em horrífico sopor de langor;  
 para você não discursar que as ânicas ao Aqueronte  
 fujam ou que as sombras entre os vivos possam volita  
 nem algo de nós possa se deixar após a morte,  
 quando o corpo e a natureza do ânimo simultaneamente pericidos  
 em sua dissensão terão dado todos aqueles primordiais.<sup>1034</sup>

Destarte, é interessantíssimo o jogo de palavras na expressão *in ordia prima*, “nas ordens primeiras”, a qual, trocada a ordem das palavras, resulta em *in prima ordia*, “nas primeiras ordens”, e, mais que isto, aglutinando *prima* e *ordia* temos claramente os *primordia*. A disjunção é o retorno da *forma*, do inteiro conjunto, aos primordiais das coisas. E esse retorno aos primordiais é notavelmente o ponto de partida da questão dos *simulacros das coisas*, que nada mais seriam que emissões “do sumo da membrana dos corpos das coisas”, as quais volitam pelas auras. São esses simulacros, adianta-nos Lucrécio, que terrificam as mentes, em vigília ou em sonhos, quando dormimos. Mais ainda, já aparece alguma ressonância entre tais simulacros e as figuras, ainda que parca. O propósito, no combate contra religião e contra a superstição já soergue-se: investigar os simulacros e conhecê-los deve impedir-nos de concebermos que, *post mortem*, as ânicas fujam ao Aqueronte e também deve impedir-nos de conceber que as mesmas tais ânicas voltam passantes entre os vivos, como fantasmas e assombrações. De fato, porque a *ânima* é corpórea e integrante o inteiro conjunto, com a morte, a disjunção igualmente recai sobre a ânima que se dissipa e volte aos primordiais das coisas, o que já estabelece a possibilidade de conceber-se que a ânima possa, íntegra, sobreviver à disjunção do corpo. Se for bem apreendida a *Teoria da conjunção*, não há como conceder que a ânima não seja senão subordinada constitutivamente ao inteiro conjunto. Todavia, ainda que pereça a ânima e isto impeça que fantasmas se divirtam entre nós que estamos vivos, deve-se dar uma explicação causal para o fato de que, por vezes, se narram ocorrências de “almas penadas” e coisas deste gênero. Convém dizer que subjaz a tal questão da ânima sem corpo a matriz da religião e da superstição, então, o tratamento investigativo sobre a natureza dos simulacros, ao que tudo indica, visa igualmente propor uma explicação para a própria religião e superstição enquanto estas dominam e escravizam os humanos. Tangenciamos o aspecto social, que intervém substancialmente aí, agora, os simulacros ocupar-se-ão também deste problema das dominações, mas

1034 *DRN* IV, 26 - 41: “Atque animi quoniam docui natura quid esset / et quibus e rebus cum corpore compta uigeret / quoue modo distracta rediret in ordia prima, / nunc agere incipiam tibi, quod uehementer ad has res / attinet, esse ea quae rerum simulacra uocamus; / quae, quasi membranae summo de corpore rerum / dereptae, uolitant ultroque citroque per auras, / atque eadem nobis uigilantibus obuia mentes / terrificant atque in somnis, cum saepe figuras / contuimur miras simulacraque luce carentum, / quae nos horrifice languentis saepe sopore / excierunt; ne forte animas Acherunte reamur / effugere aut umbras inter uiuos uolitare / neue aliquid nostri post mortem posse relinqui, / cum corpus simul atque animi natura preempta / in sua discessum dederint primordia quaeque”.



voltando-se à investigação da natureza, assim, buscando as causas naturais da própria dominação que exercem a religião e a superstição. Lucrécio não se furtará a isso tudo, mas antes de tratar dessa questão e outras correlatas, ele tratará justamente da natureza dos *simulacros das coisas*, vejamos:

Digo, pois, que as efígies das coisas e as figuras tênues emitem-se a partir das coisas, do sumo corpo das coisas. {isto é permitido doravante conhecer à grosseira inteligência. Mas uma vez que ensinei os exórdios das inteiras coisas quais seriam e que distância das várias formas pelo seu espontâneo volitariam muitíssimo excitadas pelo eterno movimento, também como poderia a coisa através destas criar-se, agora começarei a tratar para você, o que veementemente a essas coisas atina, sobre aquelas [coisas] a que chamamos de simulacros das coisas; as quais se devem nominar como membranas ou córtex, pois seu imago gera a aparência [*speciem*] e forma símile, de qualquer que exista que do corpo difundida se vague}.<sup>1035</sup>

A tese posta e que carece de prova é a seguinte: tais simulacros das coisas são *efígies*, como “cópias muitíssimo semelhantes” de cada coisa; mais ainda, trata-se de *figuras*, tênues figuras emitidas a partir das coisas, como já dizia, do sumo ou cimo do corpo das coisas. Já aqui podemos começar a esboçar a equivalência entre a noção de *simulacro* e a noção de *figura*, concedendo que se trata de *tênue figura*, ou seja, *figura* de pouquíssima espessura, finíssima, mas corpórea, visto que é emissão do corpo, das partes extrínsecas aparentes do corpo, membranas ou peles. No entanto, toda atenção é requerida, se a noção de *simulacro* pode ser assimilado à noção de *figura*, contudo, não se diz que o *simulacro* seja *figura* integralmente em sua noção, melhor dizendo, a extensão da noção de *figura* pode ser mais abrangente, de sorte que aqui se diz que tais emissões do cimo das coisas elas são *figuras* também. Assim, arrisca-se a hipótese, os simulacros pertencem, em sua especificidade, às figuras, mas o inverso ainda resta investigar.

O *simulacro* é *imago*, *imago* que se gera enquanto *aparência* [*speciem*] ou meramente *visão*, “o que se vê”, apresentando-se através da “forma símile”, decerto, relativa à coisa da qual fora emitido. A ocorrência de *forma* aqui não deve nos confundir, segue-lhe o genitivo *cuiuscumque* precisando que se trata da *forma de qualquer existente* e, pois, que do corpo desta *forma* o *imago* difundido vaga pelas auras. Ora, a denominação *simulacrum* porta em si o verbo *simulo*, o que traz a noção de *imitatio*, e também *fingimento* [*fingo*]; de fato, em língua lusa, temos o verbo *simular*. Isso, entretanto, não poderia resvalar na mera ilusão, no mero fingimento e, pois, na mera simulação tal como seu campo semântico hoje nos volteia. Antes, tal *simular* que é *imitatio*, ele é efetivo porque corpóreo, visto que se trata de emissões de corpos da forma de algum corpo e com *símile figura* à sua. Todavia, se isso caracteriza a natureza do *simulacro*, não nos dá a sua pertinência com

<sup>1035</sup> DRN IV, 42 - 53: “Dico igitur rerum effigias tenuisque figuras / mittier ab rebus, summo de corpore rerum. / {id licet hinc quamuis hebeti cognoscere corde. / Sed quoniam docui cunctarum exordia rerum / qualia sint et quam uariis distantia formis / sponte sua uolitent aeterno percita motu, / quoque modo possit res ex his quaeque creari, / nunc agere incipiam tibi, quod vehementer ad has res / attinet, esse ea quae rerum simulacra uocamus; / quae quasi membranae uel cortex nomenclantur, / quod speciem ac formam similem gerit eius imago, / cuiuscumque cluet de corpore fusa uagari.}”

respeito à natureza das coisas. Por que tais *simulacros* são emitidos? Isso deve remeter àquilo que a experiência pode nos fornecer:

Em princípio, uma vez que se emitem nas coisas manifestas [*apertis*]  
os corpos coisas muitas, em parte soltamente difusa,  
roboredos quando o fumo emitem e os ígneos o vapor,  
e em parte mais texturada e condensada, como quando  
normalmente as cigarras deixam as túnicas elegantes no verão,  
e quando as membranas do sumo corpo do vitelo nascentes  
emitem-se, e de igual quando a lúbrica serpente  
despe a veste em espinhas (pois amiúde vemos  
os matos espinhosos [*vespres*] acrescidos com peles volantes delas);  
as quais uma vez que devêm, também o tênue imago deve  
a partir das coisas emitir-se, do sumo corpo das coisas.  
Por que, pois, aquelas mais cairiam e se destacariam das coisas  
do que as que são tênues, não havendo nenhum poder de abertura (?);  
sobretudo, sendo nas cimas coisas os corpos  
muito diminutos, os quais podem se jactar pela mesma ordem  
em que estavam e conservarem a figura da forma,  
e muito mais celereamente, ao tanto que menos se impedem  
poucos movem-se e <que> são os primeiros alocados na frente.<sup>1036</sup>

As coisas abertamente produzem *imagines*, elas produzem *simulacra* de si, e isto sob dois aspectos factuais: de um lado, de maneira difusa e solta, como é o caso dos roboredos na emissão do fumo e também no caso dos ígneos emitidos do vapor, de outro, temos emissões mais “contexturadas”, “com as texturas juntas” e, por isto, mais “condensadas”, o que aferimos pelas casquinhas de cigarras deixadas nos troncos das árvores durante o verão, e mesmo as membranas do bezerrinho quando nasce (muito provavelmente aqui Lucrécio refere-se ao “saco amniótico”) e também as peles dos ofídios quando as trocam em prol de seu crescimento, as quais conservam a figura da forma de seu corpo. Se tais fatos são constatáveis na natureza abertamente aos sentidos, por analogia, pode-se conceber os *simulacros*, os quais, contudo, seriam mais tênues que os roboredos do fumo, os ígneos do vapor, e mesmo muitíssimo mais tênues que as casquinhas das cigarras, as membranas dos vitelos nascentes e as pelas deixadas nos arbustos pelas cobras. Algo, ademais, intervém na analogia: no caso destes dotados de ânima que são as cigarras e as cobras, é notável a semelhança entre a figura de suas formas e a casquinha e a pele deixadas para trás. A analogia perfaz a construção da categoria: a tenuidade de sua corporeidade, a sua emissão e, também, a sua semelhança para com a figura daquilo que se emitiram. E, ainda, é manifesto que tais emissões são oriundas do cimo do corpo, com efeito, elas são emitidas do exoesqueleto das cigarras e do tegumento da cobra, assim como no caso do vitelo temos a membrana revestindo-o inteiramente.

<sup>1036</sup> DRN IV, 54 - 71: “Principio quoniam mittunt in rebus apertis / corpora res multae, partim diffusa solute, / robora ceu fumum mittunt ignesque uaporem, / et partim contexta magis condensaque, ut olim / cum teretis ponunt tunicas aestate cicadae, / et uituli cum membranas de corpore summo / nascentes mittunt, et item cum lubrica serpens / exuit in spinis uestem (nam saepe uidemus / illorum spoliis uepres uolitantibus auctas); / quae quoniam fiunt, tenuis quoque debet imago / ab rebus mitti, summo de corpore rerum. / nam cur illa cadant magis ab rebusque recedant / quam quae tenuia sunt, hiscendist nulla potestas; / praesertim cum sint in summis corpora rebus / multa minuta, iaci quae possint ordine eodem / quo fuerint et formai seruare figuram, / et multo citius, quanto minus indupediri / pauca queunt et <quae> sunt prima fronte locata”.

Por isso põe-se a analogia: se tais fatos assim se dão na natureza, não há impedimentos para a caracterizada natureza dos simulacros também se dê. Todavia, a analogia sempre termina onde começa a diferença que separa os análogos: “(...) sendo nas cimas coisas os corpos / muito diminutos, os quais podem se jactar pela mesma ordem / em que estavam e conservarem a figura da forma, / e muito mais celeremente (...)”. Como são diminutíssimos os corpos (e o dizer “corpos” aqui deve revocar necessariamente a noção também de composto), eles são muitíssimo mais céleres que os exemplos manifestos com respeito às suas emissões, sobretudo, porque são emissões do cimo dos corpos, de sua parte a mais extrínseca; ademais, e isto deve chamar-nos sobejamente a atenção, escreve Lucrécio que tais emissões, estes diminutíssimos corpos, os dos simulacros, “podem jactar-se pela mesma ordem em que estavam e conservarem a figura da forma”. Não só a *mesma ordem* é a tônica da *simulação* enquanto *imitatio*, reafirmando a causa da semelhança, a qual repousa no *ordo*, como também e, sobretudo, enuncia-se a interessantíssima expressão *figura da forma*, figura que é conservada, e isto igualmente pelo mesmo *ordo*. Ora, *figura da forma*, isto corrobora bastante com a distinção entre *forma* e *figura*, e mais, se a *figura da forma* diz-se com respeito ao *corpo*, então, que se trata da *figura da forma do corpo*, a *figura* afirmada do *simulacro* deve ser outra, conquanto ainda reste *figura*. E, pelo *ordo*, temos que a *figura do simulacro* e a *figura da forma do corpo* são postas enquanto semelhantes. Algo advém daí também, do que escreve Lucrécio e precisar-se-á doravante em seus versos: os emitidos do cimo do corpo, eles são menos impedidos e, por isto, mantém a ordem da figura da forma do corpo, do que resulta simulacros de mesma ou muitíssimo semelhante figura que a figura da forma do corpo. Salientemos que há um liame intrínseco entre a noção de *ordo* que desempenha o papel de fundamento da *semelhança* e a própria noção de *figura*: a *figura*, ao que tudo indica, tem-se como efeito do *ordo*, e é porque os diminutíssimos estão desta ou daquela maneira ordenados, dispostos entre si através de suas relações é que temos tal ou tal figura.

Tal *ordo*, ele porta consigo enquanto emissão resultante na *figura* do *simulacro* também a *cor*, a qual já notamos seu caráter derivado relativamente aos primordiais (os primordiais das coisas não constam de cor, mas as cores são efeitos da conjunção) e também a sua assimilação à *figura*, o que nos leva a conceder que afirmar a *figura* seria o mesmo que também afirmar a *cor*, vejamos:

Pois certamente vemos que muitos se jactam e alargam,  
 não somente através do alto e o profundo, como antes dissemos,  
 mas também amiúde dos cimos a própria cor.  
 E vulgarmente fazem isto as tinturas e as vermelhas cortinas  
 e ferrugíneas, quando nos magnos teatros estiradas  
 flutuam pelos mastros divulgadas e as traves trementes:  
 e porque aí tingem e coalham-se colorindo em sua cor  
 a plateia da cávea abaixo e toda  
 a vista da cena †dos pais e das mães dos deuses†;  
 e quanto mais acerca dos muros do teatro encerram-se,  
 tanto mais todas estas [coisas] interiormente regadas de graça  
 juntas riem arrebatadas pela luz do dia.  
 Logo, os linhos quando do sumo corpo o fuco  
 emitem, também devem as efigies emitirem quaisquer  
 tênues coisas, uma vez que através do sumo jaculam-se ambas.  
 Portanto, decerto há vestígios certos das formas,

as quais vulgarmente volitam providas de filo sutil  
e não podem separadamente [/singularmente] segregadas se verem.<sup>1037</sup>

Muitos simulacros jactam-se e alargam-se, *i.e.*, propagam-se por aí no extrínseco relativo ao corpo do qual foram emitidos, e emitidos pelas direções todas, o que denota a sentença “do alto e o profundo”, como também, neste emitir-se dos cimos, as cores são juntamente emitidas. O exemplo de Lucrécio das cores dos tecidos no teatro, pelos quais perpassam a luz e tingem a platéia toda e o cenário, e mesmo a reluzindo as cortinas o rubro, manifesta que as cores, elas também são emitidas, do contrário não tingiriam a todos, provocando, ainda, afetos como a graça do riso. É que os linhos dos tecidos, de seu cimo, emitem a cor, o fucos, e também as *effigies*. Notemos essa palavra, já ocorrida em nossa análise, *effigies*, que aglutina *ex* e *finco*. Se nos atermos a escolha lexical de Lucrécio, notaremos que ela jamais é gratuita. Precisamente, *finco*, que é “fingir” (*lit.*), mas também “formar”, “imitar”, “copiar” e mesmo “representar” é algo que se dá no *extrínseco*, como se emitido. Assim, *ex-finco*, “imito”, “copia”, “represento”, “figuro” ou “finjo” “afora”, “no extrínseco relativo”. Ora, aqui tocamos um aspecto interessante da suposição de que a “teoria dos simulacros” correspondesse à “teoria da imaginação”, que se trata aqui do s’imaginar, visto que o s’imaginar, o fingir, tem seu ponto de partida no corpo extrínseco que emite o simulacro, e não no intrínseco do inteiro conjunto humano. Desenvolveremos isso em seu devido lugar, antes cumpre assinalarmos que os simulacros sentem-se pelo inteiro conjunto humano a partir do que este recebe do extrínseco relativo a si, então, de outros corpos que emitem tais simulacros. E a cor, enquanto concebida como pertencente à categoria de *figura*, deve ser portada nos simulacros, ademais, efetivando-se naqueles que são tocados por tais simulacros, como no exemplo do teatro, em que tocados pelos simulacros dos tecidos, os humanos da platéia afetam-se, produzem afetos.

Afirmada a emissão, o “jacular-se junto”, tanto das *effigies* quanto das cores, dado o exemplo do linho, e afirmada a sua composição muitíssimo tênue, Lucrécio finda por estabelecer outra interessante equivalência, a saber, que tais simulacros são “vestígios certos das formas”, expressão que revoca a correlação e mesmo a estrita equivalência entre o adjetivo *certus* e o *ordo* e, ainda, distinguindo o simulacro, enquanto vestígio, e vestígio assimilado à figura; distinguindo-o, pois, da *forma*. Convém à construção geral aqui em jogo a posição da natureza do simulacro como não sendo jamais passível de segregação, de separação de seus componentes, visto que tal separação o *desfiguraria* e, por aí, eles não poderiam ser vistos. A visão intervém pela primeira vez aqui, como sentido indicativo da recepção dos simulacros; e, de fato, se os simulacros são *imagines*, não poderia ser outro o sentido que os recebe senão o da visão. Agora, devemos nos ater ao que parece um tanto destoante com respeito aos sedimentos interpretativos e que devo começar a esboçar aqui

<sup>1037</sup> DRN IV, 72 - 89: “nam certe iacere ac largiri multa uidemus, / non solum ex alto penitusque, ut diximus ante, / uerum de summis ipsum quoque saepe colorem. / et uolgo faciunt id lutea russaque uela / et ferrugina, cum magnis intenta theatris / per malos uolgata trabesque tremantia fluant: / namque ibi consessum caueai supter et omnem / scaenai speciem †patrum matrumque deorum† / inficiunt coguntque suo fluitare colore; / et quanto circum mage sunt inclusa theatri / moenia, tam magis haec intus perfusa lepore / omnia conrident correpta luce diei. / ergo lintea cum summo de corpore fucum / mittunt, effigias quoque debent mittere tenuis/ res quaeque, ex summo quoniam iaculantur utraque. / sunt igitur iam formarum uestigia certa, / quae uolgo uolitant suptili praedita filo / nec singillatim possunt secreta uideri”.

sob a seguinte demanda: se acaso os simulacros dizem-se apenas e exclusivamente com respeito à visão, ao sentido da visão, ou se acaso a categoria dos simulacros são mais abrangentes, e mesmo as mais abrangentes, alargando-se para todos os demais sentidos do inteiro conjunto humano. Esse imbróglgio terá seu passo resolutivo apenas quando melhor examinarmos os demais sentidos com respeito às emissões dos corpos extrínsecos relativamente ao corpo humano, mas aqui já temos algum indício, embora parco, de que os simulacros certamente dizem-se da visão, então restará apreender se se trata de algo exclusivo ou não.

Algo, com respeito a esse imbróglgio, já podemos dizer a partir dos versos analisados: há, ao menos, duas emissões, as “ordenadas”, que mantêm os *vestigios certos das formas*, as “difusas”, cujos exemplos dados são o do vapor e o do fumo. E nós vemos tais difusões, as sentimos, mas elas jamais aparecem para nós como ordenadas. Ora, essa diferenciação entre tais modalidades de corporeidade das emissões, a qual se põem entre os dois extremos, emissões ordenadas e outras não-ordenadas, interfere na principal caracterização destas emissões que é a *figura*. De fato, sendo *simulacros*, ou *imagens* das coisas, ou outras emissões, como as do vapor e do fumo, o que resta certa é que ambos são emissões corpóreas de algum conjunto, de alguma forma, e também, acrescenta-se, emissões da figura da forma, elas mesmas emissões figuras, sejam elas ordenadas, sejam elas desordenadas. Ademais, se tais naturezas que são as emissões se põe em movimento, elas são *devires*, elas instauram-se, pois, no problema do *devir*, contudo, não como o *devir* das *formas*, cuja categoria é a de *coniunctum*, e sim como *devir da figura*, o que nos permite afirmar sua íntima e estreita relação, senão simplesmente a sua equivalência, com a categoria de *euentum*. Se isso for procedente, a distinção entre *forma* e *figura* equivaleria com justeza à distinção entre *coniunctum* e *euentum*.

É preciso que nos analisemos as emissões das coisas que são aquelas, por suposição, não ordenadas, vejamos:

Além disso, todo odor, fumo, vapor e outras coisas  
 consímiles, por aí, difusos <através das> coisas abundam,  
 pois através do profundo [*ex alto*] entrementes vêm intrinsecamente originadas,  
 cindem-se pelo itinerário flectido, e não há retamente as entradas  
 das vias por onde cooriginadas contendam que afora se vão.  
 Mas, contrariamente, a tênue membrana do cimo da cor  
 quando se jacta, nada há que possa despedaçá-la,  
 uma vez que, prontamente, está alocada na primeira frente.  
 Enfim, no espelho, na água e em qualquer [coisa] transparente  
 aparece-nos os simulacros, é necessário,  
 já que são providos de coisas de símile espécie [/vista],  
 que através <daquelas [coisas]> consistam em imagens emitidas destes.  
 {Por que, pois, aquelas mais cairiam e se destacariam das coisas  
 do que as que são tênues, não havendo nenhum poder de abertura (?).}  
 Portanto, há os tênues das formas e as efigies consímiles,  
 não podendo ninguém discerni-las separadamente [/singularmente] [*singillatim*],  
 todavia, assídua e frequentemente pela repulsão  
 rejeitadas volvem através da superfície a visão dos espelhos,  
 e não parece que possam conservar-se por outra proporção [*alia ratione*],

ao tanto para volverem símiles a cada figura.<sup>1038</sup>

Todo odor, fumo e outras coisas consímiles apreende a abrangência de várias naturezas cuja especificidade responde às emissões não-ordenadas. Tais emissões, escreve Lucrécio, são originadas no profundo e no intrínseco do conjunto. Isso já as difere totalmente dos simulacros, cuja emissão dá-se pelo cimo dos conjuntos, de sua parte mais extrínseca. Originadas do profundo no intrínseco do conjunto, até que sejam, enfim, emitidas ao extrínseco relativo ao conjunto em que se originam, tais emissões perpassam certo itinerário, o qual, pelas suas flexões, pelos seus caminhos “tortuosos”, acabam por cindirem-se. Tal cisão dá-se, como é manifesto, pelos tantos contatos que as emissões perpassam até lançarem-se afora, mas é preciso ter em conta que, em sua origem, elas respondem, assim como os simulacros, ao esquema da *figura da forma*, sendo, pois, *figuradas* do ponto de origem. Todavia, pelo itinerário, elas findam por *desfigurarem-se*, desordenando aquilo que era antes, na origem, ordenado, figurado. O contraste com as emissões do cimo do corpo, da membrana a mais extrínseca, é patente: porque não há itinerário flectido que, ao ser perpassado, interfira na *figura* emitida, tais emissões do cimo são *figuradas*, então, ordenadas, tais como os *simulacros*. A experiência de reflexão é o que permite a Lucrécio confirmar sua explicação: a semelhança extrema entre algum corpo que vemos e seu reflexo no espelho que também vemos, leva a conclusão de que não há *desfiguração* daquilo que é emitido do mais extrínseco do corpo, de seu cimo, pois, se houvesse, deveriam destoar as visões que temos do corpo e as visões que temos do mesmo corpo através do espelho ou de alguma coisa capaz de reflexão (a água, como exemplifica).

Lucrécio, por aí, faz precisão com respeito a tais emissões. Escreve, pois, que há “tênues das formas”, de uma lado, e “efígies consímiles”, ambas sob a condição, já enunciada, de que venham sempre juntas, ou seja, que jamais se tem uma só e isolada emissão. E também, acrescenta, que tais emissões são assíduas e frequentes “pela repulsão”, melhor compreendendo este termo, pelo impulsionar repetido, frequente, pela emissão que jamais cessa, como que num *continuum* de emissões. E o caso do espelho retorna a fim de evidenciar essa generalidade, uma vez que não vemos interrupção da visão no espelho, mas constantemente vemos aquilo que ele reflete, o que só pode se conceber se as emissões sejam, incessantes. A *proporção* a que se refere Lucrécio não seria senão aquela que afere a *figuração* e a *desfiguração*, a primeira como “simulacro” ou “efígie”, a segunda como “tênué da forma”, pois *quanto mais* longínquo é o itinerário da origem de emissão até aforar-se no extrínseco relativo ao conjunto, *tanto mais* o emitido *desfigura-se*. E, contrariamente, *quanto menos* longínquo é o itinerário, cujo caso limite é o da emissão do cimo do conjunto, *tanto menos* o emitido *desfigura-se*, ou seja, *tanto mais* ele conserva-se em sua figura.

<sup>1038</sup> DRN IV, 90 - 109: “Praeterea omnis odor fumus uapor atque aliae res / consimiles ideo diffusae <e> rebus abundant, / ex alto quia dum ueniunt intrinsecus ortae, / scinduntur per iter flexum, nec recta uiarum / ostia sunt qua contendant exire coortae. / at contra tenuis summi membrana coloris / cum iacitur, nihil est quod eam discernere possit, / in promptu quoniam est in prima fronte locata. / Postremo speculis in aqua splendoreque in omni / quaecumque apparent nobis simulacra, necessest, / quandoquidem simili specie sunt praedita rerum, / ex <ea> imaginibus missis consistere eorum. / {nam cur illa cadant magis ab rebusque recedant / quam quae tenuia sunt, hiscendist nulla potestas.} / sunt igitur tenues formarum consimilesque / effigiae, singillatim quas cernere nemo / cum possit, tamen adsiduo crebroque repulsu / reiectae reddunt speculorum ex aequore uisum, / nec ratione alia seruari posse uidentur, / tanto opere ut similes reddantur cuique figurae”.

Agora, o que se diz aí é que as emissões, dentre elas os simulacros, elas todas perpassam algum meio, meio que é genericamente posto como algum itinerário, sobretudo, que *muda* a emissão. Lucrécio introduz o meio, que seria um ou mais conjuntos, e sua interferência ao enunciar a proporção concernente à distância da origem da emissão até o seu aforar no extrínseco do conjunto que a produz. No caso, o vaguear dos simulacros deve sofrer as alterações todas pelos meios onde perpassam, o que revoca a *multimodalidade*, só que referida, então, à *figura*:

Por que antes não admitir [*noscas*] que os muitos simulacros das coisas vagam-se de modos muitos, por nenhuma força, e desprovidos de sentido?  
 Mas por fortuna não pense que aqueles somente a sós vagam-se, quaisquer simulacros das coisas destacam-se das coisas, eles são também os que pelo seu espontâneo se geram e eles próprios constituem-se neste céu, o qual se diz ar, os quais formados [*formata*] de muitos modos sublimemente levam-se; como as nuvens facilmente por vezes condensar no alto discernimos e violarem a serena visão [*speciem*] do mundo, os ares enternecentes pelo movimento: pois amiúde de Gigantes as faces vêem-se voar e conduzir a umbra largamente, por vezes os magnos montes e avulsas rochas antecipar aos montes e suceder além do sol, daí trazendo e induzindo outros beluários no nimbo. E não cessam os líquidos de mudarem a sua visão [*speciem*] e verterem de cada modo de formas em faces. e de cada qual os modos das formas verterem em superfícies [*in oras*].<sup>1039</sup>

“Muitos simulacros das coisas vagam-se de modos muitos”, e, novamente, a fórmula reaparece, a fórmula que se faz efeito da *multiplicidade pura* em sua localidade, e cujo nomear artificial de *multimodalidade* deveu-se pela substantivação e aglutinação da sentença *multi modi*. Os simulacros devêm *multimodalmente*, e aquilo que a proporção devidamente apreendeu e que tinha o itinerário da origem de emissão ao aforar-se no extrínseco, tal itinerário, ele nada mais seria que o efeito da *multimodalidade* sobre a *figura* emitida. Todavia, se o caso das emissões dos corpos, dos conjuntos, fora precisado, a *multimodalidade* deu a brecha a fim de apreender outro caso de *simulacro*, o qual também se destaca das coisas. De fato, a tese geral é que não importa qual seja o simulacro, todos destacam-se das coisas e todos vagueiam; mas aparecem tais outros que não têm senão o vaguear, eles “pelo seu espontâneo se geram” e, por isto, denomino-os de *simulacros espontâneos*. Agora, deve-se ter em conta que o termo *espontâneo* jamais é o mesmo que incausado, e sim ele denota os efeitos incessantes da multimodalidade sob a origem desconhecida, e, pois, de difícil apreensão pela proporção que antes se enunciou. Lucrécio desde já os observa com respeito ao céu, como constituindo-se no céu ou, com acurácia, no conjunto que é o ar. Eles são “formados” ou

<sup>1039</sup> DRN IV, 127 - 142: “quin potius noscas rerum simulacra uagari / multa modis multis, nulla ui, cassa que sensu? / Sed ne forte putes ea demum sola uagari, / quaecumque ab rebus rerum simulacra recedunt, / sunt etiam quae sponte sua gignuntur et ipsa / constituuntur in hoc caelo, qui dicitur aer, / quae multis formata modis sublimis feruntur; / ut nubes facile interdum condescere in alto / cernimus et mundi speciem uiolare serenam, / aera mulcentes motu: nam saepe Gigantum / ora uolare uidentur et umbram ducere late, / interdum magni montes auolsaque saxa / montibus anteire et solem succedere praeter, / inde alios trahere atque inducere belua nimbos. / nec speciem mutare suam liquentia cessant / et cuiusque modi formarum uertere in oras”.

“formatados” em seu vaguear-se ou levar-se perpassante o ar sob efeito da multimodalidade intervém no próprio perpassar. Por aí, por serem simulacros, ainda espontâneos, vemo-los e eles detêm incessantemente multimodificante a sua figura, o que o exemplo das nuvens manifesta. Ademais, não só as nuvens produzem tais *simulacros espontâneos*, as águas e, em geral, os líquidos também emitem visões [*species*] e, pois, simulacros cuja aferição de distância percorrida e a origem amórfica tendo em vista a sua emissão não nos permitem senão aferirmos que tais visões padeçam de versões e versões modificadas de suas aparências. Com efeito, as superfícies dos líquidos figuram-se, mas os modos das formas, isto é, dos conjuntos líquidos, são tantos, que devem ser apreendidos assim como os *simulacros espontâneos* do céu.

Decerto, as figuras mutantes, em incessante visões dos simulacros espontâneos contrastam com as figuras afiguradas ou não ordenadas pela emissão do profundo e as figuras figuradas ou ordenadas emitidas do cima das coisas. Agora, da mesma maneira que há aquilo que genericamente a incessante emissão, deve-se voltar a apreensão da celeridade das próprias emissões, pois, em última análise, a incessante emissão, somente se concedida a extrema celeridade de percurso do emitido, pode condizer com o experimento da reflexão do espelho. Não só, deve-se investigar igualmente o que se passa do contato direto entre o simulacro vagando-se e os corpos sobre os quais incide:

Agora com quanta facilidade e celeridade pela proporção eles engendram-se e perpetuamente fluem das coisas e destacados [*lapsa*] cedem

\*\*\*

sempre, com efeito, algo sumo das coisas abunda  
que se ejaculam, e quando isto vem [*peruenit*] nas rarefatas [*raras*] coisas,  
transita, como, por exemplo [*in primis*], o vidro; mas quando vem às ásperas pedras  
ou aos lenhosos em matéria, aí já  
se cindem, tal que não possa nenhum simulacro volver.  
Mas quando foram opostos aos que constam esplêndidos [/brilhantes]  
e densos, como, por exemplo [*in primis*], é o espelho, nada deles corrompe.  
Pois não podem, como o vidro, transitar nem, ainda,  
cindirem-se; quanto [mais] polido reflete [mais] assegura a conservação.  
Por aí, faz-se doravante que os simulacros a nós redundem.  
E o quão subitamente em qualquer tempo cada  
coisa contra o espelho você ponha, aparece a imagem;  
para que você saiba que perpetuamente fluem do cima do corpo  
as tênues texturas das coisas e tênues figuras.  
Logo, muitos simulacros em breve espaço engendram-se,  
que mercidamente se diga célere origem nestas coisas.  
E assim como muitas luzes em breve espaço deve meter abaixo  
o sol, tal que todas [as coisas] sejam perpetuamente plenas,  
assim das coisas igualmente por símile proporção é necessário  
que num ponto de tempo muitos simulacros das coisas se levem  
de muitos modos em partes juntas ubiquamente;  
já que, para onde quer que vertamos o espelho,



todas as coisas aí refletem-se [*respondent*] com símile forma e cor<sup>1040</sup>.

A celeridade dos simulacros, de seu vaguear-se, é muitíssimo alta. E eles também abundam em quantidade quando de seu jactar-se, de seu destacar-se do sumo das coisas, como também. Com efeito, as condições conjugadas que são a quantidade abundante de corpos de simulacros permanentemente emitindo-se e sua altíssima celeridade explicam a visão imediata quando posta qualquer corpo defronte ao espelho. Esse aspecto que conjuga tais elementos, abundância e celeridade, experienciado pela reflexão merece a sua devida denominação, mesmo que artificialmente posta por nós: trata-se da *imediaticidade*. O experimento com a reflexão no espelho permite aferir que tanta é a abundância e tanta é a celeridade que seus efeitos, a reflexão e, pois, a visão dada pela imagem no espelho, são *imediatos*. Essa categoria que é a *imediaticidade* servir-nos-á a fim de melhor apreendermos o que se passa quando aparentemente os sentidos erram, considerando justamente o bordão epicurista segundo o qual devemos nos fiar nos sentidos, uma vez que eles são sólidos critérios que apreendem a facticidade da natureza das coisas, nos permitem experimentação e, pois, acaba por concluir-se como o elemento veritativo do que toca à investigação da natureza das coisas, em suma, os sentidos são as bases veritativas do conhecimento. Suspendamos esse último aspecto e voltemos ao que se segue à posição do que chamamos de *imediaticidade*, a qual, antes devo salientar, não se diz restritivamente da “percepção” nos sentidos do conjunto humano, mas resulta da conjugação generalíssima da abundância de corpos dos simulacros quando de sua emissão e sua altíssima celeridade, aspectos.

Nesses versos, Lucrécio trata, ademais, da incidência e das modalidades efetivas dada a incidência dos simulacros sobre algum outro corpo. Podemos sintetizá-las em três tipos: a *transição*, a *cisão* e a *reflexão*. A primeira, a *transição*, que é o simples transpassar do simulacro mantendo-o em sua ordem como ela era antes do contado, tem por condições a incidência sobre algum corpo de natureza rarefata, *i.e.*, que conste constitutivamente de um *quantum* de primordiais menor e, com isto, menos denso, de sorte que o simulacro incidente perpassa-o sem nenhum *desfiguração*. Não é dado um exemplo específico por parte de Lucrécio, mas podemos subitamente pensa no conjunto que é o ar. A segunda, a *cisão*, ela *desfigura* o simulacro quando contata o corpo, o qual tem por condição provocante o efeito de cisão a sua aspereza, seu maior *quantum* de corpos constitutivos e, pois, resultando em sua grande densidade.

<sup>1040</sup> DRN IV, 143 - 167: “Nunc ea quam facili et celeri ratione genantur / perpetuoque fluant ab rebus lapsaque cedant / \*\*\* / semper enim summum quicquid de rebus abundat / quod iaculentur. et hoc raras cum pruenit in res, / transit, ut in primis uitrum; sed ubi aspera saxa / aut in materiam ligni pruenit, ibi iam / scinditur, ut nullum simulacrum reddere possit. / at cum splendida quae constant opposta fuerunt / densaque, ut in primis speculum est, nihil accidit horum. / nam neque, uti uitrum, possunt transire, neque autem / scindi; quam meminit leuor praestare salutem. / quapropter fit ut hinc nobis simulacra redundant. / et quamuis subito quouis in tempore quamque / rem contra speculum ponas, apparet imago; / perpetuo fluere ut noscas e corpore summo / texturas rerum tenuis tenuisque figuras. / ergo multa breui spatio simulacra genuntur, / ut merito celer his rebus dicatur origo. / et quasi multa breui spatio summittere debet / lumina sol, ut perpetuo sint omnia plena, / sic ab rebus item simili ratione necessesit / temporis in puncto rerum simulacra ferantur / multa modis multis in cunctas undique partis; / quandoquidem, speculum quocumque obuertimus, omnes / res ibi respondent simili forma atque colore”.

## O constructo fundamental da imaginação lucreciana: a *imediatez* & *simultaneidade*

Tornemos ao exemplo do espelho uma vez mais, espelho que *imediatamente* reflete o *imago* da coisa com a qual se depara. Velocíssimos, os simulacros das coisas, pelo experimento do espelho, refletem-se *imediatamente*. Isso pareceria trivial se não fosse a notável distância que há entre o espelho e o conjunto emissor dos simulacros, a qual é como que subsumida pela *imediatez*. Todavia, onde, nos versos lucrecianos, explicitar-se-ia tal *imediatez* para além do que nos sugere o experimento do espelho? Precisamente, no tratamento dado aos diminutíssimos como é o caso da luz:

Agora vá, quanto de célere movimento os simulacros levam-se,  
e que mobilidade com estes transpassantes as auras  
voltam-se, para a breve hora pelo logo espaço percorrer-se [*teror*],  
que ao lugar quaisquer por movimento diverso tendem,  
antes que em suaves versos eu publique;  
(...)  
Em princípio, muitíssimo amiúde as leves coisas e de diminutos  
corpos feitas de céleres é permitido que sejam vistas.  
Onde, por exemplo, agora há luz do sol e vapor dele,  
por conseguinte, porque feita através de diminutos,  
os quais como que se batem e pelo intervalo de ar  
não tardam [*dubitant*] transitar em sequência por plaga concitada;  
abunda-se, com efeito, imediatamente [*confestim*] a luz em luz,  
e como em série [*protelo*] estimula-se o fulgor em fulgor.  
Por aí, é necessário por par proporção [*ratione*] que os simulacros  
inmemoravelmente pelo espaço possam transcorrer  
num ponto de tempo, primeiro porque há parvíssima causa,  
a qual longinquamente do tegumento promove e propele,  
o que sobeja, quando se levam por tão volante leveza,  
por conseguinte, também a tal ponto os providos de rarefatas texturas  
emitem-se que podem facilmente penetrar quaisquer coisas  
e como que restarem pelo intervalo do ar.<sup>1041</sup>

Tantíssima é a celeridade dos simulacros perpassantes os ares, tanta mobilidade quanto o raiar do dia e o findar dele no crepúsculo, tendendo tais simulacros, quaisquer deles, por movimento diverso aos lugares. Esses simulacros são vistos, caem no sentido da visão, assim a luz do sol e seu vapor que vemos nos dias sobejamente escaldantes<sup>1042</sup>. As luzes que vemos do sol, elas não tardam, não demoram em seu trânsito, percorrendo “em sequência por plaga concitada”. Essa linearidade de propagação não é, contudo, a única

<sup>1041</sup> DRNIV, 176 - 198: “Nunc age, quam celeri motu simulacra ferantur, / et quae mobilitas ollis tranantibus auras / reddita sit, longo spatio ut brevis hora teratur, / in quem quaeque locum diuerso momine tendunt, / suauicis potius quam multis uersibus edam; (...) / Principio persaepe leuis res atque minutis / corporibus factas celeris licet esse uidere. / in quo iam genere est solis lux et uapor eius / propterea quia sunt e primis facta minutis, / quae quasi cuduntur perque aeris interuallum / non dubitant transire sequenti concita plaga; / suppeditatur enim confestim lumine lumen, / et quasi protelo stimulat fulgere fulgur. / qua propter simulacra pari ratione necessesit / inmemorable per spatium transcurrere posse / temporis in puncto, primum quod paruola causa, / est procul a tergo quae prouehat atque propellat, / quod super est, ubi tam uoluci leuitate ferantur, / deinde quod usque adeo textura praedita rara / mittuntur, facile ut quasuis penetrare queant res / et quasi permanere per aeris interuallum”.

<sup>1042</sup> Lucrécio parece admitir que aquilo que vemos nos dias escaldantes emanando das superfícies iluminadas de sol seja vapor que lhe diz respeito; de fato, trata-se de umidade devinda vapor com o calor.

tendência de direção da emissão, antes ela é diversa; o que, de fato, em sequência, é o percurso de certa emissão dentre as tantas outras juntas e constantes. Do sol às terras, a incidência segue retilínea, o ar pelo qual tais emissões transitam, sendo rarefato quanto à sua matéria, não oferece resistência de sorte que tal luz deva deparar-se com obstáculos que façam de seu caminho algo tortuoso. Assim, “abunda-se, com efeito, imediatamente a luz em luz, / e como em série estimula-se o fulgor em fulgor” [*suppeditatur enim confestim lumine lumen, / et quasi protelo stimulat fulgere fulgur*]. Tal abundância, escreve Lucrécio, é *imediata* [*confestim*] e “em série”, ou, o que deve se introduzir no campo semântico de *protelo*, “continuamente” dá-se “de luz em luz”, ou seja, de “emissão em emissão”. E mesmo que o sol diste, como conjunto emissor, da terra na qual incide, a imensa celeridade dos simulacros é tanta que a luz emitida tem-se *imediata e continuamente serial*, o que nos sugere que, a despeito da distância, os simulacros caem em nossos sentidos *imediatamente*. E isso porque do caso da luz, Lucrécio generaliza: “Por aí, é necessário por par proporção [*ratione*] que os simulacros / imemoravelmente pelo espaço possam transcorrer / num ponto de tempo (...)”. Por “par proporção” todos os simulacros dão-se *imediatamente* desde sua emissão aos sentidos, no caso, ao sentido da visão no qual cai o simulacro. A tal *imediatidade*, contudo, assoma-se outro aspecto aqui posto: também por serem celeríssimos, os simulacros transcorrem “imemoravelmente pelo espaço” “num ponto de tempo”, em que esta última expressão, que costumeiramente em *DRN* poderia ser versada por “instante”, mas que assim versada perderia aquilo que caracteriza o “ponto” a saber, a sua adimensionalidade; esta última expressão leva-nos a conceber que os simulacros transcorrem sem medida possível, de tão céleres, e que tal transcorrer invoca a noção de *simultaneidade*. Da emissão à recepção pelo sentido, os simulacros dão-se *imediata & simultaneamente*. É por parvíssima causa, da distância do que se recebeu até sua emissão “longiquamente do tegumento” que os simulacros são promovidos e propelidos, muitíssimo voláteis e, por isto, de muitíssima leveza, que carece de tão pouco, da parvíssima causa, a fim de que se os ponha em trânsito. Enfim, se o meio pelo qual transitam é rarefato, como é o caso do ar, a resistência que sofrem os simulacros é na mesma medida da rarefação do meio em razão direta, *i.e.*, tais simulacros sofrerão tão pouca resistência, mesmo que alguma, que transitarão com muitíssima celeridade, o que reforça a sua apreensão, pelo sentido da visão, como *imediatos e simultâneos* relativos à distância entre emissão e recepção.

É preciso que tenhamos na mais alta conta tal constructo que, segundo penso, é absolutamente fundamental, notadamente, que a distância entre emissão e recepção é anulada enquanto o sentido apreende os simulacros como *imediatos e simultâneos*, pois tal encobrimento da distância desempenhará um papel relevantíssimo para a *teoria da imaginação* lucreciana, sem ele se tornará praticamente impossível observar como se dá o erro e o engano, o qual jamais deve ser atribuído aos sentidos, com efeito, os sentidos jamais nos enganam, eles jamais são o que nos leva ao erro. Aqui vemos que a causa pela qual os simulacros, em não importa qual distância desde sua emissão até cair no sentido, têm-se *imediata e simultaneamente* não reside nem na emissão propriamente dita nem na recepção, no sentido, mas na conjugação entre sua celeridade imemorável, concedendo ao meio, a algum conjunto compreendido como meio, pelo qual perpassam. No caso do conjunto-meio rarefato, com pouquíssimos ou quase nenhum impedimento, os simulacros por ele transpassantes em nada alteram a sua trajetória, a distância é percorrida *em série contínua*

[*protelo*]. E Lucrécio caracteriza o papel do conjunto-meio pelo *quantum* de *penetração* dos simulacros, então, pela facilidade ou dificuldade com a qual se deparam nele perpassantes.

A generalização do constructo que envolve supressão da distância pelo efeito de *imediatez* e *simultaneidade* entre emissão e recepção, efeito devido à altíssima celeridade do transpassar dos simulacros, leva-se adiante pela facticidade da natureza das coisas com exemplos, vejamos:

Além disso, se, aqueles corpúsculos das coisas do profundo  
através do alto afora emitem-se, como a luz do sol  
e o vapor, estes discernem-se os lapsos do dia num ponto  
pelo inteiro espaço do céu difundirem-se  
e muito volarem ao mar e as terras e céu regar,  
o que são aqueles, pois, agora primeiros em frente preparados,  
quando se jactam e emitidos coisa nenhuma se demora?  
Acaso não vê que devem ser mais rápidos e mais longe irem  
e múltiplo espaço do lugar transcorrerem com mesmo  
tempo que as luzes do sol percorrem [*pervolgant*] o céu?  
Essa prova também primeiramente parece ser o verdadeiro,  
[de] que com célere movimento os simulacros das coisas levam-se,  
pois simultânea e primeiramente sob a transparência [*splendor*] diária da água  
põe-se, de repente no céu estrelante os serenos  
siderais refletem [*respondent*] n'água a radiância do mundo.  
Acaso já não vê, pois, que num ponto de tempo a imagem [*imago*]  
do etéreo através das margens [*ex oris*] cai nas margens das terras?<sup>1043</sup>

Destarte, retoma Lucrécio a emissão, que tanto pode se dar do sumo das coisas como do profundo expelindo-se afora; mas ela a retoma a fim de concentrar-se no exemplo das emissões solares, da luz e do vapor solares, cuja difusão num “lapso” (ou “decorso de tempo”) compreendido num dia dá-se como que “num ponto”, o que revoca a adimensionalidade da difusão no sentido de que ela preenche o “inteiro espaço” de súbito, *imediatamente*, volando os simulacros ao mar e regando as terras e o céu. Se tais simulacros tem-se assim, pois, de maneira que *imediatamente* preenchem, eles devem ter-se emitido daqueles “primeiros em frente preparados”, os que se emitem do sumo do sol. E por isto em nada demoram. De muitíssima, imemorrável celeridade, os simulacros estes do sol, da luz e de seu vapor, vão-se mais rápidos, são eles, com efeito, os “mais rápidos” e vão “mais longe” atingindo, ou melhor, tingindo de luz “múltiplo espaço do lugar” em seu transcorrer, e isto “com mesmo tempo”, ou seja, *simultaneamente*. A analogia com a luz do sol, seus simulacros, é generalizada: os simulacros atendem à suma velocidade, à imemorrável celeridade, e difundem-se preenchendo o múltiplo espaço do lugar de uma só vez, *simultaneamente*, “com mesmo tempo que as luzes do sol percorrem o céu”. Os simulacros, todos, levam-se com célere movimento, é de sua natureza, a dos simulacros em sua generalidade, que se vão celeríssimos. E a prova cabal disso é

<sup>1043</sup> DRN IV, 199 - 215: “Praeterea si, quae penitus corpuscula rerum / ex altoque foras mittuntur, solis uti lux / ac uapor, haec puncto cernuntur lapsa diei / per totum caeli spatium diffundere sese / perque uolare mare ac terras caelumque rigare, / quid quae sunt igitur iam prima fronte parata, / cum iaciuntur et emissum res nulla moratur? / quone uides citius debere et longius ire / multiplexque loci spatium transcurrere eodem / tempore quo solis peruolgant lumina caelum? / Hoc etiam in primis specimen uerum esse uidetur, / quam celeri motu rerum simulacra ferantur, / quod simul ac primum sub diu splendor aquai / ponitur, extemplo caelo stellante serena / sidera respondent in aqua radiantia mundi. / iamne uides igitur quam puncto tempore imago / aetheris ex oris in terrarum accidat oras?”

novamente a reflexão, porém, agora, dos astros siderais nas transparentes águas fluviais: “pois simultânea e primeiramente sob o transparência [*splendor*] diária da água / põe-se, de repente no céu estrelante os serenos / siderais refletem [*respondent*] n’água a radiância do mundo”. Ressalto *simultânea e primeiramente* [*simul ac primum*], pois aqui nada mais lemos que aquilo que dá estofa ao constructo que põe a supressão da distância entre emissão e recepção em seu caso limite, o da distância entre os astros e a água neste mundo; distância que é efetivamente suprimida pela reflexão, então, *simultânea e imediata* de suas imagens nas transparentes águas fluviais com tão súbita passagem do dia à noite. Por aí, completa-se a generalização com a questão proponente a constatação da natureza ela mesma das coisas: “Acaso já não vê, pois, que num ponto de tempo a imagem [*imago*] / do etéreo através das margens [*ex oris*] cai nas margens das terras?”. Não importa qual simulacro, quais simulacros seja, é de sua natureza a imensa celeridade a tal ponto que a maior distância experimentada, aquela entre os siderais e as águas de nosso mundo, faz-nos aferir que eles caem nos sentidos *simultânea e imediatamente*. Ressalto, ademais, outro ponto que vem sendo tensionado: os simulacros, enquanto imagens das coisas, eles dizem-se apenas do sentido que é a visão. Comumente as glosas detiveram-se na apreensão dessa categoria, a de *simulacro*, como sendo vasta a ponto de abranger todos os demais sentidos, daí que simulacro se diria não apenas da visão, mas também da audição, do olfato &cx., o que não parece ser o caso. Ao que tudo indica, contrariamente às glosas, o simulacro não se encerra como categoria genérica correspondente a toda e qualquer emissão, antes ele é categoria restrita ao sentido da visão, enquanto apreendido como *imago rerum*.

### Da comunidade dos sentidos e da coisa ela mesma

O *meio* deveu *imediato* pelo efeito, diríamos, da *simultaneidade* na apreensão dos simulacros pelo sentido, o que suprime a distância entre emissão e recepção. Da reflexão no espelho à reflexão dos siderais nas águas de nosso mundo abrangeu-se o espectro suficiente a fim da generalização da *imediata simultaneidade* do sentir as imagens das coisas, da visão dos simulacros. Observamos também que é a distância da emissão, seja do profundo ao extrínseco do corpo emissor, seja do sumo ou do cimo deste mesmo corpo ao extrínseco que altera a ordem com a qual as emissões volitam afora. Ora, se aí é a distância que interfere na ordenação multimodificando-a pela sua complexa interação com o meio pela qual perpassa, assim como do espelho avançou-se para a reflexão nas águas, a distância intervém num mesmo passo, a saber, a distância, implicada no meio ou meios como conjuntos nos quais perpassam as emissões, esta distância é a medida da multimodificação das próprias emissões até sua recepção nos sentidos do conjunto humano. No entanto, porque é efeito da celeridade das emissões e, particularmente dos simulacros, a sua *simultânea* apreensão, que faz do *meio* algo *imediato*, o que se suprime aí seria justamente a *multimodificação*, de sorte que, suprimida, as alterações da ordem dos simulacros emitidos em comparação com os mesmo simulacros recebidos pode vir a alterar-se. Isso, contudo, em nada contradiz a tese epicurista segunda a qual os sentidos jamais nos enganam, pois a causa da alteração não se dá no sentir e sim nos meios com os quais os simulacros interagem e, por aí, se multimodificam. Isso, que notadamente toca ao problema

do erro e, pois, das ilusões da imaginação, deverá ocupar-nos. Antes, contudo, observemos aquilo que ensejamos com mais atenção e que destoa das glosas, convém saber, que nem todas as emissões são simulacros, que há, por hipótese, *modos de materialidade* distintos segundo aquilo que sentimos, segundo os sentidos. E isso soergue uma questão canônica: se procede que corpúsculos se emitem modalmente distintos e que tais corpúsculos caem nos sentidos distinguidos entre si, na visão, na audição, no olfato *etc.*, como aferir destas modalidades da materialidade a sua comunidade, como aferir que se trata, a despeito dos modos de materialidade, do mesmo conjunto aquele emissor?

A resposta súbita a tal indagação repousa, como já vimos, pelo fundamento comum a todos os sentidos e que diz respeito à natureza mesma da matéria e que consiste no sentido comum enquanto *tato*. Todos os modos de materialidade convém no fato de serem corpóreos e, por isto, têm o tato como comum. Se isso conflui no embasamento da comunidade do sentir em geral, todavia, não exaure a questão da diversidade sentida, da diversidade precisamente dos *modos de materialidade*. Ouvir é o contato entre as emissões sonoras e o ouvido, ver o contato entre as emissões visuais, os simulacros, e os olhos, *etc.* Todos são comumente *tato*, mas diferidos pelos seus modos de emissão e respectivos modos de recepção que são os seus, contudo, não nos permitem aferir que aquilo que emite, *e.g.*, este som e esta imagem seja o mesmo conjunto. A “unidade” do conjunto emissor de modos de materialidade distintos é ainda aspecto a ser resolvido. Vejamos os versos que seguem:

Por aí novamente é necessário admitir as maravilhas

\*\*\*

corpos os quais ferem os olhos e laceram a face.  
 {e perpetuamente fluem de certas coisas odores;  
 frio como de fluviais, calor do sol, esto das ondas  
 aquosas, devorantes o entorno das praias de falésias;  
 e as várias vozes não cessam de volitar pelas auras;  
 por fim, à boca amiúde vem o humor de sal sabor,  
 quando vizinhos ao mar perambulamo-nos, e em face dos diluídos  
 quando olhamos misturar-se os absintos, toca o amargor.  
 A tal ponto que de todas as coisas qualquer coisa fluente  
 se leva e em juntas partes ubiquamente se espalha,  
 nem demora algum de fluir nem repouso,  
 uma vez que perpetuamente sentimos e todas [as coisas] sempre  
 é permitido discernir odorando-se e sentir sonando.} <sup>1044</sup>

Por tudo e por todos os lados há corpúsculos emitidos das coisas, nossos sentidos estão sempre-já imergidos nas “nuvens” e “nuvens” de corpúsculos plurais de muitos modos, num emaranhado complexo de contatos. As coisas todas da natureza, todos os conjuntos fazem emissões, perpetuamente fluem os odores, mas também os frios, os calores, as umidades, as vozes. Nossos sentidos são a todo momento repletos das

<sup>1044</sup> *DRN* IV, 216 - 229: “quare etiam atque etiam mira fateare necessesit / \*\*\* / corpora quae feriant oculos uisumque lacessant. / {perpetuoque fluunt certis ab rebus odores; / frigus ut a fluuiis, calor ab sole, aestus ab undis / aequoris, exesor moerorum litora circum; / nec uariae cessant uoces uolitare per auras; / denique in os salsi uenit umor saepe saporis, / cum mare uersamur propter, dilutaque contra / cum tuimur misceri apsinthia, tangit amaror. / usque adeo omnibus ab rebus quaeque fluerent / fertur et in cunctas dimittitur undique partis, / nec mora nec requies interdatur ulla fluendi, / perpetuo quoniam sentimus et omnia semper / cernere odorari licet et sentire sonare.}”

emissões que a natureza inteira nos leva, em cada situação e circunstância pela qual passamos, do sol que nos aquece ao dia, dos fluviais quando neles imersos em águas frias, e também quando às margens litorâneas o mar traz-nos o sal de seu úmido, assim como ao misturarmos os absintos, o amargor nos vem. Todas e tantas dessas circunstâncias, prenhes de emissões tantas e das mais várias sob nossos sentidos, cada sentido, audição, olfato *etc.*, cada um deles a todo tempo continuamente é contactado pelas emissões, segundo *modo de materialidade* que é o seu. No entanto, vem sempre a questão: acaso aquilo do qual sentimos o odor, do qual vemos os simulacros, do qual ouvimos o som seria ele mesmo, a despeito de seus *modos de materialidade*, algo *conjunto*?

Além disso, uma vez que com as mãos qualquer figura manuseada nas tenebras conhece-se que é a mesma que se discerne em luz e em claro candor, é necessário por consímile causa mover-se o tato e a visão. Agora, pois, se tocamos o quadrado e isto nos co-move {e} nas tenebras, em luz que coisa poderá acontecer à visão quadrada [*speciem quadrata*] senão sua imagem [*imago*]? Por aí, vê-se que a causa do discernir está nas imagens e sem estas nenhuma coisa pode se ver.<sup>1045</sup>

O manuseio, na escuridão, de alguma coisa, de sua figura, que às luzes verifica-se que é a mesma antes sentida permite-nos aferir, pela experiência, que o tato e a visão confluem. Mais ainda, tato e visão movem-se “por consímile causa”, o que nos dá unicidade do conjunto sob ao menos esses dois modos de materialidade. O exemplo do quadrado, como figura nas tenebras tocada, e que à luz é vista, conjuga os diversos sentidos sob o sentido comum, o tato, substrato dos modos todos de materialidade. É porque se dá algum conjunto cuja figura é quadrada que o “quadrado da visão” e o “quadrado do tato” resultam o mesmo, o conjunto em si é pela sua unicidade a despeito de suas emissões de corpúsculos, assim como o quadrado que é visto pelos simulacros do conjunto, considerado em si e tocado pelo tato, é igualmente quadrado. Também, ainda neste exemplo, a distância, quando do toque do conjunto quadrado é suprimida, a visão pela distância do quadrado, é o mesmo quadrado que se toca. Por aí, as modalidades da materialidade das emissões do conjunto não reservam a sua unicidade a si, no conjunto, através do sentir, antes é por ela mesma enquanto conjunto que é, em sua *forma* e, o que é sentido, a sua *figura*. Podemos seguramente dizer aqui que a visão, sentido do conjunto humano, não desempenha qualquer papel ativo com respeito aos simulacros recebidos por ela, nada acresce, nada diminui, apenas é pelos simulacros das coisas contactada, simulacros numa ordem certa ou multimodificada pela distância, no entanto, *imediata e simultaneamente* dada. Mas isso, o constructo da *imediatez* e *simultaneidade* não é efeito do sentido da visão, visão que apenas vê, e sim da altíssima celeridade dos simulacros. A passividade da visão, e, podemos dizê-lo, dos demais sentidos respectivos às emissões cada qual em seu modo de materialidade reforça a tese geral de que estes mesmos sentidos, sentidos que são os nossos,

<sup>1045</sup> DRN IV, 230 - 238: “Praeterea quoniam manibus tractata figura / in tenebris quaedam cognoscitur esse eadem quae / cernitur in luce et claro candore, necesses / consimili causa tactum uisumque moueri. / nunc igitur si quadratum temptamus et / id nos / commouet {et} in tenebris, in luci quae poterit res / accidere ad speciem quadrata, nisi eius imago? / esse in imaginibus / quapropter causa uidetur / cernundi neque posse sine his res ulla uideri”.

jamais nos enganam. A causa do sentir (“consímile causa”) não reside apenas no conjunto humano, no olho enquanto parte que é contactada por certo modo de materialidade apenas, ela reside, antes de tudo, nas emissões das coisas, de outros conjuntos, emissões de suas imagens, de seus simulacros. E devemos conceder o mesmo para os demais sentidos, que nada acrescentam ao sentir e apenas recebem das emissões segundo os seus modos de materialidade respectivos. É truísmo que é preciso ter olhos para ver, mas não havendo olhos, isto não impacta em nada o fato de que os conjuntos estejam emitindo simulacros. E como ao conjunto é reservada a sua unicidade pela sua forma e figura no momento dado, em ato, não constando algum humano de visão, não constando de olhos, todavia, afere-se, compensando-se por outros sentidos, a figura da forma do conjunto, como no exemplo do quadrado. Em última análise, como o sentido comum é tato, visto que as emissões todas são corpúsculo e que encontram os sentidos específicos do conjunto humano, a compensação faz-se pelo sentir comum em sua mais alta generalidade que é o próprio tocar. A vida é dada pela sensibilidade, seja por qual sentido se preste atenção e se disponha, privados dos sentidos todos e, sobretudo, privado de todo e qualquer tato, o humano pode conceber-se como alheio a vida ou mesmo morto.

Sumariamente estamos em grado de melhor consolidar a tese da *impossibilidade dos sentidos nos enganarem*, que devemos neles nos fiar a fim de estabelecermos algo de veritativo. Aqui temos 1) que a coisa é em si mesmo, enquanto conjunto, tal como a sentimos; 2) que os sentidos são, pelo menos até então, *passivos* com relação à coisa sentida, melhor dizendo, as emissões recebidas, contactantes nossos sentidos, não são modificadas pelo sentir; e 3) a causa da sensibilidade, por consímile proporção asseverada pelo sentido comum que é o tato, é a coisa ela mesma, conjunto emissor ou contactado pelo tato, uma vez que mesmo sejamos privados de algum ou mesmo de todos os sentidos, a coisa jamais deixa, entrementes conjunta, de emitir corpúsculos sob modos específicos de materialidade.

### As distâncias das coisas

Convém retomarmos o efeito da distância sobre o percurso das emissões, distância do conjunto emissor aos sentidos humanos, e que tal distância multimodifica-se perpassante meios a figura dos emitidos, embora sua altíssima celeridade efetive a sua sensação como *imediate e simultânea*. Isso corrobora, no ponto da análise em que estamos, com a impossibilidade dos sentidos nos enganarem, dado que a multimodificação que altera a ordem das emissões e fá-las desfigurarem não se dá pelos sentidos nem pela emissão, mas sim pelas interações, dadas entre emissão e recepção, que entrevêem as próprias emissões em proporção direta à distância sob os meios pelos quais perpassa. Decerto, a distância é algo de relativo, mas precisamente, tal relação põe aquilo a partir do que se mede como sendo o conjunto humano enquanto sente. Se, por um lado, investigou-se da emissão à recepção, a distância afere-se, por outro, somente se invertemos os polos, investigando então da recepção à emissão. Do ponto de vista da emissão, consideramos aquelas que se dão do sumo da coisa que se emitem figuradas, em certa ordem, e aquelas que se dão do profundo intrínseco da coisa e, perpassando as vias internas ao conjunto emissor, afora no extrínseco emitem-se já desordenadas e, pois, desfiguradas. Já aí podemos observar o efeito da distância percorrida das emissões, pois a multimodalidade não



é algo apenas dado no extrínseco para com o meio: o meio sendo na relação, ele também é concebido no âmago do conjunto emissor como que multimodificando a tal ponto que as emissões do profundo são multimodificadas quando emitidas ao extrínseco. Por aí, temos algo como um “espaço variacional” que é graduado pela proporção direta com respeito à distância da emissão intrínseca à emissão ao extrínseco e a multimodificação sofrida pelo emitido. Reservando em mente tal constatação, devemos nos deslocar para a recepção. E é por analogia com a proporção enunciada que devemos conceber a distância entre a emissão e recepção do ponto de vista da recepção, e isto portando o seu constructo, a saber, a proporção direta que conjuga a distância com a multimodificação num *quantum* que impacta em devir a desfiguração das emissões, sua paulatina desordenação. Então, desse ponto de vista, é possível determinar a distância? É possível determinar a distância de algo que emite simulacros os quais são recebidos pelo sentido humano, no caso, da visão? Vejamos:

Agora digo que aqueles simulacros levam-se  
 ubiquamente e em juntas partes jactam-se difundidos;  
 de fato, porque somos capazes de discernir com os olhos só,  
 por aí, devém que, onde vertermos a visão, todas  
 as coisas aí contra ferem-na pela forma e pela cor.  
 E o quanto cada coisa de nós afasta-se, a imagem  
 efetiva que vejamos e cuida que conheçamos entre;  
 pois quando se emite, imediatamente [*extemplo*] pressiona adiante e age  
 o ar que entre si, em todo caso, está localizado nos olhos,  
 e ele assim desliza por todas as nossas vistas  
 e como que recobre as pupilas e o ar assim transita.  
 Por aí, devém que vejamos quão longinquamente afasta-se  
 qualquer coisa. E quanto mais de ar diante agita-se  
 e recobre os nossos olhos mais longamente o ar,  
 tanto mais longe vê-se que qualquer coisa está afastada.<sup>1046</sup>

Lucrecio engenhosamente constrói uma explicação relacional a fim de estabelecer a distância com respeito à coisa vista, ao conjunto emissor. Precisamente, ele conjuga a distância desde o emissor como proporcional à pressão extensiva na superfície ocular mesurada através do deslocamento de ar pressionado pelo simulacro recebido. Quando mais o ar longamente recobre a superfície ocular, tanto mais distante está o conjunto emissor. Assim é-nos permitido “conhecer entre” [*internoscere*], captar a distância da coisa emissora tendo-nos como referencial. Para facilitar a compreensão, podemos conceber tal proporção exemplificando da seguinte maneira: supondo-se que os olhos fossem um superfície plana, a cada 1 metros de distância entre o conjunto emissor e o humano receptor das emissões, desloca-se, recobrindo a superfície ocular, 0,001 milímetros quadrados, assim, se sentimos deslocar-se, *e.g.*, 0,01 milímetros quadrados, decerto, a coisa emissora está a 10 metros distante de nós. Isso é apenas um exemplo e mesmo envolvendo números. O que importa é

<sup>1046</sup> *DRN* IV, 239 - 253: “Nunc ea quae dico rerum simulacra feruntur / undique et in cunctas iaciuntur didita partis; / uerum nos oculis quia solis cernere quimus, / propterea fit uti, speciem quo uertimus, omnes / res ibi eam contra feriant forma atque colore. / et quantum quaeque ab nobis res absit, imago / efficit ut uideamus et internoscere curat; / nam cum mittitur, extemplo protrudit agitique / aera qui inter se cumque est oculosque locatus, / isque ita per nostras acies perlabitur omnis / et quasi perterget pupillas arque ita transit. / propterea fit uti uideamus qua procul absit / res quaeque. et quanto plus aeris ante agitatur / et nostros oculos perterget longior aura, / tam procul esse magis res quaeque remota uidetur”.

captar que há uma proporção enunciada que nos permite aferir a distância de algo que sentimos: quanto mais longe está a coisa sentida, mais ar desloca-se na superfície ocular.

É preciso, ademais, que retomemos a *imediatidade* & *simultaneidade* envolvida na recepção dos simulacros. Vimos que a celeridade altíssima dos simulacros, e dos corpúsculos emitidos em geral, é posta, quando aos seus efeitos, com o tempo suspenso pela *simultaneidade* (“num ponto de tempo”), e isto leva-nos à *imediatidade* que finda por suprimir o *meio* ou os *meios* pelos quais os simulacros perpassam, *meio* que nada mais seria que aquele compreendido na distância entre emissão e recepção. Porque esse meio é percorrido numa altíssima celeridade, suprime-se o tempo de percurso, e porque tal supressão suprime o meio, emissão e recepção tem-se *imediatas*. O constructo em jogo aqui justamente suprime, pois, o trânsito das emissões

Evidentemente, essas [coisas] por suma célere proporção se geram,  
para que vejamos assim como é, e quão *uma* [/simultaneamente] se afasta longinquamente.  
Isso nessas coisas deve-se ter poucamente admirável,  
porque, uma vez que aqueles simulacros que ferem os olhos  
não podem se ver isolados [*singula*], as próprias coisas perspicam-se.<sup>1047</sup>

A *imediatidade* entre emissão e recepção dos simulacros, a qual é posta pelo *simultâneo*, leva-nos a jamais podermos apreendê-los em trânsito, jamais, pois, eles são vistos “isolados” [*uideri singula cum nequeant*]. Precisamente, tal construção que põe o isolamento [*singular*] tem-se assim pelo *contínuo* relativo à emissão, no sentido de *protelo*, “em série”, que antes vimos. De fato, a multimodificação característica do devir da figura, a emissão, perde-se pela sua impossibilidade de apreensão *singula* sob a pressuposição da suma celeridade da geração dos simulacros que os faz volitarem ou transitarem *protelo*. Antes, entretanto, dizia no exemplo da luz Lucrécio: *quasi protelo*. Ora, é que a distância e o meio nela envolvido desempenham significativo papel, pelo que é preciso termos suma atenção a propósito do que está deveras em jogo aqui e que nada tem a ver com a mera oposição entre continuidade e descontinuidade: antes, a tensão entra em tom de oposição entre *singula* e *protelo*, mas, pelo *quasi*, afasta-se aquela redução em mera oposição e repõe-se tudo nos termos da proporção relativa ao meio multimodificante como sendo *in toto* eclipsada pela imediatidade e simultaneidade, sem, todavia, deixar de conceber-se o trânsito como devir. Que esse devir seja totalmente encoberto, a proporção trata por desencobri-lo como pode ao ser enunciada, mas, em ato, escapando mesmo à oposição redutora entre continuidade e descontinuidade, o que subjaz aí é a impossibilidade de apreendermos, pelos sentidos, o trânsito, o devir quanto ao percorrer da distância, mas compreendo aí justamente a multimodificação na interação com os meios pelos quais perpassam os simulacros até afetar-nos a visão, e isto ainda que mesuremos, pelo constructo de deslocamento do ar na superfície do olho, a distância.

Tanto a impossibilidade de sentir os *singula* quanto a seu devir no sentido da expressão *quasi protelo* portam-nos não só a reafirmação da *imediatidade* e *simultaneidade* como também estabelecem a condição mesma dos sentidos como sendo a impossibilidade de sentir as naturezas pelo isolamento dos componentes das

<sup>1047</sup> DRN IV, 256-258: “Scilicet haec summe celeri ratione geruntur, / quale sit ut uideamus, et una quam procul absit. / Illud in his rebus minime mirabile habendumst, / cur, ea quae feriant oculos simulacra uideri / singula cum nequeant, res ipsae perspiciantur.”

emissões. O sentir não se dá, pois, por cada qual das partículas isoladas das emissões, não sentimos os muitíssimo diminutos, como sobejamente sabemos com respeito aos primordiais das coisas. Sentimos tão-só as *texturas* das coisas:

Com efeito, também o vento quando paulatinamente verbera e quando vivamente flui o frio, não costumamos sentir cada privada partícula de vento e de seu frio, mas mais tudo-junto [*unorsum*]<sup>1048</sup>, e vemos igualmente devir em nosso corpo então as plagas tanto quanto qualquer coisa que tivesse verberado e desse de si o sentido do corpo externo. Além disso, quando tundamos a pedra com o dedo, tocamos o próprio extremo da rocha e a cima cor [/aspecto] e não o [o extremo] sentimos pelo tato, de fato, mais profundamente sentimos a própria dureza no profundo da rocha.<sup>1049</sup>

Assim como o vento e seu frio não são sentidos partícula por partícula, quando tocamos a pedra, sentimos não o seu extremo, a sua superfície, mas sim a sua profunda dureza num “todo-junto” [*unorsum*]. É digno de nota o uso desse termo, *unorsum*, o qual, pela sua composição através do participio passado de *ordior*, então, *orsus*, volta ao campo semântico da *ordem* (essa assimilação, contudo, é controversa), mas, sobretudo, ao da *urdidura*, ao *tecido* ou à *textura*. *Ordior* é “tecer”, daí que sua aglutinação com *unus* aponta para a engenhosidade e precisão do termo como sendo “tecido único” (e, por que não?, em boa prática de transcrição, *tecid'único*). Ora, o sentir é sentir texturas, tecidos únicos referidos aos conjuntos, à cada qual dos conjuntos e, pois, às suas emissões respectivas. Cada emissão é tecido único. Então, o que cai nos sentidos é sempre as texturas, os tecidos únicos, e jamais isoladas partículas dos conjuntos. É através do espectro posto em contraste entre o vento e seu frio tocantes o corpo humano e o tundar a pedra que o sentir restrito às texturas é posto em sua generalidade, visto que compreende o tato corpóreo, o sentido comum, no amplo espectro entre o mínimo, que consiste nos rarefatos ares em movimento, os ventos, e o máximo, o qual consiste nos mais a densos conjuntos, como as rochas.

### Teoria do erro, engano e enganos

E estamos já em boa medida de avançarmos sobre aquilo que a *teoria da imaginação* em construção também compreende, o erro, mas também os enganos. A tese de que os sentidos não nos enganam, jamais; ela parece consternante diante dos erros e enganos como postos pela própria facticidade. Assim, se erramos, se nos enganamos, quais são as suas causas? Retomemos alguns pontos.

<sup>1048</sup> Participio passado de *ordior*, então *orsus*. Um interessante sentido é “tecer”, então *orsus* como *tecido*. *Unorsus* pode ser a contração de *unus+orsus*, assim teríamos *único tecido* ou *tecid'único*.

<sup>1049</sup> *DRN IV*, 259-268: “uentus enim quoque paulatim cum uerberat et cum / acre fluit frigus, non priuam quamque solemus / particulam uenti sentire et frigoris eius, / sed magis unorsum, fierique perinde uidemus / corpore tum plagas in nostro tam quam aliquae res / uerberet atque sui det sensum corporis extra. / praeterea lapidem digito cum tundimus, ipsum / tangimus extremum saxi summumque colorem / nec sentimus eum tactu, uerum magis ipsam / duritiem penitus saxi sentimus in alto”.

O próprio sentido da visão, enquanto se diz da textura do corpo humano, parte sua, e capaz de receber os simulacros, as imagens das coisas, ele também permite a apreensão da distância de si até da coisa emissora. A distância posta nessas referências, entre a emissão e a recepção, é diretamente proporcional à multimodificação cujo meio ou os meios contam para a intensidade da própria multimodificação. E, embora possamos sentir o quão longe a coisa sentida está, nada podemos dizer sobre a diferença entreposta da emissão e da recepção quanto à figura do emitido. Restringimo-nos a apreender que a coisa dista, e se dista, seus simulacros também devem ter sofrido multimodificações segundo os meios pelos quais perpassa; contudo, *nota bene*, não apreendemos a multimodificação meramente pela distância percorrida, mas porque o distar equivale ao complexo emaranhado de texturas afetantes os simulacros entre emissão e recepção segundo os meios e, também, segundo os obstáculos com os quais se depara. Por analogia, isso se passa também numa instância de distância menor, entretanto, mais densa e que é aquela da emissão do intrínseco do conjunto ao seu aforar extrínseco, em que os meios pelos quais perpassam as emissões padecem o suficiente a fim de que, ao aforar-se a emissão, ela tem-se como *desfigurada*. O mesmo, noutras proporções, a saber, maiores, se passa já da emissão do sumo da coisa perpassando alguma distância até que sua textura toque os sentidos, a visão, no caso dos simulacros. O constructo geral, como já analisamos, segundo o qual a distância é elidida tem por causa a altíssima celeridade das emissões, o que suscita a relação *imediata* entre emissão e recepção, como a experiência da reflexão dos siderais nas águas de nosso mundo provou. E Lucrécio insistiu que tanta é a celeridade que, entre emissão e recepção, o *imediato* é tomado como *simultâneo*, o que se afirmou pela expressão “num ponto de tempo” (em que a metáfora da dimensionalidade do ponto entre em jogo, razão pela qual também não versei a expressão inteira por “instante”). Resulta, no caso dos simulacros, mas, em geral, para as emissões, que vemos as imagens das coisas, mesmo à distância, *imediata e simultaneamente*.

É manifesto que a visão imediata e simultânea elide ou suprime a distância e, com isto, suprime-se de uma só vez a multimodificação, noutros termos, suprime-se a causa pela qual os simulacros, pela a distância e pelo meio, venham a *se desfigurarem*. Começamos a avançar, pois, na análise dos erros e dos enganos, os quais só à primeira vista levam a acusar os sentidos de falsearem a facticidade da natureza das coisas. E Lucrécio insiste na *passividade dos sentidos*, enquanto nada crescem, nada diminuem, enfim, em nada interferem no que é recebido, o que leva a escusá-los de toda e qualquer relação para com os erros e os enganos. Vejamos o famigerado exemplo da torre vista à distância, cuja figura difere da mesma torre vista em proximidade. Esse exemplo, melhor ainda, esse experimento levou muitos a concederem à absurdidade interpretativa segundo a qual se vemos como vemos, é como é, e isto chegou a tal ponto que malversaram aquilo que escrevera Lucrécio, a saber, que se vemos o sol pequenininho, então ele é pequenininho em si mesmo considerado. Asserções como essa parecem que desprezaram totalmente o exemplo da torre, pois ela mesma quando vista de perto é grande, mas, vista de longe, é pequena, o que basta. Vejamos, então, a *desfiguração* da torre segundo a distância, dela enquanto emissora de simulacros, e nossa, variável, nas proximidades da torre e dela muito distantes:

E entrementes cernimos longinquamente as quadradas torres da cidade,  
además, devém que se vejam amiúde redondas,

pois todo ângulo cerne-se obtuso longinquamente  
 ou também antes não se cerne e desaparece  
 pela plaga dele e não desliza às nossas vista pelo golpe,  
 pois entrementes simulacros se levam por muito ar,  
 o ar constringe embotando-o [o ângulo] pelas miúdas topadas [*offensibus*].  
 Isso quando todo ângulo foge simultaneamente ao sentido.  
 Devém que as [coisas] construídas de rochas gastam-se no entorno:  
 não, todavia, quando perante as que são verdadeiramente redondas,  
 mas como que um pouco enturvadamente simuladas [*adumbratim*] se vêem.<sup>1050</sup>

O erro no sentido da visão não se dá, como nesse exemplo fático da torre quadrada que à distância arredonda-se nas arestas<sup>1051</sup>, por qualquer interferência do próprio sentido sobre aquilo que sente, sobre os simulacros que recebe. Antes, é o meio à medida da distância percorrida pelo simulacro que altera a figura. No exemplo, a textura multimodificante o simulacro, a imagem da torre, é o ar, como meio pelo qual a imagem passa até a sua recepção no olho. Conforme aumenta-se a distância, a *figura* da imagem da torre vai cada vez mais *desfigurando-se*, de quadrada nas proximidades da torre devém redonda com o afastamento no longínquo. É que o meio, o ar, vai “aparando as arestas” do simulacro à medida da distância numa proporção direta, de sorte que quanto mais distante, mais redonda a torre quadrada é vista. É notável o uso do advérbio *adumbratim*, contração de *ad* e *umbra*, na sentença *sed quasi adumbratim paulum simulata videntur*, pois o turvar a imagem pelos seus contornos, como que obscurecendo ou sombreando (*umbra*), leva-nos a precisa noção de “perda de nitidez”. Quanto mais longe, quanto maior a distância entre emissão e recepção, tanto mais o ar desgasta os contornos da imagem e, pois, tanto mais ela arredonda-se ou, mais genericamente, tanto mais ela, a imagem, perde nitidez. E mesmo no caso da *sombra*, exemplificada nos versos IV 364-378; ela, que parece ter “vida própria”, nada mais seria que “o ar desprovido de lúmen” [*lumine cassus aer*], o qual produz o interessante efeito de engano ao mover-se por si e seguir nossos vestígios imitando-nos os gestos, pelo que, de fato, a figura aí, efeito da privação de luz, é entornada pelas luzes solares.

Os sentidos não nos enganam. Antes, devemos nos fiar neles totalmente, esta é a tese lucreciana. E, como vimos, a diferença entre a figura quadrada da torre próxima e a figura redonda da mesma torre longínqua não se deveu porque o sentido da visão nos enganou, mas sim pelo simulacro multimodificando-se segundo a natureza do meio pelo qual perpassa à proporção direta da distância entre emissão e recepção. Se os sentidos não nos enganam, pois, como se dá a diferença entre o falso e o verdadeiro? Como se dá, então, o conhecimento verdadeiro? Lucrécio não se furta a sanar tais questões, e do verso 379 ao 521 de *DRN* tratam precisamente disso.

<sup>1050</sup> *DRN* IV, 353 - 363: “Quadratasque procul turris dum cernimus urbis, / propterea fit uti uideantur saepe rutundae, / angulus optusus quia longe cernitur omnis / siue etiam potius non cernitur ac perit eius / plaga nec ad nostras acies perlabitur ictus, / aera per multum quia dum simulacra feruntur, / cogit hebescere eum crebris offensibus aer. / hoc ubi suffugit sensum simul angulus omnis. / fit quasi ut ad tornum saxorum structa terantur: / non tamen ut coram quae sunt vereque rutunda, / sed quasi adumbratim paulum simulata videntur”.

<sup>1051</sup> Trata-se de um exemplo de escola, cf.: Sextus Empiricus, *Adv, Math*, 208 sq.

### Opinatus animi

Como conhecemos as coisas? Como as conhecemos enquanto verdadeiras? Se os sentidos e, notadamente como analisamos, a visão, eles não nos enganam e não são a fonte e origem do erro, e, muito pelo contrário, se devemos nos fiar totalmente nos sentidos a fim do conhecer e do verdadeiro conhecimento; se assim é, haveria algo que pudesse exercer o papel de causa pela qual nos enganamos e erramos além daquela que tratamos quanto aos simulacros? O prenúncio dessa posição lucreciana com respeito a tais questões dá-se através da investigação da *sombra* [*umbra*], tratada como “privação de luz”, da maneira como há pouco observamos, mas agora devemos avançar mais sobre isto:

E, todavia, aqui não concedemos nem um fio que os olhos falseiam.  
 Porque em qualquer lugar que haja luz, então vê-se que sombra  
 deles há; de fato, se seriam as mesmas luzes ou não,  
 e sombra que houve aqui a mesma que agora transita ali,  
 acaso antes deviria ao que pouco dissemos antes?  
 Isso a proporção do ânimo certamente deve discernir,  
 e não podem [os olhos] conhecer a natureza das coisas:  
 por aí, não queira este vício do ânimo atribuir fingindo [*ad fingere*] aos olhos.<sup>1052</sup>

A insistência de Lucrécio é em resguardar a tese de que os sentidos não nos enganam, certo. Agora, aquilo que permite conhecer a relação entre a luz e a sombra, o claro e o escuro em seu contraste em vai-e-vem, então, o que permite conhecer que a sombra aqui seria a mesma que a sombra ali, o seu trânsito, enfim, o devir de sua figura; o que permite isto conhecer é a *proporção do ânimo* [*ratio animi*]. É, com efeito, o *ânimo* que discerne, pela *proporção* [*ratio*], ou seja, pela *relação*. E, sobretudo, se não são os olhos que conhecem, tampouco, ao que tudo parece indicar, são estes mesmos olhos que erram ou falseiam: não se deve, pois, atribuir em fingimento aos olhos aquilo que se deve ao ânimo. Numa palavra, o que erra, o que engana é o ânimo, jamais os sentidos. E, de fato, se as causas, notadamente, as primeiras são infra-sensoriais, não caem na visão, visto que os primordiais são diminutíssimos, não se poderia fiar o seu conhecimento aos sentidos, senão pelos efeitos destas causas nos sentidos. Agora, conhecê-los, é conhecê-los pela proporção do ânimo.

O jogo entre luz e sombras não somente designa a facticidade, o âmbito da luz que há e da sombra que há; ele também reforça, metaforicamente, a clássica oposição entre verdadeiro e falso, respectivos à luz e à sombra. Todavia, quando se diz sobre a falsidade, pela força da metáfora, quando se diz sobre a sombra, não é que seja algum mero dizer, algo que não produza efeitos, que não tenha, pois, efetividade. A sombra é e vivemo-la, e com ela até mesmo nos divertimos. Assim é também a falsidade, vivemo-la positivamente e agimos pelos seus efeitos. Esse elemento necessário da falsidade, do erro e do engano, não deve nos conduzir ao

<sup>1052</sup> DRN IV, 379 - 386: “Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum. / nam quo cumque loco sit lux atque umbra tueri / illorum est; eadem vero sint lumina necne, / umbraque quae fuit hic eadem nunc transeat illuc, / an potius fiat paulo quod diximus ante, / hoc animi demum ratio discernere debet, / nec possunt naturam noscere rerum: / proinde animi vitium hoc oculis ad fingere noli”.

equivoco de que seja são e belo viver em falsidade; de fato, apenas devemos ter em mente que a *ilusão* baseada na falsidade é *necessária* e possui causas positivas pelas quais seja efetiva na viva vida dos humanos.

Lucrecio empenha-se muito na consolidação de que os sentidos não nos enganam. Exemplos são apresentados e elucidados entre os versos 387 e 434 do Canto IV, exemplos de *eventos* efetivos do falseamento vívido e vivido, como o movimento relativo do navio (IV, 387 - 390), a aparente imobilidade dos siderais, das estrelas (IV, 391 - 396), a estrita relação de proximidade ou contiguidade de coisas vistas no longínquo, o efeito ótico da distância, como os montes no horizontes que parecem ser contíguos, mas que, ao nos aproximarmos, vemos largos espaços entre eles (IV, 397 - 399). E também o exemplo do rodopiar da criança em torno de si mesma (ora, quem jamais o fez?), a qual, quando para abrupta, o entorno ele mesmo continua a girar (IV, 400 - 403). O exemplo da distância aparente do sol (IV, 404 - 413), do reflexo dos céus nas pequenas poças d'água (IV, 414 - 419), da ilusão quando, sob o cavalo em meio ao rio, vemo-lo parecer ser levado pela correnteza, enquanto que, de fato, permanece parado (IV, 420 - 425); o exemplo do pórtico que parece se afunilar com a distância e confundir-se com o horizonte (IV, 426 - 431), ou o exemplo do sol que parece aos marinheiros em meio ao oceano ter nascido das ondas e nelas ter-se posto no findar do crepúsculo (IV, 432 - 434). Todos esses exemplos, exemplos que são fatos vividos, são enganos ou ilusões experimentados por nós e que levariam a contradizer a tese de que os sentidos não nos falseiam. No entanto, todos são explicados por Lucrecio e, sobretudo, explicações que, além de reafirmarem que os sentidos não falseiam, reconduzem a fonte e origem do erro, dos enganos e das ilusões vividas, a saber, ao ânimo:

Maravilhadamente vemos isso e muitas outras [coisas] deste gênero,  
as quais todas buscam como que violar a fé [*fidem*] nos sentidos,  
em vão, já que grandíssima parte destes falseia  
pela opinião do ânimo [*opinatus animi*] que nós próprios adicionamos,  
à medida das visões que seriam as que não são vistas pelos sentidos.  
Pois nada é mais árduo que cernir as coisas manifestas  
das duvidosas, as que de si o ânimo adiciona imediata e continuamente [*protinus*].<sup>1053</sup>

Ânimo, *fons & origo falsi*. Acresce Lucrecio, que se trata de uma *adição*, de algo que suplementa os sentidos e neles incrusta como “conjectura”, “suposição” ou somente “opinião”, como versei *opinatus*. O ânimo adiciona algo, nós adicionamos algo, aos sentidos, e nisto consiste o falso, nesta adição que é opinião, de maneira que se resguarda a tese da fieldade dos sentidos. Se revocarmos a aferição enquanto conhecimento da natureza das coisas, a sua consistência enquanto *primordiais das coisas & inânia*, decerto, estes não caem nos sentidos. No entanto, assim como o vento, como tivemos a oportunidade de examinar, os efeitos dos primordiais são, estes sim, dados aos sentidos. Mais que isso, do fato de que o vento não se vê, deve-se ter em conta a compensação por outro sentido, notadamente, o tato, pois sentimos no corpo as brisas, os sopros, os ventos nos tangentes, o que basta para aferir a materialidade dos invisíveis. Aqui, contudo, diz-e algo mais, diz-se que é adiciona, pelo ânimo, uma opinião sobre o que se sente, e esta opinião

<sup>1053</sup> DRN IV, 462 - 470: “Cetera de genere hoc mirande multa uidemus, / quae uiolare fidem quasi sensibus omnia quaerunt, / nequiquam, quoniam pars horum maxima fallit / propter opinatus animi quos addimus ipsi, / pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa. / Nam nihil aegrius est quam res secernere apertas / ab dubiis animus quas ab se protinus addit”.

acaba por falsear aquilo que é sentido. A materialidade das texturas é modalizada pela diversidade dos sentidos, todos modos tendo em comum o tato. Quando o ânimo acrescenta, acrescenta *substituindo* a visão que é pelo sentido, no olho, por outra visão, visão que o olho não vê, a visão que o olho jamais pode ver. Os corpúsculos emitidos, em textura eles nos afetam, como no exemplo do vento, o qual é compensado pelo tato dada a impossibilidade da visão. O tato, por sua vez, ele não nos dá a causa desse evento, antes ele apenas dá-nos o efeito, aquilo que não podemos desconfiar, aquilo que devemos nos fiar inteiramente, e que em si não implica erro nem engano nem ilusão, a saber, ele dá-nos a corporeidade da textura do ar enquanto efeito sentido. Daí a construção lucreciana ganha muito interesse, aquela construção que faz suplementar o efeito sentido pela adição da opinião, com a peremptória sentença: *pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa*. Toda a dificuldade reside em cernir, em separar ou peneirar [*cerno*], aquilo que é manifesto, a coisa manifesta [*res aperta*], enquanto coisa aberta ao sentido, daquilo que é duvidoso, pois a adição do ânimo é “imediate e contínua” [*protinus*]. É interessante observarmos que aqui o conhecer como conhecer verdadeiro opõe-se ao duvidoso, e não só. *Dubium* é a própria *dúvida*. Isso permite-nos conceber o conhecer verdadeiro como radicalmente contrário à dúvida, o que conflui plenamente com a *necessidade absoluta* da natureza das coisas, e, sobremaneira, com a *fielidade dos sentidos todos*, pois estes, os sentidos, não duvidam, eles apenas são e são tal como são.

Plenamente coerente com a posição de que os sentidos são sempre *passivos*, que apenas recebem sem modificar o que é recebido, o que os toca, a modificação do que se recebe deve-se à operação de acréscimo imediato e contínuo do ânimo, o qual faz engendra algo a mais no que é sentido e cujo efeito é a produção de sentidos não sentidos, visões não vistas, algo para além do sentido e que, contudo, também se sente. Trata-se de um *excesso de sentido* sobre o sentido, apropriando-se dele, aquele “ver que não é visto pelo sentido” devem devém visão, devém sentido. Deparamo-nos com um aspecto crucial da *teoria da imaginação* lucreciana. Avancemos nesse linha, e, por artifício, portando o recorde do que antes analisamos, que a coisa sentida mantém a sua unicidade não importa por qual sentido se a sinta, se receba as suas emissões ou se a toque a textura, sua urdidura em densidade, seu tecido único; temos então um deslocamento de perspectiva operado pela adição ativa do ânimo. A coisa de figura quadrada, quando tocada no breu da escuridão, é sentida quadrada pelo toque e súbito produz-se-nos a visão da figura quadrada, malgrado a privação de luz e, com ela, a impossibilidade dos simulacros desta coisa nos afetarem. Aqui, não ao acaso, *vemos o que não é visto pela visão* e, analogamente, é como se a compensação de um sentido pelo outro, a visão pelo tato, se operasse pela adicionando. Suponhamos que toquemos, em pleno breu de escuridão, certa coisa, tocamos certa textura, e suponhamos que tal textura jamais tenha sido vista por nós antes, digo, jamais tal coisa tenha sido vista à luz. Suponhamos, ademais, para efeito de precisão em nosso experimento, que essa textura não possua odor aferível, que não emita odor. Ao tocarmos tal textura, sentimos algo que não é duro nem mole, mas viscoso, de mediada consistência, por assim dizer. De súbito, imersos na equivocidade a propósito da indagação sobre qual coisa tocamos, imaginamos que se trata disso ou daquilo, em mesmo tom equívoco de suposição, de opinião. E imaginamos visualmente, como se pudéssemos ver a textura da coisa mesmo no breu. Sentimos algo redondo, no mesmo experimento, de consistência dura, no qual a textura anterior, que seja, viscosa, encontra-se. Logo



vem-nos aa imagem de algo como uma pote de cerâmica, talvez. Certamente, algum recipiente redondo, tal como cinzeiro, talvez. Todavia, tal textura viscosa, o que ela é, isto vem-nos equivocadamente. E imaginamos que possa se tratar de tantas imagens quantas forem das coisas que à luz vimos. Deixo o leitor no breu com todas as experimentações. Em todo caso, o repetido ou o contínuo toque adiciona a imagem de alguma textura já vista à textura sentida, imagem que não poderia ser conferida senão em presença de luz. E não importa qual imagem se adicione, nenhuma certeza podemos ter dela enquanto a luz não nos permita recebermos seus simulacros, ainda que o experimento continue, talvez graduemos do incerto ao cada vez mais certo, sempre, contudo, no equívoco. Nesse pequeno experimento, torna-se clara e salienta a compensação dos sentidos na hipótese em que se compensa não meramente um sentido com outro (como seria o vento), mas com a adição do ânimo. É possível que aquele que experimenta a textura viscosa, ao acender a luz, acerte ou erre a imagem que adicionou e permitiu-lhe *ver* o que não podia ser visto pela visão no breu, mas isto não importa, pois enquanto não tivermos o sentido da visão, sempre haverá margem para a dúvida, quão mínima ela seja. Interessa-nos que certas imagens são adicionadas à textura sentida pelo tato e que o que sucede nestas condições do experimento sucede também mesmo quando não somos privados de nenhum dos sentidos.

Vejamos agora o exemplo do engano que Lucrecio nos traz com respeito ao navio:

Enquanto nos veiculemos pelo navio, ele leva-se, quando parece parado;  
aquele permanece no ancoradouro, exceto que se o crê ir-se.  
E parecem fugir para a popa as colinas e campos,  
os quais manejam pelo navio e velejam com velas.<sup>1054</sup>

No exemplo de ilusão a propósito do *movimento relativo*, o que parece é o que nos faz ver, é o que é visto, mas isto é acréscimo do ânimo, pois o que está imóvel move-se e o que se move está imóvel. O ânimo adiciona a opinião de que aquele, no navio, está parado e, pois, daí se conclui que o que se move é o outro navio ancorado e os montes e os campos. Em si mesma, a visão que permite sentir o aumento da distância entre aquele que se encontra no navio em movimento com relação ao navio ancorado e aos montes e campos não é falsa nem verdadeira, ela apenas é. O ânimo adiciona a “mobilidade” e a “imobilidade” num dos pontos da relação tendo como referência aquele que vê, trata-se, neste caso, de uma *inversão*. Cumpre notar, ademais, o curioso jogo entre as palavras *uideo* e *uideor*, jogo entre o *ver-se*, na passiva, *uideor*, e o *parecer*, *uideor* como verbo depoente. Tal jogo antes põe-se como algo constitutivo da ilusão, aludindo a operação de inversão como adição do ânimo. Nos exemplos supramencionados, descritos entre os versos 387 e 434, comumente dizem respeito ao problema do movimento, da adição do que é móvel ao que é imóvel e vice-versa. Numa palavra, nesses casos, a adição é *inversão* dos termos.

O ânimo, fonte da falsidade, é também fonte do verdadeiro. As causas escapam aos sentidos, o diminuto não se dá nos sentidos senão através de seus efeitos, entretanto, observemos algo significativo nisto: o procedimento do conhecimento não parte do efeito para a causa, como parece sugerir a tese de que

<sup>1054</sup> DRN IV, 387 - 390: “Qua uehimur nauí, fertur, cum stare uidetur; / quae manet in statione, ea praeter creditur ire. / et fugere ad puppim colles campiue uidentur, / quos agimus praeter nauem uelisque uolamus”.

os sentidos não nos enganam. A sutileza aqui consiste na explicação dos efeitos através de suas causas e não o contrário. O exemplo da torre que é quadrada e longinquamente é redonda permite-nos analisar isto mais detidamente. No caso, a visão recebe a imagem redonda da torre, o que não engendra por si nenhum erro, pois o sentido da visão é apenas passivo e em nada modifica a imagem recebida. Ora, se poderia objetar que a imagem, tal como se a recebe, é, todavia, falsa, pois a torre é quadrada e não redonda. Consideradas as coisas assim, sem mais, *i.e.*, apenas tal constatação, de fato, se suspeitaria que a visão é o que nos engana. No entanto, o que se está desconsiderando é justamente o que *desfigura* a imagem, a distância concedendo ao meio e a multimodalidade. Quanto ao efeito, a imagem da torre é redonda e isto por si não constitui erro nenhum, e a comparação da imagem da torre quadrada quando dela se está perto com relação à imagem da torre redonda quando dela dista-se é o que indicia a pertinência da distância como variável que modifica o suficiente a imagem de perto para que a recebamos *desfigurada* quando dela distamos. O ânimo discerne a distância como envolvida na causa da diferença entre as imagens dada distância. Todavia, a causa ela mesma não é dada na constatação pelos sentidos das duas imagens, dos efeitos, aí apenas constata-se a diferença relativa à distância, e mesmo esta não é a causa, mas o que permite a diferença e sugere o que se deve investigar. Lucrécio não procede do efeito para a causa e justamente porque a causa da *desfiguração* não se dá nos sentidos senão enquanto efeito, a saber, a causa são os diminutos que *figuram* o simulacro da torre e sua multimodificação proporcional à distância, que em sua interação com a textura ar, apara as bordas da figura, torna os ângulos retos cada vez mais obtusos. E tais diminutos não são apreendidos pelos sentidos enquanto causa, mas apenas enquanto efeito. É, então, partindo da investigação do devir pelos qual passam os diminutos da simulacro que transcorrem através da textura ar, suas modificações, que o ânimo pode corretamente discernir a proporção pela qual a torre quadrada de perto é redonda de longe. Por isso o jogo com as palavras *video* e *videor*: o que vemos e o que se vê, que vemos o que se vê e que se vê o que vemos. *Ver* e *ser visto* ou *ver-se*, do ponto de vista dos sentidos, são um só e mesmo, mas, do ponto de vista do ânimo, são distintos. O que *parece* [*uideor*] confunde-se com o que *se vê* [*uideor*] e, para o sentido da visão, ambos são *ver* [*ideo*], mas o ânimo os difere ao afirmar que o que *parece* e *vê-se* são *ver* ao afirmar a equivalência entre a imagem distante e a imagem próxima da mesma coisa. Nessa *equivalência* entre ambos os simulacros o que se apaga completamente é o *devir* das imagens, o *mediato* torna-se *imediato* pelo *simultâneo*.

Se a tese de que os sentidos não nos enganam continua a ser sustentada nessas condições, temos uma contradição patente para o ânimo, assim deve-se forçar a reversão da tese e, então, afirmar que os sentidos são a fonte da falsidade. E a razão disso reside no *imediato simultâneo, no-ponto-de-tempo*, entre emissão e recepção da imagem que é confundido com o *imediato*, como se não houvesse meio ou meios afetantes multimodalmente a *figura*. Apagando o devir, ou o *meio*, apaga-se a causa pela qual a imagem de perto difere da imagem de longe, causa esta que se oculta na simultaneidade entre emissão e recepção da imagem em não importa qual distância (dentro do espectro de visibilidade, é claro). E, portanto, investigar do efeito para a causa torna-se tarefa impossível para aferir as verdadeiras causas, pois o efeito é o simultâneo e partindo-se dele o temos como *imediato* e isto leva-nos a aferir os sentidos como fonte da falso, dado que não encontramos nenhuma mediação no simultâneo porque se põe somente em sua imediaticidade. Agora,

partindo-se da causa, *i.e.*, dos diminutos, podemos alcançar o discernimento de que o *simultâneo* não é *simultâneo*, e que são os diminutos que são muitíssimo céleres, do que resulta que o *imediato* não é *imediato* mas sim *mediado* e que há multimodificação da imagem no meio. E, *nota bene*, os diminutos e os primordiais estão totalmente fora dos sentidos. Provar a existência dos primordiais e dos diminutos através de seus efeitos não é o mesmo que partir dos efeitos para se investigá-los enquanto causa. Se condensarmos numa tese de aporte geral da prática filosófica, diremos que a prática filosófica de tendência materialista não é jamais “empirismo”.

Como o ânimo, para além da postulação do conhecimento pelas causas e não pelos efeitos, pode ser levado a conceber a mediação entre as imagens apesar do simultâneo que suprime o próprio mediato repondo-o como imediato? Uma coisa é conceber as duas imagens separadas imediatamente, outra é concebê-las mediadas. Concebidas em sua diferença imediata, é patente a contradição que leva à desconfiança dos sentidos, todavia, concebidas em sua diferença mediada, pode-se sustentar a tese de que os sentidos não nos enganam, e investigar como se dá a mediação ela mesma. Nesse sentido, as duas imagens são postas na diferença, na medida em que se referem à mesma coisa, imagens da mesma torre, são postas em mediação entre si através desta equivalência plena e a diferença dá-se na contradição que ânimo produz ao afirmar, da mesma torre, que “a torre é redonda” e “a torre é quadrada”. Isso força a pesquisa pela mediação que faz da torre quadrada redonda, mediação que tem a distância como princípio explicativo - distância dada na experiência e sentida pelo deslocamento da textura ar na superfície do olho em proporção direta com relação à distância percorrida pela imagem, como já analisamos - e que permite compor a relação entre multimodificação da imagem na proporção da distância como meio pela sua causa, a saber, pelo devir dos diminutos componentes da figura entrementes percorrem tal distância. Duas relações são, então, conjugadas: a relação entre a distância dada no sentido da visão passivamente pela proporção direta entre distância de emissão até recepção da imagem através da distância de ar deslocado na superfície do olho e a relação da proporção direta entre multimodificação e distância percorrida. Daí, compondo ambas as relações, temos que a imagem da torre quadrada na emissão devém a imagem da torre redonda na recepção e que não há contradição entre as imagens referidas a mesma torre. É, assim, por que a imagem da torre quadrada devém imagem da torre redonda que não há contradição no ver a torre quadrada de perto e ver a torre redonda de longe. O ânimo, concebendo ambas as imagens em contradição acusa, pela imediaticidade engendrada pela simultaneidade, o sentido de erro a partir da formulação contraditória e imediata “a torre é quadrada e a torre é redonda”, mas não são os sentidos que constroem esta formulação, ela é antes do mais uma adição do ânimo. O ânimo adiciona a contradição formulando-a neste juízo conjuntivo de premissas contraditórias, cujos sujeitos são o mesmo, a torre, predicados negativamente, pois afirmar que a “torre é quadrada” e afirmar que a “torre é redonda” é o mesmo que dizer que “a torre é quadrada” e a “torre não é redonda” e “a torre é redonda” e “a torre não é redonda”, em que “não ser redondo” equivale a “ser quadrado” e “ser quadrado” equivale a “não ser redondo”. Todavia, restabelecendo a mediação, a imagem da torre quadrada devém a imagem da torre redonda e o que é preciso investigar e explicar é este devir e as causas da modificação de quadrado em redondo. Lucrécio faz exatamente isso e parte das causas, ou seja, parte dos

diminutos componentes da textura do simulacro e mostra-nos que há modificação na imagem pela suas interações através do meio, a textura ar; modificações que são diretamente proporcionais à distância percorrida até a visão e numa distância determinada pela própria visão.

É certo que, em tom de objeção, a experiência nos indica a mediação através da distância, que é obtida pela própria visão, mas a simultaneidade é indicada conjuntamente e ela afirma a recepção imediata da imagem. Com isso, entretanto, ela nos leva a conceber que o *uideo* é *uideor*, ou seja, que o falso incluí-se no *uidere*, daí a sentença lapidar de Lucrécio: “já que grandíssima parte destes falseia / pela opinião do ânimo que nós próprios adicionamos, / à medida de visões que sejam as que não são vistas pelos sentidos” [*quoniam pars horum maxima fallit / propter opinatus animi quos addimus ipsi, / pro uisis ut sint quae non sunt sensibus uisa*]. A construção *pro uisis... sunt uisa* aqui denotando exatamente o movimento de adição na visão e fazendo com que o *ver* [*uideo*] devesse *parecer* [*uideor*].

### A crítica lucreciana ao *ceticismo*

Tais questões sobre a verdade e a falsidade, contudo, não deixam de invocar a terceira posição diante delas, convém saber, o *ceticismo*. Lucrécio dedica os versos 469 a 485 precisamente à sua refutação, à refutação do *ceticismo*, e isto encaminhando a compensação entre os sentidos de sorte que um não contradiga o outro:

Por fim, alguém que pensa que nada se sabe, isto também não sabe  
se acaso pode saber, já que se admite que nada sabe.  
Portanto, isso minimizarei contendendo contra a causa,  
[contra] quem, ele próprio, em sua cabeça estatuiu seus pés.  
E, todavia, isto também para conceder que sei, mas isto mesmo  
interrogarei, uma vez que nas coisas nada de verdadeiro terá visto antes,  
pelo que se sabe algo que seja saber e, por sua vez, não saber?  
Qual coisa terá criado o conhecimento do verdadeiro e do falso?  
E qual coisa terá provado diferir do certo o duvidoso?  
Você achará, primeiramente, dos sentidos ser criado  
o conhecimento [*notitiam*] do verdadeiro e que o sentido não pode se refutar.  
Pois ele deve descobrir-se com maior fé,  
pelo seu espontâneo em verdades que pode vencer falsidades.  
O que, evidentemente, deve ter-se com maior fé que os sentidos?  
Acaso a partir do sentido falso a proporção [*ratio*] originada valerá  
contradizendo-os, ela que se originou inteiramente a partir dos sentidos?  
Se não são verdadeiros, toda proporção [*ratio*] também devém falsa.<sup>1055</sup>

Lucrécio, embora ele não se dedique prolixamente à refutação do *ceticismo*, adensa seu argumento com muita força no critério do verdadeiro e do falso posto com respeito aos sentidos. A concisão de sua

<sup>1055</sup> *DRN* IV, 469 - 485: “Denique nil sciri siquis putat, id quoque nescit / an sciri possit, quoniam nil scire fatetur. / hunc igitur contra minuat contendere causam, / qui capite ipse suo in statuit uestigia sese. / et tamen hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum / quaeram, cum in rebus ueri nil uiderit ante, / unde sciat quid sit scire et nescire uicissim, / notitiam ueri quae res falsique crearit / et dubium certo quae res differre probarit. / inuenies primis ab sensibus esse creatam / notitiam ueri neque sensus posse refelli. / nam maiore fide debet reperiri illud, / sponte sua ueris quod possit uincere falsa. / quid maiore fide porro quam sensus haberi / debet? an ab sensu falso ratio orta ualebit / dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est? / qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis”.

posição, de seu ataque contra ceticismo resume-se na estratégia do pressuposto do saber e do não saber, então a indagação através da qual saber que se sabe e saber que não se sabe pressupõem o que permite o saber e o não saber, que Lucrécio desloca para o critério do verdadeiro e do falso, pressuposto que deve permitir a diferença entre ambos. Pois se saber equivale ao verdadeiro e não saber ao falso, para dizer que se sabe e que não se sabe deve-se constituir o critério desta diferença a partir de outra coisa pela qual se pode saber o que é saber e o que é não saber. A investigação lucreciana, sempre fazendo-se através do conhecimento pela causa, indica esta outra coisa como aquilo que o ceticismo não se questiona jamais, o que o restringe apenas à isonomia do saber e do não saber, assim como da equivalência entre verdadeiro e do falso como que preso numa balança que desconhece o que balanceia. A outra coisa a partir da qual se sabe e se não sabe, que se diz verdadeiro ou falso, são os sentidos. A radicalidade da reflexão finda-se pela posição da proporção [*ratio*], da ponderação ou raciocínio, e pela pressuposição da origem da proporção [*ratio*], pressuposto do que ela pode no tocante ao conhecer. Daí a sentença, bastante virulenta, de Lucrécio, “[contra] quem, ele próprio, em sua cabeça estatuiu seus pés” [*qui capite ipse suo in statuit uestigia sese*], a qual se clarifica totalmente a partir dos últimos versos supracitados: “Acaso a partir do sentido falso a proporção [*ratio*] originada valerá / contradizendo-os, ela que se originou inteiramente a partir dos sentidos? / Se não são verdadeiros, toda proporção [*ratio*] também devém falsa” [*an ab sensu falso ratio orta ualebit / dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est? / qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis*].

Os cétricos *invertem* as coisas, tomam o que é posterior quando à causa como anterior, a *ratio* como anterior aos sentidos, troca a cabeça pelos pés, substitui o fundamento pelo fundado. Poder-se-ia dizer, segundo penso, que o ceticismo seria, por aí, o mesmo que o idealismo: o inverso da posição do saber e da constituição do critério do verdadeiro e do falso é o mesmo que a posição cética, trata-se de um espelhamento, em que jamais se interroga sobre o próprio espelho. E, de fato, somente com a pressuposição da *ratio* como se fosse em si e por si e não dependendo de outro para ser é que é possível a posição segundo a qual verdadeiro e falso são o mesmo e, pois, de que o conhecimento da natureza das coisas resulta impraticável. Contrariamente a isso, a condição da *ratio*, a sua origem, são os sentidos, como pressuposto efetivo do do que posteriormente faz a ponderação entre verdadeiro e falso. Por isso, a circularidade do ceticismo é desmascarada: a ponderação entre o verdadeiro e o falso supostamente dada pela *ratio*, circulando em si mesma entre ambas as assertivas, é suspendida pelo ceticismo pela sua mútuo-referencialidade circulante. Por aí, a *ratio* assevera a falsidade e a veracidade do que quer que seja, inclusive dos sentidos. No entanto, a *ratio* ela mesma tem por pressuposto os sentidos, de sorte que la não pode asseverar a falsidade ou veracidade sobre os sentidos sob pena de se contradizer, do que resulta as duas posições críticas de Lucrécio: contra 1) o primado da *ratio* e sua autostância, ou seja, a *ratio* como fundamento de si mesma; e contra 2) a circularidade do ataque aos sentidos, asseverados falsos ou verdadeiros, a partir da própria *ratio*. Ambos os casos são variações do mesmo apagamento do pressuposto efetivo da razão, a saber, o apagamento dos sentidos. No primeiro, pela exclusividade da *ratio* com respeito à atribuição do verdadeiro e do falso, e, no segundo, a imputação de falsidade com respeito aos sentidos partindo-se da (!) *ratio*. Ora, como a *ratio* tem como pressuposto etiológico (origem) os sentidos, 1) ela não pode por si ponderar o verdadeiro, o falso nem a equivalência e, com efeito, a suspensão, de ambos; e 2)

ela não pode se voltar contra seu pressuposto com força de verdade, dado que a verdade que ela produz tem o seu pressuposto etiológico como origem, ou seja, a *ratio* assevera porque os sentidos permitem que ela assevere, como sua condição *sine qua non*.

A objeção seria a de que o falso, como vimos, é uma operação de adição do ânimo sobre o que é dado nos sentidos, de sorte que haveria certa autonomia do ânimo o suficiente para que opere tal adição independentemente dos sentidos. Mais ainda, se concedemos tal partição autônoma, então como explicá-la em termos causais, considerando, ademais, que tal autonomia poderia ensejar a origem, inclusive, da liberdade humana como autoestante? Ora, Lucrécio já posicionou que “Se não são verdadeiros [os sentidos], toda proporção [*ratio*] também devém falsa” [*qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis*]. Tal sentença nada mais nos leva senão aos sentidos como condição imprescindível da *ratio* (e, de fato, vemos que o *ânimo* é conjunto ao corpo), de maneira tal que não se poderia conceder que houvesse alguma parte da *ratio* que independesse dos sentidos: toda a *ratio* é envolvida nos sentidos como seu pressuposto. Resta que se explique a *adição do ânimo*, o que apenas doravante estaremos em boa medida de fazê-lo. Nesse passo, outra questão faz-se premente: a hipótese, não de coerência, mas de *contrariedade* entre os sentidos, como se um sentido pudesse desmentir o outro, pois daí resultaria que toda a crítica ao ceticismo e ao voltar-se da *ratio* contra seu pressuposto, os próprios sentidos, ruiria.

Vejamos isso mais detidamente:

Acaso poderão os olhos repreender os ouvidos, acaso os ouvidos o tato? Acaso o sabor da boca, por sua vez, reprovará esse tato, acaso os narizes confutarão e os olhos desmentirão?  
Assim não é, como penso. Pois separadamente o poder de cada qual é dividido, sua força é em cada qual, e, por isto, é necessário sentir o que é mole e o gélido e fervente separadamente e separadamente as várias cores das coisas e ver quaisquer [coisas] que sejam às cores conjuntas.  
Igualmente o sabor da boca tem separadamente a força, separadamente odores nascem, separadamente o som, e, por isto, é necessário que os sentidos não possam uns aos outros refutarem.  
E, evidentemente, eles não poderão se repreender, uma vez que igual fé deverá sempre ter-se.  
Por aí, o que neste tempo é visto também é verdadeiro.<sup>1056</sup>

O poder de cada sentido é separadamente dividido [*seorsum cuique potestas diuisast*], a cada sentido, na recepção, é referido um modo de materialidade dado na emissão. E mesmo o poder de cada sentido não podendo ser senão estabelecido com os demais numa relação de equipolência, ainda tem-se a questão sobre a confutação de um sentido pelo outro, se acaso os sentidos contradizem-se. Notemos que dois aspectos

<sup>1056</sup> DRN IV, 486 - 499: “An poterunt oculos aures reprehendere, an aures / tactus? an hunc porro tactum sapor arguet oris, / an confutabunt nares oculiue reuincunt? / non, ut opinor, ita est. nam seorsum cuique potestas / diuisast, sua uis cuiquest, ideoque necesse est / et quod molle sit et gelidum feruensue seorsum / et sorsum uarios rerum sentire colores / et quaecumque coloribus sint coniuncta videre. / seorsus item sapor oris habet uim, sorsus odores / nascuntur, seorsum sonitus. ideoque necesse est / non possint alios alii conuincere sensus. / nec porro poterunt ipsi reprehendere sese, / aequa fides quoniam debet semper haberi. / proinde quod in quoquest his uisum tempore uerumst”.

foram até aqui postos e que devem ser considerados analiticamente. O primeiro, que acima já explanamos, refere-se à “unicidade” da coisa, à sua conjunção, e do que dela os sentidos captam. Tal unicidade diz-se dos corpúsculos emitidas da coisa mesma, corpúsculos que diferem entre si, mas que por serem na mesma coisa, preservam a “unicidade” desta coisa mesma, sua conjunção, por exemplo, o tatear na escuridão de alguma coisa quadrada, o sentir quadrado, não contradiz, do ponto de vista da coisa, a imagem do quadrado, e não porque à luz do dia a vemos quadrada, mas porque a coisa em si mesma é quadrada e não poderia emitir simulacros de sua figura senão quadrados. O mesmo se poderia dizer dos demais corpúsculos emitidos, cada qual referente a certo sentido. Já o segundo ponto, objeto de indagação neste passo, diz respeito ao que é sentido e se o que é sentido por um sentido repreende e confuta o que é sentido por outro sentido, então a investigação desloca-se da coisa mesma para a textura do corpo humano, deslocamento ensejado pelo problema do conhecimento do verdadeiro e do falso.

A divisão do poder de sentir entre os sentidos, é preciso notar em consonância com os versos citados, não implica perda do poder pela divisão, ou seja, cada sentido igualmente é potente em seu sentir, cada qual, pois, possui a sua própria força em equipolência com relação aos demais sentidos. Divisão aqui é sinônimo de independência de mesma potência, o que nos permite, por artifício, dizer que se trata de modalizações de recepção indiferente à potência, pois esta é conferida pela potência do sentido comum (todos os sentidos são tatos, mas modalizados segundo o sentido específico, equivalendo emissão e recepção). A separação do que é sentido por cada sentido leva aos conjuntos [*coniuncta*] da coisa que, recordemos, são aqueles sem os quais a coisa destrói-se, e “os que vêm juntos” não só são da mesma coisa (“unicidade”), através dos quais ela é, mas também que os modos de senti-los, de um para outro sentido, não se interferem, *e.g.*, a imagem não é som e vice-versa. O *comum* não é o que se sente senão em modo específico relativo à emissão e por cada sentido, relativo à recepção de cada sentido em seu modo correspondente. Daí que a separação dos sentidos se tem pelo comum enquanto se modalização, do conjunto que é a coisa emissora e seus modos de emissões respectivos, ao conjunto humano que recebe tais emissões também sob modos respectivos (o ouvido ouve, os olhos vêem *etc.*). Essa construção da “independência” de cada sentido posiciona a não-contrariedade entre os sentidos sustenta-se pela modalização do comum, e isto de sorte a permitir-se que não se afirme, em oposição, que os sentidos venham a nos enganar pela mútua-contrariedade entre si. Daí que os sentidos têm sempre igual confiança.

Convém que notemos, sobretudo, o que o último verso citado nos traz a propósito do *tempus*. Nele, canta Lucrécio: “Por aí, o que neste tempo é visto também é verdadeiro” [*proinde quod in quoquest his uisum tempore uerumst*]. Essa expressão *hic tempore*, referida ao tempo do sentido é correlata do verdadeiro, assim *neste tempo sentido* equivale ao *verdadeiro*, o que permite ao verdadeiro a mudança correlata à mudança do que é sentido. Então, o que *neste tempo* se sente é verdadeiro, e o que *naquele tempo* sente-se é verdadeiro, apesar de que o que *neste tempo se sente* não ser o mesmo que *naquele tempo se sente*, do que resulta o critério estrito do verdadeiro no *sentir presente*, “em ato”, e não passado nem futuro. Se o que se sentiu no passado próximo é verdadeiro enquanto era presente e o que se sente agora é verdadeiro, mas que falseia o que se sentiu naquele passado então contradizendo-o, embora tais verdadeiros possam se

contradizer, em nada isto retira o critério do verdadeiro a partir dos sentidos. Não são, com efeito, os sentidos que nos enganam, mas sim o *tempus* relativo ao passado, ao presente e ao futuro. Observemos isso no tocante à torre quadrada que é redonda. Num tempo que é presente e dela estamos perto, a torre é quadrada, mas noutra tempo, no qual nos encontramos longe da torre, que é então presente, a torre é redonda. Do tempo presente da torre redonda com relação ao tempo passado que já foi presente e afirmou-se que a torre é quadrada, tratar-se-ia, pois, de um engano ou erro do sentido da visão? Do ponto de vista temporal, a verdade temporalizou-se noutra, e o que é verdadeiro deveio falso noutra presente que deixou a primeira verdade num passado. O verdadeiro agora é que a torre é redonda. Pela unicidade da coisa, a torre, ela jamais deixou de ser quadrada, e apenas o distanciamento, como já analisamos, no-la fez vê-la redonda. O tempo, então, é o que falseia neste caso? De modo algum, o sentir de perto enquanto sentir, assim como o sentir de longe, enquanto sentir, são simultâneos, há simultaneidade entre emissão da coisa, da torre, e recepção no corpo humano, na visão, dos simulacros. Mas só poderíamos dizer da torre que de perto é quadrada que ela é redonda de longe se um dia estivemos perto da torre, *noutra tempo*, numa anterioridade relativa ao agora, de longe, que dizemos que ela é redonda. Vimos que a simultaneidade afasta o tempo da questão no emitir e receber, e que o erro consiste em tomar o simultâneo como imediato. Aqui, contudo, não se trata disso, mas dos tempos envolvidos em dois sentires, cada sentir um tempo e entre si um é anterior e outro posterior e que através desta anterioridade e posteridade podemos dizer que a torre quadrada é agora torre redonda. Se o verdadeiro é sempre *neste tempo*, o do *sentindo*, consistiria o erro no caso da torre na relação entre dois tempos, dois agoras, em que um se faz anterior e, pois, passado, com relação ao outro que se faz presente no agora? Tais questões, é preciso com força concluir, são impertinentes, dado que a causa do erro não reside, neste passo, na temporalidade do sentir, mas sim no mediato que é tomado como imediato. Não é no tempo, mas na distância que se produz o erro, então, é o ânimo que acrescenta no simultâneo do sentir, confundido com a altíssima celeridade dos corpúsculos, o imediato, suprimindo a distância, suprimindo, com isto, o meio. Lucrécio justamente asseverou que a altíssima celeridade dos simulacros neutraliza toda e qualquer apreensão temporal do problema, mesmo porque o imediato é afirmado pelo simultâneo, pelo *mesmo tempo*. O que no antes enquanto era um agora se diz da torre que ela é quadrada e num depois que é agora se diz que ela é redonda não influi no erro e não nos leva à dúvida dos sentidos neste ponto, assim Lucrécio apenas atesta que o verdadeiro é dado nos sentidos apesar do tempo, porque mutável entre os agoras. Se fixamos a verdade da torre quadrada e que agora nós a tomamos como torre redonda, não o fazemos por dois tempos, pois os sentidos igualmente dão-nos o verdadeiro pelo simultâneo e isto não nos leva a afirmar que a verdade da torre é que ela é redonda, mas sim que não sendo o sentido da visão que nos engana, só poderia ser outra coisa, a saber, a *opinião do ânimo* que, ademais, adiciona o imediato no simultâneo. É certo que poderia haver a adição do agora da torre quadrada como anterior com relação ao agora da torre redonda, este como posterior. A adição da origem, pelo ânimo, entretanto, não pode ainda ser elucidada por nós, todavia, convém apenas recordarmos que na *cena da origem*, há suspensão da origem, mesmo o tempo e o lugar são suspensos, como que neutralizando a adição do ânimo e, com isto, pondo-a no constructo imaginativo. É certo que nos fatos analisados por Lucrécio, temos por hipótese apenas o



simultâneo do sentir, mas voltarmos a tese segundo a qual *tempus é motus*, facilmente podemos tolher o *tempus* e observá-lo pelo seu fundamento enquanto *motus*, e o antes e o depois dissolver-se-iam no *motus* sendo, plenamente equivalente ao *devis* em ato. Convém, entretanto, salvaguardarmos outro aspecto fundamental derivado da expressão *his tempore uerumst*, a saber, que *neste tempo há o verdadeiro* leva à mutabilidade do verdadeiro, que ele é *devis*. Podemos até dizer que o verdadeiro “temporaliza-se” e, assim, que seu “temporalizar” seria o verdadeiro; mas isto só se dá se olvidarmos que *tempus é motus*. Em termos especulativos, devemos formular o *verdadeiro mutável* enquanto propriamente *devis*, como um de seus aspectos constitutivos.

O imperativo derivado do *axioma fundamental do materialismo* é, sobretudo, a exigência permanente da demanda pela causa. Há certa operatividade dessa posição não só em matéria do conhecer como também ética e política. Tais operatividades do *axioma fundamental* tem como efeito a construção de um dos elementos mais interessantes do epicurismo em geral e que Lucrecio endossa: as múltiplas explicações para os efeitos na natureza das coisas. O verdadeiro é movente, mas também a demanda pela(s) causa(s) do que se dá na natureza das coisas é incessante. Essa dimensão do problema das explicações múltiplas põe o desafio da pesquisa ou investigação indefinida das causas que se afasta da posição da verdade absoluta. Digamo-lo em sua amplitude, isso dá-se em partes, pois o que resta de absoluto é como que *certo mínimo necessário*, não para obtermos mera “verdade estática” (com efeito, sabemos que a eternidade é pressuposto do *devis*), mas estabelecermos a condição de incessante pesquisa pelas causas em consonância com o próprio axioma fundamental no tocante à *causa prima* (do contrário, assumiríamos uma exceção ao axioma e tombaria num *quê de inefável*). Esse mínimo que, não por ser mínimo reserva pouca envergadura teórica, justamente permite a conversão do problema da verdade no verdadeiro pela sua própria posição, afinal é o eterno movimento das coisas, a eterna potência diferenciante da φύσις, que é sempre-já atuante.

### O verdadeiro

Dar a causa, oferecer pela pesquisa da natureza alguma explicação para o que se passa não visa só o conhecer, mas, sobretudo, uma liberação ética, a que precisamente impede a dominação da religião e da superstição. O movimento incessante da investigação das causas, embora não se conclua, é, ele mesmo, o fundamento da liberação ética e porque não se conclui que tal fundamento ganha toda a sua força. Certo **criticismo** coaduna-se nessa posição que, como vimos anteriormente, permite a inteligibilidade do Todo absoluto através da categoria de *necessidade* e toma-o como passível de inteligência, conhecimento, mas também que atesta a pertinência da textura humana no âmago da natureza das coisas como apenas outra dentre tantas naturezas, sem qualquer primazia que lhe seja conferida. Ora, aqui deparamo-nos com o **criticismo**: que a natureza das coisas seja inteiramente cognoscível jamais implica que os homens a conhecem totalmente. Daí que a construção teórica do Todo absoluto não é a totalização do conhecer, mas sim a sua abertura ao conhecer, abertura que observa que a própria natureza das coisas é transitória e que o conhecer também é transitório. Uma *dimensão de historicidade do conhecimento* é preconizada aqui por dar

a relevância ou primazia absoluta não ao conhecido estático e sim ao conhecer como *devir*, ou melhor, ao *conhecendo*, ao seu devir incessante e multifacetado. Longe de dar absolutamente as causas pelas quais as coisas são como são e devêm como devêm, é o esforço para dá-las, é o compromisso com o conhecer que se desvela-se como veio central do epicurismo condensado em seu axioma fundamental. Por aí, a mutabilidade do verdadeiro ganha todo o seu sentido, sobretudo se o conhecimento posicionando-se não difere da vivência e, pois, da ética e da política como combate à superstição, à religião e, o que por detrás delas ocultasse, o domínio e império opressivo sobre os homens. Isso tudo é manifesto nos seguintes versos:

E se não terá podido a proporção [*ratio*] destrinçar [*dissoluere*] a causa por que aquelas [coisas] que tinha sido de perto quadradas, longinquamente sejam vistas redondas, todavia, presta desprovida de proporção dar incorretamente as causas de ambas as figuras, do que violar a fé primeira, e convalescer os inteiros fundamentos nos quais se apoia a vida e a liberação [*salus*]. Não somente, com efeito, toda proporção rui, também a própria vida desaba imediatamente [*extemplo*], se não crer nos sentidos audaciosos e evitar os perigosos lugares, e doutras [coisas] que sejam deste gênero deve-se fugir, seguindo-se as que sejam contrárias. Aquela é-lhe, pois, toda a cópia fútil de palavras, a qual se preparou instruída contra os sentidos.<sup>1057</sup>

Os os sentidos, nos quais devemos ter a nossa confiança primeira, são, por isto mesmo, os fundamentos de todo o conhecimento, assim como são o fundamento da razão, a sua fonte e origem. E aqui notamos claramente o estrito liame dos sentidos e sua confiança com o viver. Sem os sentidos, não só a *ratio* perde seu fundamento e devêm inoperante, como também o próprio viver é comprometido. De fato, nem sempre a *ratio* pode destrinçar [*dissoluere*] as *causas*, subentende-se, *certas*, nem por isto, entretanto, deve-se deixar de guarnecer os sentidos com toda confiança e concebê-los como fonte do erro. E nessa impossibilidade especificamente característica, em que a *ratio* não é apreendida pelo ânimo, a exigência da investigação das causas jamais cessa e, no lugar do fracasso, bastam explicações provisórias, as quais devem fazer-se intervir sobre o fundamento incontestado da confiança dos sentidos. A *ratio*, contudo, sem o amparo dos sentidos, ela pode contrariá-los e abrir a via obscura da ausência de explicações, interrompendo a investigação da natureza das coisas e *suplementar* (pela *adição do ânimo*) imaginativamente, o que dá vazão à dominação supersticiosa e religiosa. De maneira suficientemente concisa, Lucrecio afere o “ruir da *ratio*” como correlato da própria “vida” na medida da desconfiança provocada pelo ânimo, mais precisamente, pela “adição o ânimo” que despreza a confiança dos sentidos. É que o conhecimento dado pela experiência, o sentir as coisas, não só é fundamento que permite a *proporção* ser destrinchada e, por aí, as causas serem apreendidas, mas também, e antes de tudo, os próprios sentidos são imprescindíveis ao viver, quão mínima

<sup>1057</sup> DRN IV, 500 - 512: “Et si non poterit ratio dissoluere causam / cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint / uisa rutunda, tamen praestat rationis egentem / reddere mendose causas utriusque figurae, / quam manibus manifesta suis emittere quoquam, / et uiolare fidem primam, et conuellere tota / fundamenta quibus nixatur uita salusque. / Non modo enim ratio ruat omnis, uita quoque ipsa / concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis / praecipitisque locos uitare, et cetera quae sint / in genere hoc fugienda, sequi contraria quae sint. / Illa tibi est igitur uerborum copia cassa / omnis, quae contra sensus instructa paratast”.

seja a vida, sentir é condição, *e.g.*, do alimentar-se, do reproduzir-se. Os sentidos, o *sensus*, é orientada da vida e sem o qual ela jamais se faz nem se persevera. Daí que os sentidos são postos, pois, como condição da vida e também da *ratio*, como marcha orientada, ação e movimento.

É nesse contexto que Lucrécio introduz a *teoria das múltiplas explicações* de justificá-la pela confiança primeira, a confiança nos sentidos, pressuposto imprescindível da vida, e da *ratio*. No caso da torre, que próxima é quadrada e de longe é redonda, antes é melhor intentar a sua explicação, ainda que não se destrinche e apreenda a *proporção*, com base nos sentidos, pois “presta desprovida de proporção / dar incorretamente as causas de ambas as figuras”. Essa confiança primeira, ela é explanada por Lucrécio através da “metáfora da construção”, vejamos:

Por conseguinte, como a fábrica [/a construção], se prava é a regra [/régua] primeira,  
e se a norma falsa das retas regiões escapa,  
e se algum prumo através da parte claudica um pouquinho [*hilum*],  
é necessária que todas [as coisas] devessem incorretas e os tetos oblíquos [*obstipa*],  
pravos, decaídos [*cubantia*], declivados, empinados e incongruentes,  
que precisamente doravante pareçam querer ruir e que ruam  
todas [as coisas] enganadas pelos primeiros juízos falazes,  
assim, pois, é-lhe necessário que a proporção das coisas seja prava  
e falsa, qualquer que de falsos sentidos se originou.<sup>1058</sup>

A metáfora que eleva o torto e malfeito edifício do conhecimento pelos seus incorretos alicerces condensa a tese segundo a qual do erro nasce o erro, que dados falsos juízos primeiros, todos os demais seguem a falsidade necessariamente. Numa palavra, do falso segue necessariamente o falso. A *regra* ou *régua primeira*, em alusão aos fundamentos que são os sentidos, uma vez comprometida, leva à insegurança e ao risco da ruína de todo o conhecer. Todos os juízos baseados no falseamento, na falsa *regra primeira* (no tomar os sentidos como falsos, pois) são, portanto, condenados ao seu fado enganoso, perdidas a régua e medida justa, perdida a *norma de verdade*, tombando, por aí, na *norma falsa* [*norma fallax*]. Ora, toda a investigação e pesquisa do verdadeiro ruí sob falsas bases, daí a *confiança primeira*, e seu irrevogável papel como propriamente *norma de verdade*, não poderia ser outra que aquilo que sob o que se sente se erige corretamente; todavia, disto não se pode aferir que o juízo, digamos, primeiro, seja ele mesmo verdadeiro. O obstáculo judicativo reside, no que toca à investigação da natureza das coisas, na intervenção do ânimo, assim, é no interrogar-se sobre aquilo que cai nos sentidos, não desconfiando deles e sim tomando-os como alicerces, então, tomando-os como *régua* ou *regra* a partir da qual se pode asseverar algo sobre a natureza, é neste interrogar-se que mais vale juízo impróprio e provisório que entregar seu destino ao infável e à superstição.

No exemplo da torre, sentimos, em sua proximidade, que é quadrada, e também, dela distantes, sentimos que é redonda. Tais afirmações exibem-se em manifesta contradição quando postas juntas, mas aí

<sup>1058</sup> DRN IV, 513 - 521: “Denique ut fabrica, si prauast regula prima, / normaque si fallax rectis regionibus exit, / et libella aliqua si ex parti claudicat hilum, / omnia mendose fieri atque obstipa necessust / praua, cubantia, prona, supina atque absona tecta, / iam ruere ut quaedam uideantur uelle, ruantque / prodita iudiciis fallacibus omnia primis, / sic igitur ratio tibi rerum praua necessesit / falsaque sit, falsis quaecumque ab sensibus ortast”.

o que se tem é a supressão da distância, é a distância ausente que encerra tais assertivas em contradição, e não o sentir a torre quadrada ou redonda. A investigação que começa com ambas as figuras da torre como certas pelo que se sente tem seu momento de contradição como se as formula em juízo postos juntos, e nesta contradição, posta, em última análise, pela confiança nos sentidos, não é a visão dos simulacros da torre quadrada e os simulacros da mesma torre então redonda, mas o *devir* da figura concernente à mesma torre, de quadrada à redonda. A diferença entre o redondo e o quadrado não residiria no sentir a torre, mas sim noutra coisa pela qual se confirmar, através da confiança primeira nos sentidos, notadamente, que sim, a torre é quadrada, e sim, que a torre é redonda, e esta outra coisa que é aquilo que explica o *devir* da figura quadrada em figura redonda é a *distância mediada*. E como, na natureza das coisas, revocando o *axioma fundamental do materialismo*, “nada devém através do nada”, aquilo que se põe em devir deve justamente devir por alguma causa (ou algumas causas), as quais, estas sim, devem ser investigadas e destrinchadas pela *ratio*, pela relação ou proporção que explica o devir. A insistência de Lucrecio incide sobre o processo de investigação sob a cláusula da confiança primeira, pois tombados os sentires em falsidade, compromete-se a investigação, e também, tal investigação, mesmo sob os alicerces dos seguros sentidos, pode ela mesma falhar ao destrinçar a proporção, e mesmo que falhe, deve dar alguma explicação, explicação que, não obstante, deve ser calcada nos sentidos e deve conceber que há causas atuantes, mesmo que não se as saiba, mesmo que não se as tenha *certas*. Daí a *teoria das múltiplas explicações* intervém a fim de salvaguardar a posição segundo a qual se afirma a *confiança primeira* nos sentidos sempre exigindo a incessante pesquisa pelas causas certas, assumindo a provisoriedade explicativa quando não se as temos, conquanto se assumam que de veras há causas em jogo.

A refutação do ceticismo, por isso, não carece de muita desenvoltura: o ceticismo varia a falsidade e a verdade no tocante ao que o juízo permite, imanente ao ajuizar e balançando-o em suspensão, e nesta esfera oscilante o verdadeiro põe-se como falso e o falso como verdadeiro, e voltando-se sobre os sentidos desconhecendo-os como pressuposto do próprio ajuizar. Nisso, a relação dos juízos, e do verdadeiro e do falso, sobre os sentidos tem-se como exterioridade. Se os sentidos são pressupostos, o sentir não inclui a verdade ou a falsidade, ele simplesmente é; agora, o ceticismo faz a inclusão do verdadeiro e do falso nos sentidos e, para tanto, ele devem ser exteriores ao ânimo, pois o ânimo só pode operar tal ajuizamento se ele mesmo se põe como autônomo, em si e fora do sentir como autoestante. A posição cética apenas é operante com a condição de que se tenha 1) uma cisão entre o ajuizar e o sentir e 2) nesta cisão que os põe como exteriores um ao outro, a primazia do ajuizar repõe o sentir como subordinado a si, instaurando-o, o ajuizar, o ânimo, com plena autonomia e independência, como se o ânimo, conjunto ao corpo, não tivesse justamente o sentir como sua condição. Trata-se aqui de uma *inversão das coisas* resultando no *primado do ânimo sobre os sentidos*. Por isso, Lucrecio enfática e jocosamente escreve: “quem, ele próprio, em sua cabeça estatuiu seus pés” [*qui capite ipse suo in statuit uestigia sese*] (IV, 472). E, pois, partindo-se da cabeça para os pés, como que o do fundado ao fundamento, demanda Lucrecio ao cético: “uma vez que nas coisas nada de verdadeiro terá visto antes, / pelo que se sabe algo que seja saber e, por sua vez, não saber? / Qual coisa terá criado o conhecimento do verdadeiro e do falso? / E qual coisa terá provado diferir do certo o duvidoso?”

[*cum in rebus ueri nil uiderit ante, / unde sciat quid sit scire et nescire uicissim, / notitiam ueri quae res falsique crearit / et dubium certo quae res differre probarit*] (IV, 474 - 477). Tais questões só podem ser compreendidas se observarmos a *inversão* que enseja o primado do ânimo sobre os sentidos e, sob esta perspectiva, a critério de distinção entre o verdadeiro e o falso, assim como o próprio saber e não saber, em sua indefinida remissão circular, pois em si e por si o ânimo, tomado como fundamento e não como fundado, não pode recorrer ao seu fundado a fim de justamente fundar o verdadeiro e o falso. Assim, a demarcação com relação ao cético é também uma demarcação contra o idealismo em geral (o estóico, o platônico e mesmo o aristotélico), uma vez que todo idealismo procede por *inversão* neste sentido assinalado. Apenas que, se no idealismo em geral, a posição pende para exclusivamente ou o verdadeiro ou o falso, no caso do ceticismo, ela oscila circulante em permanente suspensão. E também poderíamos facilmente variar o idealismo como quisermos, incluindo, *e.g.*, o posicionar o falso no ânimo e o verdadeiro em seu outro, o justamente no sentido (eis manualesco “empirismo”). Quaisquer que fossem as variações, o golpe de Lucrécio é agudo e fatal denunciando a separação radical do pensar e do sentir e invertendo-os sob a primazia do ânimo, do λόγος. Não é de maravilha que as posições, na prática filosófica, que partem da *inversão* (no sentido denunciado por Lucrécio, decerto) findem por instaurar a *teleologia* na natureza das coisas, ou delírios tantos, como, *e.g.*, a estância [*stans*] em si e por si do *tempus &c.*

Tratamos do *primado dos sentidos* como fundamento, a *confiança primeira*, e agora devemos nos ater na elucidação de cada sentido. Vimos que a visão é o sentido que se diz das “imagens das coisas” [*imago rerum*], dos *simulacros*, e fora notável que a *visão* e os *simulacros* têm algum relevo na economia teórica de *DRN*. A *teoria da imaginação* lucreciana, se assim é-nos concedido chamar seu constructo explicativo sobre o erro, a ilusão e o engano, não é constituída somente pelo privilégio da visão, embora ela sobeje nesta matéria; ela também inclui os demais sentidos, no caso, sobre os quais também incide a *adição do ânimo*, *fons & origo* do *s’imaginar*. Sabemos que todos os sentidos, em sua generalidade, têm-se em comum como *tato* e o sentir como *con-tato*, e sabemos que suas maternidades são diversas, que há, pois, *modos de materialidade* respectivos aos modos de emissão das coisas todas. Ainda, sabemos que as modalidades do sentido não se perdem porque se modalizam, nada se perde em potência pela divisão. Resta-nos, entretanto, precisarmos cada *modo de materialidade* do sentir: “Agora por qual pacto [/como] em cada outro sentido sente a sua coisa, de maneira nenhuma a proporção desamparada abandonou-se”<sup>1059</sup>.

## Os sentidos

### a) Voz e som

A *som* e a *voz*, ambos são materiais, modos de materialidade específicos no que concerne à sua emissão e recepção:

<sup>1059</sup> *DRN* IV, 522 - 523: “Nunc alii sensus quo pacto quisque suam rem / sentiat, haudquaquam ratio scruposa relictæ est”.

Em princípio, ouve-se o som e toda voz, nos ares  
quando insinuados impeliram com seu corpo o sentido.  
Também, com efeito, deve-se admitir que a <voz> consta corpórea  
e o som, já que podem impelir os sentidos.<sup>1060</sup>

O som e a voz, concedendo que esta, a voz, se pode considerar como certo som, ambos atestam a sua corporeidade ao impelirem o sentido, por que contatam o sentido. Lucrécio detém-se em evidenciar a corporeidade do som e da voz através de três exemplos: o grito, o magoar pelas palavras e o desgaste da garganta numa conversa prolongada. Vejamos o caso do grito:

Além disso, a voz raspa amiúde as gargantas e faz  
o clamor indo-se afora mais áspera a artéria,  
decerto, quando pelo estreito com maior turba os cooriginados  
primordiais das vozes começaram a ir-se afora.  
Evidentemente, com a boca cheia também raspa-se a passagem.<sup>1061</sup>

E se, de fato, sentimos, após longo falatório, a garganta raspar, muito mais quando muito gritamos, pois, do interior de nossa textura, a voz emitida, donde se origina composta de abundantes primordiais, perpassa o estrito da garganta com tamanho volume que finda por nela provocar atrito. Obrigada a voz a comprimir-se no estreito, ela contata em atrito fazendo-nos sentir raspar a garganta, o que só poderia dar-se se a voz fosse corpórea. Assim também quando com a boca cheia intentamos falar, pois os corpúsculos da voz impedidos de livre via pela obstrução do alimento, atritam-na, a boca, até que afora se emitem.

Nenhuma prova, por outro lado, que evidencie a materialidade ou corporeidade da voz é a mais impactante, segundo penso, que aquela de sua efetividade afetiva quando também *palavra*: “Não há dúvida, pois, que as vozes e palavras constem / através de princípios de corpóreos, porque podem magoar”.<sup>1062</sup>

O liame entre o efeito afetivo da voz e da palavra não só desempenha uma das três evidências da corporeidade da voz, mas também e, sobretudo, introduz a semântica portada pela voz enquanto palavra como capaz de contatar texturas, ainda, fazendo-nos aferir uma possível teoria da materialidade da linguagem e, decerto, da escrita (que conjuga o modo de materialidade respectivo à visão, pelos simulacros). Quando ouvimos a voz lamuriosa do sofrimento de algum animal, isto nos toca, nos afeta; e também quando alguém nos promove xingamentos ou, ainda pior, quando aquele ou aquela a quem amamos nos diz que não nos ama, somos tomados de imensa tristeza. E nesse passo que Lucrécio nos faz adentrar na efetiva afetividade que a linguagem, a palavra, produz sobre nós, sobretudo se retomarmos que o ânimo é de natureza igualmente corpórea, o que suscita a corporeidade, pois, do próprio pensar, e dos juízos, e da sua

<sup>1060</sup> DRN IV, 524 - 526: “Principio auditur sonus et vox omnis, in auris / insinuata suo pepulere ubi corpore sensum. / corpoream quoque enim < uocem > constare fatendumst / et sonitum, quoniam possunt inpellere sensus”.

<sup>1061</sup> DRN IV, 528 - 532: “Praeterea radit uox fauces saepe facitque / asperiora foras gradiens arteria clamor, / quippe per angustum turba maiore coorta / ire foras ubi coeperunt primordia uocum. / scilicet expletis quoque ianua raditur oris”.

<sup>1062</sup> DRN IV, 533 -534: “haud igitur dubiumst quin uoces uerbaque constent / corporeis e principiis, ut laedere possint”.

operação de adição. Não poderia suceder que, ditas palavras articuladas em voz emitida da textura de algum conjunto humano, elas não impelissent outra textura, outro conjunto humano, e por contato não produzisse prazer ou desprazer, alegria ou tristeza, se não fossem a voz e a palavra elas mesmas corpóreas. Assoma-se a essas duas evidências da materialidade da voz, a do grito e a do magoar pela voz e palavra, a do desgaste de delongada conversação ou falatório:

E não o engana igualmente que roube algo dos corpos e  
 arranque algo dos nervos dos homens e dos próprios varões  
 o perpétuo sermão extendido do raiar em luz  
 à sombra da aurora de negra noite,  
 sobretudo, se é com sumo clamor proferido.  
 Logo, é necessário que a voz conste corpórea,  
 pois ao falar muitas [coisas] do corpo perde-se parte.<sup>1063</sup>

Perde-se parte do corpo, algo se rouba, algo se arranca quando um dia todo o delongado discurso é proferido, ainda mais com clamor que lhe intensifica. A fadiga resulta dos corpúsculos da voz e das palavras perdidos com o discursar, de parte que deixa a textura humana emitida afora e não repostas entrementes o esforço contínuo.

Assim como para os simulacros, para as imagens das coisas, os componentes da voz e do som variam entre dos mais aduncos primordiais aos mais lisos, do que se tem a maior ou menor aspereza da voz respectivamente<sup>1064</sup>. Nessa quadro explicativos, deve-se conceder à *figuração* da voz, a permanência ou não de sua ordem quando emitida afora. Recordemos que, por emitir-se primeiramente do âmago, do interno do conjunto, a voz já percorre certa distância de sorte que finda por desfigurar-se, mas mesmo emitida, do ponto de vista do emitir-se afora, *i.e.*, tendo tal emissão como referência, pode-se dizer que a voz sai *figurada*. Passa-se que sua *forma* não é ordenada, mas sua figura, ela pode sê-lo. Como? Precisamente, a voz, quando figurada, porta a *palavra* e, por aí, o *significado* pelo som articulado da voz: “Essa, pois, quando com nosso corpo profundamente as vozes / exprimimos e retamente afora emitirmos pela boca, / móvel articula de nervos a dédala língua, e a formatura dos lábios à medida da parte figura”<sup>1065</sup>. A voz que exprimimos do âmago do corpo afora da boca percorre certa distância, a qual é deveras pequena, mas o suficiente para que já na boca seus corpúsculos estejam desordenados, mas, quando na boca, algo se passa:

quando não é longo esse espaço por onde uma partida  
 voz qualquer chega, é necessário que também as próprias palavras  
 claramente ouçam-se e discernam-se articuladamente;

<sup>1063</sup> DRN IV, 535 - 541: “nec te fallit item quid corporis auferat et quid / detrahat ex hominum neruis ac uiribus ipsis / perpetuus sermo nigra noctis ad umbram / aurorae perductus ab exoriente nitore, / praesertim si cum summost clamore profusus. / ergo corpoream uocem constare necessesit, / multa loquens quoniam amittit de corpore partem”.

<sup>1064</sup> DRN IV, 551 - 546: “Asperitas autem uocis fit ab asperitate / principiorum, et item leuor leuore creatur; nec simili penetrant auris primordia forma, / cum tuba depresso grauitur sub murmure mugit / et reboat raucum regio cita barbara bombum, / et uolucres uiridis nocte oris ex Heliconis / cum liquidam tollunt lugubri uoce querelam”.

<sup>1065</sup> DRN IV, 547 - 550: “Hasce igitur penitus uoces cum corpore nostro / exprimimus retoque foras emitimus ore, / mobilis articulatur neruorum daedala lingua, / formaturaque laborum pro parte figurat”.

com efeito, preserva a formatura e preserva a figura.<sup>1066</sup>

A emissão que é a palavra, ela é ordenada pela articulação que se dá ao emitir-se, pela “formatura” (da boca, do aparelho fonador, diríamos hoje), de sorte que tal palavra é propriamente figura. Todavia, uma vez emitida, a distância de seu percurso intervém, a textura do ar multimodifica-a em proporção direta, e, neste caso, ela pode vir a *desfigurar-se* novamente. Assim, ainda que audível o som, as palavras, elas perdem seu sentido: “Logo devém que você possa sentir o som e aquela [a voz] não / distinguir, a qual é a sentença de palavras; / até que confusa vem a voz e em peidos”<sup>1067</sup>. E, embora não se possa ouvir a voz, o som, contudo, ele é audível. A distância percorrida pela voz, desde sua emissão até aquele que a recebe, perde, em proporção direta à distância percorrida, sua figura, mas ainda conserva o som. De maneira geral, podemos dizer que a voz é a figura do som e, por aí, a figura da voz são as palavras. E notemos a construção *seruat enim formaturam seruatque figuram* (IV, 556), pois toda atenção deve ser dada aí à distinção entre *formatura* e *figura*: de um lado, a formatura, enquanto dada na emissão pela boca, diz-se do som, de outro, a figura da voz. Torna-se, por essa distinção, fácil apreender que a perda da *formatura* não é o mesmo que a perda da *figura*, ou melhor, que perder a *figura* não é perder a *formatura*, a qual precede e lhe dá *figura*, a qual, com o percorrer da distância, vai cada vez mais *desfigurando-se* e, com isto, restando o som, aquela formatura dada de início.

Cada “palavra” [*uerbum*] porta seus sentidos, enquanto modo de materialidade sonora, mas é somente no *discurso* [*uerbum sententia*] que podemos, não só os distinguir [*internoscere*], mas obtê-los, enquanto justamente *entre* [*inter+nosco*] *palavras* [*verba*]. A distância da voz emitida intervém desfigurando-a, impedindo a recepção da *escuta* enquanto distinguir o sentido do discurso, um discurso que não só afeta uma escuta, mas muitas, como no caso da “palavra emitida ao povo”:

Além disso, a palavra amiúde percute aos ouvidos  
 todos para o povo emitida pela boca do orador.  
 Em muitas vozes, pois, a uma voz de repente  
 difunde, uma vez que se divide em ouvidos privados  
 obsignando a forma das palavras e o claro som.  
 Todavia, a parte das vozes que não incide nos próprios ouvido,  
 doravante levada parece frustradamente difundida pelas auras.  
 A parte colidida nos sólidos lugares rejeitada volta  
 o som e por vezes engana-se pela imagem da palavra.<sup>1068</sup>

<sup>1066</sup> DRN IV, 554 - 556: “hoc ubi non longum spatiumst unde una profecta / perueniat uox quaeque, necesseset uerba quoque ipsa / plane exaudiri discernique articulatim; / seruat enim formaturam seruatque figuram”.

<sup>1067</sup> DRN IV, 560 - 562: “ergo fit, sonitum ut possis sentire neque illam / internoscere, uerborum sententia quae sit; / usque adeo confusa uenit uox inque pedita”.

<sup>1068</sup> DRN IV, 563 - 571: “Praeterea uerbum saepe unum perciet auris / omnibus in populo missum praeconis ab ore. / in multas igitur uoces uox una repente / diffugit, in priuas quoniam se diuidit auris / obsignans formam uerbis clarumque sonorem. / at quae pars uocum non auris incidit ipsas, / praeter lata perit frustra diffusa per auras. / pars solidis adlisa locis reiecta sonorem / reddit et inter dum frustratur imagine uerbi”.



A voz emitida *uma*, entretanto, divide-se sem perder-se, sem que tergiverse o discurso. É deveras interessante a divisão da voz, a divisão que não implica perda de sua inteireza, cada parte contém em si a voz *in toto* e, pois, preserva o discurso dentre seus limites, de sua figura do momento da emissão, ainda não multimodificada pela distância. Se se perde a voz, passada ao largo dos ouvidos propícios pela boa distância, a que conserva a sua figura, segue-se ao desvanecer desta mesma figura multimodificada na distância. E mesmo a parte que se choca com os sólidos, ela faz voltar a voz e, por sua vez, caminho percorrente vem a enganar multimodificada pelo meio. A fórmula *frustratur imagine uerbi* é deveras interessante. Por que aqui, dada a diferença entre a imagem da coisa, o simulacro, e o som e a voz, Lucrécio reintroduz a “imagem da palavra”? A palavra também é imagem, como escritura, na conjunção combinada de letras, cujo sentido faz-se pelo liame da *sentença*. Lucrécio conjuga ambos os modos de materialidade, o som e a imagem, embora sejam independentes, na escrita eles confluem, pois tocados pelas letras juntas, pelas palavras escritas, vemos pela imagem o seu som articulado e, por aí, seu sentido. Trata-se de uma coincidência de sentido, do ver e do ouvir, assim como do falar, enquanto voz articulada.

Os humanos, eles são ávidos ouvintes, como escreve Lucrécio: “o gênero humano é bastante ávido de ouvidos” [*humanum genus est avidum nimis auricularum*]<sup>1069</sup>. Muito sensíveis à escuta, não é de se espantar que o som e a voz levem-nos à fingirmos [*fingere*], a nos imaginarmos, *e.g.*, quando as rochas voltam as formas das palavras com ordem<sup>1070</sup>: “(...= assim, os próprios montes aos montes repulsantes as palavras repetiam que se ecoassem os ditos”<sup>1071</sup>. A soturna noite de ecos na mata, que aviva aflorando a imaginação, dispersadas as vozes e repetidos ditos, onde muitos são enlaçados no mundo de faunos, sátiros, ninfas e mesmo acabam encantados pela melodia de Pã<sup>1072</sup>. A vivacidade dos ouvidos já permite-nos demarcar o som e a voz da visão dos olhos com maior consistência, embora tenhamos visto a coincidência destes modos de materialidade (“na imagem da palavra”). Lucrécio os distingue muito bem, os simulacros, de uma lado, e os sons, de outro; sobretudo, pelos seus efeitos nos sentidos:

Ademais, não se deve admirar pela proporção,  
pelos lugares os quais não podem os olhos cernirem as coisas abertas [/manifestas],  
estes lugares cheguem por vozes e lacerem os ouvidos,  
o colóquio [/conversa] às portas fechadas também amiúde vemos;  
nem é de maravilha porque a voz pelos flexos foramens das coisas  
incólume pode transitar, elas recusam os simulacros;  
com efeito, muito cindem-se, se não atravessam os retos foramens,  
quais são os vidros, por onde toda visão transvoa.<sup>1073</sup>

<sup>1069</sup> *DRN IV*, 594.

<sup>1070</sup> *DRN IV*, 573-574: “quo pacto per loca sola / saxa paris formas uerborum ex ordine reddant”.

<sup>1071</sup> *DRN IV*, 578 - 579: “(...) ita colles collibus ipsi / uerba repulsantes iterabant dicta referri”.

<sup>1072</sup> Cf.: *DRN IV*, 580 - 592.

<sup>1073</sup> *DRN IV*, 595-602: “Quod super est, non mirandum qua ratione, / per loca quae nequeunt oculi res cernere apertas, / haec loca per uoces ueniant aurisque lacesant, / conloquium clausis foribus quoque saepe uidemus; / ni mirum quia uox per flexa foramina rerum / incolumis transire potest, simulacra renutant; / perscinduntur enim, nisi recta foramina tranant, / qualia sunt uitrei, species qua trauolat omnis”.

A imagem, o simulacro, apenas transvoa por retos foramens, como é o caso do vidro; agora, jamais perpassa pelas portas fechadas sem muito cindir-se e, pois, desfigurar-se completamente, de sorte que não se tem visão. Isso, contudo, o som é capaz, e mesmo que os olhos não cirknam, às portas fechadas ouvimos o falatório sem podemos jamais ver quem são os interlocutores. Essa diferença entre ambos os modos de materialidade, manifesta nos versos acima, já basta para afastar certa tese interpretativa difundida segundo a qual todos os modos de materialidade reduzem-se aos simulacros. Isso mostra-se claramente falso segundo a escritura de *DRN*. Ademais, a passagem incólume do som e da voz por flexos poros solidifica a constatação de que a divisão destes não implica perda de sua figura, e Lucrécio parte disto para asseverar definitivamente a diferença com relação à imagem:

Além disso, a voz divide-se em todas as partes,  
 pois através de umas outras geram-se, quando  
 uma vez nascida uma dissolve-se em muitas, como a cintila do fogo  
 amiúde costuma espargir-se em ígneos seus.  
 Logo, retro repletam-se os absconditos lugares com vozes,  
 todas [as coisas] vibram e pelo som excitam-se,  
 mas os simulacros por vias retas todos tendem,  
 como uma vez emitidos; por aí, ninguém é amiúde capaz  
 de cernir acima, mas [é capaz] de receber de fora as vozes.  
 E, todavia, também essa mesma, entrementes transita claustra <nas casas>  
 a voz aturde-se e nos ouvidos confusa penetra  
 e vemos ouvir antes o som que as palavras.<sup>1074</sup>

A voz divide-se e nesta divisão não há perdas, como sabemos pela experiência da palavra dirigida ao povo. Lucrécio agora introduz a razão pela qual a divisão da voz se faz incólume, a saber, que uma voz engendra outras, que a divisão, pois, lhe é imanente enquanto voz em analogia às cintilações flamejantes do fogo, espargidas sem, contudo, perderem-se ao se espalharem. Assim, a voz preenche os lugares, vibrando as coisas, ressonando no espaço como que o envolvendo inteiramente. Todavia, deve-se salientar que a voz, a despeito de transitar por entre os flexos foramens, ela ainda assim pode vir a sofrer perturbações, ou melhor, interferências e, por aí, perder-se enquanto voz, deixando apenas aturdidos sons confusos. A interferência incide na voz destituindo-a da palavra, fazendo do sentido a incógnita do ruído e, até mesmo, deixada vacante o suficiente, a voz desfigura-se em som, nutrindo toda sorte de imaginações. O ruído, os sons entremeados em sua balbúrdia mesclada, oculta-se no silêncio de um discurso *ipso facto* inaudito, ouve-se então nesta dissimulada ausência o que nela jamais se encontra nos corpúsculos e faz-se com especulares vozes fantásticas a presença d'algum discurso. Vozes das sombras, da mata fechada na calada da noite, onde os mitos fazem a sua vez e narram as façanhas do delírio capaz de aprisionar os homens no horror da superstição.

<sup>1074</sup> *DRN* IV, 603 - 614: "praeterea partis in cunctas diuiditur vox, / ex aliis aliae quoniam gignuntur, ubi una / dissoluit semel in multas exorta, quasi ignis / saepe solet scintilla suos se spargere in ignis. / ergo replentur loca uocibus abdita retro, / omnia quae circum feruunt sonituque cientur. / at simulacra uis derectis omnia tendunt, / ut sunt missa semel; qua propter cernere nemo / saepe supra potis est, at uoces accipere extra. / et tamen ipsa quoque haec, dum transit clausa <domorum> / uox optunditur atque auris confusa penetrat / et sonitum potius quam uerba audire uidemur".

Confusão ou assonância ou aliteração, mesmo no ruído pode-se escutar a voz nunca emitida através das articulações sonoras de uma partitura imaginária em fuga assombrando toda prenhe de sentidos. A perda da palavra, a interferência sonora nos meandros flexos fluxos das vozes, abre à *opinião do ânimo* todo o caminho de algum dizer que escapa aos sentidos. Quando o ouvido ouve ruído, o ânimo acresce a melódica cítara pressupondo a figura da ninfa que, com delicados dedos, pinça suas cordas, e não são os ouvidos que nos enganam, mas sim a melopéica ressonância, produzida pelo ânimo, em meio à confusão, inaudível como é, como mero ruído, sons das coisas e vozes perdidas em sons. Desconhecendo os efeitos da voz e do som, sua divisão que preenche cenários e envolve os ouvidos sem perdas, sua possível interferência nos caminhos tortuosos que percorre, resta-nos somente o que o ânimo acrescenta, o qual toma o lugar de todo ruído e por si traça o sentido como se fosse na coisa mesma, captado, chegando até mesmo a construir sua imagem, a imagem do que não é nem nunca foi. Quem não viu aquilo que a voz nunca pronunciada nos deu pelo sentido que desta ausência se fez como presença? Se ouvimos a melodia sob as estrelas, é porque alguém a produz. Com quantas faces podemos imaginar nosso musicista? É que a imaginação, produto do que o ânimo acrescenta, parte de si tomando a escuta do que não é nem nunca foi, mas somente acréscimo, adição de uma voz no som, como se fosse *para si* cantada a melodia, leva certamente a construção segundo a qual deve haver alguém que a produz. Vê-se como a inversão também se opera pelo som, escuta-se como se fosse *para si*, porque parte de si, o sentido do que não porta mais a voz. A voz escutada no ruído é a projeção do que em si a engendra no outro onde ela não é como se fosse, o que implica a construção também imaginária de sua origem, dando vida e encanto à cantante fantasmagoria. Todo sentido, com efeito, possui origem, mesmo que seja produto do ânimo que acrescenta ao ruído sonoro a voz que lhe ausenta.

Até aqui temos os simulacros das coisas e as vozes e sons, corpúsculos que diferem em seus efeitos e transmissão, mas igualmente capazes de alimentarem a imaginação efeito da adição do ânimo, não porque os sentidos erram, mas sim porque, desconhecendo-se as causas pelas quais se desfiguram as imagens das coisas e as vozes perdem-se em sons e os sons se interferem, o ânimo acrescenta no que é sentido a sua opinião. Resta a Lucrécio precisar outro sentido, o paladar das coisas.

## b) Língua, palato, paladar, e a alimentação

Sobre a investigação da língua, do palato e do paladar, escreve Lucrécio:

E a língua e o palato, pelos quais sentimos o suco,  
 não têm em si pouco mais de proporção e de trabalho.  
 Em princípio, o suco sentimos na boca, quando ao comer  
 o cibo esprememos, à maneira que a plena esponja de água  
 alguém por fortuna com a mão preme e começa a secar.  
 Por aí, tudo o que esprememos pelas cavidades do palato  
 distribui-se e os rarefatos pelos flexos foramens da língua.  
 Isso quando os leves corpos do suco manante,  
 suavemente espalham [*attingunt*] e suavemente todos tratam [*tractant*]  
 as umidades da língua em torno dos âmagos salivares [*sudantia templa*];

mas pugnam contra o sentido e nascidas laceram,  
 quanto mais quaisquer [coisas] são de repleta asperidade.  
 Por fim, há volúpia através do suco final do palato;  
 quando, de fato, quaisquer [coisas] goela abaixo precipitaram,  
 nenhuma volúpia há, entrementes distribui-se em todas as articulações.  
 E não é interessante que algo alimente pelo sustento o corpo,  
 o tanto que você toma para cozinhar, você pode distribuir  
 pelas articulações e guardar no forte reservatório do estômago<sup>1075</sup>.

A análise da língua, do palato e do paladar é bastante condensada. Com a ingestão, na boca, do alimento, mastigamo-lo e espremendo-o sentimos o suco. A analogia é para com uma esponja túrgida de água, a qual, ao ser espremida com a mão, esvazia-se da água restando apenas a sua estrutura mais rígida, a estrutura esponjosa. Paulatinamente, assim como a esponja, o alimento vai secando-o com a extração do suco e este distribui-se pelas cavidades do palato. A variação da natureza dos alimentos entre os mais leves e os mais ásperos estabelece uma diferença na deglutição: os mais leves digerem-se já quando na boca quando espremidos emanam facilmente seu suco e sob a ação da saliva, os mais ásperos, entretanto, acabam sendo mais demorados, resistindo à mastigação, e resultando em partes até mesmo provocam lacerações à boca.

Lucrécio correlaciona a degustação e a deglutição dos alimentos diretamente a variação entre prazer e desprazer, mais precisamente entre a volúpia e sua ausência. Quando ingerimos tudo de uma vez, não sentimos nenhuma volúpia, pois o alimento não passa o suficiente a fim de suas partes decompostas adentrarem nos forâmens bucais, agora, quando mastigamos e lentamente deglutimos, porque justamente o suco do alimento, seu sabor, penetra nos forâmens, podemos degusta-lo e, com isto, sentirmos volúpia. Do ponto de vista da alimentação sem mais, não importa se ingerimos rapidamente ou lentamente o alimento, pois é certo que ele se distribuirá pelas articulações uma vez ingerido “goela abaixo” e cairá no estômago. Por aí, “(...) não é interessante que algo alimente pelo sustento o corpo (...), pois não devém nenhuma volúpia com a mera e rápida ingestão, como se toda a cocção sofisticada de nada adiantasse. É interessante o papel valorizado que dá Lucrécio à sensação da deglutição visando a volúpia, esta correlação permite toda uma arte [*ars*] culinária, a qual é capaz de aumentar ou diminuir a volúpia com as misturas de alimentos e seus processos. E isso pareceria mera constatação se não fosse a relevância da volúpia, enquanto afeto, no alimentar-se, pois ao conceder, digamos, a uma “estética culinária” (“estética” entendida como sensação provocante volúpia), Lucrécio intercede na alimentação abrangendo todo seu espectro, da nutrição para o sustento até os artifícios culinários geradores de volúpias, e isto conjugando fantasia ou imaginação e misteres alimentícios, e mesmo amalgamando-os de sorte que mesmo o alimentar-se venha a ser também plenamente imaginativo, *e.g.*, quando ansiamos por alguma comida específica e mobilizamo-nos a fim de cozinhá-la com esmero a fim da volúpia que nos imaginamos que teremos ao nos alimentarmos dela. Por

<sup>1075</sup> *DRN IV*, 615 - 632: “Nec, qui sentimus sucum, lingua atque palatum / plusculum habent in se rationis plus operaeue. / principio sucum sentimus in ore, cibum cum / mandendo exprimimus, ceu plenam spongiam aquai / siquis forte manu premere ac siccare coepit. / inde quod exprimimus per caulas omne palati / diditur et rarae per flexa foramina linguae. / hoc ubi leuia sunt manantis corpora suci, / suauius attingunt et suauius omnia tractant / umida linguae circum sudantia templa; / at contra pungunt sensum lacerantque coorta, / quanto quaeque magis sunt asperitate repleta. / deinde uoluptas est e suco fine palati; / cum uero deorsum per fauces praecipitauit, / nulla uoluptas est, dum diditur omnis in artus. / nec refert quicquam quo uictu corpus alatur, / dummodo quod capias concoctum didere possis / artubus et stomachi ualidum seruare tenorem”.

isso, embora não seja algo explicitado em *DRN*, é fácil conceber a conjugação modalidades de materialidade num contexto imaginativo, os simulacros, a visão de certa comida, seu odor, sua temperatura, seu sabor *etc.* Com efeito, não só a culinária visando a alimentação, mas também tantas outras sensações sob outras aspectos, podem conjugar-se em sinestesia plena de sentidos imaginários regrados pela volúpia.

Já o tema da alimentação, o qual tivemos a oportunidade de abordar com respeito às trocas entre conjunto e seu entorno, inaugura, por isto, aqui um aspecto fundamental. A troca é como se fluxo *entre* as coisas, entre conjuntos, observando tais “fluxos” como relações entre *texturas* (o que dá maior precisão às relações adjacentes tratadas especulativamente), as quais, como conjuntos que são, elas mesmas são pela sua *forma*, pelo *comum* que é *relação* ou, mais precisamente, *certa proporção*. E mesmo nesse ponto, o da alimentação, o *primado da quantidade sobre a qualidade* faz-se a tônica da explicação da ingestão de alimentos variados entre o mais dulcíssimo e o mais amargo e, por vezes, venenoso. Em si consideradas, as coisas ou texturas, enquanto alimentos, não são agradáveis nem desagradáveis no tocante à volúpia com sua ingestão; também não são nem vitais ou revitalizantes nem mortais e mortificantes, mas tais variações todas dão-se somente no relacionar-se entre texturas, aquela que se alimenta e o alimento. É certo que há tendências quanto ao prazer e desprazer, ao vital e ao mortal, mas isto também depende do *quantum* relativo de ingestão. São, com efeito, as “diferenças” e as “distâncias” que importam aqui, vejamos:

Agora, para vermos qual seria o cibo uns aos outros  
 explicarei, para tanto, que o que é penoso [*triste*] e amargo para uns  
 este, todavia, pode parecer que é muitíssimo doce para outros,  
 e que há nestas coisas tanta distância e diferenças,  
 que o que seria para uns cibo para outros seria acre veneno;  
 é assim para a serpente, a qual tocada de saliva humana  
 perece e mata-se ao morder-se.  
 Além disso, para nós o heléboro é acre veneno,  
 mas para as cabras e codornas engorda.  
 Para você poder conhecer por quais coisas isto devém,  
 em princípio convém que se lembrasse do que dissemos antes,  
 que sementes de muitos modos nas coisas misturadas se têm.  
 Evidentemente, todos quaisquer dotados de ânima tomam cibo,  
 como são dissimiles extrínseca e geracionalmente  
 o extremo contorno dos membros contém [*coercet*],  
 então, constam de sementes e variam a figura.  
 Uma vez que as sementes evidentemente distam, é necessário diferir  
 os intervalos e vias, os foramens que se dão,  
 em todos os membros e na boca e no próprio palato.  
 Portanto, alguns devem ser menores e maiores,  
 é necessário uns serem triangulares, outros quadrados,  
 muitos redondos, de muitos modos multiangulares alguns.  
 Portanto, como [há] proporção das figuras e exigem movimentos,  
 daí, as figuras em foramens devem diferir,  
 e variar as vias e, por conseguinte, conter a textura.  
 Quando isso que é suave para uns devém amargo para outros,  
 aqueles, a quem é suave, levíssimos corpos devem  
 docemente adentrar os cavidades do palato;  
 mas, contrariamente, para aqueles que a mesma coisa dentro é amarga,  
 não é de maravilha que os ásperos e aduncos penetram a goela.

Agora é fácil conhecer algumas [coisas] através dessas coisas.  
 De fato, quando a febre com aquele furor predominante interrompeu  
 ou por outra relação [*ratione*] alguma força de moléstia excitou,  
 perturba-se aí já o inteiro corpo, e aí todas  
 as posições dos princípios co-mutam-se [/mudam-se juntas] aí;  
 como antes ao sentido aqueles corpos convinham  
 agora não convêm, e outros são mais aptos,  
 os que penetrados podem proporcionar [*progignere*] o acerbo sentido.  
 Ambos, com efeito, são co-misturadas no sabor de mel;  
 isto que já amiúde lhe mostramos antes acima.<sup>1076</sup>

As primeiras das coisas, as sementes, são multimodalmente misturadas nas coisas, nos conjuntos, e disto pode-se aferir, desta multimodalidade compositiva e por analogia com respeito ao tanto de gêneros de viventes e ao tanto de suas dissemelhanças, que o alimentar-se gradua-se com mesma proporção, ou seja, há, no mínimo, tantos alimentos quanto há viventes que se alimentam. A multimodalidade revoca aqui a *multiplicidade pura* posta no tocante à composição dos alimentos em relação à composição dos conjuntos que se alimentam, e ela intervém engendrando as mais variadas figuras, e formas, como sabemos: “Uma vez que as sementes evidentemente distam, é necessário diferir / os intervalos e vias, os foramens que se dão, / em todos os membros e na boca e no próprio palato”. Daí o mesmo tanto de poros ou foramens, intervalos e vias, dão-se à medida das distâncias e diferenças entre as sementes, o que permite um espectro amplíssimo de relações entre o alimento e o conjunto que se alimenta. Por um lado, o conjunto que se alimenta possui certas vias, intervalos e foramens pelos quais os alimentos perpassam, por outro, os alimentos, outros conjuntos na natureza das coisas, eles possuem formas e figuras, as quais, por sua vez, são sujeitas à digestão, desde o mastigar, e que resultam, em sua disjunção operada aí, em última análise, nas sementes da coisas, cuja relação de cada qual delas é dada para com os foramens, as vias e os intervalos do corpo que ingere. Não é qualquer alimento que penetra o corpo pela digestão, pelo que se instaura uma variação que conjuga a figura das sementes com a figura das vias, foramens e intervalos.

Antes, concedamos ao que escreve Lucrécio: “Evidentemente, todos quaisquer dotados de ânima tomam cibo, / como são dissimiles extrínseca e geracionalmente / o extremo contorno dos membros contém [*coercet*], / então, constam de sementes e variam a figura”. A dessemelhança entre o extrínseco, o

<sup>1076</sup> DRN IV, 633 - 672: “Nunc aliis alius qui sit cibus ut uideamus, / expediam, quareue, aliis quod triste et amarumst, / hoc tamen esse aliis possit perdulce uideri, / tantaque (in) his rebus distantia differitasque est, / ut quod aliis cibus est aliis fuit acre uenenum; / est itaque ut serpens, hominis quae tacta salius / disperit ac sese mandendo conficit ipsa. / praeterea nobis ueratrum est acre uenenum, / at capris adipis et cocturnicibus auget. / Id quibus ut fiat rebus cognoscere possis, / principio meminisse decet quae diximus ante, / semina multimodis in rebus mixta teneri. / Porro omnes quaecumque cibum capiunt animantes, / ut sunt dissimiles extrinsecus et generatim / extima membrorum circumcaesura coercet, / proinde et seminibus constant variantque figura. / Semina cum porro distent, differre necessesit / interuallas uiasque, foramina quae perhibemus, / omnibus in membris et in ore ipsoque palato. / Esse minora igitur quaedam maioraque debent, / esse triquetra aliis, aliis quadrata necessesit, / multa rutunda, modis multis multangula quaedam. / Namque figurarum ratio ut motusque reposcunt, / proinde foraminibus debent differe figurae, / et uariare uiae proinde ac textura coercet. / Hoc ubi quod suaue est aliis aliis fit amarum, / illi, cui suaue est, leuissima corpora debent / contractabiliter caulas intrare palati; / at contra quibus est eadem res intus acerba, / aspera nimirum penetrant hamataque fauces. / Nunc facile est ex his rebus cognoscere quaeque. / Quippe ubi cui febris bili superante coorta est / aut alia ratione aliquast uis excita morbi, / perturbatur ibi iam totum corpus, et omnes / commutantur ibi positurae principiorum; / ut prius ad sensum quae corpora conueniebant / nunc non conueniant, et cetera sint magis apta, / quae penetrata queunt sensum progignere acerbum. / Utraque enim sunt in mellis commixta sapore; / id quod iam supera tibi saepe ostendimus ante”.

extremo contorno dos membros, já se faz limite para com aquilo do qual o dotado de ânima venha a se alimentar, e isto já restringe quais sementes podem adentrar. Notemos que tais contornos dizem-se aqui não só do extremo extrínseco, como é, por exemplo, a boca, mas também do contorno já interior à boca e mesmo das vísceras e articulações todas. E toda uma variação geométrica é construída a fim de exemplificar o que se passa quando o alimento digere-se: “alguns devem ser menores e maiores, / é necessário uns serem triangulares, outros quadrados, / muitos redondos, de muitos modos multiangulares alguns”. Isso permite enunciar, não a fixidez de figurações, mas o princípio da alimentação em geral em termos quantitativos, a saber, as proporções das figuras e as exigências de movimentos selecionam os alimentos, pelas diferenças de forams, em vias variadas, desde que a textura contenha-se. É na medida desta seleção, que, de fato, é relacional (relação entre as figuras dos forams e as dos elementos digeridos), que se pode variar o espectro que vai do mais doce ao mais amargo. Aquilo que *convém* facilmente aos forams, vias e intervalos, isto deve suave e docemente adentrá-los; contrariamente, aquilo que *não convém*, lacera, e tem-se com amargor.

Agora, o que é sobejamente interessante aí é o exemplo do reposicionamento dos princípios com a alteração, o evento, dados pela moléstia (estado febril, *e.g.*). A alteração, digamos, fisiológica afeta diretamente as posições dos princípios fazendo-os juntos mudarem, o que altera também diretamente a *conveniência* da relação entre alimento e digestão: a *aptidão* de certos corpos é dada pela *conveniência*, mas, uma vez mudada a *conveniência* pela mudança fisiológica do conjunto, pela mudança de sua figura, pois, muda-se a *aptidão* de certos corpos. Com efeito, aquilo que era doce devém amargo e vice-versa. Isso posiciona a inexistência de qualidades predefinidas com respeito a cada coisa que serve de alimento, pois a sensação de doçura e amargor é sempre posta na relação entre o corpo e o alimento sob o pressuposto das figurações de ambos os polos numa relação de *conveniência* resultante na *aptidão*. Podemos, então, facilmente pôr a *conveniência* em termos de *devires eventuais* de cada qual dos envolvidos em relação, no caso, da relação posta pelo alimentar-se graduando a sensação da doçura ao amargor. Não é, pois, o alimento que em si é amargo, mas sim a relação entre o estado atual, eventual, do conjunto que se alimenta e o próprio alimento, em seu estado eventual, embora, deve-se bem frisar há composições específicas mais estáveis, como os mais ásperos e aduncos ou mais lisos e redondos. É que o *dever eventual* que altera a *figura*, ele não se diz apenas do conjunto que ingere, que se alimenta, mas do próprio alimento. Isso é deveras trivial se observarmos que certos alimentos alteram-se, *e.g.*, com sua putrefação ou também com sua fermentação, e basta pensarmos no caso da uva que era doce enquanto fruta, mas que fermentada devém amarga enquanto vinho, ou noutro alimento qualquer cuja umidade lhe esvai pouco a pouco, como o caqui secando ao relento, o qual condensa seus açúcares e devém intensamente doce *etc.*

### c) Odor

Lucrécio também investiga o cheiro, o odor, no contato dado entre seus específicos corpúsculos e o sentido do corpo humano, pelo nariz. A emissão do odor é estritamente por *difusão*, espalhando-o fluindo

das coisas, como uma onda, cujo contatar texturas outras, como os dotados de ânima, pode gerar conveniência relativa ou não, vejamos:

Agora veja, mostrarei por qual pacto o nariz tocaria  
 contatado [*adiectus*] de odor. Primeiro, é necessário haver muitas coisas  
 por onde vária onda de odores fluente emita-se,  
 e deve-se considerar fluir, emitir-se vulgarmente e espargir-se;  
 de fato, sendo uns e outros dotados de ânima mais aptos,  
 por conta das dissimiles formas. E, por isso, pelas auras  
 de mel as abelhas tão longinquamente conduzem-se pelo odor,  
 e os abutres com cadáveres; ademais, onde terá levado  
 separadamente o unguento das feras conduz a avançar a prometida força dos cães,  
 e longinquamente presente o odor dos humanos  
 o salvador da capital dos de Rómulo, o cândido ganso.<sup>1077</sup>

A *conveniência*, explorada anteriormente quanto à alimentação, aqui responde também a uma necessidade dos dotados de ânima com respeito à sua preservação no que toca ao odor. A cada gênero de dotados de ânima convém certo odor mais ou menos, sendo cada qual dos odores mais apto relativamente, o que Lucrécio exemplifica com as abelhas e o mel, os cadáveres e os abutres e os gansos e os odores humanos<sup>1078</sup>. É imprescindível a fim da alimentação dos dotados de ânima a atenção dada ao prenúncio do próprio alimento através das ondas flutuantes, difusas e espargidas de odores, pois é primeiramente por isto que se pode diferir o que nutre do que envenena:

Assim, o forte cheiro [*nidor*] dado de uns aos outros  
 conduz cada qual ao seu pábulo e coage a afastar-se do tetro veneno,  
 e deste modo preservam-se [*seruantur*] as gerações das feras.<sup>1079</sup>

O sentido do olfato, então, não somente é fundamental e sua conveniência a fim da aproximação para com alimentos e do afastamento para com os venenos, respectivamente também, para a aproximação do prazer e afastamento do desprazer, mas também para a própria conservação ou preservação das gerações [*saecla*], para a permanência reprodutiva dos gêneros em sua descendência. Todavia, diferentemente do som, da voz e mesmo da imagem, o odor não percorre grandes distâncias e tampouco transpassa obstáculos. Se a imagem perpassa distâncias com altíssima celeridade, em contrapartida, o odor lentamente esparge-se, dissipando-o

<sup>1077</sup> DRN IV, 674 - 683: "Nunc age, quo pacto naris adiectus odoris / tangat agam. primum res multas esse necessest / unde fluens uoluat uarius se fluctus odorum, / et fluere et mitti uolgo spargique putandumst; / uerum aliis alius magis est animantibus aptus, / dissimilis propter formas. ideoque per auras / mellis apes quamuis longe ducuntur odore, / uolturiique cadaueribus; tum fisse ferarum / ungula quo tulerit gressum promissa canum uis / ducit, et humanum longe praesentit odorem / Romulidarum arcis seruator, candidus anser".

<sup>1078</sup> Os gansos são ditos "salvadores" dos romanos por conta do episódio da invasão gaulesa em 390 AEC, quando os romanos estavam sitiados no Capitólio, último reduto de resistência, onde também havia uma criação de gansos, os quais eram considerados sagrados, e que no episódio de invasão violentamente atacaram os intrusos.

<sup>1079</sup> DRN IV, 684 - 686: "sic aliis alius nidor datus ad sua quemque / pabula ducit et a taetro resilire ueneno / cogit, eoque modo seruantur saecla ferarum".



difusamente e perdendo-se facilmente com as brisas. E, quando o odor difunde-se pelos ares, também facilmente suas texturas confundem-se:

Portanto, esse próprio odor, que por vezes fere o nariz,  
 é alhures, podendo emitir-se mais longe, outro;  
 todavia, nenhum deles tão longinquamente se leva  
 quanto o som, quanto a voz, para não dizer agora quanto as coisas  
 as quais ferem a vista dos olhos e laceram a visão.  
 Com efeito, errabundo lentamente chega e perece antes  
 paulatinamente fácil distrato nas auras do ar;  
 pois primeiro só se emite através do profundo de dentro da coisa;  
 pois os odores fluírem e exalarem do mais profundo das coisas  
 significa que todas [as coisas] fraturadas parecem mais odorar,  
 também moídas, também arruinadas pelo ígneo.<sup>1080</sup>

Há deveras diferença entre o odor que sentimos quando estamos próximos da coisa que o emite e quanto estamos longe. Ao percorrer alguma distância, por difusão, o odor também é afetado pela *multimodalidade* e vai *desfigurando-se*, mas nem todos os odores são capazes de percorrer distâncias longas, e seu limite de alcance é muito menor que a distância que percorre as emissões do som, da voz e mesmo dos simulacros. Porque esparge-se e difunde-se, sua celeridade é mais lenta e, percorrendo a distância, aos poucos vai perecendo pelos ares, e mesmo misturando-se com outros tantos odores, enfraquecendo a tal ponto que o sentimos cada vez mais minguado. Emitido do profundo da coisa, ele vem já sem ordem, sua figura é, pois, desordenada, porém intensa. Sua emissão do profundo, escreve Lucrécio, é a razão pela qual sentimos odores mais intensos quando fraturamos a coisa que o emite, abrindo vias pelas rupturas da forma da coisa e liberando muitíssimo mais odor, o que se passa também quando moemos a coisa ou a queimamos, como, *e.g.*, é notável no caso do incenso ou de alguma erva aromática. O odor é, pois, emissão mais lenta e alcança menos distância figurado que a voz, o som e os simulacros, mas por que?

Por conseguinte, é lícito ver que é criado por maiores  
 princípios que a voz, uma vez que pelo sáxeo muro  
 não penetra, pelo qual a voz e o som se levam.  
 Por aí, você verá que também o que odora não é tão fácil  
 de investigar em qual região esteja localizado;  
 com efeito, resfria parando a plaga pelas auras  
 e não decorrem as cálidas núncias das coisas ao sentido.<sup>1081</sup>

<sup>1080</sup> DRN IV, 687 - 697: "Hic odor ipse igitur, naris qui cumque lacessit, / est alio ut possit permitti longius alter; / sed tamen haud quisquam tam longe fertur eorum / quam sonitus, quam uox, mitto iam dicere quam res / quae feriunt oculorum acies uisumque lacessunt. / errabundus enim tarde uenit ac perit ante / paulatim facilis distractus in aeris auras; / ex alto primum quia uix emittitur ex re; / nam penitus fluere atque recedere rebus odores / significat quod fracta magis redolere uidentur / omnia, quod contrita, quod igni conlabefacta".

<sup>1081</sup> DRN IV, 698 - 704: "deinde uidere licet maioribus esse creatum / principiis quam uox, quoniam per saxea saepta / non penetrat, qua uox sonitusque feruntur. / quare etiam quod olet non tam facile esse uidebis / inuestigare in qua sit regione locatum; / refrigescit enim cunctando plaga per auras / nec calida ad sensum decurrunt nuntia rerum".

Os princípios componentes o odor são maiores que os da voz, e a prova disto é que o odor não transpassa paredes, não as penetra como a voz e o som o fazem. De princípios maiores, de emissão do profundo, do âmago da coisa e de lenta difusão, o odor é de difícil investigação, com efeito, difuso não facilmente remete àquilo que o emitiu, de qual região tenha provindo e quando perpassante o ar, resfria, pois as plagas no meio aéreo, rarefato que é, não se dão frequentes, o que o faz perder calor por menor agitação de seus princípios. O frio do ar afeta a difusão, afeta, pois, a nossa apreensão, pelo nariz, do odor, que vem refecido e cada vez menos intenso pela meio que é o ar. Podemos enunciar que a perda de calor é diretamente proporcional à dissipação do odor que, espargindo-se, vai rarefazendo-se até que se desfigura integralmente.

#### d) Ânimo e mente

Na natureza das coisas nada há além de primordiais das coisas e inânia, e os conjuntos, compostos de primordiais e de primordiais e de inânia; por aí, o ânimo, como vimos, é material, de sorte que deva constar de princípios corpóreos conjuntamente à inânia. Se o tato é sentido comum que se tem pela corporeidade em suma generalidade, sendo corporal o ânimo, não é de maravilha que conste dentre os sentidos do conjunto humano. Analisamos os sentidos da visão, da audição, do olfato, o paladar e o tato com respeito às suas recepções de *certas* emissões das coisas, agora, contudo, resta-nos o último sentido que é o *ânimo*, e seu específico contatar com respeito às texturas. Trata-se de buscarmos qual textura move o ânimo, e a mente, e é notável que Lucrécio volva à teoria dos simulacros para tanto:

Agora veja, aceite aquelas coisas que movem o ânimo,  
e perceba por onde vêm as que venham aos poucos à mente.  
Em princípio digo isso: muitos simulacros das coisas vagam-se  
de muitos modos em juntas partes ubiquamente tênues,  
os quais facilmente entre si se juntam nas auras,  
quando vêm de encontro, como a teia de aranha e o fio de ouro.  
Decerto, e, com efeito, de muito mais texto [/tecido] [*textu*] estes são tênues  
do que aqueles que percebem os olhos e laceram a visão,  
uma vez que estes penetram aos corpos pelos rarefatos e movem [/agitam]  
a natureza tênue do ânimo dentro e vemos o sentido.<sup>1082</sup>

A analogia com os simulacros e a visão, com as imagens das coisas, fazem-se o bastião do procedimento elucidativo de Lucrécio. Asseverando a multimodalidade e contextualidade complexa dos emaranhamentos entre simulacros vagantes, a tenuidade destes, comparada à teia da aranha e à fina folha de ouro, serve ao propósito de deduzir outra textura ainda mais tênue, a do ânimo ou mente. Com respeito ao sentido do ânimo, não são os simulacros das coisas que afetam a visão, aqueles percebidos pelos olhos, mas

<sup>1082</sup> DRN IV, 722 - 731: "Nunc age, quae moueant animum res accipe, et unde / quae ueniunt ueniant in mentem percipe paucis. / Principio hoc dico, rerum simulacra vagari / multa multis modis in cunctas undique partis / tenuia, quae facile inter se iunguntur in auris, / obuia cum ueniunt, ut aranea bratteaque auri. / Quippe etenim multo magis haec sunt tenuia textu / quam quae percipiunt oculos uisumque lacessunt, / corporis haec quoniam penetrant per rara cientque / tenuem animi naturam intus sensumque uidemus".

algo ainda mais sutil, porém, com operação equivalente a dos simulacros. De fato, tais tenuíssimos são simulacros, entretanto, não como estão para a visão, mas sim imanentes aos da visão, coextensivos com eles e conservando a mesma operatividade: tênues de tênues, sutilidade de sutilidades. A mesma textura redobrada em si, diferindo pela sutilidade sua, mas obedecendo a uma mesma relação que os simulacros propriamente ditos entrevêem com os olhos e a visão. Esse sentido, decerto também corpóreo, é o da *visão mental*: “uma vez que estes penetram aos corpos pelos rarefatos e movem[/agitam] / a natureza tênue do ânimo dentro e vemos o sentido”.

A *visão mental*, como operação do sentido da *mente ou ânimo*, também é íntima daquela que produz imagens em nós. Assim, Lucrécio não tarda a invocar os efeitos imaginários dos sutilíssimos simulacros que transpassam a visão e afetam o ânimo e a mente. Centauros, o corpos de Cila, o cão Cérbero e os espectros dos mortos são os exemplos que traz em seu canto a propósito da imaginação impingida pelos simulacros das coisas. É saliente o conteúdo mitológico e, sobretudo, religioso dos exemplos. Ademais, tais exemplos, enquanto imagens, não devem ser considerados como por si ineficientes, *i.e.*, como se por si mesmos não tenham efeitos sobre os ânimos e mentes dos homens, inclusive afetivos, como no patente caso do medo. Como engendram-se tais imagens fingidas que se avivam na medida em que nos afetam? É neste contexto que se investiga a *visão mental*:

E assim vemos os Centauros e os membros de Cilas,  
e as faces caninas de Cérbero e os simulacros deles,  
dos que óbitos pela morte o telúrico abraça os ossos;  
uma vez que todo gênero desordenadamente [*passim*] os simulacros levam,  
em parte pelo seu espontâneo os que devêm no próprio ar,  
em parte os que destacam, em todo caso, das várias coisas,  
e os que devêm juntos [*confiunt*] através de figuras feitas destes.  
Pois, certamente, através do vivo Centauro não devêm a imagem,  
uma vez que nenhuma natureza houve de tal dotado de ânima;  
de fato, quando a imagem do cavalo e do humano por caso convém,  
facilmente pega [*haerescit*] imediatamente, como dissemos antes,  
por conta da sutil natureza e tênues textos [/tecidos].  
Demais [coisas] desse gênero pela mesma proporção [*ratione*] criam-se.  
As quais com suma leveza ligeiramente [*mobiliter*] levam-se,  
como antes mostrei, facilmente co-move por um golpe  
uma sutil imagem qualquer o ânimo em nós;  
com efeito, tênue é a mente e maravilhosamente móvel.<sup>1083</sup>

Considerando a tenuidade desses simulacros e observando que as imagens fantásticas não existem em parte alguma na natureza das coisas, Lucrécio oferta-nos três maneiras pelas quais elas se produzem e devêm [*fito*]. Pelos simulacros desordenados vagantes em meio à textura do ar, multimodificados e, pois,

<sup>1083</sup> DRN IV, 732 - 748: “Centauros itaque et Scyllarum membra videmus, / Cerbereasque canum facies simulacraque eorum, / quorum morte obita tellus amplectitur ossa; / omne genus quoniam passim simulacra feruntur, / partim sponte sua quae fiunt aere in ipso, / partim quae uariis ab rebus cumque recedunt, / et quae confiunt ex horum facta figuris. / nam certe ex uiuo Centauri non fit imago, / nulla fuit quoniam talis natura animalis; / uerum ubi equi atque homini casu conuenit imago, / haerescit facile extemplo, quod diximus ante, / propter subtilem naturam et tenuia texta. / Cetera de genere hoc eadem ratione creantur. / Quae cum mobiliter summa leuitate feruntur, / ut prius ostendi, facile uno commouet ictu / quaelibet una animum nobis subtilis imago; / tenuis enim mens est et mire mobilis ipsa”.

desfigurados, e isto a tal ponto de que se figurem fantasias, imagens espontaneamente [*sponte sua*] devêm. E também sucede que das várias coisas existentes, de suas emissões, seus simulacros destacam-se e partes suas, ao transpassar entre a textura-ar, encontram-se e pegam-se noutra figura, numa outra “unidade” de imagem, como é o caso dos Centauros, que conjuga parte de simulacro humano com parte de simulacro equino. Há, ademais, outro caso, aquele dos simulacros que foram emitidos dos que antes foram viventes e agora jazem mortos abraçados seus ossos pelo telúrico, simulacros que, não obstante, continuam ainda vagantes por aí, então, permanecendo ora em sua integral imagem ora também partindo-se e juntando-se fragmentos seus. Temos notavelmente aí o caso dos espectros, fantasmas e assombrações, simulacros, pois, daqueles que faleceram.

Examinando essas três maneiras pelas quais se engendram tais imagens, é patente que não só elas têm em comum o fato de serem simulacros mais sutis que simulacros visuais, mas também que se referem a coisas inexistentes ou ausentes, quando alguma vez já existiram na natureza das coisas. Assim sendo, proponho a seguinte definição: chamemos de *simulacros imaginários* os simulacros contatam, perpassando pela visão dos olhos, o ânimo ou a mente, e que, ademais, são efeitos do que não pode ser atestado pelos sentidos íntegra e atualmente como existente na natureza das coisas. Ao dizer “íntegra e atualmente” ensejo que os *simulacros imaginários* podem ter origem em algo que existiu, emitiu simulacros e já não mais existe em ato, como também podem ter origem em coisas que existem atualmente, mas não integralmente e sim como parte ou fragmento de seus simulacros. Com efeito, se buscarmos, a partir de *simulacros imaginários* que se figuram pela junção de fragmentos, os simulacros visuais, ou seja, os que a visão atesta pelas coisas que emitiram o simulacro inteiro do qual faz parte tal ou tal fragmento, não encontraremos nada que ateste a integralidade do simulacro imaginário, pois a nenhuma coisa, a nenhum conjunto existe ele referir-se-á; ao contrário, por aí deve-se atestar a inexistência do conjunto emissor e concluir que a figuração em pauta seja imaginária. E o mesmo se dá com simulacros imaginários daqueles que agora jazem disjuntos, os mortos, pois não se pode verificar o conjunto emissor, dado que já decomposto. Disso podemos, ademais, concluir que os *simulacros imaginários*, neste passo, têm por pressuposto a inexistência de seu referente. Cumpre notar a imensa suscetibilidade da mente, dada a extrema leveza dos corpúsculos que a atingem e de sua própria composição, ao ser comovida pelos *simulacros imaginários* e, igualmente, pelos *simulacros mentais*. Chamarei, todavia, de *simulacros mentais* aqueles que são formados também de “sutil sutilidade” (com toda força deste pleonasma), a saber, simulacros imanentes aos simulacros visuais, mas com mesma figuração que estes, embora pela sua maior sutilidade sejam perpassantes os olhos da visão e findam por tocar o ânimo ou mente. Ambas as denominações, a dos simulacros imaginários e mentais, de fato, coincidem numa só natureza, no entanto, sua diferença faz-se ao dizer que os *simulacros imaginários* não têm por referência íntegra e atual nenhum conjunto existente em ato, ao passo que os *simulacros mentais* referem-se a conjuntos íntegra e atualmente existentes.

É preciso que embasemos, contudo, a expressão *visão mental*, mais ainda porque não se a deve apenas considerar propriamente como *visão*, aquela *visão dos olhos*, mas tão somente por analogia para com esta que Lucrécio a concebe como *visão*, *visão* que toca o *ânimo* ou *mente* e os co-move:

Como rememoro que essas [coisas] devêm, você pode, então, facilmente conhecer.  
 Enquanto isso é símile àquilo, o que vemos com a mente  
 e com os olhos, é necessário que devenham por símile proporção [*ratione*].  
 Agora, pois, uma vez que ensinei que eu, por fortuna, o leão  
 cerno pelos simulacros, quaisquer que laceram os olhos,  
 é lícito saber que a mente se move por símile proporção [*ratione*]  
 pelos simulacros dos leões <e> as demais [coisas] que igualmente vê  
 e não menos como os olhos, senão porque as [coisas] mais tênues cerne.  
 E não por outra proporção [*ratione*], quando o sono descontraí [*profundit*] os membros,  
 a mente do ânimo está em vigília, senão porque laceram  
 estes mesmos simulacros os nossos ânimos como quando estamos em vigília,  
 até por isto, certamente para parecermos cernir aquele quem  
 deixada a vida agora a morte e a terra possuíram.  
 Por aí, a natureza coage que isto devenha, pois todos  
 os sentidos do corpo impedidos pelos membros aquiescem  
 e não podem refutar o falso pelas verdadeiras coisas.  
 Além disso, o rememorar-se [*meminisse*] jaz e langue em sopor,  
 e não difere [*dissentit*] aquele possuído de morte e do letal  
 já pouco antes, quem a mente crê que se cerne vivo.  
 O que sobrevive, não é de maravilha os simulacros se moverem  
 e os braços jactarem em cadência [/ordem/ritmo] [*in numero*] e os demais membros.  
 Pois devêm que a imagem pareça no sono fazer isso.  
 Decerto, quando a primeira perece e alhures outra nasceu  
 a partir do estado, antes parece que este gesto tivesse mudado.  
 Evidentemente, deve-se pensar que isso devêm pela proporção célere:  
 tanta é a mobilidade e tanta a cópia das coisas  
 e onde quer que num tempo sensível é tanta  
 a cópia das partículas, que pode abundar.<sup>1084</sup>

A “símile proporção” [*simili ratione*] entre a *visão mental* e a *visão dos olhos* permite a Lucrecio, enquanto analogia explicativa, operatividade da primeira através da segunda. A diferença repousa, entretanto, no que move e no que é movido. No caso da *visão mental*, certa coisa emite simulacros que afetam a mente ou o ânimo, como também no caso da *visão dos olhos*, todavia, como já aferimos, tais simulacros são mais tênues que os simulacros da *visão*, embora possam ter mesma figuração. Tal diferença com relação à tenuidade entre os *simulacros mentais* e os *simulacros visuais* é aferida pela alternância entre o sono e a vigília, pois justamente no sono os simulacros da *visão* não mais impactam os olhos e, contrariamente, os simulacros mentais incessantemente impactam o ânimo e mente que, justamente sendo muitíssimo tênues, transpassam a textura dos olhos mesmo que estejam fechados. A mente e o ânimo não

<sup>1084</sup> DRN IV, 749 - 776: “Haec fieri ut memoro, facile hinc cognoscere possis. / Quatenus hoc similest illi, quod mente uidemus / atque oculis, simili fieri ratione necesse est. / nunc igitur quoniam docui me forte leonem / cernere per simulacra, oculos quaecumque lacessunt, / scire licet mentem simili ratione moueri / per simulacra leonum <et> cetera quae uidet aeque / nec minus atque oculi, nisi quod mage tenuia cernit. / Nec ratione alia, cum somnus membra profundit, / mens animi uigilat, nisi potod simulacra lacessunt / haec eadem nostros animos quae cum uigilamus, / usque adeo, certe ut uideamur cernere eum quem / relicta uita iam mors et terra potitast. / Hoc ideo fieri cogit natura, quod omnes / corporis effecti sensus per membra quiescunt / nec possunt falsum ueris conuincere rebus. / praeterea meminisse iacet languetque sopore, / nec dissentit eum mortis letique potitum / iam pridem, quem mens uiuom se cernere credit. / Quod superest, non est mirum simulacra moueri / bracchiaque in numerum iactare et cetera membra. / nam fit ut in somnis facere hoc uideatur imago. / quippe ubi prima perit alioque est altera nata / inde statu, prior hic gestum mutasse uidetur. / scilicet id fieri celeri ratione putandumst: / tanta est mobilitas et rerum copia tanta / tantaque sensibili quouis est tempore in uno / copia particularum, ut possit suppeditare?”

deixam jamais seu estado de vigília, mesmo quando dormimos e, por isto, pode-se explicar os sonhos, as imagens que nos impactam no sono e compõem-se sem que qualquer um dos sentidos ateste a sua falsidade ou veracidade, pois, “todos os sentidos do corpo impedidos”, escreve Lucrécio, “pelos membros aquiescem / e não podem refutar o falso pelas verdadeiras coisas”. As ilusões oníricas, como no caso explorado nestes versos sobre ver-se alguém que já faleceu, ganham grande vivacidade na medida em que os sentidos estão em letargia, todavia, ainda a memória poderia estar ativa e controlar a veracidade ou falsidade destas imagens oníricas. Ela, segundo Lucrécio, também não é operativa durante o sono, do que resulta que à ela não se pode recorrer a fim de confirmar a existência integral e atual daquilo que a imagem onírica nos traz. Não só o sono não é impeditivo dos *simulacros mentais* como também é totalmente permissivo com respeito à recepção dos *simulacros imaginários*. O cernir opera, sem a regulação dos sentidos e sem a regulação da memória, arbitrariamente de acordo com o fluxo de imagens e, porque inoperantes tais regulações, o ânimo confere a tais imagens a existência integral e atual de suas respectivas coisas emissoras, como se existissem *hic et nunc*.

Outro aspecto, nos versos finais supracitados, deve nos chamar atenção. Trata-se da continuidade do movimento entre simulacros. Escreve o seguinte Lucrécio: “De resto, não é de maravilha os simulacros se moverem / e os braços jactarem em cadência [/ordem/ritmo] [*in numero*] e os demais membros”. Os simulacros movem-se de sorte que o que se vê mentalmente põe-se como que num “contínuo”, a visão de um braço, ou de qualquer outro membro, uma posição, num estado, parece dar lugar ao mesmo braço noutra posição, noutra estado. Essa passagem entre as duas figuras mentais vincula-as numa continuidade tal que o braço parece mover-se. O contexto disso é o do sono, quando o corpo jaz em letargia e os sentidos outros além do ânimo estão inoperantes: “Pois devém que a imagem pareça no sono fazer isso”. Em cadência, o braço move-se, mas o braço é visão mental, ambos os braços, distinguidos pelas posições, pelos seus estados, no entanto, dão-se como visões separadas do ponto de vista da recepção pelo ânimo. Como poderia suceder que visões descontínuas, entrementes o corpo esteja em sono, produzam a continuidade do gesto no exemplo do movimento do braço? Lucrécio resolve isso da seguinte maneira:

Decerto, quando a primeira perece e alhures outra nasceu  
a partir do estado, antes parece que este gesto tivesse mudado.  
Evidentemente, deve-se pensar que isso devém pela proporção célere:  
tanta é a mobilidade e tanta a cópia das coisas  
e onde quer que num tempo sensível há tanta  
a cópia das partículas, que pode abundar.

Na primeira visão, o braço tem-se num certo estado, mas alhures, ou seja, noutra posição nasceu - já no passado - outra visão do braço, mas a continuidade é posta pelo estado anterior, pelo primeiro estado, do qual o braço que antes ali estava pereceu dando lugar a outra visão, do braço noutra posição. Isso faz parecer que visões descontínuas estejam, contudo, num mesmo gesto, num liame contínuo de uma visão a outra cujos pressupostos são, primeiro, a alta celeridade dos simulacros mentais, análogos aí aos simulacros do sentido da visão, do que resulta a sua imensa mobilidade, e, segundo, a abundância, a grandíssima cópia das coisas, que

preenche quantitativamente os lugares. E aparece aqui a expressão *tempo sensível* [*tempus sensibilis*], indicando que *num tempo sensível*, ou seja, que num só tempo do sentir há imensa mobilidade e imensa cópia de coisas, e isto tal que não se possa apreender qualquer descontinuidade na passagem de uma visão à outra. É a abundância que explica a continuidade do gesto do braço, conjugada com a altíssima celeridade desses simulacros mentais. De fato, tais emissões são recebidas discretamente, mas em sua recepção sensível elas são postas *num tempo*, ou, mais precisamente, *num só movimento* do sentir. Tal construção de resolução do problema condiz inteiramente com a equivalência entre *tempus* e *motus*, e mesmo a pressupõe a fim de inteligir como visões discretas são sensivelmente apreendidas contínuos, num só tempo, num só movimento pelo sentir do ânimo.

Decerto, podemos generalizar o que acabamos de analisar, pois isto conflui, ademais, com a *simultaneidade* e *imediatez* com que vemos as coisas pelos simulacros da visão, pelo sentido da visão. A continuidade ou o devir das imagens que nos chegam discretamente são, pela sua altíssima celeridade e pela abundância de emissões, integradas *num só movimento*, *num só tempo*. É, sobretudo, a *célere proporção* que encurta a distância, suprime o meio, e faz da recepção contínua quanto à mudança de estado da coisa emissora e imediato o sentir esta mudança. A abundância coaduna-se aí produzindo esse efeito de imediatez, simultaneidade e, agora, *sucessão* num contínuo de movimento, num tempo distinguível de outro, pois é a abundância de matéria que suprime qualquer vacância entre imagens, juntamente, decerto, com a altíssima celeridade dos simulacros, os quais percorrem tão velozmente a distância que for que se tem a sua apreensão simultânea entre emissão e recepção. Deve-se notar que não são os sentidos, que não é o sentido da visão que nos engana, mas a supressão da distância como efeito da altíssima celeridade dos simulacros e a abundância de matéria que preenche o discreto como se fosse contínuo. Isso quanto à mudança de estado da imagem recebida, pois se pudéssemos acompanhar um só simulacro, supondo a coisa emissora fixa, não teríamos de aferir a continuidade do tempo sensível, do movimento sentido, visto que haveria vacância, e, por absurdo, cegueira, pois veríamos um lance de imagem e mais nada. Assim, entre emissão e recepção, tanto com respeito ao sentido do ânimo quanto com respeito ao sentido da visão, deve-se ter o tempo sensível como elemento do constructo do sentir operando a constância das duas visões, a mental e a dos olhos, num só movimento contínuo, sem cortes, sem lapsos e, enfim, apreendendo mudanças de estado num só *devir*, um devir de imagens, um devir também de visões mentais, enfim, um devir imaginário.

A questão da temporalização sensível, entretanto, não se encerra aí. No entanto, devemos antes prosseguir no exame das operações do ânimo, e, no âmago da *teoria da imaginação*, devemos analisar devidamente as relações entre o ânimo [*animus*], da libido [*libido*] e a vontade [*uoluntas*], como a sequência dos versos 777-822 do Canto IV nos expõem. Ademais, cumpre assinalar, que a precisão desses elementos reserva suma importância a fim de concluirmos nossa interpretação sobre a *clinação*, visto que ela envolve diretamente tanto a *volúpia*, o que guarda relação com alguma *teoria dos afetos* e do *desejo* [*cupiditas*] e mesmo da *libido*, quanto a *vontade* [*uoluntas*], a qual de maneira aturdida no decorrer de milênios insiste em entender-se como *in se* e *per se*, associada inteiramente com a *liberdade* [*libertas*], sobretudo, pelo eclipse ilusório no qual estamos imersos, convém saber, ao sabor das ideologias burguesas.

Num prospecto geral, como tais elementos discriminados acima têm-se numa relação direta com a *teleologia*, devemos culminar em seu exame e findar de uma vez por todas, *per hypothesin*, os imbróglis que pairam sobre *De Rerum Natura*, notadamente, os que incidem sobre a central categoria de *necessidade*, a qual, posiciono-me, que seria precisamente a *necessidade aleatória* ou, como chamaram os detratores praticantes de filosofia de tendência idealista, a “necessidade cega” [*caeca necessitas*].

### O encaminhar à concepção lucreciana da *teleologia*

Façamos uma primeira leitura dos versos que se seguem:

Indagam-se muitas [coisas] nessas coisas, e muitas para nós  
 devem esclarecer-se, se ansiamos claramente expôr as coisas.  
 Indaga-se, primeiramente, pelo que, do fato de a libido vir a cada um,  
 imediatamente sua mente cogita justamente isto?  
 Acaso os simulacros observa a nossa vontade,  
 e simultaneamente como queremos nos ocorre a imagem?  
 Se é no mar, se há no pensar a terra, se, enfim, o céu,  
 a convenção dos humanos, a pompa, os banquetes, as pelejas:  
 todas [as coisas] sob palavra cria a natureza e prepara?  
 Sobretudo, quando para outros em região e lugar  
 cada ânimo cogita longinquamente dissimile a mesma coisa.  
 {O que, doravante, cernimos no sono quando os simulacros  
 em número procedem e movem os moles membros,  
 quando alternadamente emitem ligeiramente os moles braços  
 e os olhos repetem o gesto com pé conveniente?  
 Evidentemente, com arte preenchem os simulacros e doutos vagam-se,  
 para poderem fazer no noturno tempo os ludos.}  
 Acaso aquilo será mais verdadeiro? Porque no tempo,  
 que sentimos, isto é, quando a voz emite-se uma,  
 muitos tempos estão latentes, os quais a proporção [/razão] compreende que há,  
 conseqüentemente, faz-se onde quer que seja no tempo  
 presto estejam em quaisquer lugares quaisquer simulacros aprestados.  
 {Tanta é a mobilidade e tanta a abundância das coisas;  
 quando a primeira perece e alhures outra nasceu  
 a partir do estado, antes parece que este gesto tivesse mudado.}  
 E porque tênues são, a não ser que os compare, agudamente  
 não pode o ânimo cernir; conseqüentemente, todas [as coisas] que são,  
 ademais, perecem, a não ser aquelas que ele próprio apreendeu.  
 Ele mesmo apreende-se, evidentemente, e espera o futuro  
 para ver alguma coisa que se segue junto [*consequitur*]; logo, devém.  
 Acaso você não vê também os olhos, quando os tênues que são  
 {por aí, perecem senão aqueles que através de si próprio apreendeu}  
 começam a cernir, comparar-se e apreender,  
 e sem aquele [o ânimo] não pode devir que cernamos agudamente?  
 E, todavia, nas coisas também manifestas pode conhecer,  
 se não advertir o ânimo, conseqüentemente, terá sido como  
 de todo tempo semovido e longinquamente removido.  
 Por que, pois, não é de maravilha se o ânimo perde as demais [coisas]  
 exceto aquelas que ele próprio deu às coisas?  
 Por fim, [ad]opinamos sobre parvos signos máximas [coisas]  
 e induzimo-nos em fraude da própria ilusão.



Devém também que a imagem por vezes não abunde  
de mesmo gênero, mas a fêmea que antes foi,  
pareça presente em mãos como homem feito,  
ou segue outra através de outra visão e idades.  
Para não nos maravilharmos do que cuidam o sopor e os esquecimentos.<sup>1085</sup>

As interrogações lucrecianas cadenciam problemas centrais da articulação entre *uoluntas*, *libido* e os *simulacros mentais*. Primeiro, quando a *libido* vem, cogita-se imediatamente aquilo que ela suscita? Depois, os simulacros entreveriam alguma relação com a *vontade*, notadamente, eles a obedeceriam [*observo*]? E, se assim for, quando *queremos* nos ocorreria a imagem do que *queremos*? Por fim, num passo compreensivo de generalização, Lucrécio põe em série o pensar o mar, a terra, o céu, a convenção humana, a pompa, os banquetes, as peijas, enfim, condensando tudo isso num só termo, na *palavra* [*uerbum*]. A interrogação centraliza-se numa só, a saber, “todas [as coisas] sob palavra cria a natureza e prepara?”. Questão, decerto, pré-adâmica, mas já muito antes babilônica. Imagem e palavra coincidem num só prospecto investigativo, a palavra é assumidamente imagem, e responde à série de questões postas como que numa nova *cena de origem* do humano, aquele dito primeiro, nomeador. Só que a facticidade exige que não haja aí origem dada, noutros lugares e regiões, humanos outros nomeiam, humanos outros, cada qual com seu ânimo, cogita muito diferentemente a mesma coisa. Um coisa, muitos nomes. A questão desloca-se sobejamente pela equívocidade de nomes referidos à mesma coisa, equívocidade posta por cada ânimo humano nas variadas regiões e lugares nos quais habita, vive e, enfim, nomeia. Resta, contudo, a articulação entre a palavra-imagem e a vontade, e a libido também. A despeito das várias e equívocas nomeações, seria a palavra, em sua generalidade, aquela que se põe pela vontade no agir, pela libido no desejar e que, enquanto simulacro mental, põe-se porque se quer, porque se deseja o movimento adiante, no sentido do que se quer e do que se deseja? Palavra: nela muitos modos de materialidade confluem, palavra é visão dos olhos, quando escrita, palavra é audição das vozes, quando som articulado, palavra é visão mental quando se a pensa, mas, antes de tudo, palavra é corpórea porque magoa.

<sup>1085</sup> DRN IV, 777 - 826: “Multaque in his rebus quaeruntur, multaque nobis / clarandumst, plane si res exponere auemus. / quaeritur in primis quare, quod cuique libido / uenerit, extemplo mens cogitet eius id ipsum. / anne uoluntatem nostram simulacra tuentur, / et simul ac uolumus nobis occurrat imago? / si mare, si terram cordist, si denique caelum, / conuentus hominum, pompam, conuiuia, pugnas: / omnia sub uerbone creat natura paratque? / cum praesertim aliis eadem in regione loquoque / longe dissimilis animus res cogitet omnis. / {quid porro, in numerum procedere cum simulacra / cernimus in somnis et mollia membra mouere, / mollia mobiliter cum alternis bracchia mittunt / et repetunt oculis gestum pede conuenienti? / scilicet arte madent simulacra et docta uagantur, / nocturno facere ut possint in tempore ludos.} / an magis illud erit uerum? quia tempore in uno, / quod sentimus, id est, cum uox emittitur una, / tempora multa latent, ratio quae comperit esse, / propterea fit uti quouis in tempore quaeque / praesto sint simulacra locis in quisque parata. / {tantast mobilitas et rerum copia tanta; / hoc ubi prima perit alioque est altera nata / inde statu, prior hic gestum mutasse uidetur.} / Et quia tenuia sunt, nisi quae contendit, acute / cernere non potis est animus; proinde omnia quae / praeterea pereunt, nisi quis sese ipse parauit. / ipse parat sese porro speratque futurum / ut uideat quod consequitur rem quamque: fit ergo. / nonne uides oculos etiam, cum tenuia quae sunt / {praeterea pereunt nisi quae ex se ipse parauit} / cernere coeperunt, contendere se atque parare, / nec sine eo fieri posse ut cernamus acute? / et tamen in rebus quoque apertis noscere possis, / si non aduertas animum, proinde esse quasi omni / tempore semotum fuerit longeque remotum. / cur igitur mirumst, animus si cetera perdit / praeterquam quibus est in rebus deditus ipse? / Deinde adopinamur de signis maxima paruis / ac nos in fraudem induimus frustraminis ipsi. / Fit quoque ut interdum non suppeditetur imago / eiusdem generis, sed femina quae fuit ante, / in manibus uir uti factus uideatur adesse, / aut alia ex alia facies aetasque sequatur. / quod ne miremur sopor atque obliuia curant”.

A interpolação da edição crítica de Deufert de *DRN* com o contraponto onírico apenas faz enunciar outra dimensão do problema no que toca ao sono, aos movimentos entrementes dormimos e os simulacros que nos afetam aí. Notavelmente, já tais versos que aferem a facticidade segundo a qual movemos os moles membros entrementes dormimos, pontua o papel cabal dos simulacros mentais no suscitar os movimentos todos, e isto quando os demais sentidos estão inativos, e, certamente, porque os simulacros nos afetaram. A *vontade*, neste caso, afasta-se no problema, algo parece pôr os simulacros num liame direto com o movimento, algo parece também pôr, alheia a libido, os simulacros num liame igualmente direto com o desejo que move no sentido do desejado. Esse contraponto que parece distinguir, de um lado, a ação em vigília com todos os sentidos alumiados e operantes, e, de outro, a ação entrementes dormimos, e, com os sentidos apagados, inoperantes, contudo, também nos movemos em consonância com os simulacros mentais nos afetantes abre a questão fulcral, a saber, “acaso aquilo será mais verdadeiro?”. Mais explicitamente, é a vontade, é a libido que controlam o mover-se mediante os simulacros, ou são os simulacros mediante a vontade e a libido que controlam o se mover? O que seria mais verdadeiro, a primeira ou a segunda das hipóteses?

E, novamente, aqueles versos que põem o *tempus* como efeito de *tempora multa* voltam ao jogo:

Acaso aquilo será mais verdadeiro? Porque no tempo,  
que sentimos, isto é, quando a voz emite-se uma,  
muitos tempos estão latentes, os quais a proporção [*ratio*] compreende que há,  
consequentemente, faz-se onde quer que seja no tempo  
presto estejam em quaisquer lugares quaisquer simulacros aprestados.

É o própria *ânimo* que está, pois, em jogo. Ele é aquilo que *compreende, demonstra, prova, estabelece e verifica* [*comperit*] capturando a *proporção* [*ratio*], as relações *entre* as coisas. É porque intervêm tais operações do ânimo que o *tempus*, enfim, é esconderijo de *muitos tempos*, ou, como mostramos, o *movimento*, ele é *muitos movimentos*: a *relação é muitas relações*. Agora, ademais, faz-se mais clara a que presta um dos aspectos centrais da imaginação, a *simultaneidade e imediatidade*, pois a supressão do *devir* pela *simultaneidade* e a supressão do *meio* pela *imediatidade* são justamente desfeitas pelo *ânimo* que capta a *proporção*, e, por aí, algo que se põe como “unidade” deveras flagra-se *múltiplo*, e só pela superfície do s’imaginar faz-se *um*, faz-se *linha*. A questão do *tempo sensível* volta aqui, a *unificação* no *contínuo* dos *muitos*, de *discretos*, no gesto movente, só que antes era no sono, agora, também em vigília: “Tanta é a mobilidade e tanta a abundância das coisas; / quando a primeira perece e alhures outra nasceu / a partir do estado, antes parece que este gesto tivesse mudado”.

A tenuidade dos simulacros mentais, das emissões todas, podemos decerto generalizar, se não forem comparadas pelo ânimo, como se fez no exame dos modos de materialidade há pouco, jamais poderão ser cernidas, distinguidas e capturadas as suas relações, as suas proporções [*rationes*]. Todavia, os ténues estão em incessante devir, mesmo em incessante nascimento e perecimento, o que os faz escapar pelo incessante aos sentidos. Só o ânimo pode aferir aquilo que é imutável nos nascimentos e perecimentos, nos devires, e ele só apreende *no verdadeiro* suas relações e proporções que, revoquemos, nada mais seriam que os próprios *pactos da natureza* [*foedera naturae*]. E o ânimo verifica o que conhece: “Ele mesmo apreende-se, evidentemente, e espera o futuro / para ver alguma coisa que se segue junto [*consequitur*]; logo, devém”. E não é que os demais

sentidos não intervenham, a confiança primeira, pois mesmo os olhos que vêem o pouco que podem cernem os tênues, contudo, sem o ânimo nada disto se faz agudamente, visto que somente o ânimo captura, apreende o devir em sua tenuidade, decerto, num espectro impossível para a visão dos olhos. Pois a relação, a proporção, não perece, ela jaz constante desde a apreensão do ânimo, o que a visão dos olhos não afere, vendo-se sempre o nascer e, sobretudo, o perecer das coisas.

As coisas manifestas ou abertas, *i.e.*, as coisas que caem nos sentidos, o ânimo também conhece-as, e conhece-as devido à sua *atenção*, à sua *direção* ou, mais literalmente, seu *verter-se para elas*. No entanto, aí o ânimo, se não vertido para essas coisas manifestas, se não estiver atento a elas, ele, com efeito, não poderá apreende-las *em devir*, “ele terá sido como / a todo tempo semovido e longinquamente removido”. Desatendo, o ânimo é “semovido a todo tempo”, não captura o devir, e é “removido”, posto à distância, afastado do conhecer. Todavia, por que o ânimo perde e deixa de conhecer? Há, certamente, aquilo que ele *adiciona*, aquilo que consiste no núcleo duro do erro, do engano e, pois, das ilusões todas. Desatento, o ânimo *adiciona*, acresce algo naquilo que há nas coisas, nas coisas tal como as sentimos. Por aí, interroga Lucrecio, se devemos nos maravilhar que se o ânimo perde as demais coisas, se ele deixa, desatento, de conhecê-las, entretanto, resta ainda aquilo que jamais perde, que lhe é constante, a saber, a *adição do ânimo*, “que ele próprio deu às coisas” [*est in rebus deditus ipse*]. E precisamente isso reconduz-nos novamente à palavra, à imagem-palavra, pois é aquilo que ele *opina sobre as coisas*, que o ânimo tem como estável em si, como efeito de sua desatenção, e o que disto resulta nada mais seria que o *s’imaginar* em sentido forte. Com efeito, nós, nessas condições de desatenção, nesta condição de adição do ânimo, de opinião que é constante em nós; nós mesmos *opinamos sobre as coisas, sobre as máximas coisas*, todavia, apoiados em *parvos signos*. E é isso que nos conduz diretamente ao “fraude”, ao “engano” e, num só golpe, à imaginarmo-nos a natureza das coisas, sua ilusão necessária.

E Lucrecio dá extremo exemplo, mesmo grosseiro, a fim de endossar a potência de *s’imaginar*, a potência da ilusão: antes parecia a fêmea, mulher, agora, em mãos, *i.e.*, próxima, tateada, parece homem feito. A confusão entre a fêmea e o macho, entre o homem e a mulher, conjuga, de uma só vez, anterioridade e posteridade, o longe e o perto, e faz do sentido o crivo da aferição do que, de fato, é para além do parecer, mas justamente algo parece assim ou assado, não porque os sentidos nos enganaram, mas porque o ânimo acresceu este parecer. O ânimo, e não os sentidos, é a fonte e origem da ilusão necessário, quando desatento, quando, poderíamos dizer, espontaneamente apoiado nas palavras, no lugar das coisas elas mesmas, apoiado nas imagens, no lugar da apreensão da *proporção*, apoiado, enfim, em si mesmo e sem mais, ao relento das afecções todas que o corpo padece, no sono ou na vigília.

O problema da linguagem fez-se agora premente, assomando-se o que se escreve no último verso do excerto acima, sobre o cuidado do *sopor* e do *esquecimento*, que se fazem elementos interventores na ilusão necessária característica do *s’imaginar*. E se nos pusermos a algum tratamento especulativo do que até aqui observamos, teremos de revocar tudo aquilo que está em jogo e reconduzir ao seu centro, àquilo que põe todos os elementos em articulação e que se os têm numa construção acabada da *Teoria da imaginação* lucreciana. Retomemos, em síntese, todos os elementos, pois.

Destarte, temos a *palavra*, condensação de modos de materialidade, o som, a voz, a imagem tomados num só, no *signo*. É económica a sentença, mas precisa: “opinamos máximas coisas por parvos signos”. E devemos notar que a revocação da *voz* em *num tempo* não é gratuita, pois toda uma tradição, aquela de tendencial prática filosófica idealista, é contradita aqui, uma vez que a correlação entre o *pensar* e o *ver* ganha muita primazia nela. E isso tudo é posto “no tempo sensível”, no *tempus* que unifica, lineariza, como no gesto contínuo, estabelecendo o liame entre anterior e posterior, num *dever da imagem* (em geral, mas aqui é visada a operação do ânimo, então se trata da visão mental), que indiferentemente se tem tanto na vigília quanto no sono, quando não parecemos controlar o que nos afeta. Aí, junto ao “tempo sensível”, vem a *vontade*, e a *libido*. A obediência é dos simulacros para com a vontade e a libido, ou, inversamente, da vontade e da libido para com os simulacros? Ademais, esse mesmo “tempo sensível” a nada mais equivale *in toto* que ao dispositivo que individuamos como aspecto fundamental do s’imaginar, a *simultaneidade* e *imediatidade*, que suprime a distância, e agora sabemos que isto se dá pela *opinião do ânimo*, pela *adição do ânimo* quando *desatento*, quanto sujeito à sua espontaneidade que pode ser compreendida como algo “inercial”, vulnerável ao que he afeta incessantemente. Todavia, é no nomear que tal espontaneidade finda por reconduzir-se, e isto no elemento que multiplica as sociedades humanas, e observa como o nome sempre é equívoco com respeito à coisa que nomeia, por isto, intervêm a memória e o esquecimento, aí também a *anterioridade* e a *posteridade* posta pelo *tempo sensível*, o simultâneo e imediato posto na *sucessão*, repõe-se no ânimo, como espera, como futuro híbrido, quanto ao conhecer que é o destrinchar relações, proporções, no elemento do imutável enquanto propriamente o verdadeiro, quanto ao s’imaginar, na medida em que é o próprio *tempo sensível* aquilo que rege a espera e o futuro. Ora, convém afirmar, em consonância com o que já analisamos, que a tal da desatenção do ânimo tem algo que ver com a alteração, digamos, fisiológica do conjunto humano singular no qual é imanente, então, repõe-se o *dever eventual* com suas mudanças de figura imanentes ao conjunto humano jamais transpassantes os limites reais de sua *forma*.

E todos esses aspectos, todos esses elementos têm como centro o problema geral da categoria de *teleologia*, da concepção operativa da natureza das coisas, de todas as naturezas, segundo seus fins, segundo, em suma generalidade, o *fim* como amalgamado à *necessidade*, numa palavra, o centro de todos os elementos, centro no qual todos estes elementos se articulam é a *necessidade teleológica*, o que se fará manifesto com o exame da *teleologia* segundo a escritura de Lucrecio.

### *A teleologia.*

O constructo central da *teleologia* enunciar-se-á nos versos que se seguem, e tal constructo é pleno de consequências e mesmo é impactante. Tanto o constructo generalíssimo da teleologia é posto quanto também seu contraste, a qual revoca as trocas interativas, notadamente, no tocante à respiração, ao alento e à alimentação. Vejamos tais versos para, em seguida, analisarmos-los:

Aquele vício nessas coisas é veementemente necessário

afastar, e evitar cuidadosamente o erro,  
 que você não faça as claras luzes criadas do olhos,  
 para podermos prospectar, e para podermos prolongar  
 largos passo, por isto, pode os declives  
 das pernas e dos fêmures apoiados nos pés plicar,  
 então, em seguida, que há braços aptos através de robustos músculos  
 e mãos de ambos o lados dadas auxiliares,  
 para podermos fazer o que tiver uso para a vida.  
 Demais [coisas] quaisquer desse gênero interpretam-se,  
 todas per-versas são pré-postas pela relação [*ratione*],  
 uma vez que, por aí, nada nasceu para podermos  
 usar, mas, porque nasceu, isto procria o uso.  
 E não houve o ver antes de nascidas as luzes dos olhos,  
 nem o falar com ditos antes que a língua se criou,  
 mas antes a origem da língua longinquamente precedeu  
 o discurso, e muito antes criaram-se os ouvidos  
 que o som ouvido, e, enfim, todos os membros  
 antes houvera, como penso, que houvesse o uso deles;  
 portanto, não puderam crescer por causa do uso [/da utilidade].  
 Mas, contrariamente, confrontar com a mão de punho certames,  
 e lacerar as articulações e deformar os membros em cruor  
 muito antes houve que luzentes lâminas voassem,  
 e antes a natureza coagiu a evitar o ferimento  
 que se desse por arte a objeção do escudo com a mão esquerda.  
 E, evidentemente, mandar o esgotado corpo ao repouso  
 é muito mais antigo que a afogada cama do leito,  
 e saciar a sede nasceu antes que as taças.  
 Portanto, essas [coisas] podem fiar-se à conhecida causa do uso,  
 as que se descobriram através do uso e da vida.  
 Aquelas, decerto, separadamente são todas as que antes elas  
 próprias nascidas deram posteriormente o conhecimento de sua utilidade.  
 Consequentemente, do gênero vemos primeiramente os sentidos e os membros;  
 por aí, para você fiar-se que está longe  
 de que tenham podido criar-se para tarefa de utilidade.  
 Igualmente aquilo não é de maravilha, pois a própria  
 natureza do corpo de cada dotado de ânima busca o cibo.  
 E, com efeito, uma vez que ensinei que muitos corpos fluem  
 e destacam-se das coisas de muitos modos, mas muitíssimos mais devem [destacar-se]  
 dos dotados de ânima; <os quais>, porque excitados pelo movimento,  
 muitos pelas entranhas exalam-se, quando lânguidos alentam [/respiram],  
 e muitos pelos suores do profundo pressionados levam-se.  
 Portanto, o corpo rarefaz-se destas coisas e toda  
 natureza rui-se abaixo; a dor segue junto à medida da coisa.  
 Além disso, toma-se o cibo para sustentar as articulações  
 e distribuído recria as forças e estendendo-o  
 pelos membros e veias para obturar o tesão [*amor*] de comer.  
 A umidade novamente divide-se em todos os lugares quaisquer  
 que exigem a umidade; e muitos corpos aglomerados de vapor,  
 os quais no nosso estômago afagam os incêndios,  
 o adveniente liquor dissipa e extingue como o ígneo,  
 para o árido calor poder queimar mais amplamente as articulações.  
 Assim, pois, a alenta sede sobre o corpo inteiro

ablui-se, assim o esfomeado desejo [*cupido*] farta-se.<sup>1086</sup>

Os versos 822-876 são, de fato, o núcleo da *Teoria da imaginação* lucreciana. Eles delimitam a presença da *teleologia*, particularmente no que concerne ao conjunto humano, o que poderia ensejar um aspecto exclusivamente antropológico se não fosse o contraste geral com as trocas ambientais, com a alimentação e o alento vinculados às operações digestivas e de saciedade de misteres, da sede e da fome. É porque incide tal contraste geral que a *teleologia* não somente é desfeita como categoria dada na natureza das coisas com papel etiológico pleno e constitutivo como também acaba sendo pertinente à alguns pontos específicos, como o desejo, e notadamente, o desejo relativo aos misteres das trocas. Esse enlace, contudo, não se explica aqui, antes ela se dará em sua análise das operações imaginativas tendo em vista o *desejo*, o que Lucrecio nos apresenta é o constructo generalíssimo da própria *teleologia*, concebida, destarte, como *vício*.

Na vida ordinária humana, nas práticas habituais, a *teleologia* assume-se sob a categoria da *utilidade*, do que é *útil* à vida. Essa corriqueira prática do uso das coisas da natureza, que se instaura num prospecto antropológico, põe o embaraço que Lucrecio almeja desfazer, propriamente, que a natureza operaria em vista de algo, tendo, pois, fins nela inscritos e orientando seus efeitos em termos etiológicos. Totalmente distinto, *e.g.*, do procedimento de Aristóteles, Lucrecio, contudo, não sobrepõe à natureza a técnica, *ars*. Nesse sentido, a *utilidade* é posta, primeiro, num exame diretamente “natural”, diretamente constitutivo das partes humanas, notadamente, as sentidos e seus órgãos respectivos a cada qual destes. A *teleologia* assume-se aí, nos membros humanos, nos membros dos sentidos, e o vício, posiciona Lucrecio, consiste precisamente na atribuição de fins inscritos em cada sentido, em cada órgão sensitivo. Assim, os olhos teriam nascido *para ver*, as pernas *para andar*, as mãos *para auxílio mútuo &c.* Esse deslocamento direto à natureza constitutiva do conjunto humano e seus membros sensitivos inaugura a generalidade do vício com respeito a toda a natureza das coisas, visto que tais fins seriam postos na natureza ela mesma. Lucrecio refuta, pois, que tais membros sensitivos tenham nascido *em vista de sua utilidade*, e denuncia a “inversão” que aí se opera quando se os concebe como engendrados pelos seus fins, suas

<sup>1086</sup> DRN IV, 822 - 876: “Illud in his uitium uehementer rebus necessesit / effugere, errorem uitareque praemetuenter, / lumina ne facias oculorum clara creata, / prospicere ut possemus, et ut proferre queamus / proceros passus, ideo fastigia posse / surarum ac feminum pedibus fundata plicari, / brachia tum porro ualidis ex apta lacertis / esse manusque datas utraque <ex> parte ministras, / ut facere ad uitam possemus quae foret usus. / cetera de genere hoc inter quaecumque pretantur, / omnia peruersa praepostera sunt ratione, / nihil ideo quoniam natumst in corpore ut uti / possemus, sed quod natumst id procreat usum. / nec fuit ante uidere oculorum lumina nata, / nec dictis orare prius quam lingua creatast, / sed potius longe linguae praecessit origo / sermonem, multoque creatae sunt prius aures / quam sonus est auditus, et omnia denique membra / ante fuere, ut opinor, eorum quam foret usus; / haud igitur potuere utendi crescere causa. / at contra conferre manu certamina pugnae / et lacerare artus foedareque membra cruore / ante fuit multo quam lucida tela uolarent, / et uolnus uitare prius natura coegit / quam daret obiectum parmai laeua per artem. / scilicet et fessum corpus mandare quieti / multo antiquius est quam lecti mollia strata, / et sedare sitim prius est quam pocula natum. / haec igitur possunt utendi cognita causa / credier, ex usu quae sunt uitae reperta. / illa quidem seorsum sunt omnia, quae prius ipsa / nata dedere suae post notitiam utilitatis. / quo genere in primis sensus et membra uidemus; / quare etiam atque etiam procul est ut credere possis / utilitatis ob officium potuisse creari. / Illud item non est mirandum, corporis ipsa / quod natura cibum quaerit cuiusque animantis. / quippe etenim fluere atque recedere corpora rebus / multa modis multis docui, sed plurima debent / ex animalibus; <quae> quia sunt exercita motu, / multa per os exhalantur, cum languida anhelant, / multaque per sudorem ex alto pressa feruntur. / his igitur rebus rarescit corpus et omnis / subruitur natura; dolor quam consequitur rem. / propterea capitur cibum ut suffulciat artus / et recreet uires interdatus atque patentem / per membra ac uenas ut amorem opturet edendi. / umor item discedit in omnia quae loca cumque / poscunt umorem; glomerataque multa uaporis / corpora, quae stomacho praebent incendia nostro, / dissupat adueniens liquor ac restinguit ut ignem, / urere ne possit calor amplius aridus artus. / sic igitur tibi anhelat sitis de corpore toto / abluitur, sic expletur ieiuna cupido”.

utilidades mesmo naturais com respeito ao inteiro conjunto do qual fazem parte. Nisso enuncia-se o constructo generalíssimo da *teleologia*, constructo de grandíssima envergadura e que envolve, como poderemos devidamente examinar, a noção de *temporalidade*:

Demais [coisas] quaisquer desse gênero interpretam-se,  
todas per-versas são pré-postas pela relação [ratione],  
uma vez que, por aí, nada nasceu para podermos  
usar, mas, porque nasceu, isto procria o uso.

A generalização dá-se pela sentença “demais [coisas] quaisquer desse gênero” [*cetera de genere... quaecumque...*], deslocando o vínculo entre utilidade e membros sensitivos para a natureza inteira das coisas, e o nó que enlaça em suma generalidade a *teleologia* enuncia-se na tese central da *Teoria da imaginação*, tese de inigualável dificuldade interpretativa porque muitíssimo condensada: “todas per-versas são pré-postas pela relação [ratione]” [*omnia peruersa praepostera sunt ratione*]. A exegese dessa condensada sentença, como disse, é de considerável dificuldade e, segundo penso, isto fez todas as glosas de que tenho notícia passarem ao largo do que ela nos traz. Escreve Lucrécio, “todas [as coisas]” são *per-versas*, aglutinando o prefixo *per-* e o verbo, no particípio passado, *uerto*, como adjetivo de “todas as coisas”. Temos uma *versão* de “todas as coisas”, elas estão todas *vertidas*, a natureza inteira das coisas está *vertida*. Podemos estabelecer o campo semântico de *uerto* como sendo, primária e meramente, o de *verter*, daí o suscitar de que se trata de *traduzir*. Haveria algo que se passa aí e que leva a *tradução* da inteira natureza das coisas. Agora, com o prefixo *per-*, *peruerto* pode ser apreendido, então, como *inversão*, ou mesmo *avessar*, conquanto se observe que, neste último caso, temos o prefixo *ad-* aglutinado, o que não seria o caso de *peruerto*. Em todo caso, algo distorce-se, vem distorcido por “inversão” e “pelo avesso” com respeito à natureza quando se a temos como operante *em vista de*. Depois, diz-se que “todas as coisas perversas” “são pré-postas”, como verti *ipsis litteris, praepostera*, salientando o prefixo *prae-* aglutinado com *posterus* concordando com *omnia*. De fato, há muita semelhança entre *peruerto* e *praeposterus*, este último também possui sentidos como “invertido”, “revertido”, “distorcido”, mesmo “absurdo”, “sem sentido”, “irracional” e também “desordenado”. Todavia, se decomposmos *praeposterus*, seguindo, inclusive, um procedimento lucreciano (tal como vimos no caso da *clinação*), em que os prefixos desempenham papel semântico coadunando-se ao sentido do termo ao qual aglutinam-se, termos, literalmente, *pré-póstero*. “Todas as coisas perversas”, elas são *pré-postas*, do que segue aquilo a partir do que são *pré-postas*, a saber, a *relação* ou *proporção*, a *ratio*: “Todas as coisas perversas são pré-postas pela relação/proporção”. Ora, é que as coisas são *previamente postas* pela relação delas, há certa anterioridade que incide sobre o posterior e o repõe como anterior, e como se, *e.g.*, no relacionar-se entre A e B, dado A tem-se B, se tomasse como se dado B tem-se A. O relacionar-se é de A para com B, mas se pré-põe B antes de A, isto em termos lógicos e implicativos. Todavia, aqui não se trata apenas de termos lógicos, trata-se de termos temporais, pois é como se o *efeito* precedesse a *causa*, o que se sustenta pelos exemplos dos membros sensitivos e suas utilidades. Quando temos que os “olhos nasceram para ver”, aquilo que é posterior, o “ver”, é posto como anterior àquilo que permite o “ver”, anterior aos próprios “olhos”. Duplamente a relação é invertida, o pressuposto torna-se posto, e o posto torna-se pressuposto. E como se trata de algo que se diz no “nascimento”, do “engendramento”, o

prospecto etiológico acaba inserindo-se numa temporalização, como se o anterior, temporalmente, fosse o “ver”, e o posterior, “os olhos”.

Se assumirmos a construção semântica de *per-* em *peruersa* como temporal, pela apreensão de *per-* como durativo, podemos assimilar o *verter* como algo que *dura* no tempo, como se se perdurasse na *versão*, naquilo que é *vertido*. Aí também *per-* pode ser assumido como *serial*, como que levando à noção *sucessão*. E se conjugarmos ambas as apreensões resulta que algo se mantém num “perdurar na versão” “sucessivo” o que invoca a noção *circular* da posição serial juntamente ao *perdurar*, ao *restar*. Porque se tem a *versão* em jogo, o *verter* em *incessante circulação* finda por fazer plenamente *especular*. E, de fato, se os olhos nascem *para ver*, é especular a posição anterior do fim: aquilo que resta o fim repõe-se no começo, a origem dos olhos é o ver, o que permite aferir que seu *sentido* é o *ver* como fim através do qual se tem os olhos. Vemos aqui a primeira marca distintiva do s’imaginar lucreciano: a imaginação é indefinida circulação especular. E isso é interessantíssimo, pois é a posição no círculo não têm oposição, o ponto oposto é sempre retorno a si do mesmo, daí que o vício, o erro, o engano, numa palavra, a ilusão não se permite, nesta circulação incessante fazer do falso algo como o oposto do verdadeiro. Na circulação especular s’imaginante não se escapa jamais do falso, e o falso não pode, por *inversão*, por outro *verter*, tornar-se verdadeiro. O que deve nos chamar atenção aí, num tratamento especulativo, é que o *verter do verter*, a *versão da versão*, jamais deixa de incidir no *mesmo*, na ilusão (como a *utilidade* é o paradigma em jogo, e relativo às práticas humanas todas, costumeiras e ordinárias, a circulação s’imaginante faz-se bastião do viver, da vida). Podemos assinalar aí que a incidência da *versão da versão* sobre o *mesmo* estabelece a incidência do *mesmo* e o *não-mesmo* e isto é noto pela noção de *identidade*, agora fundada pela “diferença” no incessante s’imaginar. *Identidade e diferença* são repostas uma na outra através do *incessante* que é *repetição* da *incidência*, e se uma nega a outra é porque antes se afirmam por este mesmo negar. Pode-se também dizer que nos defrontamos com a tomada vertiginosa da *atemporalidade* nessa indefinida circulação, o que já a imagem do círculo revoca, e mesmo inspira em sua apreensão canônica como *perfectio aeternitatis*. *Identidade & Diferença* postas assim, numa *mútuo-referência* uma para com a outra, constitui o par de oposição efetivo da vida cotidiana, assim como, e.g., especularmente a mão *direita* é *para auxiliar* a mão *esquerda*.

Antes que passemos a extrair as consequência do cerna da *Teoria da imaginação*, é preciso que elucidemos seu constructo ainda mais, o qual está centrado no *pré-postas pela relação/proporção*. Nos versos seguintes a esses que isso enunciam, Lucrecio passa a dismantelar a circulação sob o aspecto etiológico, a *ordem causal na natureza das coisas*. Assim, pela tese segundo a qual “nada nasceu para podermos usar”, enuncia-se a correta ordem etiológico da natureza: “porque nasceu, isto procria o uso” [*quod natumst id procreat usum*]. E uma vez mais devemos atender a tática de aglutinação de prefixos em Lucrecio, o verbo *procreo* traz o *pro-* ensejando justamente a *relação*, melhor, a *proporção*, como que aí dizendo “porque nasceu, isto cria à medida o uso”, ou seja, o *uso* dá-se à proporção do que nasceu e é nesta relação a partir do que nasceu que se tem o *uso*. Ora, torna-se mais claro ainda a sentença *praeposterus ratione*, pois salienta-se sobejamente que a *ratio* está “invertida” quando s’imagina, diz-se, do ponto de vista imaginativo, que seria “à *proporção do uso* que algo nasceu”. O *praeposterus* intervém em contraposição à conclusão geral alcançada por Lucrecio ao aferir que as coisas não nascem *em vista de* [algo]: “não puderam crescer por causa do uso [/da utilidade]” [*haud igitur potuere utendi crescere causa*]. E essa última



sentença reafirma que se trata do prospecto etiológico que sobre do “pré-posterar”, mais ainda, porque se trata também de algo que *pré-*, *previamente*, *antes*, é posto como *posterior*, a *temporalidade* reaparece como aspecto constitutivo do s’imaginar, e associada, sobretudo, à causa. Assim, aquilo que é *temporalmente anterior* faz-se *posterior*, faz-se *prévio* o *posterior*, e isto finca-se no próprio *liame causal* e, com efeito, na concepção de *necessidade* que o amalgama. A *relação* [*ratio*] *préposta* integralmente faz de todas as coisas *perversas*, cadentes na circulação indefinida que impede toda e qualquer escapatória, mas porque, justamente, o *posterior* sendo posto como *anterior* engendra o *fim* nas coisas, aqui tratado pela insígnia da *utilidade* (e, mais adiante, pelo *desejo*). Esse *fim* nada mais é que a constituição propriamente dita da “temporalização” da vida comum (o que se remarca pela presença da *utilitas*, no habitual), pois o *tempus* efetiva-se neste quadro como que numa linha que vai do *posterior* como *origem* ao *anterior* como *fim*. E o centro dessa construção é textura do conjunto humano visando o quotidiano pela *utilitas*, no qual a partir *de si* e porque *em si* todas as coisas são apreendidas *para si*, efetivando a linearidade temporal que põe a anterioridade e a posteridade e, assim, o *contínuo temporal* capaz de preencher o liame desta *relação*. Por aí, deparamo-nos uma vez mais com o “tempo sensível”, remetendo diretamente ao *ânimo* (desatendo porque ordinariamente vivendo habituado).

O *tempo sensível* já havia se anunciado como bastião do s’imaginar, mas a destituição da “unidade” do *tempus* em *tempora multa* é, de igualíssima sorte, a destituição da “unidade” do conjunto humano enquanto auto-centrado, como tomado *em si* e engendrando o *para si*. É que o *tempo sensível* posto *um* metaforiza-se em linha, a mesma linha que reconduz àquele que o sente *um*, o que não é, friso, operação dos sentidos simplesmente, mas do sentido que é o *ânimo* em torpor cotidiano, desatendo e totalmente suscetível ao que se põe como *simultâneo* e *imediatamente*, agora estabelecido em *sucessão*. É operação típica da imaginação, então, a posição da anterioridade e da posteridade mediada pela passagem do *tempus* (*unum tempus*), mas só se pode articular a *anterioridade* e a *posteridade* através de algum centro, algum centramento, da alguma referência posta, calcada, do contrário não se pode dizer que o anterior é anterior pelo posterior e o posterior é posterior pelo anterior. Algo, no meio, então, mediando a relação, deve fazer-se presente e que nada mais seria, no caso em análise por Lucrécio, que o conjunto humano. Assim, o contatar das coisas, o entremear das texturas, toma a partida referencial do corpo humano como centro velado da orientação teleológica na natureza das coisas.

E a correlação que se dá entre *anterioridade* e *posteridade*, esta mútuo-referência envolve, decerto, outra mútuo-relação, a *interioridade* e a *exterioridade*, sobretudo, posta com respeito ao centro velado como aspecto também constitutivo do s’imaginar, no conjunto humano. Por isso que Lucrécio passa a ocupar-se, nos versos supracitados, com as trocas, as interações ambientais porosas entre o conjunto humano e seu ambiente, e isto de maneira geral sob a premissa do emitir e receber, e também em termos restritos no caso da alimentação e do respirar. Justamente a fixidez posta pela mútuo-relação entre *interioridade* e *exterioridade* é dissolvida por aí: as trocas incessantes instaura a impossibilidade de *interioridade* e *exterioridade* absolutas e suficientes para a construção da mútuo-referencialidade. De fato, tem-se algo que perfaz alguma distinção entre o externo e o interno, como a membrana, a casca, a pele dos dotados de *ânimo* &c., todavia, é de cunho materialista não tomar tal distinção como sinônimo de radical e intransponível

separação do que é interno do que é externo, então o que poderia fundamentar a mútuo-relação pela absolutização e fixação de ambos os polos. A complicação intervém do momento em que escreve Lucrécio o seguinte: “Portanto, essas [coisas] podem fiar-se à conhecida causa do uso, / as que se descobriram através do uso e da vida. / Aquelas, decerto, separadamente são todas as que antes elas / próprias nascidas deram posteriormente o conhecimento de sua utilidade”. Nos exemplos imediatamente anteriores a esses versos, o “mandar o esgotado corpo ao repouso” e o “saciar a sede”, ambos sob a tônica do *hábito* que parece tomar o útil como primeiro desfazem-se desta pressuposição pela sua anterioridade fisiológico com respeito à afofada cama e às taças. Diz-se mais, diz-se aí com “essas [coisas]” em referimento à cama e à taça, visto que se reforça a posição do hábito, do ordinário costume que cotidianamente leva à descoberta dos usos como algo posterior. Em seguida, temos tais versos: “Aquelas, decerto, separadamente são todas as que antes elas / próprias nascidas deram posteriormente o conhecimento de sua utilidade”. “Aquelas” em franca referência às atividades fisiológicas, ao cansaço e o repouso, à sede e sua saciedade, todas e demais deste gênero, devires fisiológicos do conjunto humano, são antes nascidas e depois aliadas ao conhecimento “de sua utilidade”, da “utilidade” que lhe convém.

Sobrevém, no entanto, algo nesse passo, o mister que leva do cansaço ao repouso, da sede a saciedade, parece anteceder enquanto desejo anterior que leva a dormir, desejo anterior que leva a água que sacia a sede. É nesse imbróglio que intervém a *troca*, sob os auspícios da *multimodalidade*:

Igualmente aquilo não é de maravilha, pois a própria  
natureza do corpo de cada dotado de âni­ma busca o cibo.  
E, com efeito, uma vez que ensinei que muitos corpos fluem  
e destacam-se das coisas de muitos modos, mas muitíssimos mais devem [fluir e destacar-se]  
dos dotados de âni­ma; <os quais>, porque excitados pelo movimento,  
muitos pelas entranhas exalam-se, quando lânguidos alentam [/respiram],  
e muitos pelos suores do profundo pressionados levam-se.

A natureza do dotado de âni­ma busca o alimento, como se um fim antes fosse posto, e que é o alimento, posto, então, pelo mister que é a fome, estado fisiológico. A regulação dessa atividade que consiste na troca propriamente, contudo, já fora devidamente analisada por nós, e aqui a generalidade da *multimodalidade* intervém sob a generalíssima premissa de que *muitos corpos fluem e destacam-se das coisas de muitos modos* e, acrescenta ainda, sob a complexidade dos conjuntos dotados de âni­ma que pressupõe a excitação do mover-se, *muitíssimo mais* corpos *devem* fluir e destacar-se *dos dotados de âni­ma*. O intensivo vai e vem, fluxo incessante dos dotados de âni­ma, já exemplifica-se com os fatos da respiração e do suor, ausentes em conjuntos isentos de âni­ma. A sentença “o corpo rarefaz-se destas coisas e toda / natureza rui-se abaixo” deve remeter diretamente ao envelhecimento, à decrepitude e, enfim, a morte do conjunto pelo deslocamento da proporção nos termos da troca, do maior recebimento de corpos do extrínseco e menor emissão para o extrínseco para o menor recebimento de corpos do extrínseco e maior emissão para o extrínseco, tal como já vimos. O que segue, ademais, é interessante. Escreve Lucrécio que *nesta medida* “a dor segue junto”, e isto diz respeito à *Teoria da afetividade*, modulada pelos extremos, o prazer e o desprazer, concedendo à dor um caso acentuado de desprazer. Disso trataremos no momento oportuno, apenas assinalo aqui. Antes, nos versos finais, é

a satisfação em devir dos misteres que se faz a partir das trocas, da alimentação, da saciação da sede e da respiração, todos elementos visando a conservação do conjunto, sua reprodução em termos conservativos (ainda que intervenha a idade com o deslocamento da proporção no caso das trocas *etc.*, pelo desgaste do próprio conjunto). Nada mais se diz aqui, e o problema que põe o *desejo* como fim anterior à sua satisfação e justamente aquilo que move, enquanto fim posto, no sentido da satisfação do mister resta em aberto. Temos, isso sim, a refutação da interioridade e exterioridade absolutas, correlatas da anterioridade da posteridade, e tal façanha não é pouco. Sobretudo porque tudo indica que a posição do desejo como fim que antecede numa interioridade que carece de algo exterior parece muitíssimo dizer-se do s'imaginar, o que somente poderemos aferir corretamente no findar desse capítulo, quando tratarmos tivermos o *desejo* como objeto de análise.

### A língua.

A *teleologia* instalada pela sobreposição das coisas humanas à coisas naturais, em suma, cadencia-se pela *utilitas*, a qual serve de matriz explicativa para o “funcionamento” da própria natureza das coisas. No constructo da imaginação, a *temporalização* desempenha aspecto imprescindível, assim, *anterioridade* e *posteridade* fazem-se a partir da referência velada que se centraliza no conjunto humano, na textura humana, findando também por coadunar-se aí a *interioridade* e *exterioridade* em termos absolutos. Todavia, quando o observamos o *anterior* e o *posterior*, notamos que ele é invertido quanto posto em relação à *utilitas*, “os olhos nasceram *para ver*” torna-se “porque nasceram os olhos, ele vêem”. Essa anterioridade defere daquela imaginativa que é típica da temporalização, ela é *etiológica*, observando que a causação e temporalização nada têm a ver uma com a outra, e é justamente quando se colapsam numa só apreensão, que temos o exercício do s'imaginar. Basta revocarmos a equivalência entre *tempus* e *motus* para dissociarmos a causação da *temporalização*, ademais, sabemos, especulativamente, que o *devir* tem como pressuposto a *eternidade*, e isto traz novamente a *multimodalidade* em em sua *omnidirecionalidade*, revocando o fundamento da *multiplicidade pura*, ainda que dada pelos limites conjuntivos, dos conjuntos, em suas relações entre si. Se assim for, é fácil dissociar *tempus* de *causação*, e salientar que esta associação se dá na vigência imaginativa. A anterioridade que inverte a ordem tipicamente imaginativa, pois, não é mera anterioridade senão a reposição das condições de conjunção, as quais obedecem à *multimodalidade* com tudo que esta categoria carrega e, sobretudo, sua impossibilidade metafórica, *i.e.*, sua *impossibilidade de queda do discurso*.

Outro aspecto que aí intervém e que deve nos ocupar agora e que consiste no problema da *língua*, o que já tivemos a oportunidade de preludiar antes. Deixei os versos, os quais põem a *língua* em paridade com o vício teleológico de se conceber que algo nasce em vista de seu uso, propositadamente de lado; com efeito, eles carecem de imenso esforço analítico que agora se faz premente. Retomemos aqueles versos, pois:

E não houve o ver antes de nascidas as luzes dos olhos,  
nem o falar com ditos antes que a língua se criou,  
mas antes a origem da língua longinquamente precedeu  
o discurso, e muito antes criaram-se os ouvidos

que o som ouvido, e, enfim, todos os membros  
antes houvera, como penso, que houvesse o uso deles;  
portanto, não puderam crescer por causa do uso [/da utilidade].

Assim como os demais membros do sentido, assim como os demais órgãos tais como os olhos, as pernas *etc.*, a ilusão imaginativa faz da *língua* posterior ao *discurso*, como se a *língua* tivesse nascido *para o discurso*, o que Lucrecio reverte e escreve: “mas antes a origem da língua longinquamente precedeu / o discurso”. É que os ouvidos se criaram antes do som, e não se criou os ouvidos para a escuta do som e, em suma, todos os membros foram criados antes de seu uso, e não *para seu uso* foram criados. O *discurso* aqui é posto como *utilitas*, então, vinculado à vida, ao viver e sendo-lhe necessário para tanto, embora não tenha nascido para tal *fim*, que seria a comunicação e tudo o que vem com ela. A *língua*, decerto, conjuga modos de materialidade, mas, sobretudo, instaura-se no modo que é o som, a voz e a palavra, mas que, conjugada com os simulacros, observa também a escrita. A potente ilusão da *linguagem*, pensemos assim o dizer “língua”, sendo dependente do modo de materialidade do som *etc.*, ela recai em suas características todas, as quais já analisamos antes, e depende dos sentidos do ouvido, da boca, do palato e da língua, do “aparelho fonador”, diríamos hoje, para emitir-se articulando o som em voz e a voz em palavras, sua perfeita *figuração*. Como modo de materialidade que é, a *linguagem* é, em última análise, corpórea e tem o sentido comum do *tato*, o que desempenha relevantíssimo papel na dissociação entre *dizer* e *ver*, entre *logos* e *visão* como primado, sobretudo, pela tradição idealista. Se a *linguagem*, se a *língua*, é anterior ao *discurso*, então já está bloqueada a via para a vertigem segundo a qual o *logos* e a *visão* se fazem o aspecto distintivo da natureza humana em detrimento dos demais dotados de ânima, das demais coisas da natureza. E essa materialidade que é a da linguagem e da língua é sobejamente lapidada em *DRN*, visto os jogos sutis e sofisticados da manipulação poética de Lucrecio em sua escritura, que, com isto, ainda apela à afetividade humana em seu passar pelo escrito<sup>1087</sup>.

Etiologicamente, primeiro há a *língua*, depois o *discurso*. Já aqui temos a reversão do que é tido como *imediato*, a saber, a *ilusão da autonomia do discurso*, como se ele fosse *em si* e *para si* capaz de translucidamente apreender a natureza das coisas. E porque o *discurso* aparece, imaginativamente, como pressuposto em sua anterioridade temporal com respeito à língua, ele deve, assim como a própria língua, ser submetido a severo exame, pois seus vínculos com a *opinião do ânimo* calcam-se já aí em seu carácter imaginativo, da emissão e recepção simultânea e imediata que suprime o seu *dever* e que, sob a condição *pervertida* e *invertida entre o posteridade e anterioridade*, toma-se-o pela sua *utilitas* como *discursar*, o que exercer, talvez, senão a mais poderosa ilusão dentre as ilusões, uma das ilusões das mais poderosas. Somente no Canto V Lucrecio elucidará com mais precisão a natureza da *língua*, sobretudo, tratando de seu nascimento, vejamos isto mais detidamente:

          Todavia, a natureza da língua submeteu os sons vários  
          que emite, e a utilidade exprimiu os nomes das coisas,  
          não por outra longínqua e própria proporção [*ratione*] se vê  
          as crianças estenderem-se ao gesto na infância da língua,  
          quando ele se faz para mostrarem com o dedo as [coisas] que estão presentes.

<sup>1087</sup> Tratarei disso detidamente noutro trabalho.

Com efeito, cada um sente suas forças até onde despende.  
 Os chifres antes nascidos no vitelo que nas testas surjam,  
 com eles irado investe e agressivo investe.  
 Todavia, os filhotes das panteras e os pequeninos dos leões  
 já então com garras e patadas e com mordida combatem,  
 tão logo as garras e dentes criaram-se.  
 Depois, vemos todo o gênero dos alados nas asas  
 confiar e entregar-se às penas o trêmulo auxílio.  
 Por conseguinte, pensar que alguém então tivesse distribuído os nomes  
 às coisas e daí tivesse ensinado aos humanos o vocábulo primeiro,  
 é delirar. Pois, por que este teria podido indicar [saber] [*notare*] cada [coisa]  
 com vozes e emitir os vários sons da língua,  
 ao mesmo tempo que outros tenham pensado que isto não podiam fazer?  
 ao mesmo tempo que outros não podiam terem pensado fazer isto?  
 Além disso, se também outros não tiveram usado de vozes  
 entre si, pelo que se introduziu o saber [*notities*]  
 da utilidade, e pelo que se lhe [ao saber] deu o primeiro poder,  
 como teriam sabido e visto pelo ânimo algo que quisessem fazer?  
 Igualmente, um coagir aos muitos e domar os vencidos  
 não poderia, para querer os nomes das coisas solidamente ensinar [*perdiscere*].  
 E não é fácil, por nenhuma proporção [*ratione*] ensinar e persuadir os surdos  
 do que é preciso; e, com efeito, não se teriam padecido  
 e por nenhuma proporção [*ratione*] para eles seriam levados mais amplamente  
 os inauditos do ouvido tocando em vão os sons da voz.  
 Enfim, o que nessa coisa há de tão admirável,  
 se o gênero humano, ao qual a voz e a língua teriam vigorado,  
 à proporção do vário sentido tivesse indicado [saber] [*notaret*] vária coisa pela voz?  
 Mesmo os gados mudos, mesmo, em suma, as gerações das feras  
 costumam dissimiles e várias vozes gerar [*ciere*],  
 quando há o medo ou a dor e quando então os gáudios aumentam [*gliscunt*].  
 Evidentemente, e, com efeito, isso é permitido conhecer nas coisas manifestas [*apertis*].  
 Quando, primeiramente, irritados muitos dos cães Molossos  
 os moles focinhos fremem desnudantes os duros dentes,  
 de longe com outro som com serrada raiva ameaçam,  
 e quando então ladram e encham todo o entorno [*omnia*] com vozes.  
 Mas os filhotes com língua branda eles acarinhos lambendo  
 ou quando os livram das pulgas e pela mordida os carentes  
 ternos imitam-se ofegantes com suspensos dentes,  
 de longe adulam de outro modo [*pacto*] com ganido da voz,  
 e quando abandonados em casa lamuriam-se [*baubantur*] ou quando  
 chorando de apanhar fogem com submisso corpo.  
 Por fim, não parece também diferir o rincho,  
 quando entre as éguas o jovem cavalo na flor da idade  
 embravece com as esporas os golpes do alado amor [*pinnigeri amoris*],  
 e quando alhures com articulações concutidas assim relincha  
 e emite [*edit*] o fremito sob narizes abertos para a luta?  
 Enfim, o gênero dos alados e os vários pássaros,  
 açores, águias-pesqueiras e mergulhões marinhos  
 nas correntes em sal carentes de comida e de vida,  
 de longe alhures jactam noutra tempo vozes,  
 \*\*\*

e quando pela comida brigam e combatem pela presa.  
 E em parte mudam com tempestades de frente  
 os cantos rouco-sons [*raucisonos*], como a geração vetusta das gralhas  
 e o bando dos corvos quando se dizem pedir a água e as chuvas  
 e entrementes chamarem os ventos e auras.

Logo, se os vários sentidos coagem os dotados de ânima,  
 ainda que sejam mudos, a emitirem várias vozes,  
 é tanto mais razoável [*aecum*] que o mortal tivesse podido então  
 umas e outras coisas dissimiles pela voz indicar [saber] [*notare*]<sup>1088</sup>

A natureza, e não a *ars* ou a *instituição*, propiciou ao conjunto humano a emissão das variedades de sons da língua. Antes de meramente assumir a *língua* em sentido unívoco aqui, então designando o *idioma*, devemos concebê-la também como designando a sua corporeidade específica, aquilo que hodiernamente chamamos de “aparelho fonador”, assimilando-o, pois, ao conjunto humano, à *forma* humana. Se, por um lado, a emissão de sons vem da natureza do conjunto humano, por outro, é a *utilidade* que exprimiu os *nomes das coisas* [*nomina rerum*], ou seja, os nomes têm a utilidade como seu pressuposto. Antes que os nomes expressassem a utilidade das coisas, antes mesmo que a língua se tivesse ao ponto que as vozes significassem, as crianças ou, mais precisamente, “aqueles que ainda não falam” [*infantes*] têm por prenúncio da nomeação o designar com o gesto e, doravante, com a *indicação* as coisas. Por aí, uma série analógica é traçada: Lucrécio põe o gesto da indicação em paridade com os chifres ainda não nascidos nas testas dos vitelos, com as unhas, mordidas e patadas dos filhotes de panteras e leões, ainda isentos de garras e dentes. Isso poderia levar-nos a supor que Lucrécio observasse com essa analogia algo que remetesse ao canônico par aristotélico *potência & ato*; todavia, distintamente, o desenvolvimento das partes dos dotados de ânima, assim como o desenvolvimento da *língua* para o *infante* humano, ambos têm-se como *possibilidades reais*. A *língua* ela mesma é *possibilidade real*, posta pela conjunção humana, como o que pode ou não pode, dentre de seus *limites reais* assinaláveis, ademais, convém igualmente assinalar o *dever* da *figura* enquanto crescimento faz-se em termos estritamente relacionais, na interação com o meio no qual o conjunto em crescimento está imergido, e isto à mesma medida das trocas, como no caso da alimentação. Poder-se-ia dizer que aqui a *língua* é algo como o

<sup>1088</sup> DRN V, 1028 - 1090: “At uarios linguae sonitus natura subegit / mittere, et utilitas expressit nomina rerum, / non alia longe ratione atque ipsa uidetur / protrahere ad gestum pueros infantia linguae, / cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent. / sentit enim uis quisque suas quoad possit abuti. / cornua nata prius uitulo quam frontibus extent, / illis iratus petit atque infestus inurget. / at catuli pantherarum scymnique leonum / unguibus ac pedibus iam tum morsuque repugnant, / uix etiam cum sunt dentes unguisque creati. / alituum porro genus alis omne uidemus / fidere et a pinnis tremulum petere auxiliatum. / proinde putare aliquem tum nomina distribuisse / rebus et inde homines didicisse uocabula prima, / desperest. nam cur hic posset cuncta notare / uocibus et uarios sonitus emittere linguae, / tempore eodem alii facere id non quisse putentur? / praeterea si non alii quoque uocibus usi / inter se fuerant, unde insita notities est / utilitatis et unde data est huic prima potestas, / quid uellet facere ut sciret animoque uideret? / cogere item pluris unus uictosque domare / non poterat, rerum ut perdiscere nomina uellent. / nec ratione docere ulla suadereque surdis, / quid sit opus facto, facilest; neque enim paterentur / nec ratione ulla sibi ferrent amplius auris / uocis inauditos sonitus obtundere frustra. / postremo quid in hac mirabile tantoperest re, / si genus humanum, cui uox et lingua uigeret, / pro uario sensu uaria res uoce notare? / cum pecudes mutae, cum denique saecla ferarum / dissimilis soleant uoces uariasque ciere, / cum metus aut dolor est et cum iam gaudia gliscunt. / quippe etenim licet id rebus cognoscere apertis. / inritata canum cum primum magna Molossium / mollia ricta fremunt duros nudantia dentes, / longe alio sonitu rabie restricta minantur, / et cum iam ltrant et uocibus omnia complent. / at catulos blande cum lingua lambere temptant / aut ubi eos iactant pedibus morsuque petentes / suspensis teneros imitantur dentibus haustus, / longe alio pacto gannitu uocis adulant, / et cum deserti baubantur in aedibus aut cum / plorantes fugiunt summisso corpore plagas. / denique non hinnitus item differre uidetur, / inter equas ubi equus florenti aetate iuuenus / pinnigeri saeuit calcaribus ictus amoris, / et cum sic alias concussis artibus hinnit / et fremitum patulis sub naribus edit ad arma? / postremo genus alituum uariaeque uolucres, / accipitres atque ossifrae mergique marinis / fluctibus in salso uictum uitamque petentes, / longe alias alio iaciunt in tempore uoces, / \*\*\* / et quom de uictu certant praedaeque repugnant. / et partim mutant cum tempestatibus una / raucisonos cantus, cornicum ut saecla uetusta / coruorumque greges ubi aquam dicuntur et imbris / poscere et interdum uentos aurasque uocare. / ergo si uarii sensus animalia cogunt, / muta tamen cum sint, uarias emittere uoces, / quanto mortalis magis aecumst tum potuisse / dissimilis alia atque alia res uoce notare!”

efeito do devir da figura em suas vicissitudes, inscrita como possibilidade real na forma, mas que devem apenas se certas condições são postas. E mesmo o infante, aquele que indica a coisa e pela sua utilidade, devemos garantir-nos da pré-posição da utilidade diante do gesto de indicação em sua diferença para com o estatuto da *língua*, uma vez que a disposição pelo devir da figura posto nos limites reais da forma que é o conjunto humano é dada quando à língua, do gesto à palavra enquanto emissão de sons articulados em voz, sem que, contudo, se tenha aí a utilidade como pressuposto. Antes, a utilidade põe-se por outras razões, precisamente ela independe do *nome*, mas por ele designa-se e exprime-se, e também, sua pré-posição antes de qualquer nomear pelo gesto de indicação, a estabelece numa anterioridade na qual se deve supor que já vige o imaginar-se, com efeito, não é porque se trata de uma criança que ela não recebe emissões várias das coisas, e isto antes mesmo de que as designe com o gesto.

Se a utilidade precede a nomeação pelo gesto que indica, se a utilidade é anterior a qualquer emissão de som em voz através da língua, tudo parece aqui construir-se aqui num quadro incompleto. E tal incompletude assinalada aponta para o que Lucrécio se volta, notadamente, a “origem da língua”. Indaga-se, em sentido forte e absoluto, a *origem da nomeação*, ou seja, a pressuposição de que um só humano tenha distribuído a nomeação das coisas e, então, que tenha disseminado tais nomes às gerações sucessivas. Vimos que a temporalização pertence à imaginação integralmente e, por isto, não se deve estranhar que Lucrécio enfrente a imaginária questão da *origem da língua*, que ele queira, assim, destituir a *língua* de qualquer noção de *origem*, como anterioridade capaz de orientar todo o conjunto dos *nomes* e, com isto, pré-estabelecer os *sentidos* das coisas, os quais apreendemos pelo *discurso* e, em última análise, pela *utilidade* que confere à coisa o seu respectivo nome. Por trás disso, notemo-lo, o argumento é reservado à noção mesma de *utilidade* e igualmente tem alcance suficiente para destituí-la, por assim dizer, de sua univocidade de aplicação, como se a utilidade fosse universalmente dada para não importa qual humano. Noutros termos, a *utilidade unívoca* é a que admitiria que certa antropologia fundaria a nomeação independentemente da distância geográfica, da “distância histórica” e, invocando um termo deveras anacrônico aqui, da etnia. A *utilidade unívoca*, em contrapartida, deve ser assimilada estritamente à natureza do *coniunctum*, portanto, visando exclusivamente à sua conservação, à sua perseveração. Por hipótese, sendo a utilidade a mesma na correlação entre a coisa e a textura humana, os nomes teriam forçosamente de ser os mesmo e, com efeito, as vozes e os sons. Hipótese deveras ignóbil à primeira vista e tão longe da facticidade das relações humanas que parece supérflua sua enunciação e mesmo a sua contestação, porém nela esconde-se a obsessão etimológica, aquela do *sentido originário* dos nomes. A refutação da tese segundo a qual a língua teria origem única, unívoca através da nomeação empreendida por apenas um humano é meramente operada indagação, em síntese, “por que um pode e os outros não?”.

Além do argumento da *origem única, unívoca da língua*, em tom interrogativo pelo absurdo resultante em sua refutação, o quadro da questão inteira da *língua* apenas pode completar-se pelo que a “singulariza”, por assim dizer; mais precisamente, o quadro completa-se ao correlacionar-se, com a destituição da origem, o som e voz, o nome e coisa à cada conjunto humano singularmente. E isso revoca outro elemento. A *afetividade* intervém aí. Passemos, pois, à análise detida disso tudo:

Por conseguinte, pensar que alguém então tivesse distribuído os nomes às coisas e daí tivesse ensinado aos humanos o vocábulo primeiro, é delirar. Pois, por que este teria podido indicar [saber] [*notare*] cada [coisa] com vozes e emitir os vários sons da língua, ao mesmo tempo que outros tenham pensado que isto não podiam fazer? ao mesmo tempo que outros não podiam terem pensado fazer isto?

Lucrécio nem sequer considera que a origem da língua deveu-se às divindades, e antes interpõe como obstrução à origem a pluralidade dos humanos existentes na natureza das coisas e em tom satírico e provocador ensejando já a impossibilidade de um dentre tantos ser o único que, emitindo sons, nomeie. Subentende-se aí, ademais, que a *utilidade* igualmente sofre os efeitos desta indagação, de sorte que também resulta absurdo supor que ela desempenharia o papel de vetor da correlação *unívoca* entre som e voz e nome referido às coisas. Daí, arrastemos a *utilidade* com os ventos do problema da *língua* aqui posto: a *utilidade* não é uma e mesma dentre os humanos, pelo contrário, podemos já aferir que ela põe-se pela pluralidade de humanos singularmente, então, que implicitamente ela deveras é o elo entre o som, o nome e a coisa, porém *para cada humano* e não *para os humanos em geral*, não, portanto, para o gênero humano. Isso levar-nos-ia a considerar o absurdo segundo o qual cada humano singularmente tem a sua língua, todavia, a dimensão propriamente *social* da *utilidade* não anula a sua singularização para cada textura humana nem impede que cada qual possua a sua língua (Gramsci diria que cada um tem a sua *gramática imanente*). Como ela tem-se permeando conjuntos humanos e mantendo-se como estabelecida por cada textura singularmente, em termos mais gerais, como ela conjuga pluralidade e singularidade e isto lança Lucrécio numa das mais sofisticadas apreensões do problema: a *utilidade* seria *euentum*. Por aí, outra interrogação capciosa intervém:

Além disso, se também outros não tiveram usado de vozes entre si, pelo que se introduziu o saber [*notities*] da utilidade, e pelo que se lhe [ao saber] deu o primeiro poder, como teriam sabido e visto pelo ânimo algo que quisessem fazer?

O absurdo da pressuposição de um único humano que nomeia *originariamente* as coisas recai na impossibilidade dada pela facticidade de que outros homens não possuam voz, que não possam emitir sons, e mesmo que nada se lhes dê no ânimo. Assoma-se a isso a dificuldade imensa, senão a impossibilidade mesma de que um dentre os demais humanos, aquele nomeador originário, tenha podido subjugar os demais aos seus nomes (“Igualmente, um coagir aos muitos e domar os vencidos / não poderia, para querer os nomes das coisas solidamente ensinar [*perdiscere*]”). Juntamente, a questão do aprendizado dos surdos impacta esse contraponto lucreciano sobejamente: não somente não é fácil persuadir e ensinar os surdos, mas, sobretudo, não é fácil ensinar e persuadir *do que é preciso*, o que retoma a *utilidade*. Se fosse, *por natureza*, estabelecido o liame, a correlação como necessária *por natureza*, entre os sons e vozes e os nomes e as coisas, como justificar a dificuldade para com os surdos? Os surdos, se assim fosse, já teriam tal liame *necessariamente*, e



*por natureza*, assim como a *utilidade* das coisas sem ouvir jamais seus nomes, e mesmo privados de audição, poderiam falar, discursar sobre as coisas. Neutralizada a “naturalidade” e a “origem”, temos como resultado que a *língua* é condição do *discurso*, mas por si não se resolve o liame entre som e voz, nome e a coisa, liame que, então, somente resta ser estabelecido na relação entre cada textura humana e as coisas e por cada textura humana entre si, no seio de certa comunidade, do *socius*, o que faz da *utilidade* algo que é simultaneamente de um e também de muitos. E se a *utilidade* é *comum* no que se refere ao humano enquanto conjunto e visando, pois, a sua conservação; ela também é *singular*, no que concerne tanto à afetividade de algum singular conjunto humano quanto aos seus misteres sociais especificamente dados pela sua imaginação. Há a dimensão posta entre o *comum* e o *singular* no que toca à *língua* pela reconsideração da *utilidade* nessa ambivalência posta: mas pelo que é em si eventual, o nomear é também posto por causas certas que devem desdobrar-se nos dois elementos aparentemente díspares. Por aí, retoma-se, em tom interrogativo, uma tese generalíssima dada pela facticidade humana:

Enfim, o que nessa coisa há de tão admirável,  
se o gênero humano, ao qual a voz e a língua teriam vigorado,  
à proporção do vário sentido tivesse indicar [saber] [*notaret*] vária coisa pela voz?

É que o gênero humano nomeia, a *língua* diz-se também da *forma*, do *conjunto* pela sua *possibilidade real*, e se a voz e a língua vigoram, elas vigora à proporção do vário sentido e assim indica a vária coisa pela voz. Ora, dado o vigor da língua, e da voz, o nomear ele mesmo põe-se num espectro variacional, cujos elementos decisivos são dados pelo sentir a coisa concomitante ao emitir a voz, e tal junção põe-se como liame circunstancial. Essa fórmula “pro uario sensu uaria res uoce notaret”, ela consta de generalidade o suficiente a ponto de dissolver a origem pela posição da variação de elementos relativos, postos em relação. Assim, a variedade das vozes é relativa, mesmo proporcional, à variedade dos sentires em seus modos de materialidade, numa expressão sintética emitida. O caminho para o estreitamente entre a singularidade e a comunidade quanto à nomeação, o aspecto da *figura* e da *forma* só se instaura definitivamente do momento em que a *afetividade* entra em jogo, pela analogia com os demais dotados de ânima. Põe-se, como “grau zero” da língua a correlação entre a afeto dos dotados de ânima e a voz emitida, mesmo que sem sentido, ou seja, mesmo que não haja nomeação, como no caso das variações de vozes emitidas, de acordo com a afetividade, entre os cães, os cavalos e as aves. É a diferença entre os afetos correspondente diretamente a certa emissão sonora que permite a Lucrécio completar o quadro do problema da *língua*, pois a afetividade, num espectro variacional definido pelos limites dos gêneros de dotados de ânima e, também, conservando os invariantes entre o prazer e desprazer como máximo e mínimo, vincula a emissão sonora ao contato com as coisas, ao ambiente, então respondendo às condições dadas segundo às circunstâncias. Da gama variacional de sons emitidos dados pela variação afetiva entre os dotados de ânima, Lucrécio estabelece a dessemelhança irreduzível da nomeação entre os humanos, dessemelhança que resulta na pluralidade de marcas que tantas vozes impingem às coisas e, conseqüentemente, dos sentidos destes nomes:

Logo, se os vários sentidos coagem os dotados de ânima,  
ainda que sejam mudos, a emitirem várias vozes,  
é tanto mais razoável [*aecum*] que o mortal tivesse podido então  
umas e outras coisas dissimiles pela voz indicar [saber] [*notare*]!

A *língua* enquanto possível real de emissão de sons inscrito na textura humana não implica a univocidade do liame entre som e voz, o nome e a coisa; portanto, nem certa voz é necessariamente correlativa a certo nome nem certo nome é necessariamente correlativo a certa coisa, pelo contrário, tais correlações são dadas pela singularidade de cada textura seguindo as afecções com as coisas, e a utilidade que se faz das coisas singularmente, e, simultaneamente, a relação entre as texturas humanas em comunidade também em liame afetivo. Tal comum, o da comunidade de texturas humanas, se bem reportarmos ao que já analisamos acima a propósito da noção de interioridade e exterioridade, nada mais seria que a expressão da *transpassagem* entre texturas, do entremear de texturas em sua incessante troca. Por isso, o comum não neutraliza o singular, pois o singular, ou cada textura, é efeito da “transtexturação”, uma vez que cada textura é “transtextura”. Irredutível ao par interioridade e exterioridade, a textura é o efeito das complexas relações *entre* naturezas várias. Ressaltemos que tal operação não-originária e constitutiva da *língua* e do *discurso*, contudo, não é incausada: o conhecimento das causas é alicerçado no conhecimento dos elementos operativos da *língua* e do *discurso*, cujos componentes, analiticamente, são a disposição como possibilidade real da emissão sonora, a voz, a relação *entre* texturas matizada pela afetividade, então, o prazer e desprazer, e a comunidade, ou melhor, a *comunicação* na qual está envolvida a *utilidade* como liame entre som, nome e coisa.

### Os simulacros de movimento.

Outro aspecto, contudo, deve ser explorado, justamente, a “previsão” e o “movimento” dela derivado. Para tanto, retomemos o excerto seguinte:

Além disso, se também outros não tiveram usado de vozes  
entre si, pelo que se introduziu o saber [*notities*]  
da utilidade, e pelo que se lhe [ao saber] deu o primeiro poder,  
como teriam sabido e visto pelo ânimo algo que quisessem fazer?

A questão *quid uelle facere et sciret animoque uideret?* é sumamente relevante, ela permite-nos avançar sobre a *antecipação* envolvida no *discurso*. Retomemos esse aspecto que diz respeito ao *facere* dessa sentença, a saber, o movimento que, por sua vez, abstraindo a temporalização para nossa análise, está associado a *uelle*, então, à noção de *vontade* [*quid uelle facere*]. É no âmbito que pressupomos agora, o do *sciret animoque uideret* e, particularmente neste *uideret* como anterioridade “visual” no ânimo, portanto, algo que se refere aos *simulacra mentais*, que Lucrécio passa ao problema do movimento da *vontade*, ou mesmo da *vontade que move o inteiro conjunto humano*. A meu conhecimento, nenhum comentário de

Lucrécio pôs-se a interpretar a ocorrência de *uoluntas* nos versos sobre o *clinamen* através do problema que trazemos agora, problema que se centraliza na operação da *uoluntas* e sua elucidação. Afinal, o que é *uoluntas* em *DRN*?

Agora como devém que possamos levar adiante os passos,  
quando queremos [*uolumus*], e por que seria dado que os membros se movem,  
e qual coisa terá se juntado que à custa do fardo de nosso corpo  
move-o em prostrusão [*protrudere*], direi: você, perceba os ditos!  
Digo que em nosso ânimo os simulacros de passagem [/de movimento] [*simulacra meandi*]  
acontecem [no ânimo] e pulsam o ânimo, como dissemos antes.  
Por aí faz-se a vontade; e, com efeito, não começa fazendo  
coisa alguma, <além do que> a mente pré-viu o que antes queria.  
{Isso que pré-vê, a imagem consta daquela coisa.}  
Logo, o ânimo quando assim se move junto para querer ir-se  
de no indo-se, fere imediatamente [*extemplo*] aquela força da âni-  
ma no corpo inteiro pelos membros e articulações espalhada;  
e é fácil de devir, já que se tem conjunta.  
Por aí, ela fere completamente o corpo, e assim inteira  
paulatinamente a massa [*moles*] move-se e move-se em prostrusão [*protruditur*].  
Além disso, então rarefaz também o corpo, o ar  
(evidentemente como deve aquele que sempre resta [*extat*] móvel)  
largo por aberturas vem e penetra os foromens  
e disperge-se assim às quaisquer diminutas das partes  
do corpo. Portanto, a essas duas coisas devém de ambos os lados,  
o corpo como com remos de navio e com vento leva-se.  
E, todavia, nada nessas coisas consta de maravilha,  
pois pequeníssimos corpos podem contorcer tanto o corpo,  
e converter [*conuertere*] o inteiro fardo nosso.  
Evidentemente, e, com efeito, o tênue vento com sutil corpo  
puxa [*trudo*] agindo o enorme navio de grande massa [*molimine*],  
e uma mão rege ao quanto seja o ímpeto veniente,  
e um leme contorce por onde quer que seja;  
e move junto [*commouet*] muitas [coisas] pelas trócleas e pelas roldanas  
com magno peso e a máquina soergue em leve esforço.<sup>1089</sup>

Se bem nos recordarmos dos versos sobre a *clinação*, e de sua análise, *uoluntas* era posta como “suficientemente avulsa aos fados” [*est haec (...) satis auolsa uoluntas*], levando-nos à apreensão da ruptura com os *pactos do fado* e, com efeito, com a *teleologia* em termos etiológicos, todos, com respeito à inteira natureza das coisas. O *fado* exprime-se, como sabemos, numa “conexão linear” [*si semper motus conectitur omnis / et*

<sup>1089</sup> *DRN* IV, 877 - 906: “Nunc qui fiat uti passus proferre queamus, / cum uolumus, quareue datum sit membra mouere, / et quae res tantum hoc oneris protrudere nostri / corporis insuerit, dicam: tu percipe dicta. / dico animo nostro primum simulacra meandi / accidere atque animum pulsare, ut diximus ante. / inde uoluntas fit; neque enim facere incipit ullam / rem quisquam, <quam> mens prouidit quid uelit ante. / {id quod prouidet, illius rei constat imago.} / ergo animus cum sese ita commouet ut uelit ire / inque gredi, ferit extemplo quae in corpore toto / per membra atque artus animai dissita uis est; / et facilest factu, quoniam coniuncta tenetur. / inde ea porporro corpus ferit, atque ita tota / paulatim moles protruditur atque mouetur. / praeterea tum rarescit quoque corpus, et aer / (scilicet ut debet qui semper mobilis extat) / per patefacta uenit penetratque foramina largus / et dispargitur ad partis ita quasque minutas / corporis. his igitur rebus fit utrimque duabus, / corpus ut ac nauis remis uentoque feratur. / Nec tamen illud in his rebus mirabile constat, / tantula quod tantum corpus corpuscula possunt / contorquere et onus totum conuertere nostrum. / quippe etenim uentus subtili corpore tenuis / trudit agens magnam magno molimine nauem, / et manus una regit quantouis impete euntem, / atque gubernaculum contorquet quolibet unum; / multaque per trocleas et tympana pondere magno / commouet atque leui sustollit machina nisu”.

*ueteri exoritur <motu> nouus ordine certo*], mas *uoluntas*, porque é avulsa ao *fado* e porque “avançamos onde a volúpia conduz cada um” [*progređiamur quo ducit quemque uoluptas*], a *clinação* introduz-se como a causação propriamente dita da natureza inteira das coisas, condensando-se nesta dupla oposição que, num só lance, repõe paralelamente a *uoluntas* e a *uoluptas*, e também a *libertas* como seus efeitos. Fora notável que a oposição se deu entre *liberdade/vontade/volúpia* & *fado/fim/teleologia*. Notável, sobretudo porque o imbróglio bimilenar sempre fez-se quando se tomou a *libertas* como algo “autoestante”. E aqui, em relacionar-se íntimo com a *uoluntas* temos, enfim, a oportunidade de dissolver o embaraço todo.

Antes, farei uma observação passageira. Maquiavel em seus comentários pessoais (*marginalia*) ao *DRN*, anotou o seguinte ao lado dos versos II, 250 - 255: “motum varium esse et ex eo liberam habere mentem”. Depois, simplesmente copia o verso II, 260 lateralmente: “sed ubi ipsa tulit mens”<sup>1090</sup>. Veremos ambos o comentário aos versos e a cópia do verso: (1) “há vários movimentos e através dele tem-se a mente livre” ou então “ter a mente livre através daquilo que é o vários movimentos”, e (2) “mas onde a própria mente levou”. Os versos II, 250 - 255, como já vimos, são os seguintes:

(...) para a causa não seguir a causa ao infinito,  
 pelo que surge pelas terras estas liberdades nos animados,  
 pelo que esta vontade, indago, é suficientemente avulsa aos fados,  
 pelo que avançamos onde a volúpia conduz cada um,  
 declinamos semelhantemente os movimentos nem num tempo certo  
 nem numa região de lugar certa, mas onde a própria mente levou?<sup>1091</sup>

Se bem observarmos, é muitíssimo provável que Maquiavel, no lugar de conceber uma “*libertas* autoestante”, a pôs como efeito do *vários movimentos*. Ainda, isso torna-se mais eloquente quando compreendemos a sua condição “para a causa não seguir a causa ao infinito”, depois do que disto deriva: “as liberdades dos dotados de ânima”, a “avulsão da vontade com respeito aos fados” e, enfim, “a volúpia que nos conduz”. Se nos perguntarmos “onde a mente nos levou?”, a resposta depende do *vários movimentos*, considerado com respeito à *uoluntas* e à *uoluptas*, categorias que precisam o *vários movimentos* que, enfim, se põe como *libertas*. Isso tudo podemos sentenciar assim: a *libertas* é efeito da *uoluntas* e da *uoluptas*, as quais compreendem o *motum varium*, ou melhor, cada qual explica etiologicamente, pelos seus movimentos, o querer e o desejar que faz a mente nos levar, fá-la, ela mesma, mover-se, eis *libertas*. Por isso, devo reconhecer que o passo da *marginalia* de Maquiavel é o fio condutor da interpretação que aqui proponho com respeito à *clinação*, entendida como a categoria etiológica por excelência da *necessidade aleatória*.

Devemos, a fim de consolidar o que se diz aqui, sobretudo no que concerne à *clinação*, analisarmos com muita precisão, o máximo que se pode, os versos sobre os movimentos da *uoluntas*. Lucrécio começa o assunto demandando-se: como devém que andemos, e isto quando *queremos?*, por que seria dado que os

<sup>1090</sup> Para verificar a *marginalia* de Maquiavel, cf.: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Ross.884?fbclid=IwAR2bkrUePqZdMYuzeoKeyxtDj20cRxs9W-l3XRAXtpUw7aezzYwUt\\_buAD4](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ross.884?fbclid=IwAR2bkrUePqZdMYuzeoKeyxtDj20cRxs9W-l3XRAXtpUw7aezzYwUt_buAD4).

<sup>1091</sup> *DRN* II, 250 - 255: “ex infinito ne causam causa sequatur, / libera per terras unde haec animantibus exstat, / unde est haec, inquam, fati auolsa uoluntas, / per quam progrediamur quo ducit quemque uoluptas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?”.

membros se movem? e, enfim, “qual coisa terá se juntado que à custa do fardo de nosso corpo / move-o em protrusão?”. Está em jogo o movimento dos dotados de ânima e, particularmente, o dos humanos. Que os membros se movam, isto vem da facticidade, e a questão toda seria *por que?*, “por qual *causa* eles se movem?”. Nisso a *uoluntas* aparece, de alguma maneira posta num aspecto temporal (“*cum uolumus*”), como aquilo pelo qual o dotado de ânima, o conjunto humano, particularmente, move-se. Tal aspecto temporal parece indicar que a *uoluntas* precede, então, aos movimentos e, ainda, parece que por ela estes são movimentados. Há algo que junto ao corpo e que se supõe ser capaz de sobrepor-se ao seu peso, ao seu fardo, de maneira tal que de sua inércia anterior fá-lo mover-se adiante. Seria precisamente esse algo a *uoluntas*? De fato, escreve Lucrécio que esse algo é simulacro, trata-se de *simulacros de passagem* ou de *movimento*, que se juntam ao corpo fazendo-o romper com a sua inércia e resultando em seu movimento. Aqui começa a desenhar-se a causação que leva o corpo ao movimento, tendo como um de seus elementos algo que vem de seu extrínseco ao seu intrínseco, os *simulacros de passagem*. Os simulacros dizem-se ora do sentido da visão, que os recebe, ora do ânimo, então, mais tênues que aqueles simulacros visuais e que são *simulacros mentais*, os quais são recebidos pelo ânimo e, pois, *acontecem*. Notemos que “acontecer” [*accidere*] deve ser levado ao pé da letra; com efeito, aglutina-se *ad* e *cadere*, do que podemos aferir que os *simulacros mentais*, ditos *de passagem*, *de movimento*, eles *caem no sentido do ânimo*, *para o ânimo*, eles vão direta e imediatamente para ele. E nesse cair para o ânimo, tais simulacros pulsam-no [*pulsare*]. Essa construção já a analisamos detidamente, o que, entretanto, aqui se acresce é que é por aí que se faz a *vontade*, então, a vontade é efeito do pulsar do ânimo dado pelo simulacros mentais de passagem que nele caem, que nele são recebidos.

A *uoluntas* é tão só isso: o efeito dos simulacros mentais, de passagem, sobre o ânimo pulsando-o. Agora, a *uoluntas*, continua Lucrécio, ela nada faz sem que antes a mente tenha pré-visto o que queria. Essa última sentença reserva algo de estranho, quase tautológico: “e, com efeito, não começa fazendo / coisa alguma, <além do que> a mente pré-viu o que antes queria” [*neque enim facere incipit ullam / rem quisquam, <quam> mens prouidit quid uelit ante*]. Na anterioridade que é suposta ser a da *uoluntas* algo vê a mente, a mente ou o ânimo (sabemos que são termos intercambiáveis), tal visão não é senão aquela dos próprios simulacros mentais que caem no ânimo. E se a *uoluntas* é efeito, como poderia a própria *uoluntas* ser anterior, como causa, enquanto visão mental? Uma solução a essa aparente circulação tem-se quando observamos que a *uoluntas* não se restringe ao polo da causa, tampouco somente ao do efeito; antes, ela consistiria precisamente em toda essa circulação, em todo esse constructo que se mostra, primeiro, pelos efeitos dos simulacros no ânimo, perfazendo algo que a mente *pré-vê*, ou seja, que ela vê antes que se *faça*, e, depois, o próprio *fazer*, com o inteiro corpo movendo-se. Se essa hipótese for correta, a *uoluntas* seria a denominação da articulação do inteiro *deuir* que vai dos simulacros mentais de passagem mediados pelo ânimo que pré-visualiza e, enfim, move-se segundo esta pré-visualização.

Por aí, a sentença seguinte é fundamental: “Isso que pré-vê, a imagem consta daquela coisa” [*id quod prouidet, illius rei constat imago*]. Lucrécio afirma que aquilo que é pré-visto consta daquela coisa, a que está na pré-visualização, mas como? Basta recordarmos que os *simulacros*, e mesmo os mentais, são emissões

corporais das coisas relativamente exteriores ao conjunto que as recebe pelos sentidos, o da visão e o do ânimo. Por serem corpúsculos das coisas elas mesmas, o que o ânimo ou a mente pré-vê nada mais seria que a coisa ela mesma, e a imagem, visual ou mental, que se tem aí nada mais constaria que da coisa mesma. Daí que é pela coisa relativamente extrínseca ao conjunto humano que se engendra o constructo da *uoluntas*, assim, o inteiro constructo é posto como efeito de todas as coisas no entorno do conjunto humano, estas posta em relação com o conjunto humano. Com isso, Lucrécio responde à primeira questão, “como devém que possamos levar adiante os passos, / quando queremos [*uolumus*]?”, e cuja resposta é: pelos conjuntos relativamente externos ao conjunto humano através da *uoluntas*.

Cadentes os simulacros mentais de passagem no ânimo, pulsando-o, tem-se por efeito o seu movimento, “para querer ir-se” [*ut uelit ire*], o que quer dizer, *no sentido do querer*, da *imagem* posta pelos simulacros, no sentido dela, enquanto o mesmo que a coisa externa relativamente. E indo-se o ânimo, movendo-se, ele fede imediatamente a âni<sup>ma</sup>, a força da âni<sup>ma</sup>, a qual, sabemos, está espalhada, dispersa pelo inteiro corpo do conjunto humano. Porque ânimo e âni<sup>ma</sup> são conjuntos, é, de fato, imediato o mover-se conjunto de ambos, por isto, diz-se que é algo *imediato*. A âni<sup>ma</sup>, por sua vez, fere “completamente o corpo”, “completamente” porque ela está dispersa no inteiro corpo, e disto resulta, enfim, o movimento da massa ou mole corpóreo que é o corpo humano, movimento *em direção a, em protrusão* àquilo que a imagem pré-vista pela mente põe, a coisa externa ela mesma (a mesma que emitiu os simulacros mentais de passagem). Resta melhor apreendermos a razão pela qual os membros se movem.

Se, por um lado, temos esse constructo inteiro da *uoluntas*, por outro, no corpo, há outros movimentos em jogo, os quais confluem com a própria *uoluntas*. Trata-se da interação entre interioridade e exterioridade relativas ao conjunto enquanto corpo no tocante à circulação interativa com o ar (é difícil dizer se Lucrécio está pensando propriamente na respiração, inspiração e expiração; todavia, esta me parece a mais correta apreensão da circulação aérea no corpo e logo veremos como melhor justificá-la). O ar, então, vem largo, em abundância, pelas aberturas e foromens do corpo e distribuí-se até as suas partes as mais diminutas. Quando escreve, doravante, que “(...) a essas duas coisas devém de ambos os lados, / o corpo como com remos de navio e com vento leva-se”, Lucrécio assimila metaforicamente a entrada de ar e a sua saída, enfim, a sua circulação aos remos do navio à velas do mesmo navio sopradas por ventos. Essa analogia ganhará fôlego para que não nos maravilhemos, não deixemos o terreno racional da explicação pelas causas deste *evento* que é o mover-se *voluntário* (estritamente no sentido de *uoluntas* posto aqui). Se os remos e os ventos nas velas do navio correspondem, pela analogia, aos movimentos dos simulacros mentais ao ânimo, do ânimo à âni<sup>ma</sup> e desta ao corpo que, por sua vez, operante a circulação aérea, move-se, o leme que direciona o navio metaforiza o sentido dado pela imagem, em última análise, pela coisa ela mesma exterior ao conjunto. Nessa metáfora em que sutildade dos ventos move massivo navio direcionado por apenas uma mão no leme, também reserva a aparente desproporção de sutis corpúsculos capazes de mover o conjunto humano inteiro. E se o primeiro caso é fático, o segundo, mediante o constructo explicativo da *uoluntas*, com mais razão o é. Aqui, a analogia fortifica sobejamente a explicação lucreciana.

Pode-se concluir que a *uoluntas* é um constructo integralmente imaginário, sobretudo, pela operatividade dos *simulacros de passagem*, ademais, pela imagem pré-visualizada na mente que direciona, que dá sentido a todo o movimento. E, sobre isso, convém nos demandarmos se acaso se inscreve e, se sim, como se inscreve a *teleologia* no constructo imaginário da *uoluntas*. Sabemos que o *ânimo* adiciona algo, que há a *opinião do ânimo* e que essa opinião se exerce suplementando aquilo que cai nos sentidos todos. Tal suplementação do ânimo nada mais seria que a elisão das próprias causas da *uoluntas*, estas mesmas que há pouco analisamos em seu constructo. De fato, os simulacros emitem-se da coisa relativamente externa ao conjunto humano e, pela sua altíssima celeridade, dão-se imediata e simultaneamente afetantes o ânimo. Por analogia, a distância percorrida pelos simulacros de passagem parece sofrer da mesma proporção relativa á desfiguração que os simulacros visuais. A rigor, os simulacros mentais são imanentes aos visuais, porém mais sutis ainda. E se os simulacros visuais dependem do sentido da visão, dos olhos, para serem recebidos, os simulacros mentais, pela sua natureza muito mais sutil, findam por percutirem diretamente o ânimo, e eles mesmos acabam, como vimos, engendrando a *imagem mental* da coisa relativamente externa que o emitiu. Então, temos o seguinte: primeiro, por analogia, tanto os simulacros visuais quanto os mentais sofrem da supressão da distância pela imediatidade e simultaneidade entre emissão e recepção; segundo, porque simultânea e imediatamente dados, os simulacros mentais fazem-se imediata e simultaneamente a imagem do querer que antecede à ação, e, *a fortiori*, parece que *queremos* por nós mesmos sem que nada tenhamos recebidos que causasse a imagem mental do que queremos. Por aí, da imagem mental no ânimo segue o sentido para o qual o movimento da *uoluntas* se dá, movimento para a coisa emissora, melhor, para a imagem, posta como sentido exterior, da *figura* da coisas, tenha ela se desfigurado ou não. É precisamente nesse *sentido* que deparamo-nos com o enlace da *teleologia*, mas trata-se de algo tipicamente imaginativo que depende da elisão incessante do conhecimento da própria *uoluntas*. Desconhecidos os simulacros, as transmissões de movimento do ânimo à ânimo *etc.*, todo movimento, toda a vontade parece ter-se como algo em si e por si, o que, ademais, insiste no centramento do conjunto humano em si e, como é para a figura da coisa externa que se encaminha, ela é tida como que *para si*, para o *em si* que é o conjunto humano. Assoma-se ainda o fato de que se realçar o *centramento* é realçar-se a *interioridade* e, correlativamente, a *exterioridade*; mais ainda, retomando a fórmula lucreciana típica dos efeitos da imaginação, “todas perversas são pré-postas pela relação [*ratione*]” [*omnia peruersa praepostera sunt ratione*], temos que aí vem junto a *anterioridade* e *posteridade* (“a mente pré-viu o que antes queria” [*mens prouidit quid uelit ante*]).

Podemos então nessa síntese ainda acrescentar o seguinte, tendo em vista nossos resultados de análise: a *imagem* da coisa enquanto posta pela recepção da emissão dela de seus simulacros mentais afetantes o ânimo, esta imagem faz-se elemento *ad quem*, o que revoca a *utilitas* em sentido, não de conservação, apenas, mas *in toto* imaginativo e posto pelo elemento do *socius*, uma vez que o *usus* guia a ação, o mover-se e a língua antes dispõe do nomear aquilo a que se dirige, a que se indica, como sentido dado. A imaginação aparece, enfim, quase em sua completude, e é manifesto o seu principal aspecto que é a *inversão*, mesmo a especularidade que faz do s’imaginar circulação incessante.

Se terminamos nosso assunto sobre a *uoluntas* e sintetizamos muitos dos elementos analisados, resta, ainda, o elemento da *libertas* enquanto *uoluptas*. Devemos investigá-la, a *uoluptas*, mais detidamente como passo final de nosso trabalho sobre Lucrécio e, para tanto, cumpriremos a seguinte sequência: 1) Sono e vigília; 2) Imaginação e sonhos: o mundo onírico; e, por fim, 3) Desejo, amor, ato sexual e reprodução. Enquanto o sono e a vigília são preparações para o tema dos sonhos, o qual estende e amplifica a imaginação completando seu quadro operativo, e mesmo concluindo-a inteiramente enquanto *sonho*, mesmo em vigília; as considerações sobre o desejo incidem sobre a *uoluptas* e cumpre operações fundamentais que retomam a *Teoria das conjunções* no âmbito antropológico com respeito ao efeito do *amor* e o *ato sexual*, enfim, a *reprodução*, a qual retomam os aspectos do *devoir* da *forma*, que fizemos recair sobre *reprodução* dos conjuntos em sua generalidade, mas que, naquele momento, nos limitamos e nada mais pudemos dizer.

### Sono e vigília

Os processos, digamos, anímicos (em nosso caso, que dependem da ânsima, no sentido lucreciano), são operações estruturantes da sensibilidade, dos sentidos, e regulam o sono. No que concerne a esse último, o sono, a ânsima, com a sua força específica, na medida em que vai deixando parcialmente o corpo e, assim, afrouxando os membros, relaxa o corpo e vem, na mesma medida, trazendo-o ao adormecimento<sup>1092</sup>. É a partir do adormecimento que Lucrécio torna a insistir sobre a dependência entre os sentidos, a sensibilidade, e a ânsima, pois, se paulatinamente a expulsão parcial da ânsima do corpo tráz-lo ao adormecimento, o sono, estado terminal deste devir, deste evento, pela sua factual característica de perda de sensibilidade dos sentidos, só poderia levar a conclusão de que a ânsima e a sensibilidade têm-se uma para a outra numa relação absolutamente necessária, enfim, que sem a ânsima, não se dá a sensibilidade<sup>1093</sup>. Não só isso, o estado sonífero, pelo seu tangenciar o limiar da insensibilidade plena, da ausência quase completa de sensibilidade, também permite-nos aferir que é a ânsima que desempenha, como também já o vimos, o relevante papel que consiste na vitalidade, numa palavra, a ânsima equivale totalmente à vida, ao estar vivo e, contrariamente, sua total expulsão do corpo equivale estritamente à morte.

A ânsima, no âmbito regulativo concernente ao sono, opera certa dinâmica de proporção: na medida em que ejetada do corpo, este perde, nesta mesma medida, a sensibilidade e, pois, tendencia cada vez mais ao adormecimento. Ultrapassado o limite do *mínimo de sensibilidade*, como dissemos, o corpo morre; todavia, ainda dentro dos limites, ou seja, contendo o corpo um *mínimo de ânsima*, perdura a vida. O circuito regulatório da ânsima, como escreve Lucrécio, implica, no movimento de ejeção da ânsima, o sono, no entanto, este mesmo corpo em estado dormente, é preciso que ele desperte. E, de fato, o processo inverso faz-se, contudo, não simetricamente, ou melhor, se adormecer é ejectar a ânsima para o ambiente, despertar

<sup>1092</sup> DRN IV, 916 - 919: "Principio somnus fit ubi est distracta per artus / uis animae partimque foras eiecta recessit / et partim contrusa magis concessit in altum; / dissoluuntur enim tum demum membra fluuntque".

<sup>1093</sup> DRN IV, 920 - 924: "nam dubium non est, animai quin opera sit / sensus hic in nobis; quem cum sopor inpedit esse, / tum nobis animam perturbatam esse putandumst / eiectamque foras - non omnem: namque iaceret / aeterno corpus perfusum frigore leti".



não é, de modo algum, injetar ânima a partir do ambiente, como se houvesse ânima disponível no ambiente, capturável pelo que quer que seja. Equivalente à vida, a ânima não poderia jamais ser dada volante no externo, pois seria como se disséssemos que a vida seja volante por aí. A ânima é produzida pelo *conjunto*, ela depende dos componentes do *conjunto* para sua produção, a saber, de certa combinação de primordiais sob certas articulações. Daí que o despertar que leva à vigília não é jamais injeção de ânima, mas sim um *reascender* da ânima, crescer-se quantitativo da ânima a partir da produtividade do próprio corpo. A analogia que marca esse processo é notável: tal como numa fogueira as brasas quase tornadas completamente cinzas, no entanto, ainda são passíveis de reascenderem-se e tornarem ao vivo fogo. A ânima, em seu mínimo admissível no corpo, seria análoga às brasas em cinzas, com efeito, ela como que se re-conflagra, reascendendo-se e retomando com toda a sua força a sensibilidade até o completo estado de vigília<sup>1094</sup>.

Nesse contexto, a despertar do corpo que jaz em sono profundo, com mínimo de ânima, não se reascende por si mesmo, mas pela interação ambiental, pela troca ambiental. Tal troca, como já mostramos, não é a captura de ânima dada no ambiente, como se houvesse ânima no ambiente, mas de outra coisa que é confluyente com a natureza da ânima, que a faz se crescer e permite o despertar. Vejamos:

Todavia, essa novidade devém junto [*confiat*] àquelas coisas, e por aí a ânima perturba-se e o corpo pode languescer, explicarei: que você não me faça proferir palavras aos ventos (!). Em princípio, é necessário o corpo a partir da parte externa, um vez que se toca a vizinhança de auras aéreas, percutir-se e com seu frequente golpe pulsar-se; e, por conseguinte, em torno de todas as coisas há ou cório ou também concha ou em calo ou em carapaça de cobertura. Também o ar ao respirar verbera a parte interior aqui novamente, quando se inspira e se expira. Por isso, de um lado e de outro, quando ele vapula junto ao corpo, e vêm muitas plagas por parvos foromens de nosso corpo para as primeiras partes e elementos primeiros, devém como que paulatinamente para nós a ruína pelos membros. Com efeito, conturbam-se as posições dos princípios do corpo e do ânimo. Devém como que a parte da ânima aí ejeta-se, e internamente a parte ábdita ceda, também a parte distribuída pelas articulações não pode ser conjunta entre si e reciprocamente não se executa o movimento; com efeito, a natureza impede o encontro e as vias; logo, o sentido vai-se pelos movimentos mudados profundamente. E uma vez que não há quase o que sustente as articulações, à debilidade devém o corpo, e languescem todos os membros, os braços e pálpebras caem, os joelhos deitantes

<sup>1094</sup> *DRN* IV, 925 - 928: “quippe ubi nulla latens animai pars remaneret / in membris, cinere ut multa latet obrutus ignis, / unde reconflari sensus per membra repente / posset, ut ex igni caeco consurgere flamma?”.

amiúde, entretanto, submetem-se e desatam as forças.<sup>1095</sup>

A explicação lucreciana do sono tange deveras a morbidez. É o fluxo entre interno e externo relativo ao conjunto que regula o devir eventual que consiste na mudança de *figura* entre sono e vigília. Deparamo-nos com outra operação que envolve a respiração, além daquela que consiste na *uoluntas*, Aqui, são as plagas internas e externas num jogo incessante em trocas que leva o corpo aos poucos a sucumbir ao sono, conturbando, pois, as posições dos princípios, do corpo e do ânimo, e, assim, levando a ejeção de parte da ânima e fazendo com que a parte restante, a parte interna e escondida, ceda à alteração dos movimentos. Mudados os movimentos, muda-se a figura inteira do corpo, e, com efeito, os sentidos apagam-se. Já a parte distribuída da ânima, agora rarefata, não pode conjuntos seus primordiais entre si executar nenhum movimento de sensibilidade, de percussão o suficiente para que se sinta, as vias são impedidas, os encontros entre os corpúsculos devêm escassos. Nada mais sustenta o corpo e ele aos poucos vai esvanecendo, seus membros vão-se largando e caem lânguidos até que as forças o erigem desatam-se, dormimos.

### Imaginação e sonhos: o mundo onírico

Repousamos com o sono, imergimos amiúde nos sonhos, no mundo onírico, o qual é bastante suscetível com respeito à imaginação. Poderíamos já dizer, em tom de antecipação a propósito dos versos que examinaremos, que o mundo onírico é como que o *exemplo privilegiado* das operações imaginativas todas. E não somente a imaginação aí em sonhos demanda alguma especificidade em sua operatividade, notadamente dependente das condições específicas do sono, como também veremos que este s'imaginar típico dos sonhos acaba por recobrir até mesmo o estado de vigília. Vejamos os seguintes versos:

E quanto mais alguém dedicado ordinariamente adere ao estudo  
ou antes àquelas coisas que muito nos demoramos,  
e nesta proporção [*ratione*] mais foi ocupada a mente,  
parecemos ir ao encontro com a maioria destas [coisas] em sonhos,  
os causídicos movem causas e compõem leis,  
os comandantes vão de encontro com o lutar e a batalha,  
os marinheiros levam serrada guerra com os ventos,  
aliás isto nós fazemos e inquirimos a natureza das coisas  
sempre e expomos a descoberta em letras pátrias.  
Assim a maioria dos demais estudos [/ocupações] e artes parecem  
em sonhos tomar os ânimos dos humanos nas [coisas] enganosas.

<sup>1095</sup> DRN IV, 929 - 953: "Sed quibus haec rebus nouitas confiat, et unde / perturbari anima et corpus languescere possit, / expediam: tu fac ne uentis uerba profundam. / Principio externa corpus de parte necessum est, / aeriis quoniam uicinum tangitur auris, / tundier atque eius crebro pulsariet ictu; / proptereaue fere res omnes aut corio sunt / aut etiam conchis aut callo aut cortice tectae. / interiore etiam partem spirantibus aer / uerberat hic idem, cum ducitur atque reflatur. / quare utrimque secus cum corpus uapulet, et cum / perueniant plagae per parua foramina nobis / corporis ad primas partis elementaque prima, / fit quasi paulatim nobis per membra ruina. / conturbantur enim positurae principiorum / corporis atque animi. fit uti pars inde animai / eiciatur, et introrsum pars abdita cedat, / pars etiam distracta per artus non queat esse / coniuncta inter se neque motu mutua fungi; / inter enim saepit coetus naturae uiasque; / ergo sensus abit mutatis motibus alte. / et quoniam non est quasi quod suffulciat artus, / debile fit corpus, languescuntque omnia membra, / brachia palpebraeque cadunt, poplitesque cubanti / saepe tamen submittuntur uirisque resoluunt".

E quaisquer muitos dias através de seguidos ludos  
eles dedicaram a assíduas atividades, vemos,  
quando já renunciaram a que elas usurpem os sentidos,  
a maioria das residuais vias abertas na mente,  
por onde podem vir os mesmos simulacros das coisas:  
por muitos dias então observam-se aquelas mesmas [coisas]  
diante dos olhos, tal que vigilantes [/em vigília] pareçam  
cernir os moles membros do saltante e movente  
e a fluída poesia da cítara e as cordas do falante  
que recebem nos ouvidos e cernirem as mesmas companhias [*consessum eundem*]  
e esplender simultaneamente as várias galhardias da cena.  
Até por isso é proveitoso o estudo do importante e a vontade,  
e que tivessem acostumados a estarem ocupados com estas coisas  
não somente os humanos mas também todos os dotados de ânima.  
Evidentemente, você verá os fortes equinos, quando os membros jazerem  
em sonos, suarem e, contudo, sempre respirarem  
e como se pelo aplauso se atirassem as sumas forças  
ou como se com os cárceres abertos movessem os membros.  
E os cães de caça amiúde em mole repouso  
jactam, contudo, subitamente as patas e repentinamente as vozes  
emitem e densamente farejam com as narinas as auras,  
para tomarem os vestígios achados das feras,  
e despertados amiúde perseguem os inanes  
simulacros dos cervos, como se cernissem dados à fuga,  
até que com os erros dissipados voltam para si.<sup>1096</sup>

Os conteúdos oníricos, Lucrécio escreve, engendram-se pelo ordinário, pela repetição ordinária ou o hábito do que fazemos. E não somente o *hábito*, seja pela ordinária repetição do que fazemos, seja pela fixação reiterado com respeito a algo, é o que constitui a passagem do que se dá no estado de vigília aos sonhos em estado sonífero; também é necessário que haja certa *afetividade* envolvida nisto, a qual é proporcionada à mente pelo que ela *mais ocupa mais* [*fuit magis contenta mens*], assim aquilo a que a *mens* mais se detém, mais ordinariamente *tensiona-se* é também aquilo que transpassará ao conteúdo onírico. Todavia, essa sentença *atque in ea ratione fuit contenta magis mens* é ambígua. Poder-se-ia tomar *contenta* como termo vinculado à *in ea ratione*, de maneira tal que sua versão resultaria como sendo esta: *e a mente mais foi contente/satisfeita naquela proporção*. Isso diretamente põe a *afetividade*, não que antes ela não houvesse, visto que é o *desejo* ou *inclinação* a certa atividade à qual se fixa, o que deveras motiva a *mens* a

<sup>1096</sup> DRN IV, 962 - 997: "Et quo quisque fere studio deuinctus adhaeret / aut quibus in rebus multum sumus ante morati / atque in ea ratione fuit contenta magis mens, / in somnis eadem plerumque uidemur obire: / causidici causas agere et componere leges, / induperatores pugnare ac proelia obire, / nautae contractum cum uentis degere bellum, / nos agere hoc autem et naturam quaerere rerum / semper et inuentam patriis exponere chartis. / cetera sic studia atque artes plerumque uidentur / in somnis animos hominum frustrata tenere. / et quicumque dies multos ex ordine ludis / adsiduas dederunt operas, plerumque uidemus, / cum iam destiterunt ea sensibus usurpare, / relicuas tamen esse uias in mente patentis, / qua possint eadem rerum simulacra uenire: / per multos itaque illa dies eadem obuersantur / ante oculos, etiam uigilantes ut uideantur / cernere saltantis et mollia membra mouentis / et citharae liquidum carmen chordasque loquentis / auribus accipere et consessum cernere eundem / scenaique simul uarios splendere decores. / Usque adeo magni refert studium atque uoluntas, / et quibus in rebus consuerint esse operati / non homines solum sed uero animalia cuncta. / quippe uidebis equos fortis, cum membra iacebunt / in somnis, sudare tamen spirareque semper / et quasi de palma summas contendere uiris / aut quasi carceribus patefactis membra ciere. / uenantumque canes in molli saepe quiete / iactant crura tamen subito uocesque repente / mittunt et crebro redducunt naribus auras, / ut uestigia si teneant inuenta ferarum, / expergefactive secuntur inania saepe / ceruorum simulacra, fugae quasi dedita cernant, / donec discussis redeant erroribus ad se".

repetir ordinariamente, como os exemplos do causídico, do comandante, do marinheiro nos induzem a pensar. Antes, dizer que *é pela proporção* que a *mente contenta-se* ou *basta-se* denota a saciação da atividade desejada, melhor dizendo, pratica-se à saciedade aquilo que deseja a mente e isto a tal ponto que os conteúdos desta atividade invadem o mundo onírico. Nesse sentido, *contentus*, mesmo que seja ambivalente, leva-nos a confluir a saciedade pela prática repetida que motiva a mente quanto à tensão da prática repetida que finda por fixar a mente, ambos promovem a sintaxe da transpassagem da vigília ao onírico portando seus conteúdos. O que aqui se enuncia é uma fórmula geral dessa transpassagem, uma fórmula que instaura a tendência dos conteúdos oníricos a partir da tendência de repetição de certa prática, do *hábito*, então, enunciemo-la: quanto mais a algo se fixa a mente contenta ou quanto mais repetida e ordinariamente a mente ocupa-se com algum atividade, mais facilmente este algo ou esta atividade passa aos sonhos em sono.

E a *afetividade*, se remontarmos ao seu passado lexical, *affectus, ad ficio, ad facio*, conjuga semanticamente o *fazer* e a *direção*, o *sentido* do quer *se faz*, atividade que aqui no caso onírico tem por contexto o *fazer repetido*, em circulação. Daí que os sonhos, eles dizem-se *eventos*, trata-se de *devires eventuais*, que modificam as *figuras*, no caso, em si do conjunto humano. Ademais, o que sobejamente deve chamar-nos a atenção é sua concepção atrelada ao *socius*, àquilo que, digamos, anacronicamente tem-se pelo *fazer repetido* do ofício de um certa divisão social do trabalho numa *formação social*:

os causídicos movem causas e compõem leis,  
os comandantes vão de encontro com o lutar e a batalha,  
os marinheiros levam serrada guerra com os ventos,  
aliás isto nós fazemos e inquirimos a natureza das coisas  
sempre e expomos a descoberta em letras pátrias.

A *proporção* que impacta o mundo onírico através do fazer repetido em vigília, o *hábito*, liga-se diretamente ao ofício, ao que no bojo de algum *socius* consiste sistematicamente algum fazer, perfazendo o s'imaginar num tom segundo as cores deste próprio hábito. Esses eventos habituados, devires eventuais em circulação, entretanto, estão imbuídos com outro sentido da *afetividade*, estão imbuídos, por assim dizer, do aspecto dos afetos como a cólera, o amor, o ódio &c. E são tais *padecimentos*, tais *paixões* que igualmente colorem o s'imaginar onírico. Antes que desse aspecto nos ocupemos, e andemos aos seguintes versos em que certa generalidade enuncia-se: “E quanto mais quaisquer das raças são ásperas [/espécies], / tanto mais nos sonos é necessário que estas se embravecem”.<sup>1097</sup> Essa correlação, não só ela põe a afetividade em termos crus, como também ela modula a socialização em virtude dos afetos suscitados: a aspereza, que revoca a condição selvagem, natural em meio às adversidades todas, embrutece as espécies, e também os humanos se postos nesta condições; contudo, contrariamente, podemos aferir, a vida cidadina apazigua a fúria, domestica as afecções e abrandas-as. De fato, nesse âmbito vêm os estudos e aplicações das artes, dos ofícios aos quais cada um em vida social se dedica com afinco, o hábito repetido e sua circulação tendenciando a passagem aos sonhos destes conteúdos.

<sup>1097</sup> DRN IV, 1005 - 1006: “Et quo quaeque magis sunt aspera seminiorem, / tam magis in somnis eadem saeuire necessus”.

Lucrécio adverte uma constatação: “Assim a maioria dos demais estudos [/ocupações] e artes parecem / em sonhos tomar os ânimos dos humanos nas [coisas] enganosas”. Aparentemente banal, entretanto, essa advertência em tom indicativo (“parecem”), enseja o passo que segue para a vida vigilante, como se os sonhos e seus enganos adentrassem na vivência desperta da vida, e isto permite-nos entrever a flexibilização entre o mundo da vigília e o mundo onírico, o que não é nem um pouco trivial. Nesse escopo, os seguintes versos merecem toda a nossa atenção:

E quaisquer muitos dias através de seguidos ludos  
eles dedicaram a assíduas atividades, vemos,  
quando já renunciaram a que elas usurpem os sentidos,  
a maioria das residuais vias abertas na mente,  
por onde podem vir os mesmos simulacros das coisas:  
por muitos dias então observam-se aquelas mesmas [coisas]  
diante dos olhos, tal que vigilantes [/em vigília] pareçam  
cernir os moles membros do saltante e movente  
e a fluída poesia da cítara e as cordas do falante  
que recebem nos ouvidos e cernirem as mesmas companhias [*consessum eundem*]  
e esplendor simultaneamente as várias galhardias da cena.

Os ludos seguidos, repetidos, aficionados, e mesmo viciados e viciantes, novamente encenam-se em vida noturna, onírica, o que já nos é claro pelo que observamos precedentemente. Todavia, porque a mente ainda mantém as vias abertas à medida da reiterada atividade, lúdica ou não; ela, a mente, residualmente permite aos simulacros que venham com maior facilidade, aqueles simulacros da atividade repetida. A transpassagem entre o onírico e a vigília encontra sumariamente seu permanente fluxo na dinâmica dos simulacros, na operação do mecanismo da mente em sua abertura habituada e na dança das imagens das coisas, e o efeito disto faz a gradação da imagem dissociada (do emissor) a sua intensidade, que afirma a presença do que não há mais diante de nós em ato, como dada aí. Assim nós as vivemos, estas coisas e situações, nós as vemos diante de nós e nossos olhos não deixam de as vê entrementes seus simulacros perpassarem sem resistência a materialidade de nossa mente. S’imaginar esse que não se detém em imagens, portanto, que também permite o ouvir os sons, as vozes, e mesmo quase tatear o que, naquela situação repetida, dispunha-se como nos contatante. Lucrécio constrói esse prospecto típico através da *cena teatral*, do *teatro*, poderíamos avançar aí, do *teatro da vida*, da *cena da vida*. Aí em cena, *joga-se (ludo)* com os eventos sob a orquestração imaginária da simultaneidade. Imagens defasadas, mas que trazidas vez e outra vez, em repetição cênica, fazem-se contemporâneas, portando-nos mesmos os afetos com aí vinculados intimamente. O limiar é bem delimitado, entre o sonho e a vigília, neste *intermezzo* onírico na vigília e vigilante no onírico, a imaginação instaura-se como naturalidade habituada, como se aí fosse seu meio de fluidez incontestes, no vai e vem que preenche os sentidos nas texturas das coisas no entorno ambientadas. O prolongamento da repetição, a ilusão que enche o inteiro entorno da textura do conjunto, então, o onírico que recobre a vigília, impacta mesmo a *vontade*, segundo o mecanismo que antes observamos com os simulacros de passagem. Já apreendemos devidamente a operação fundamental do s’imaginar, a conversão do *mediato* em *imediato*, do *imediato*, pois, que se faz contemporâneo através da sua

*simultaneidade*. Aqui, nos simulacros e sons e tatos *etc.* que recobrem a vigília, tal recobrimento é justamente o *imediato* em sua *simultaneidade* contemporânea que se faz atuante. Os fragmentos compõem-se como que num todo invólucro, fragmentos variados entre o que é sentido em vigília e o que vem do recobrimento onírico. Os fragmentos compõem-se como que num todo invólucro, fragmentos variados entre o que é sentido em vigília e o que vem do recobrimento onírico. Tomando como ponto de vista a vigília, podemos dizer que o *quantum*, a proporção vivida do recobrimento, culmina no *delírio*, como pleno recobrimento da vigília pelo onírico; recobrimento operado fundamentalmente pela *simultaneidade* como que sintetizando a vivência como o todo contemporâneo de fragmentos, então tornados uma mesma vivência englobante, assim uma “harmonia do delírio” preenhe de sentidos imediatos e, por isto, transparecidos como indubitáveis, evidências vividas *em cena*.

A única saída seria a retomada dos sentidos, saída de cena delirante, pois apenas os sentidos alumiados podem aferir o que se dá em ato e não se apenas imagina vividamente; do contrário, a mente persevera com suas vias abertas maquinando os acréscimos do ânimo, sua opinião, e pensares, discursos preferidos e toda uma estética fundando um mundo sobriamente ébrio nos fastos do delírio. Examinemos o que se faz como prova factível disso tudo, a “reminiscência” ao despertar de um sonho, do intenso sonhar com enorme agitação e de vívidas afecções à flor da pele:

Decerto, as mentes dos humanos, as quais desvelam com magnos movimentos  
as magnas [coisas], igualmente em sono amiúde fazem e geram:  
os reis conquistam, capturam-se, combatem,  
exaltam clamores, como se se massacrassem ali mesmo.  
Muitos combatem até o fim [*depugnant*] e deflagram gemidos em dores,  
e como se por mordida de pantera ou de sevo leão  
fossem devorados, e tudo repletam com magnos clamores.  
Muitos sobre as magnas coisas ao longo do sono falam  
e muito amiúde era pelo indício de seu fato.  
Muitos vão de encontro com a morte. Muitos, de altos montes  
como se precipitassem à terra com o inteiro corpo,  
espantam-se e como se através do sono como se enlouquecidos  
pensamente voltam a si com muito mexido esto do corpo.<sup>1098</sup>

Magnos movimentos, magnas coisas, escreve Lucrécio. A mente delira engendrando a grandeza auspiciada, oriunda de certa habitualidade e, pois, pela fixação. E já o tangenciamos, tais repetições são afeitas à prática quotidiana, na distribuição dos afazeres cíclicos como na circulação dos mínimos gestos aos máximos movimentos, vividos com tal ou qual gradação de variação afetiva. Os causídicos, os comandantes, os marinheiros e mesmo os poetas e filósofos, os “homens de letras”, todos estes e tantos outros todos em sociedade obedecem a práticas orientadas, repetidas ou, num termo que cunhamos para a

<sup>1098</sup> DRN IV, 1011-1023: “Porro hominum mentes, magnis quae motibus edunt / magna, itidem saepe in somnis faciuntque geruntque: / reges expugnant, capiuntur, proelia miscunt, / tollunt clamorem, quasi si iugulentur ibidem. / multi depugnant gemitusque doloribus edunt, / et quasi pantherae morsu saevius leonis / mandantur, magnis clamoribus omnia complent. / multi de magnis per somnum rebus loquuntur / indicioque sui facti persaepe fuere. / multi mortem obeunt. multi, de montibus altis / ut qui praecipitent ad terram corpore toto, / exterrantur et ex somno quasi mentibus capti / uix ad se redeunt permoti corporis aestu?”

atuante imaginação, eles obedecem às *circulações*, cada qual a certa circulação que perfaz perdurando dia após dia. Entretanto, dizemos *certa* circulação, pois se notarmos as determinações, *i.e.*, os limites dos círculos através dos exemplos dados; eles nada mais são, como já indicamos, senão *operações sociais*. Como que, no mínimo, os mínimos gestos singulares, mas, no máximo, os movimentos dados na distribuição social, ou melhor, a *divisão social* que compõe o quadro de figuras circulares, regendo os seus tempos (recordemos que *tempus = motus*) pela eventualidade, devir-evento, em cotidianidade circulante que, por exemplo, faz do marinheiro a cada momento que for preciso e em cada santo dia hastear as velas do navio, manejar as cordas e polias e limpar o convés &c. No entanto, a figura do marinheiro não é a mesma da do general, então, dirá Lucrécio, suas vias mentais não estão abertas aos mesmos simulacros dos marinheiros: tantas são diferenças dadas pelas tantas habitualidades que sejam. Em última análise, a habitualidade e sua distinção quanto à determinação da circulação, dada pela distribuição social, é por certa e, pois, determinada maneira repetida de *contato*, e na qual consta *multimodalidade* no contatar, as multiferências *entre* os contatos. A repetição, a habitualidade, elas atêm-se às grandes coisas e aos grandes movimentos, como que tomando em *identidade & diferença* as multiferências e a multimodalidade, aproximando até mesmo pela sintaxe afetiva, que observa na semântica concreta da vivência, o mesmo amor e o mesmo ódio à despeito do que em termos de conteúdos os despertam: hoje ele ama esta mulher, amanhã aquela, todavia, o amor é sintaticamente o mesmo.

Podemos, neste âmbito de retorno à questão da afetividade, aferir que os afetos balizam as diferenças mesmo assimilando-as concretamente como conteúdos semânticos distintos. E tal operação da afetividade compõe o quadro da habitualidade, da circulação que é o mesmo ontem, hoje e amanhã, em que cada dia nos afeta no cíclico círculo da manhã, da tarde e da noite. Daí que a circulação devém linha, projeção, como veremos, do que advém pelo movimento contatante das coisas com a textura-corpórea, e retrojeção do passado narrado na atualidade dos contatos presentes. Num passo de intento especulativo, se a historicidade aparece como fundamentada pela temporalização e esta, por sua vez, é efeito da imaginação, então a historicidade, considerada como tal, é imaginária. A historicidade, mesmo se dita do singular, ou seja, propriamente a *historialidade* (def.), dos mínimos gestos aos magnos movimentos (*tempus = motus*), opera-se, ademais, na coordenação desconcertante, mas que pela imediaticidade que contemporaniza, toma o desconcerto num homogêneo constructo entre texturas-corpóreas no qual e pelo qual as imaginações d'uns e d'outros entre-transpassam-se como corpos entre-afetantes, então, que devém tais imaginações d'uns e d'outros, pelo mesmo mecanismo da simultaneidade desconcertante: a rigor, a associação local, de práticas localizadas e entre-ligadas, e global, de uma formação social, confluem num mesmo contexto basilar a partir do qual imediata e simultaneamente o *corpo social* imagina junto, num devir eventual: o *socius*.

E não são apenas reservadas aos homens a habitualidade e a circulação. Os dotados de ânima, todos, são conjuntados e compostos de sorte que a sua materialidade - que é mesma para toda a natureza -, sua articulação compositiva &c., opera também na habitualidade, na circulação que é a sua, respectiva à sua espécie: "(...) não só os homens, mas, de fato, todos os dotados de ânima" [(...) *non homines solum, sed uero animalia cuncta*]. Mais ásperos, mais em meio às adversidades e, pois, embrutecidos, mais é severa a espécie,

mais suscetível a impetuosidade afetiva (*DRN IV*, 1005 - 1006: “Et quo quaeque magis sunt aspera seminiorum, / tam magis in somnis eadem saeuire necessust”). Os dotados de ânima, as espécies todas, são também habituadas e imaginantes e, assim, circulam, ademais, conjugando-se com a afetividade. Por aí, para firmarmos isso, convém revermos os versos seguintes:

Evidentemente, você verá os fortes equinos, quando os membros jazerem  
em sonos, suarem e, contudo, sempre respirarem  
e como se pelo aplauso se atirassem as sumas forças  
ou como se com os cárceres abertos movessem os membros.  
E os cães de caça amiúde em mole repouso  
jactam, contudo, subitamente as patas e repentinamente as vozes  
emitem e densamente farejam com as narinas as auras,  
para tomarem os vestígios achados das feras,  
e despertados amiúde perseguem os inanes  
simulacros dos cervos, como se cernissem dados à fuga,  
até que com os erros dissipados voltam para si.<sup>1099</sup>

Os *vestigios* [*uestigia*] os rastros que vêm da habituada atividade do dotado de ânima quando em vigília finda por manter as vias de suas mentes abertas, também elas habituadas por constante, repetido, contato, e isto o suficiente para que em sonhos venham ativem-se tais mesmas atividades, em imagens, em sons *etc.*: a categoria de *vestigio* diz-se de todos os modos de materialidade, pois nós mesmos, conjuntos humanos, e os demais todos conjuntos dos dotados de ânima, sonhamos que cheiramos, que ouvimos, que vemos, que tocamos *etc.* E mesmo não estando presente em ato, os cães sentem o cheiro, vêem as imagens das caças e perseguem avidamente em sonhos os cervos em fuga, suas imagens, seus simulacros. A fúria da pulsão que leva a perseguir o cervo depara-se com a frustração do encontro vão com seu simulacro esfacelando-se em ausência, e, deveras, é acentuada a intensa afetividade neste movimento, em sua variação da fúria desejanse à tristeza frustrada na de uma imagem dissipada e perdida em inânia. No limite da imaginação, temos o delírio, em que o mundo onírico recobre a vigília, afinal, mesmo os dotados de ânima podem delirar e também aprisionarem-se em constante delírio, alimentado incessantemente pelas vias abertas da mente.

O onírico recobre a vigília, a vida torna-se cena, a cena da vida. Aqui temos o constructo findado do s'imaginar, que toma a vigília com as mesmas operações que as oníricas, sonho e imaginação resultam plenamente equivalentes. Todavia, também o sonho, o mundo onírico fez-se delírio quando abraça o que se vive em vigília. Dissemos antes “reminiscência”, porém, no delírio que se mantém, coincide coextensivamente aquilo que de mera reminiscência consome as atividades vigilantes. Quando o vivo sonho transpassa o limiar que traça a vida em vigília, temos a prova de que o corpo todo estremece, que algo do onírico sobrevém e que pode muito bem apossar-se mais forte que os sentidos alumiados vigilantes e

<sup>1099</sup> *DRN IV*, 962 - 997: “quippe uidebis equos fortis, cum membra iacebunt / in somnis, sudare tamen spirareque semper / et quasi de palma summas contendere uiris / aut quasi carceribus patefactis membra ciere. / uenantumque canes in molli saepe quiete / iactant crura tamen subito uocesque repente / mittunt et crebro redducunt naribus auras, / ut uestigia si teneant inuenta ferarum, / expergefactique secuntur inania saepe / ceruorum simulacra, fugae quasi dedita cernant, / donec discussis redeant erroribus ad se”.



inteiramente recobrando-os, a opinião do ânimo produz todo um mundo, uma permanece cena da vida. Lucrécio, embora não leve às últimas consequências o delírio permanente em vigília, põe uma equivalência entre sua operação e os sonhos abrindo a via para sua explicação. E se a imaginação é equivalente ao onírico, não seria exagero voltarmos a tópica barroca segundo a qual *la vida es sueño*, pois quando nos imaginamos, o que incessantemente nos sobrevém, sonhamos, para dizer com Spinoza, de olhos abertos, tanta é a força da opinião do ânimo conjuntamente aos mecanismos imaginativos que lhe propiciam sua efetividade: o delírio deixa seu estatuto de excepcionalidade e torna-se condição mínima enquanto nos imaginamos, a ilusão necessária da vida vivida. Por aí, o termo “delírio” assume sentido técnico, tal como observamos nas proposituras teóricas de Heráclito, Empédocles e Anaxágoras quando nos pusemos a analisar o Canto I e as diversas concepções dos princípios, todas refutadas por Lucrécio. A prática filosófica, assim como os marinheiros, os comandantes *etc.* e segundo a sentença “aliás isto nós fazemos e inquiremos a natureza das coisas / sempre e expomos a descoberta em letras pátrias” [*nos agere hoc autem et naturam quaerere rerum / semper et inuentam patriis exponere chartis*]; a prática filosófica também não seria *delírio*?

O onírico perfura o vigilante - e não só pelo pouco de tempo que nos afeta no despertar (como na queda livre em sonho que nos faz despertar com pavor, tremendo os membros *etc.*). Tal perfuração é por si a transpassagem que permite compor o quadro do delírio da imaginação na vigília, portando toda a sua potência efetiva e afetiva nesta vida vivida em vigília, em “sonho lúcido”. Afinal, se os cães vêem os simulacros de cervos e os perseguem com afínco, com os humanos não poderia ser diverso, com efeito, eles também perseguem delirantes os seus simulacros, todos aqueles modos de materialidade cujas vias de suas mentes estão abertas por hábito, em busca e perseguição dos sentidos das coisas em franco delírio vigilante: a *teleologia* na natureza das coisas é *delírio* em vigília.

### Desejo, amor, ato sexual e reprodução

Dos versos sobre a *clinação* resta-nos a *uoluptas*, e já na consideração do onírico tocamos o desejo, *cupiditas*. Nenhum dos delírios, em vigília, é mais poderoso e exerce mais influência que o *amor*, ou melhor dizendo, os *enganos amorosos*. Nisso, o desejo toma-se como *desejo sexual*, e visa a cópula, a reprodução dos viventes. Agora, também nessa consideração vislumbramos, hipoteticamente, uma distinção que incide sobre o *desejo*: de um lado, haveria o *desejo* que visa a satisfação dos misteres e, de outro, aquele que se diz sexual? Não que esse último não fosse um mister, mas se poderia propor uma distinção aí? Quando a *uoluptas* já no proêmio do Canto I impôs-se como Vênus, como sendo a Vênus geratriz “a volúpia dos humanos e dos deuses” [*hominum diuomque uoluptas*], Vênus que é “alma” [*alma Venus*], que “nutre”; algo dos enlaces do desejo levantou muitas suspeitas, além dos humanos, além dos deuses, como aquilo que a tudo amalgama como *natura rerum*. Tão somente no Canto IV Lucrécio repõe integralmente Vênus no elemento do *amor*:

Esta é Vênus para nós; doravante, porém, é o nome do amor,  
daqui primeiro esta gota da doce Vênus no coração

gotejou, e sucedeu a frígida aflição [*cura*].<sup>1100</sup>

Vênus, aquela que nos fisga no proêmio do Canto I, que se desliza assumindo a operação coextensiva ao Todo absoluto enquanto *natura rerum*, é, *para nós*, o nome do amor [*hinc autemst nomen amoris*]. “Para nós”, escreve Lucrécio, no contexto da *Teoria da imaginação*, e isto só pode denotar-nos que a captura de Vênus, *nossa captura de Vênus* é nomeada enfim, *tateada* nas práticas humanas amorosas, também no liame de todas as coisas, dos viventes tomados em desejos, reproduzindo-se, pelo que toma os ânimos e retira-nos da “frígida aflição”, ou seja, *devir* que se inscreve no mover-se em amor, através do amor, que tem sua potência, pois, toda ela condensada sob o nome “Vênus”. Os versos dedicados ao *amor* passam-se, simultaneamente, tocantes à especificidade antropológica do enamoramento e tocantes ao liame entre os dotados de ânima, a todos. E se suspeitamos de uma distinção que incide no *desejo* em meio a esse contexto, é que, de fato, tal distinção dissolve-se na inteira Vênus. É certo, contudo, que os misteres empenham a *uoluntas*, põe o mover-se em prol da saciação, mas, no caso específico do *desejo sexual*, algo se dá que tomba no *impossível*. Tomba num *impossível* capaz de espelhar-se, de certa maneira, no cume do s’imaginar-se em delírio, e que reconduz ao incessante movimento do Todo absoluto, no *eterno devir*, tal como a *cena da origem* destituída de si enquanto *origem* fez-nos entender.

Daí, o *desejo sexual, impossível*, volta-se ao Todo absoluto como *impossível fechamento em si*. A *natureza das coisas* é, com efeito, *eterna produção de multiferências* enquanto *multiplicidade pura, impossível* senão sob a *necessidade aleatória* categorizada pela *clinação* de ser apreendida em termos imaginativos: o *impossível desejo sexual* equivale, pois, à impossível inscrição da *multiplicidade pura* para além de *clinação*, não há alteridade para esta categoria etiológica, a única vigente na natureza inteira das coisas, e que é, não obstante, Vênus *para nós*. Por isso também escreve Lucrécio o seguinte: “Pois parecem muito diferir as harmonias de Vênus”<sup>1101</sup>. Esse termo, *harmonia*, não é, contudo, aquele que vem dos músicos aqui. Antes ele é posto como “os bons vínculos”, plena *volúpia* da qual resulta a perseveração de cada conjunto em seu *gênero* [*genus*], sua geração.

Importa que os *liames de Vênus* diferem muito, e aquilo que *di-ferre* leva à dois, tencionando a cópula na reprodução sexuada, sexual, cujo efeito é a progenitura, o *devir da forma*, mas *outra* que aquelas conjuntadas num ato que produz, que gera. Aí, nesse passo, abre-se, entre o máximo e o mínimo *formal*, um tremendo espectro variacional, precisamente, a *indeterminação variacional* exitosa quanto aos efeitos, com o nascimento da prole. Daí “harmoniosa” é a cópula que faz do encontro entre o macho e a fêmea o vigir de um novo conjunto, a progenitura. É antes o desejo que inflama cada conjunto, antes da cópula:

Decerto, naquilo há esperança, por onde há a origem do ardor,  
apaziguar-se também pode [afastando-se] do próprio corpo a flama.  
O que devém contra o inteiro [corpo] a natureza repugna;

<sup>1100</sup> DRN IV, 1058-1060: “Haec Venus est nobis; hinc autemst nomen amoris, / hinc illaec primum Veneris dulcedinis in cor / stillauit gutta, et successit frigida cura”.

<sup>1101</sup> DRN IV, 1248: “Nam multum harmoniae Veneris differre uidentur”.

e esta é uma coisa, da qual quanto muitíssimo mais temos,  
tanto mais arde de cruel desejo o peito.<sup>1102</sup>

É muitíssimo acentuada a afetividade motriz, o desejo feito do ardor em flamas queimando o corpo, e já o *impossível* expõe sua face: “esta é uma coisa, da qual quanto muitíssimo mais temos, / tanto mais arde de cruel desejo o peito”. O *desejo sexual* jamais se sacia, e, todavia, não se trata meramente de uma *negatividade*, como ensejei com sua assimilação ao Todo absoluto. A afirmação da *impossibilidade do desejo sexual* afirma-se, ela é posta no “mais” e não sobre o “menos”, não sobre o que meramente “falta”. Porque mais temos e tanto mais temos, tanto mais ardemos de desejo. Esse *impossível* gere o encontro entre as texturas-corpos feminina e masculina, gere o encontro do qual a progenitura, se engendrada, não suprime a potência desejanse. Toda uma construção fisiológica intervém aí, na cópula e, antes, em cada qual dos conjuntos copulantes, o macho e a fêmea de não importa quais dos dotados de ânima, compreendendo aí os humanos:

Inquieta-se novamente em nós, como antes dissemos,  
o sêmen, quando primeiramente a idade adulta vigora as articulações.  
Decerto, uma [coisa] move junto e estimula outras coisas;  
através do humano o sêmen humano excita uma [coisa] de força humana.  
O que simultaneamente então ejetado de suas sedes sai,  
pelos membros e articulações vai-se de inteiro corpo,  
conveniente a certos lugares dos nervos, e excita  
continuamente as próprias partes de corpo genital [/gerador].  
Os irritados lugares intumescem pelo sêmen, e **devém que a vontade** [*uoluntas*]  
ejeta este onde se atira de cruel tesão [*lubido*],  
{incita irritante os lugares túrgidos de muita semente}  
E isto busca o corpo, onde está a mente ferida de amor.  
Decerto, a maioria, todos caem em vulneração, e naquela  
parte de sangue palpita onde nos golpeamos pelo golpe,  
e se está perto, a rubra umidade invade o inimigo.  
Assim, pois, quem recebe o golpe da flecha de Vênus,  
se menino, nos membros mulheris aquilo ejacula,  
se mulher, através do inteiro corpo jactando o amor,  
onde se fere, tende àquilo e exulta copular  
e jazer a umidade do corpo para conduzir ao corpo:  
decerto, ela pressagia a volúpia pelo mudo desejo.<sup>1103</sup>

<sup>1102</sup> DRNIV, 1088-1090: “Namque in eo spes est, unde est ardoris origo, / restingui quoque posse ab eodem corpore flammam. / quod fieri contra totum natura repugnat; / unaque res haec est, cuius quam plurima habemus, / tam magis ardescit dira cuppedine pectus”.

<sup>1103</sup> DRNIV, 1037-1057: “Sollicitatur item nobis, quod diximus ante, / semen, adulta aetas cum primum roborat artus. / namque alias aliud res commouet atque lacessit; / ex homine humanum semen ciet una hominis uis. / quod simul atque suis eiectione sedibus exit, / per membra atque artus decedit corpore toto, / in loca conueniens neruorum certa, cietque / continuo partis genitalis corporis ipsas. / inritata tument loca semine, fitque uoluntas / eicere id quo se contendit dira lubido, / {incitat inritans loca turgida semine multo} / idque petit corpus, mens unde est saucia amore. / namque omnes plerumque cadunt in uulnus, et illam / emicat in partem sanguis unde icimur ictu, / et si comminus est, hostem ruber occupat amor. / sic igitur Veneris qui telis accipit ictus, / siue puer membris muliebribus hunc iaculatur / seu mulier toto iactans e corpore amorem, / unde feritur, eo tendit gestitque coire / et iacere umorem in corpus de corpore ductum: / namque uoluptatem praesagit muta cupido”.

A observação da natureza masculina leva Lucrécio a delimitação a partir da idade reprodutiva, atestada pela virilidade do membro masculino e pela ejaculação, da produção do sêmen e sua condição de ejaculação, estimulada pela *forma*, no caso, (exclusivamente) humana. O entumecer da gônada masculina, portadora e produtora do sêmen, e a ejaculação pelo estímulo do membro, entretanto, obedecem, respectivamente, ao *desejo* e à *vontade*: “Os irritados lugares intumescem pelo sêmen, e devém que a vontade [*uoluntas*] / ejeta este onde se atira de cruel tesão [*lubido*], / {incita irritante os lugares túrgidos de muita semente} / E isto busca o corpo, onde está a mente ferida de amor”. É preciso que nos detenhamos neste passo: a *vontade*, como vimos, é efeito das afecções das emissões das coisas, notadamente, os *simulacros de movimento* ou *de passagem* que fazem a circulação entre exterioridade e interioridade, mas uma circulação multimodificante (no ambiente) destes simulacros que afetam o ânimo, mediados pela ânima, e governam o *querer* e a direção da textura do inteiro conjunto, como dissemos, linearizando-se, ademais, num jogo entre anterioridade e exterioridade. Atestamos, pois, a pertinência da *vontade* à imaginação, mas convém aqui que retomemos este ponto crucial, então, que façamos a substituição da operação da *uoluntas* no seio dos versos supracitados. Com efeito, escreve Lucrécio, que a mente fora ferida pelo amor, então, que toda uma dinâmica de emissões transpassa a textura do conjunto do afetado pelo amor, de sorte que a “busca do corpo” pelo *que* se feriu de amor já é efeito da circulação multimodificante das emissões das coisas, no caso, da coisa que se ama, da outra textura de conjunto humano. O entumecer da gônada leva a sua ejaculação “onde se atira de cruel tesão” como o efeito das afecções das emissões do amado e que se traduz antes na excitação dos membros, na ereção, que a *vontade*, então, o *querer-mover* direcionado para quem se ama, promove a ejaculação. Analiticamente, temos antes o ferimento da mente, então, a afecção das emissões precedendo a excitação, daí, o desejo ardente que leva ao entumecer da gônada e a ereção que articulação pela dinâmica da *vontade*, dos *simulacros de movimento para o que se ama*, levando ao movimento de ejaculação. Todo esse mecanismo, no entanto, mesmo em sua apreensão fisiológica, passa-se no âmbito da *imaginação*, do início ao fim, ou seja, em toda a sua circulação, pela materialidade desde as emissões do conjunto amado, conjunto extrínseco, até o direcionamento da ejaculação. Abre-se aí, nesta circulação atuante, *i.e.*, efetiva e enquanto também movimento, uma variação pontuada pela *volúpia*, entre prazer e desprazer. Por isso, assevera Lucrécio, no caso da fêmea, que “ela pressagia a volúpia pelo mudo desejo”, mas a remissão aí é a algo mais lato, a saber, à “flecha de Vênus” que afeta a ambos, ao macho e à fêmea, embora estes distingam-se quanto às atividades intrínsecas a cada forma com respeito ao *amar*.

O *desejo* porta-se como *antecipação*, mas numa anterioridade que é ela mesma já efeito da mente ferida pelo amor, ou seja, o *desejo* faz-se *como se* anterioridade com relação às emissões que ferem a mente e aprisionam o amante nas figuras do amado, embora lhe seja, de fato, posterior; e, daí, segue-se que, como *antecipação* do que já foi, perpetua-se a circulação incessante do amor, obedecendo à dinâmica enunciada como única na natureza das coisas: “quanto muitíssimo mais temos, / tanto mais o peito arde de cruel desejo”.

O *impossível* inscreve-se neste jogo do *desejo* como *antecipação*, projetando a volúpia no que se ama, *para si*, no conjunto-amado que jamais se deixa, consumando-se a cópula, satisfazer. Claramente, o *querer* o

*amado* que faz avançar o *amante* em sua direção tem como pressuposto o *desejo* que antecipa o *prazer*, que, por sua vez, este tem como pressuposto as emissões do amado e a ferida que provoca na *mente*. E resulta disso que a única antecipação no desejar é da volúpia exclusivo pelo que a mente afetou-se, levando o amante a mover mundos para satisfazer-se com o amado. Todavia, se o *impossível* elucida-se abstratamente, é preciso melhor caracterizá-lo, como *impossibilidade* de satisfação do *desejo*, por mais que a *vontade* leve incessantemente no sentido de sua satisfação, e mesmo perfaça a cópula. Em consonância com o recobrimento do mundo onírico que analisamos há pouco, Lucrécio lança-nos numa analogia esclarecedora sobre “peito em ardência”, precedida de uma explicação da satisfação dos misteres em termos fisiológicos:

Pois o cibo e a bebida nos membros reservam-se interiormente;  
 uma vez que estes podem assentar-se em certas partes,  
 este desejo de sucos e frugais facilmente preenche-se;  
 através da bela e fresca face do humano, de fato,  
 nada se dá no corpo além dos tênues simulacros de fruição [*simulacra fruendum*],  
 os quais raptam a mente amiúde com a miserável esperança.  
 Quando em sono sedento busca [*quaerit*] beber, e o líquido  
 não se dá, o qual pode extinguir o ardor nos membros,  
 mas suplica os simulacros dos sucos e inquieta-se em vão  
 e em meio ao torrente flúmen tem sede de beber,  
 assim no amor Vênus brinca com os simulacros dos amantes,  
 e não podem se saciar faceando-se perante aos corpos,  
 e não podem com mãos ternas abrandarem os membros  
 errantes incertos com corpo todo.<sup>1104</sup>

Todos os misteres são, não obstante, satisfeitos pela assimilação do que a textura-corpo necessita. A bebida e a comida adentra no corpo e nele “detêm-se”, então, a sintaxe da satisfação destes misteres é totalmente sanada, o prazer da comida e da bebida produz-se integralmente, cessando a fome e sede na proporção da absorção corpórea, os desejos de sucos e frutos são contrabalançados e, assim, libera-se a textura-corpo para outras atividades; todavia, no caso do amor, do desejo amoroso, nada disto se passa. O rosto, os traços e as curvas corpóreas do amando não podem, de maneira alguma, ser assimilados pela textura-corpo do amante. Certamente, há aí o duplo jogo *canibal*, o *amar-comer-o-outro* que fala Derrida, que alça um arco desde o *impossível comer-o-outro* até a sua literalidade, a destruição do amado, pelo abocanhar perverso que destroça até mesmo destruindo o outro, pela impossibilidade de se inserir em si o outro e absorvê-lo, tomá-lo *para si* (de igual sorte, a impossibilidade da *teleologia* aqui é patente). Essa oscilação não é nada gratuita nem mesmo adjetiva, mas sim constitutiva. O *comer-o-outro* comporta-se pelo *impossível*, daí que Lucrécio ilustra pela sua analogia com a onírica situação do sequioso que em sonhos recai

<sup>1104</sup> DRN IV, 1091 - 1104: “nam cibus atque umor membris adsumitur intus; / quae quoniam certas possunt obsidere partis, / hoc facile expletur laticum frugumque cupido; / ex hominis uero facie pulchroque colore / nihil datur in corpus praeter simulacra fruendum / tenuia, quae mentem spe raptant saepe misella. / ut bibere in somnis sitiens quom quaerit, et umor / non datur, ardorem qui membris stinguere possit, / sed laticum simulacra petit frustra que laborat / in medioque sitit torrenti flumine potans, / sic in amore Venus simulacris ludit amantis, / nec satiare queunt spectando corpora coram, / nec manibus quicquam teneris abradere membris / possunt errantes incerti corpore toto”.

incessantemente na mesma sede, o “líquido não se dá”, o mister, então, não se extingue; de igual sorte “no amor Vênus brinca com os simulacros dos amantes”.

A imaginação, mais uma vez, recobre o mundo da vigília, seus efeitos são os mesmos. O amante persegue infundável e persistente o amado, sequioso pela imperiosa necessidade do amar, do *comer-o-outro*, entretanto, como no oásis que lhe serve em sonhos para a sede saciar-se finda voltando-o e voltando-o à impossível saciação da sede, novamente: “quanto muitíssimo mais temos, / tanto mais o peito arde de cruel desejo”. E toda tentativa de *comer-o-outro* resulta na vanidade do fatigante movimento, na dispendiosa vontade que move na direção do amado. Nada lhe vem, ao amante, que lhe satisfaça o desejo pulsante, dolorido de impossível e cansadamente persistente em sua circulação reiterada e reiterada.

A partir dessa caracterização, deparamo-nos com dois casos típicos: 1) a ausência do amante; 2) a presença mais íntima do amante, o *ato sexual*. O dispositivo afetivo que a imaginação constrói impiedosamente nada mais seria que o da *esperança*, da projeção da presença do amado em sua ausência, um convite quase obrigatório ao delírio amoroso, o que os poetas do *siglo de oro* espanhol assimilaram como enlace do *engano amoroso*. Qual é o motivo da *esperança*? Faceados e tangentes amante e amado, é o canibalismo que regra o jogo entre-corpos, está aí a *esperança*. A primeira *esperança*, a primeira projeção de posterioridade que espera seu devir findado, o seu presente no aqui e agora é que o amado seja integralmente deglutido, a *esperança de comer-o-outro* é fundante:

E aquele que evita o amor não carece do fruto de Vênus,  
mas antes sem pena possui [as coisas] que são cômodas.  
Pois por aí certamente é mais pura a volúpia com [coisas] sanas  
que com miseráveis. E, com efeito, no próprio tempo de obter o amado  
flutua em incertos erros o ardor,  
e não consta algo primeiramente que aos olhos e mãos se fruam  
do que se busca, premem com arte e provocam a dor  
do corpo, e amiúde os dentes machucam os lábios  
e afligem as bocas, pois não há pura volúpia  
e subjazem aqueles estímulos que instigam a ferir aquilo mesmo,  
o que quer que seja, pelo qual germes crescem aquela folia [*rabies*].  
Todavia, Vênus desencoraja ligeiramente as penas dentre o amor recíproco,  
e a branda volúpia misturada refreia as mordidas.  
De fato, nisso há *esperança*, por onde há origem do ardor,  
também pode restinguir-se pelo mesmo corpo a flama.<sup>1105</sup>

Todavia, o *impossível*, oscilando entre a literalidade canibal e a fantasia sequiosa de satisfação prometida pela ferida na mente, freia como pode a *vontade*, a ferida lateja e os lábios mordem, os corpos apertam, os beijos atacam e os amantes machucam-se: são as penas do amor, o preço da folia. O amantes

<sup>1105</sup> DRN IV, 1073 - 1087: “Nec Veneris fructu caret is qui uitat amorem, / sed potius quae sunt sine poena commoda sumit; / nam certe purast sanis magis inde uoluptas / quam miseris. etenim potiundi tempore in ipso / fluctuat incertis erroribus ardor amantum, / nec constat quid primum oculis manibusque fruuntur. / quod petiere, premunt arte faciuntque dolorem / corporis, et dentes inlidunt saepe labellis / osculaque adfligunt, quia non est pura uoluptas / et stimuli subsunt qui instigant laedere id ipsum, / quodcumque est, rabies unde illaec germina surgunt. / sed leuiter poenas frangit Venus inter amorem, / blandaque refrenat morsus admixta uoluptas. / Namque in eo spes est, unde est ardoris origo, / restingui quoque posse ab eodem corpore flammam”.

presentes não gozam, segundo Lucrécio, da *volúpia pura*, mas são subjugados pelo *impossível*, aquele que com ele jamais se contentarão e que, no máximo, hão de *come-o-outro* e, no mínimo, hão de eufemizar este *comer* com as mordidas de corpos colados. A folia [*rabies*], o delírio feito carne arranha a carne. A condenação desse aprisionamento é patente, tal circulação, por que jamais alcança a satisfação do prazer, traz somente impureza, dor e sofrimento. Nisso, a esperança põe-se duplamente: primeiro, na satisfação, diante dos olhos, do *impossível*, então, ela é “origem do ardor” projetando a calma, apaziguamento para o flamejante desejo; segundo, ela alimenta, como por extensão do primeiro caso, a mesma extinção do desejo, mas na ausência do amado, como promessa. Trata-se de um deslize da ausência, da ausência do amado como promessa da satisfação do desejo pela sua presença para a presença que atesta a ausência da satisfação em ato como promessa do recomeço do ato sexual (como veremos logo menos). O amado ausente dispara a esperança de sua presença futura para trazer, enfim, o prazer e sanar a ardência:

Através da face do humano, de fato, e da bela tez  
nada se dá no corpo além dos tênues simulacros para fruir,  
os quais amiúde raptam a mente com miserável esperança.<sup>1106</sup>

Sobrevém o cansaço de apenas comer-se os *simulacros do amado*, apenas tem-se os simulacros tênues para fruir, e castigado o amante pelo que jamais pode arrancar, e nem um só pedaço que arranque lhe sacia, depara-se com o *impossível*, na ausência do amando, seus simulacros preenchem a sua vacância: “Pois se ausente o que você ama, presto estão, todavia, simulacros dele, e nos ouvidos gira-se docemente o nome”<sup>1107</sup>. No entanto, em presença o amante, come-se-o, come-se os mesmos simulacros, pois o amado não pode ser comido sem ser destruído. E a *esperança* aí é raptora, como os ventos, ela circula o vazio, a ausência mesma, no delírio de uma presença que, mesmo presente, é como se estivesse ausente. E a *esperança* aí é raptora, como os ventos, ela circula o vazio, a ausência mesma, no delírio de uma presença que, mesmo presente, é como se estivesse ausente. É preciso encarnar o *impossível*, extremá-lo o quanto se pode, no máximo que podem se contatar os amantes, o único *possível* do *impossível* é o *ato sexual*. Se a *esperança* atua na vacuidade num duplo nível, na ausência do amante e na impossibilidade de sanar o ardente desejo; por outro lado, o contato íntimo como que dela se alimenta confundida com a ardência, numa palavra inconfundível, no tésão altivo e culminante, exponencial e franqueando além dos olhos que se comem um ao outro, as mãos que não se aguentam nas delícias e levezas dos toques logo apertantes, agarrantes e arranhantes:

Por conseguinte, quando com membros colados na flor da idade fruem-se,  
já quando o corpo pressagia os gáudios  
e nele está Vênus para semear a fertilidade vaginal [*muliebria*],  
ali fincam em avidez o corpo e juntam a salivas  
da boca e inspiram com dentes serrantes os lábios,  
em vão, uma vez que nada por aí podem abrandar

<sup>1106</sup> DRN IV, 1094 - 1096: “ex hominis uero facie pulchroque colore / nihil datur in corpus praeter simulacra fruendum / tenuia, quae mentem spe raptant saepe misella”.

<sup>1107</sup> DRN IV, 1061 - 1062: “nam si abest quod ames, praesto simulacra tamen sunt / illius et nomen dulce obuersatur ad auris”.

nem penetrar e sair ao corpo do inteiro corpo;  
 pois entrementes parecem que queiram fazer e contender:  
 ininterruptamente em desejo de Vênus pegam-se em enlacs [*compagibus haerent*],  
 até que os membros da volúpia enfraquecem com esgotada força.  
 Enfim, quando afora rompe-se o desejo coligado com os nervos,  
 por pouco devém a parva pausa do violento ardor;  
 daí volta a mesma frenesia e aquele furor revisita,  
 tendo para si desejado algo que eles próprios buscam tocar,  
 e não podem achar este mal [/fruto] [*malum*] que engenho [*machina*] vença:  
 por isto, ininterruptamente incertos amorosamente consomem-se pela cega vulneração.<sup>1108</sup>

Os versos mais eróticos de *De Rerum Natura*, e talvez de toda as letras ocidentais, impingem o mais profundo revés com relação ao amor: a único possível é seu recomeço, sua circulação, pois o impossível agora feito carne, nos gozos dados, cansa-se e volta novamente à ardência do desejo. Nada pode satisfazer a esperança da aflição da ferida amorosa, daí a denúncia de que se trata de uma *volúpia impura*, dolorosa chaga mantida sempre aberta na mente, dispendioso empenho vão, pois fadado à circulação canibal que jamais se entrega, jamais se realiza e jamais abocanha senão os simulacros do amado: “assim no amor Vênus brinca com os simulacros dos amantes, / e não podem se saciar faceando-se perante aos corpos” [*sic in amore Venus simulacris ludit amantis, / nec satiare queunt spectando corpora coram (...)*]<sup>1109</sup>. Inscrevamos com firmeza no verbo *ludo* a sua amplitude de sentido que envolve todo o cenário, toda a teatralidade da aventura amorosa: Vênus *joga* com os amantes e ela precisamente *joga* através da dança dos simulacros, do contato impossível, ou melhor, da trans-contatação impossível, uma vez que nem a penetração do membro ou, em termos gerais, nenhuma penetração, como mais radical aprofundamento de captura do outro, adentra e apreende o que saciaria a ardência em folia. O *jogo*, o *lúdico* venéreo, teatraliza a vivência humana sob os auspícios da chaga amorosa, é capaz, então, de contaminar toda a *opinião do ânimo* tornando-nos servos da ilusão, do *engano amoroso*.

Os “infortúnios do amor “ imperam, no mínimo, através da atribuição de qualidades excessivamente generosas à figura do amado, como salienta Lucrécio, entre os versos IV, 1056-1170:

Pois a maioria dos homens agem pelo cego desejo  
 e atribuem-lhes [às mulheres] comodidades [/vantagens] que, de fato, não há.  
 Portanto, vemos pravas e deformadas de muitos modos /  
 florescerem nas delícias e serem muitíssimo bem recompensadas.<sup>1110</sup>

<sup>1108</sup> DRN IV, 1015 - 1120: “Denique cum membris conlatis flore fruuntur / aetatis, iam cum praesagit gaudia corpus / atque in eost Venus ut muliebria conserat arua, / adfigunt auide corpus iunguntque saliuas / oris et inspirant pressantes dentibus ora, / nequiquam, quoniam nihil inde abradere possunt / nec penetrare et abire in corpus corpore toto; / nam facere interdum uelle et certare uidentur: / usque adeo cupide in Veneris compagibus haerent, / membra uoluptatis dum ui labefacta liquescunt. / tandem ubi se erupit neruis conlecta cupido, / parua fit ardoris uiolenti pausa parumper; / inde redit rabies eadem et furor ille reuisit, / cum sibi quid cupiant ipsi contingere quaerunt, / nec reperire malum id possunt quae machina uincat: / usque adeo incerti tabescunt uolnere caeco”.

<sup>1109</sup> DRN IV, 1101 - 1102.

<sup>1110</sup> DRN IV, 1153 - 1156: “nam faciunt homines plerumque cupidine caeci / et tribuunt ea quae non sunt his commoda uere. / multimodis igitur prauas turpisque uidemus / esse in deliciis summoque in honore uigere”.



O *cego desejo* entorpece o ânimo, o faz opinar pela atribuição de boas qualidades completamente inexistentes na real figura do amado, o drama amoroso vivido pelo amante, de fato, facilmente converte-se numa sátira, no riso da cega atribuição da beleza onde aos olhos de todos há apenas feiúra e deformidade. O passo de Lucrécio, sejamos anacrônicos, é misógino não só por observar do ponto de vista masculino as peripécias amorosas, mas também por constatar parte da ilusão como vinda das mulheres, que, como por arte, dominam alguns dos jogos de Vênus. Todavia, a despeito disso, a dinâmica do amor alcança à generalidade para todas as sexualidades sem o menor esforço, o amante e o amado, dois pólos circulantes que podem se corresponder ou não, mas que habitam o mundo vivido da ilusão num teatro tão dramático para seus protagonistas quanto ridículo para seus espectadores. É por esse *engano* que Lucrécio denuncia a *volúpia impura*, que leva à dor e ao sofrimento do drama. Aí, o *impossível* permite a clara distinção:

Mas convém fugir dos simulacros e a pábula do amor  
 rechaçar de si e converter a mente alhures  
 e jactar o reservado líquido em quaisquer corpos  
 e não reter, para sempre varrido o amor de alguém,  
 e guardar para si a preocupação e a certa dor;  
 com efeito, a chaga aviva-se e envelhece ao alimentar-se,  
 e com os dias queima o furor e a tribulação agrava-se,  
 se você não conturba a primeira vulneração com novas plagas  
 e putão se ocupe de Vênus com jovens vagabundas  
 ou para alhures possa levar os movimentos do ânimo.  
 E não care do fruto de Vênus aquele quem evita o amor,  
 ma antes toma aquelas que são cômodas sem penas;  
 pois certamente mais há pura volúpia aí nas sãs  
 que nas miseráveis.<sup>1111</sup>

Lucrécio é imperativo: “convém fugir dos simulacros”, do “pastoreio amoroso”, da “pábula do amor”. Se o membro viril excita-se, entumece a gônada e está no ápice do tesão, recomenda Lucrécio, que ejacule a semente alhures, “num corpo qualquer”, pois se retido banhado dos simulacros do amado, só há aflição, dor e esperança do impossível. E não é de todo problemático que se evite o enamoramento, não se trata de evitar, de maneira alguma, o sexo, a transa e os deleites dos corpos entremeados; antes, é do amor que resulta o sofrimento, por isto, ele deve ser evitado a todo custo. A *volúpia*, no nível ético de regulação, não é qualquer prazer, o prazer vindouro que não respeita o seu preço. A *volúpia pura* salta aos olhos, jamais ela poderia nos levar ao desprazer e a dor, e esta é a sua única condição restritiva. Por isso, a consideração da *volúpia pura* exige a investigação da natureza das coisas, do contrário não se poderia distinguir os prazeres que nos levam às dores dos que nos contentam sem a mínima dor ou, ao menos, com a mínima moléstia. Minimizar a dor não se impõe, como poderia aparentar numa primeira apreensão, como um aspecto

<sup>1111</sup> DRN IV, 1063 - 1074: “sed fugitare decet simulacra et pabula amoris / absterre sibi atque alio conuertere mentem / et iacere umorem conlectum in corpora quaeque / nec retinere, semel conuersum unius amore, / et seruare sibi curam certumque dolorem; / ulcus enim uiuescit et inueterascit alendo, / inque dies gliscit furor atque aerumna grauescit, / si non prima nouis conturbes uolnera plagis / uolgiuagaque uagus Venere ante recentia cures / aut alio possis animi traducere motus. / Nec Veneris fructu caret is qui uitat amorem, / sed potius quae sunt sine poena commoda sumit; / nam certe purast sanis magis inde uoluptas / quam miseris”.

negativo do prazer, como se o movimento fosse sustentado na medida em que se busca evitar a dor e o desprazer. Ao contrário, trata-se de certa positividade, a qual é estruturante do nível ético, pois a inclinação aos *prazeres puros*, à *volúpia pura*, sua busca afetiva, não é uma demanda da recusa da dor, senão uma formação ou uma educação dos sentidos, a qual só pode ter lugar a partir da investigação incessante da natureza, com efeito, esta é a positividade que orienta a vida ética e pela qual os *puros prazeres*, a *volúpia pura*, não vêm por escolha, como se “por liberdade de ânimo”, mas sim pela afeção a que o conhecimento da natureza positivamente nos leva necessariamente. Prova cabal disto é a escritura mesma de *De Rerum Natura*, a qual se esforça para o estímulo e elucidação das coisas da natureza num projeto interpelante e, sobretudo, pedagógico-dialógico (tendo em vista seu interlocutor, Mêmio) de *liberação*, ética e política. Menos o conteúdo positivo do conhecimento ali posto que a exposição de um procedimento vivo de perquirição, em perfeita consonância com a *teoria das explicações múltiplas*, porque importa o quanto o processo de conhecimento nos *libera*, o quanto inquirir a natureza como prática coextensiva com vida levamos não à verdade eterna, dada de uma vez por todas, mas sim ao *verdadeiro* capaz de não nos escravizar nas afecções de tristeza e dor em vida, então, no efeito afetivo que o conhecimento provoca no ânimo e na mente, o qual nos leva *necessariamente* aos *prazeres puros*, à *volúpia pura*, Vênus. Nesse âmbito, a *negatividade* observada no *desejo amoroso* perde espaço para a *positividade* do *prazer puro*, de sorte que afastar as ilusões e *enganos amorosos* tem por condição atarefar-se na elucidação da natureza do amor como tal, o que é sobejamente claro na escritura lucreciana. Os remédios para evitar-se as peripécias aprisionantes e torturantes do amor só podem derivar do conhecimento dos “robustos nós de Vênus” [*ualidos Veneris perrumpere nodos*], de sua específica operação movida pelo ardente e cego desejo, e é por aí que Lucrecio toma sua posição:

Pois evitar, para não nos atirmos nas plagas do amor,  
 não é tão difícil quanto capturado sair das próprias redes  
 e romper os robustos nós de Vênus.  
 E, todavia, enredado e impedido você também pode  
 fugir da ameaça, a não ser que você a si mesmo se obste  
 e primeiro ignore todos os vícios do ânimo  
 ou os que há de seu corpo, antes que você deseje e queira.  
 Pois a maioria dos humanos agem por cego desejo  
 e atribuem àquelas [coisas] comodidades que deveras nelas não há.<sup>1112</sup>

Conhecido o mecanismo do enlace amoroso, é preciso remediar suas agarras, escapar, assim, dos “robustos nós de Vênus” [*ualidos Veneris perrumpere nodos*]. Essa tarefa, diz Lucrecio, não é difícil e ela precisamente não o é porque seu mecanismo fora desvelado, o que nos assegura os procedimentos de cuidado para não recairmos em seu bojo. Primeiro, voltar-se para si, para os vícios do próprio ânimo, como se diante do infortúnio momento do enamoramento, todo o esforço para não cair em seus laços fosse o de

<sup>1112</sup> DRN IV, 1146 - 1154: “nam uitare, plagas in amoris ne iaciamur, / non ita difficile est quam captum retibus ipsis / exire et ualidos Veneris perrumpere nodos. / Et tamen implicitus quoque possis inque peditus / effugere infestum, nisi tute tibi obuius obstes / et praetermittas animi uitia omnia primum / aut quae corporis sunt eius, quam praepetis ac uis. / nam faciunt homines plerumque cupidine caeci / et tribuunt ea quae non sunt his commoda uere”.

deixá-lo passar, manter-se em si e distanciar-se do que o ânimo vicia com o dardo do desejo. Ademais, não basta que a atenção se volte para si, mas também para o outro, para aquele quem desempenha o papel de amado e para a sua figura. Essa atenção, igualmente, deve-se deixar passar, ou melhor, deve-se deixar passar os atributos do outro, de sua figura, que estimulam e crescem a ardência do desejo, e, ao mesmo tempo, atentar com diligência na distinção do que fora atribuído ao amante pelo ímpeto amoroso em contraste ao que, de fato, ele é. Ambos os casos de “atenção” podem muito bem ser lidos como variações da tendência ética fundamental que consiste na *aquiescência do ânimo*.

O ânimo, se não movido pelo conhecer, jaz e padece imerso em enamoramento e em seus *enganos* que bem sabemos se tratar de um drama, com toda a sua teatralidade, melhor ainda, de uma tragédia regrada pelo *canibalismo impossível*. A teatralidade não é, entretanto, “livre protagonismo”, pois há, de fato, certas causas que a promovem, que centralizam no *em si* e exercem a força de construção da temporalidade da circulação amorosa. Todavia, o ânimo, em sua *aquiescência*, através da inspeção das causas que promovem o enlace amoroso, pode devir saudável, e liberar-se. O *engano* está aí, posto e circulante, em-circulando a vivência na amorosidade apaixonada, sobretudo, na *arte da sedução*, esta motivada por qualquer coisa, desde o *mútuo enlace*, a mútua correspondência entre os amantes, a unilateral direção da ferida amorosa na mente, que nem sequer alcança o *impossível* encarnado no ato sexual. A *sedução*, Lucrécio a considera como tal, metaforizando as mulheres ao encarná-las em personificações de Vênus, as quais empenham os *jogos do engano*, como que “por natureza”:

E isso não escapa às nossas Vênus; quanto mais elas  
com sumo empenho atrás de todas as cenas da vida [*omnia uitae postscenia*] escondem-se desses,  
os quais elas querem reter e que estão amarrados no amor,  
em vão, pois você pode, todavia, desvelar à luz todas [as cenas] pelo ânimo  
e inquirir os risos de todas  
e, se ela está com ânimo amável e não odiosa, reciprocamente  
deixar passar <e> conceder às coisas humanas.<sup>1113</sup>

De fato, a escritura faz saltar aos olhos a potência do *ânimo*, do mesmo ânimo que também opina, porém *opinião* que, defrontada com a inquirição, esfacela-se e, simultaneamente, no conhecer que se faz e se pratica, depara-se das *cenar da vida* pelas quais se escondem com risos. “Nossas Vênus” promovem efetiva cenas da vida ao seduzirem, por aí velando suas verdadeiras naturezas, mas, escreve Lucrécio a Mêmio, “você pode desvelar à luz todas [as cenas] pelo ânimo” e inquirindo, investigando-as, as cenas e as Vênus. E, novamente, a *afetividade* intervém, não somente no enlace amoroso encenado, mas também no ânimo da mulher, pois, se amável seu ânimo, desmascarada, “deixa passar”; contrariamente, se odiosa, deve, supomos, revidar ao ser desvelada sua tática de sedução. É notável que, do ponto de vista do espectador, que vê a cena de sedução, o drama converte-se novamente em sátira com o passar do curso da inquirição. É o riso que aqui se converte, antes sedutor, torna-se falso à luz desvelado. Escapa-se, pelo ânimo, pela investigação da cenas,

<sup>1113</sup> *DRN* IV, 1185 - 1191: “nec Veneres nostras hoc fallit; quo magis ipsae / omnia summo opere hos uitae postscenia celant, / quos retinere uolunt adstrictosque esse in amore, / nequiquam, quoniam tu animo tamen omnia possis / protrahere in lucem atque omnino inquirere risus / et, si bello animos et non odiosa, uicissim / praetermittere <et> humanis concedere rebus”.

dos “robustos nós de Vênus”, evitando aí a *volúpia impura*, a tortura que sofre aquele que se enamora e cai no jogo de sedução. E por que não introjetar aqui outro riso, aquele que contrasta com o de Demócrito que satiriza a tudo? O riso de Epicuro, o riso que talvez o ânimo provoque ao desvelar os falsos enlaces de sedução, este riso não é o de escárnio, pela conversão do drama em sátira, da tragédia em farsa. Menos ainda se trataria do riso, daquele riso que a platéia dispara com as aventuras e desventuras das cenas. Esse riso, antes do mais, é contentamento do ânimo, com o desvelar do verdadeiro, efeito afetivo do conhecer que livra o protagonista de seu protagonismo teatral, então, que o lança para o escanteio e o faz viver os bastidores, pois as armações do teatro, das cenas, atrás nas coxias, em suma, toda a peça e a materialidade que a suporta, são, de uma só vez, inquiridos, explicados, por não importa qual explicação, desde que buscando sempre e sempre a causa *do que é como é*, do amor em suas operações todas. O riso de Lucrecio é daquele que escapou do enamoramento, que desviou do infortúnio e da ilusão do amor e agora contenta-se sereno livre das garras venéreas.

Não seria estrambólico que pensássemos aqui no distanciamento preciso entre a cena e a coxia como sendo, por analogia, o mesmo entre a ilusão necessária e a verdade efetual das coisas, distância que, deveras, impacta os sentidos pelo simultâneo que faz do meio denotado por esta distância justamente imediato, vivo, vivente, vivido, no qual tanto os espectadores quanto os próprios atores passam *imediatamente* às ações de ver e de atuar, respectivamente, como se fossem uma só e mesma coisa. Lucrecio desloca para as coxias, para aquilo que pertence à teatralidade e sua representação, mas que dela se esconde como se a deflagra-se precisamente pelo que é, diante do que encena e diante do que a assiste, uma representação da vida. O amor e a sedução têm-se para o sedutor e para o seduzido assim como o drama e a encenação para os atores que representam, eficazes na mobilização de afetos pela supressão da distância entre o palco e as coxias, distância entre a *volúpia impura* e a *volúpia pura*.

De certo, trata-se de uma assertiva calcada na formação social romana e analiticamente localizada na *dominação masculina* que lhe é própria, e patente: “E isso não escapa às nossas Vênus; quanto mais elas / com sumo empenho atrás de todas as cenas da vida [*omnia uitae postscaenia*] escondem-se desses, / os quais elas querem reter e que estão amarrados no amor”. Tendo isso em vista, mesmo que socialmente as condutas de sedução entre homens e mulheres passem por códigos dispares, estratégias dissimiles e, pois, alcances específicos de atuação e efeitos figurativos e de performance talvez incomparáveis, contudo, ambos reservam o mesmo fundamento - que sem violar a escritura lucreciana - podemos aferir com bastante facilidade: a ilusão necessária do enlace amoroso. Assim, a feminilidade assume a postura ambígua de Vênus: mas seria a mesma Vênus que Lucrecio nos canta no primeiro proêmio de *De Rerum Natura*, a mesma Vênus que *é para nós*, o amor? Aqui, neste contexto, Vênus é ilusão, efeito necessário, da ferida do amor, mas também, enfatizemos, ela não deixa de ser também os *vínculos* da fertilidade. Há ilusão, há sedução, há atuação nas cenas do jogo do *engano amoroso*, todavia, e, sobretudo, há também, a despeito do “amor fingido”, os *prazeres comuns*:

Nem sempre a mulher suspira de amor fingido,

a que abraçada o corpo junta com o corpo do vão  
 e possui com lábios sugados molhantes beijos:  
 pois amiúde age através do ânimo e aspirante comuns  
 gáudios incita derrubar o teatro [*spatium*] do amor.  
 E não por outra relação [*ratione*] os pássaros e feras  
 e os gados e as éguas podem assentar-se nos machos,  
 se aquela própria natureza que está no cio não arde entornada deles  
 e alegre ele torna a tomar a Vênus para acasalar.  
 Acaso você não vê também os que amiúde a mútua volúpia  
 ata, para se excruciares com mútuos vínculos?  
 Nas encruzilhadas que amiúde os cães, ávidos de [*aves*] se separarem,  
 com ardor opostos tendem através de sumas forças,  
 quando entrementes pegam-se com laços da forte Vênus!  
 O que jamais teriam feito, se não tivessem conhecido os mútuos gáudios,  
 os quais podem lançar em engano [*in fraudem*] e tomar atados.  
 Por aí, novamente, como digo, a volúpia é comum.<sup>1114</sup>

A correspondência do amor, que Lucrécio nos traz dentro do protagonismo da figura da mulher, que é capaz de fingir e, pois, de seduzir, entretanto, tem sua contrapartida no mútuo enamoramento, no autêntico enamoramento da mulher, pressuposto o seu comportamento típica e habitualmente lúdico verso o amor. Lucrécio claramente alarga os vínculos venéreos, o que não é de se espantar, afinal todos os dotados de ânimo estão submetidos aos enlaces de Vênus, aos seus nós, de um modo ou de outro, mas estão aí no que podemos já dizer, no mínimo, voltados para a reprodução, para o engendramento da prole. E a especificidade feminina aqui ilustrada, quando pende amorosamente para o macho, possui um importante componente coligado à reprodução e, contudo, ausente nos machos: o cio. Com efeito, escreve Lucrécio: “E não por outra relação [*ratione*] os pássaros e feras / e os gados e as éguas podem assentar-se nos machos, / se aquela própria natureza que está no cio não arde entornada deles / e alegre ele torna a tomar a Vênus para acasalar”. O cio, deveras ausente nos machos e periódico nas fêmeas, é uma particularidade que acentua o caminho para o acasalamento, para a reprodução. Ele faz, em seu momento específico do ciclo feminino, o prenúncio ao fértil, convida à primavera, ao ato sexual em inigualável, com grande excitação, e no qual as fêmeas sentem passar pela sua textura. Propensas que estão, no cio, para a reprodução, elas ardem de desejo.

É bem verdade que o cio é adequado e muitíssimo verossímil no contexto dos versos em questão, no entanto, a sentença *ipsa quod illarum subat* talvez diga respeito a algo mais constante. Há um imenso enigma nessa construção - faz-se mister reconhecê-lo e o latim não facilita em nada, ao contrário, é muitíssimo obscuro - a qual, sobretudo, ensejaria também que tudo depende da volúpia, do prazer sexual feminino, do orgasmo feminino, pois. Sugeri com a versão o cio, mas como o contexto é de estabilização da relação amorosa, o cio não basta para sustentar esta solução, algo de mais contínuo desempenha o papel de

<sup>1114</sup> *DRN* IV, 1192 - 1207: “Nec mulier semper ficto suspirat amore, / quae complexa uiri corpus cum corpore iungit / et tenet adstrictis umectans oscula labris: / nam facit ex animo saepe et communia quaerens / gaudia sollicitat spatium decurrere amoris. / nec ratione alia uolucres armenta feraeque / et pecudes et equae maribus subsidere possent, / si non ipsa quod illorum subat ardet abundans / natura et Venerem salientum laeta retractat. / nonne uides etiam quos mutua saepe uoluptas / uinxit, ut in uinclis communibus excrucientur? / in triuuis quam saepe canes, discedere auentes, / diuorsi cupide summis ex uiribus tendunt, / quom interea ualidis Veneris compagibus haerent! / quod facerent numquam, nisi mutua gaudia nossent, / quae iacere in fraudem possent uinctosque tenere. / quare etiam atque etiam, ut dico, est communis uoluptas”.

sustentação da relação amorosa, que só poderia ser o gozo sexual e o gozo sexual feminino, então, o orgasmo feminino. Poderíamos versar também assim a sentença “(...) si non ipsa quod illorum subat ardet abundans / natura (...)”: “se a própria natureza não arde abundante por gozar com aqueles [/lit.: daqueles]”. Assim, salienta-se algo de mais estável e que não depende de um período específico, o da fertilidade feminil. Nada impede, entretanto, que conjugemos as duas soluções: o cio e o reiterado orgasmo do ato sexual. Talvez seja nessa conjugação que, enfim, se têm as *alegrias mútuas* [*gaudia mutua*]. E aqui o gozo masculino despenca de sua importância, com efeito, na dissimetria marcada entre macho e fêmea, se antes as ilusões e jogos de enamoramento tinham-se como se específicos das práticas feminis e o macho restava ou enganar-se pelas fêmeas ou desvelar suas cenas, agora também a liberação que leva às alegrias mútuas faz-se pelo feminino, quando estas não só devêm enamoradas, mas seu corpo reitera o enamoramento com seu gozo e também com o cio que prenuncia sua fertilidade.

O cerne desses versos reside nos vínculos comuns, na correspondência amorosa entre ambos os amantes, notemos: “Acaso você não vê também os que amiúde a mútua volúpia / ata, para se excruiarem com mútuos vínculos?” [*nonne uides etiam quos mutua saepe uoluptas / uinxit, ut in uinclis communibus excrucientur?*]. A *volúpia* agora é *mútua* e não apenas unilateral. Ela não só ata os enamorados, como por *vínculos comuns* os tortura muitíssimo [*excrucior*]. E não é metafórica a situação canina, quando presos pela cópula intentam fugir um do outro a todo custo, mas não podem, então, se excruciam neste mesmo intento. Estão aí os “laços da forte Vênus”. No entanto, a *volúpia* que agora é dita *comum*, a tudo e a todos, ela retoma a Vênus geratriz, a afirmação da natureza inteira das coisas sob os auspícios das relações entre as coisas, na conjunção, na integração e também na disjunção e desintegração. O *comum* que é a *volúpia* põe o *engano*, mas o mesmo pôr que é o seu, o da volúpia comum, é aquele que conjunta, que gera e produz.

A virada para o outro lado que aquele do engano dá-se com a autêntica postura feminil em Lucrecio. O amor, todavia, que até então analisamos, conjuga, através da afecção provocante a ferida a mente e a ilusão circulante engendrada, em seu fundamento último, pelo canibalismo impossível, o qual teatraliza o dramático percurso das desventuras amorosas do amante, os dois pólos da relação, no amor não-correspondido e no amor correspondido, compreendendo aí os mecanismos da sedução e as volúpias comuns capazes de fazer durar a relação amorosa constantemente sustentada pela alegria mútua (incluindo o orgasmo e, sobretudo, o orgasmo feminino). Lucrecio acentua ainda mais o engano feminil, mas agora, do ponto de vista do macho, ele toma os enganos como ilusão de si do macho e a constância do enlace, sua duração, mesmo que a fêmea pela qual se enamora não seja a mais atrativa:

E por vezes não devêm por divindade nem pelas flechas de Vênus  
que se ame a mulherzinha mais deteriorada.  
Pois a própria fêmea por vezes faz de si com feitos  
modos morigerados e com elegante corpo ornamentado,  
como facilmente ela habitua <você> com ela levar a vida.  
Ademais, o hábito enfeita o amor;  
pois o que quer que ligeiro frequentemente bata por golpe,  
entretanto, vence-se em longo espaço e abala.  
Acaso você não vê também as gotas nas rochas de cadente

líquido em longo espaço perfurar as rochas?<sup>1115</sup>

Destarte, Lucrécio traça a demarcação entre os dois tipos de enlace amoroso: “E por vezes não devem por divindade nem pelas flechas de Vênus (...)”. Nem pelo divino nem pelas flechas de Vênus, ou seja, não é necessariamente súbita, fulminante ou imediata a ferida do amor na mente, de sorte que não basta o mero encontro entre dois humanos para enlaçar no teatro da amorosidade. E diz-se mais: por vezes é “a mulherzinha de forma mais deteriorada” [*deteriore forma muliercula*]. Nada nessa “mulherzinha”, diminuída, é atrativo ao macho, ao homem; e nada nela permite que o enlace se faça súbito só pelas suas figuras e, com efeito, seus simulacros, visto que já a sua forma é mais deteriorada. Como emitir-se-iam simulacros que tocassem atraentes o homem se já sua forma de longe não seria? E, no entanto, pode haver aí enlace amoroso, pela facticidade. É que, explica Lucrécio, “(...) a própria fêmea por vezes faz de si com feitos / modos morigerados e com elegante corpo ornamentado, / como facilmente ela habitua <você> com ela levar a vida”. Ora, o asseio, o trabalho sobre a própria figura, malgrado a “forma mais deteriorada”, e o costume, isto tudo leva a mulherzinha a tornar-se mulherão, ou quase, ao menos ela passa a ser considerada entrementes dela, pela facticidade, pode-se enamorar-se. Sobretudo, o tais melhoramentos da figura sumarizam-se no efeito do *amor pelo hábito* (ou costume) que permite a Lucrécio contemplar outro mecanismo de sedução, este através do cuidado de si feminino e a exibição de sua melhor figuração. Mais ainda, tal caso, conta com esses melhoramentos acessoriamente, visto que o que neste tipo de amor é pressuposto é o *hábito*. Daí, intervém os outros elementos, igualmente relevantes: os modos morigerados, os quais remetam à adequação social da fêmea e seus cultivos que a tornam oportuna numa vida conjugal. A fixação do enlace do qual é nutrida a mútua alegria, entretanto, não sendo imediata, contrói-se pelo *hábito*, pelo costume com essa mulher “mais deteriorada”, mas que, a apesar disto, oferta as suas vantagens, dos costumes à aparência. E *hábito* recobre mais, se nem mesmo sua figura é por ela melhorada, mesmo se seus costumes não são os melhores e mais adequados, Lucrécio insiste, que o “hábito enfeita o amor”.

Essa categoria, o *hábito*, aqui como alhures em *De Rerum Natura*, operacionaliza-se e justifica-se de igual sorte: “(...) pois o que quer que ligeiro frequentemente bata por golpe, / entretanto, vence-se em longo espaço e abala”. A *repetição* do *contato*, sua periodicidade e o acostumar-se com tal ou tal contatar, como que leva ao acostumar-se com a própria ferida amorosa na mente, assim como tantas outras afeições sob o mesmo esquema levam a naturalização e constância de certas atividades muitas vezes repetidas, que, como já vimos anteriormente, alteram as vias de recepção das emissões na mente e no ânimo. Portanto, ao *amor pelo hábito*, mesmo que originado mediado e não imediatamente como o *imediato amor* que toma as mentes, é reservado os mesmos efeitos teatrais do drama dos amantes, as mesmas ilusões e *enganos*, seja no amor não-correspondido, seja no amor correspondido, no qual se engendram as *mútuas alegrias* da constância da *volúpia*. A prova da habitualidade faz-se, é notável, não através de um recurso de sua especificidade

<sup>1115</sup> *DRN* IV, 1278 - 1287: “Nec diuinitus interdum Venerisque sagittis / deteriore fit ut forma muliercula ametur. / nam facit ipsa suis interdum femina factis / morigerisque modis et munde corpore culto, / ut facile insuescat <te> secum degere uitam. / quod superest, consuetudo concinnat amorem; / nam leuiter quamuis quod crebro tunditur ictu, / uincitur in longo spatio tamen atque labascit. / nonne uides etiam guttas in saxa cadentis / umoris longo in spatio pertundere saxa?”

antropológica nem mesmo biológica, mas pelo proceder de grande generalidade da natureza das coisas dos efeitos do contato reiterado: “Água mole em pedra dura tanto bate até que fura”, como podemos versar a sentença interrogativa *Nonne uides etiam guttas in saxa cadentis / umoris longo in spatio pertundere saxa?*. Não importa em qual domínio de aplicação, tal provérbio mensura-se na extrema generalidade concebível da natureza das coisas, assim o *hábito* é o nome desta *reiterada atividade* que faz a mediação de certo efeito e, em nosso caso de análise, do *amor*.

E é preciso, ademais, que notemos, no nível da reprodução biológica, no caso especificamente humano tematizado por Lucrecio, a expressão da *uoluptas*, seus variados acordos (“Nam multum harmoniae Veneris differre uidentur”), na progenitura em suas figurações dadas pelo devir da forma a partir da fecundação das sementes do homem e da mulher até o parto. Concretar a reprodução, mesmo a produção da prole através do enlace amoroso, obedece ao mecanismo da complexa variação no encontro entre as coisas, no encontro entre o homem e a mulher, o qual pode vir a *pegar e durar*, porém, se o mistério da reprodução de sua *forma* inquieta, a dificuldade é significativamente proeminente no caso das *figuras*. Por isso, Lucrecio não hesita ao enfrentá-lo com uma *teoria da reprodução das formas e figuras* visando a explicação das causas da reprodução biológica humana em seus diferentes resultados concretados nas proles. É preciso, então, que adentremos nas condições fisiológicas, na multimodalidade constitutiva das sementes, dos sêmens. Os efeitos da cópula sexual, a prole, no devir da forma e suas figuras imanentes, no caso, a forma humana, mas a questão seria como certos traços figuram a forma humana? Como a figura tende a apresentar a herança das figuras seja paterna, seja materna ou, até mesmo, a mistura de ambas?

Vejamos os seguintes versos:

E quando junto misturando a semente a fêmea  
venceu e tomou a força viril com súbita força,  
então devêem semelhantes ao sêmen materno das mães,  
tal como aos pais o paterno. Todavia, as figuras de ambos  
você vê que há, juntos misturados os vultos dos pais,  
de corpo pátrio e materno sangue crescem,  
quando, as sementes excitadas aos estímulo de Vênus pelas articulações  
encontradas, o ardor mútuo conspirante colidiu [*confluxit*],  
e nenhum deles superou nem foi superado.<sup>1116</sup>

As sementes de ambos os progenitores comistura-se na fecundação e, como se numa luta de imposição da dominância, cada semente, a da fêmea ou a do macho, arrebatada a outra pela força, prevalece uma sobre outra, e a semente preponderante impera sobre a *figuração* da prole, então, em acordo com esta preponderância, as características figurativas dela, da prole, aproximam-se mais ou menos das da mãe ou do pai. Daí vemos Lucrecio tacitamente enunciar uma tese geral: quanto mais dominante é a semente na

<sup>1116</sup> *DRN* IV, 1208 - 1217: “Et commiscendo quom semine forte uirilem / femina uim uicit subita ui corripuitque, / tum similes matrum materno semine fiunt, / ut patribus patrio. sed quos utriusque figurae / esse uides, iuxtim miscentes uulta parentum, / corpore de patrio et materno sanguine cresunt, / semina cum Veneris stimulis excita per artus / obuia confligit conspirans mutuus ardor, / et neque utrum superauit eorum nec superatumst?”



conjunção, mas a figura tende àquela do dominante. Daí o critério a fim de cernir a descendência pela preponderância:

Com efeito, o parto sempre consta de duplo sêmen;  
 todavia, é mais semelhante a um dos dois o que quer que se cria,  
 e deste tem maior parte igual; o que você pode cernir,  
 a origem é descendência ou dos varões ou das mulheres.<sup>1117</sup>

A tese geral, a que promoveu a proporção com respeito a tendencial dominância de uma de ambas as sementes sobre a outra, entretanto, possui ainda uma particularização. É que, por vezes, a figura da prole não se aproxima nem da figura paterna nem da materna, mas sim da figura de algum de seus ancestrais:

Devém também que possam entrementes símiles aos avós  
 existir e amiúde repitam as figuras à proporção dos avós,  
 por aí, porque muitos primordiais de muitos modos  
 misturados amiúde escondem-se em seu corpo os pais,  
 os quais dos pais os pais transpassam pela estirpe vantajosa [*a stirpe profecta*]:  
 daí Vênus produz figuras de vária sorte [*uaria sorte*]  
 e é proveitoso [*refert*] o vulto e vozes e os cabelos dos ancestrais [*maiorum*],  
 já que, contudo, essas [coisas] devêm <a partir de> certo sêmen  
 à proporção das faces e dos corpos e dos membros em nós.  
 E origina-se do pátrio sêmen a descendência [*saeclum*] muliebre,  
 e os criados viris existem do corpo materno.<sup>1118</sup>

Neste último caso, as características dos avós são herdadas. Cada um dos progenitores é efeito também da mistura de sêmens seus pais, então, cada qual herda as suas figuras em acordo com a tese geral da proporção e preponderância masculina ou feminina, paterna ou materna. É assim que, escreve Lucrécio, há “sementes ocultas” dos avós e dos ancestrais nas sementes de cada um dos pais: “(...) porque muitos primordiais de muitos modos / misturados amiúde escondem-se em seu corpo os pais, / os quais dos pais os pais transpassam pela estirpe vantajosa (...)”. As sementes transpassadas pelas gerações produzem, então, a “variabilidade” da figuração da prole por “combinação”, e mesmo de sua forma (como tratarei adiante). E é bastante interessante notar que não se trata de uma mera “transpassagem”, mas sim que tais “sementes ocultas” estão “misturadas de muitos modos” [*modis primordia multis mixta*], ou seja, elas estão misturadas *multimodalmente*, de sorte que há uma efetiva complexificação das multiferências como possibilidades reais imanentes às sementes. Lucrécio enfatiza que isto se dá *por sêmen certo* [*semine certo*], em que *certus* circunscreve o espaço de variação lato e complexo quanto aos efeitos da variação da figura da prole, ou seja,

<sup>1117</sup> DRN IV, 1229 - 1232. “semper enim partus duplici de semine constat; / atque utri similest magis id quodcumque creatur, / eius habet plus parte aequa; quod cernere possis, / siue uirum suboles siuest muliebris origo.”

<sup>1118</sup> DRN IV, 1217 - 1228: “Fit quoque ut interdum similes existere auorum / possint et referant proauorum saepe figuras / propterea quia multa modis primordia multis / mixta suo celant in corpore saepe parentes, / quae patribus patres tradunt a stirpe profecta: / inde Venus uaria producit sorte figuras / maiorumque refert uoltus uocesque comasque, / quandoquidem nihilo minus haec <de> semine certo / fiunt quam facies et corpora membraque nobis. / Et muliebre oritur patrio de semine saeclum, / maternoque mares existunt corpore creti”.

o espaço variacional no qual as figurações se portam efetiva e *multimodalmente*, obedecendo à tese geral da preponderância das proporções das sementes e a tese particular da herança ancestral.

### Considerações especulativas finais a respeito da *reprodução* e do *clinamen*

Quando na apreciação da *Teoria geral da Conjunção* observarmos seus desdobramentos especulativos fizemos passar da *produção* a *reprodução*, sinalizei o *amor* como aspecto crucial desta passagem. A *conjunção*, que se diz do *dever da forma*, portanto do *dever da certa proporção* que é o *comum*, ela analiticamente cindiu-se, então, nos representativos aspectos, respectivamente no que concerne à *produção* e à *reprodução* como *conjunção integrativa* e *copulativa*. E assim como a *integração* não é “soma” ou “mera justaposição”, mas se põe como *relação de subordinação*, à *cópula* também se diz esta última relação em detrimento das primeiras acepções parcas. A *conjugação* fez-se algo provisório da estirpe da *cópula*, mas nada mais avançou-se com respeito à *reprodução*. De fato, naquele momento não havíamos nos defrontado com a *reprodução* tal como agora vimos quanto à biologia humana, e facilmente generalizável aos dotados de ânima, específico, distinguidos nos dois polos, em macho e fêmea. Cada qual dos polos fora posto por Lucrecio numa dissimetria competente a cada um à sua maneira, como o engano no portar-se feminil, mas nada nos impede que ultrapássemos tal dissimetria e nos metamos num aspecto que vise apenas o *dever reprodutivo*, o qual, como deveio patente, é de caráter *eventual*, o que revoca a *figura*. E deveras, as variações afetivas tais como o fundante desejo que arde em ambos os sexos é *figura*, e todo o encontro que fosse, quando perfeito, posto em reprodução, ele é *evento*.

O que parece consternar é que o *evento* toque a *conjunção*, pois desse encontro eventual tem-se a reprodução biológica e isto repõe as considerações que fizemos sobre o *genus* no jogo. A solução trazida à tona, ela permitia facilmente tomar o *comum* & a *singularidade* (como vimos nos exemplos do trigo) como indiferentes entre si, e isto bem acomodou a *multiferência*, vinda da *multiplicidade pura* enquanto fundamento do Todo absoluto, permeante o *comum* que é *certa ratio*, sem afetá-lo. Todavia, quando nos perguntamos se os *gêneros* (ou mais claramente, as espécies, tal como a humana) se *trans-formam*, repomos a produção na reprodução, pois vigente qualquer conjunto que seja, seus *limites reais*, *i.e.*, sua *forma* impedem conceber a *multiferência* quanto à *forma*, antes ela reduzia-se acomodada no *evento* e nas mudanças de figura imanentes à forma, sem mais. Aqui a *multiferência*, como antes aludimos, re-põe-se no *genus* enquanto *reprodução*, e isto ganha fôlego, pois permite-nos conceber algo como a *trans-formação* sem ferirmos os *limites reais*, os quais, como sabemos, se transpassados, levam à disjunção, à morte.

Rigorosamente, se antes podíamos por comodidade diferir o *dever* *conjunção*, de um lado, como *integrativo* e, por outro, como *copulativo*, a diferença apenas fazia-se pela dissimetria posta na natureza do gênero quanto ao sexo, e, assomando a isto, cada qual de ambos os sexos presentavam-se como indispostos, e assim parecia que o *dever* *copulativo* era apenas uma particularidade do *dever* *integrativo*, pela indisposição. É que prévios, os *copulantes* não são *dispostos*, antes que o *evento* se produza. Ora, nesse sentido estrito, o *dever* *copulativo* é o mesmo que o *integrativo*, pois também neste último os elementos prévios dão-se

indispostos, carecendo do encontro para que se efetue a integração. Antes, e ambos os casos não há elementos dispostos aí, no agora que é, ou melhor, pré-dispostos. E, enquanto tal, em ambos os casos os elementos dão-se, pois, indispostos, por isto resultam casos conduzidos num mesmo devir, aquele da forma. Assim também, a in-disposição, que ambos os elementos *ante festum* mantêm entre si, é assimilada inteiramente à categoria de *possibilidade real*, pois já mesmo na indisposição eles são marcados pelo *necessário*, o qual subjaz *aleatório* porque depende totalmente do que é *in festum*, aferido cabalmente *post festum*. O amor, nesse sentido, assume-se como *possibilidade real* da cópula entre os amantes ainda apartados e desconhecendo-se, e, mais ainda, toda esta *possibilidade real* que é o *amar* deve-se ao que as condições permitem, o que revoca toda uma complexidade etiológica bastante difícil de inscrever em linhas.

Ora, temos que o *evento* toca o *conjunto* precisamente na reprodução que põe ambos os elementos em sua possibilidade real já na necessidade efetiva. Aí, contudo, outros aspectos imprescindíveis intervêm: a *uoluntas* e a *uoluptas*. É pela teoria da ilusão necessária, posta pelos modos de materialidade das emissões e recepções, sobretudo, pela que a simultaneidade, conhecidamente supressiva com respeito às multimodalidades pelas quais passam as emissões percorrentes certa distância, porque toma o *mediato* como *imediate*, é que tudo leva à ilusão do ânimo, e, mais ainda, à sua *opinião* que adiciona, substitui aquilo que cai nos sentidos. Ora, a *uoluntas* mostrou-se totalmente causada, das emissões afetantes e dos simulacros de passagem, até o movimento produzido, e tudo como se mente ou o ânimo previamente tivesse querido e, pois, feito. Por sua vez, a *uoluptas* também mostrou-se causada, inteiramente causada, e, *a fortiori*, pelas emissões recebidas, pelo ânimo que engana, tomado pelo ardente desejo, ou pela saciedade de algum mister, prefigurando a imagem da coisa numa anterioridade que, de fato, é posterior a emissão da coisa mesma *etc.* O centramento em si mostrou-se gerador da anterioridade e da posteridade postas em mútuo-relação, e também, da interioridade e da exterioridade. O nível de complexidade do assunto exigiu todos esses passos analíticos atendendo a cada momento de sua especificidade, e a *uoluntas* e a *uoluptas* resultaram causadas, porém, a *uoluntas* apareceu no correr do assunto da *uoluptas* como seu instrumento, a primazia fora dada à *uoluptas* e, sobretudo, pelo seu liame com respeito a Vênus geratriz, que repôs o Todo absoluto em contado direto com a dinâmica finita do amor entre os humanos e os dotados de ânimo sexuais.

É que a despeito dos enlaces imaginativos, o *amor* leva à procriação, que nada mais seria que a conservação e perseveração do gênero e, ainda, a *trans-formação* do próprio gênero. A Vênus geratriz equivale a essa dimensão do *amor*, como pura relacionalidade, como *multiplicidade pura* imanente aos conjuntos todos, e expressa, enquanto *necessidade aleatória*, como *clinamen*. Num ponto em que ambos os devires analisados tocam-se, na *reprodução*, que tem o *amor* como nome próprio do enlace copulativo, é o *clinamen* que os reúne num só elemento etiológico denotando a inteira natureza das coisas num passo entre finitos, sob pactos da natureza, habitando algum nível integrativo, num mundo *etc.*, ou seja, sob regência da *possibilidade real* que traz para si não algo que ela já não tenha, mas algo que antes não tinha no que era vigente e, enfim, *multifera*, ainda sob crivo do pacto da natureza, o qual põe o *comum*, a *forma* vigente pela facticidade. Os gêneros trans-forma-se reproduzindo-se, e é uma causação típica do *clinamen*, que impede a

continuação indefinida do mesmo (“para a causa não seguir a causa ao infinito”)<sup>1119</sup>, ainda que os pactos da natureza limitem-no quando passa a vigir pela facticidade, ou melhor, são os pactos que impõem os limites da nova forma, o que se afere tão só *post festum*.

Quando Lucrécio retoma, tratando da reprodução que porta os traços ancestrais, os “muitos primordiais de muitos modos / misturados” [*multa modis primordia multis / mixta*], estes são os mesmos primordiais que *clinam*, sem direção prévia, *omnidirecionais*, o que a *multimodalidade* dá contra de dizer sem, contudo, perder-se no incausado, mas insistindo sempre na *necessidade*, então, *aleatória*, pois “(...) essas [coisas] devêm <a partir de> certo sêmen (...)” [(...) *haec <de> semine certo / fiunt (...)*]. Somente com a introdução da *clinação* como categoria etiológica, como nome da *necessidade aleatória*, pode-se, enfim, firmar que “certa coisa devêm certa outra coisa”, sem jamais apelar para a *teleologia*. Agora, é justamente nesse passo que todo o problema agrava-se em dificuldades, pois não dispomos da sorte teórica hodierna da evolução dessa concepção que é característica da prática filosófica de tendência materialista.

Algo resta certo, contudo. A *clinação* fora exaurida com respeito aos imbróglios da *uoluntas* e da *uoluptas*, aqueles que suscitavam a *libertas* em sentido sumamente estranho e supersticioso, místico e idealista; ela pôde, a *clinação*, enfim, ser reconduzida ao seu estatuto próprio, segundo penso, plenamente equivalente à *necessidade aleatória*, dispensando qualquer prospecto teleológico na natureza das coisas, e mesmo erradica-o totalmente. A *natura rerum* tem-se em *clinação*, esta é a sua etiologia efetiva, a expressão da *multiplicidade pura* no pensar, e põe-se enquanto *comum & multiferência*; trata-se do prospecto efetivo, último enlace da linguagem a fim de apreender o que lhe escapa incessantemente. Categoria sem alteridade, única em si, condensa a etiologia da inteira da natureza das coisas abraçando-a num só gesto e fazendo-se ela a própria *necessidade aleatória*.

---

<sup>1119</sup> DRN II, 255: “(...) ex infinito ne causam causa sequatur (...)”.



## Conclusão

### *Natura rerum: comum & multiferência*

A despeito das representações escriturais de cada qual, de Spinoza, de Lucrecio, a especulação pôde seguir pelo protocolo das teses enunciadas, a *tese da imutabilidade do Todo* e a *tese da equivalência entre clinamen & connexio*. Pela especulação, tolheram-se as diferenças todas, típicas da máquina s'imaginante. Os *primordiais das coisas & a inânia*, assim como a *substantia* e os *attributa*, o que quer que fosse de representacional, pois; tudo tolheu-se num passo só: o Todo fez-se *absoluta necessidade, absoluta infinitude e eternidade*. Termos esses plenamente conversíveis entre si, termos cuja distinção intrínseca não deixa de restar na perspectiva do finito, mas que têm o aporte suficiente a fim de apreender-se como *natura rerum*. É que o Todo resultou não-Originário, não-Origem. No entanto, dito assim, ele resta negativo, o que é a não-Origem em si considerada positivamente recebe o nome de *natura*, mais precisamente, *natura rerum*, como que incessantemente repondo-se como *multas*. Aí a *teleologia* desfez-se enquanto *fundamentum*, aí a Origem e o Fim colapsaram e erradicaram-se *in toto* promovendo a *natura rerum*. Se restássemos na negatividade que sempre se aproxima, o inefável tornar-se-ia fado abissal; todavia, é que a *natura rerum* não se prende ao espírito, ao pensar e a suas peripécias do linguageiro. É que do ponto de vista do Todo que consiste em sua *eternidade*, pôs-se o *dever*; do ponto de vista da *necessidade* dita do Todo como *absoluta*, pôs-se, enfim, a *necessidade aleatória*; já do ponto de vista da *absoluta infinitude*, vige a *multiplicidade pura*, depurada da *unidade* porque *natura rerum*, e não porque apenas não-Origem nem Fim. O polo do *comum*, enquanto conversíveis *necessidade absoluta, eternidade e absoluta infinitude*, é o mesmo que o polo da *multiferência*, ambos indiferentes em si postos como *natura rerum*, e fez-se do *dever*, da *necessidade aleatória* e da *multiplicidade pura* um só e mesmo, *clinamen* ou *connexio*. Tal fora o efeito da *tese da imutabilidade do Todo* repostos enquanto equivalência especulativa entre *clinamen* e *connexio*.

Sob o *comum*, há *multiferências*. Partindo-se, entretanto, seja da Identidade, seja da Diferença, jamais se atinge o *comum*; muito pelo contrário, apenas pela posição do *comum* o *multiferir* floresce indiferente. Se, por um lado, o *comum* fez-se algum aspecto do *dever* e, por outro, a *multiferência* fez-se o outro aspecto, esta duplicação não deve nos enganar como imbróglio insuperável: apenas conceber tal nuance já desenlaça o problema do *dever* de seu obstáculo, o que o fez todo e o que o fez partes, o grande *dever* e os fragmentados *devires*. De fato, se fossemos renomear ao ar do tempo hodierno, persiste a dificuldade entre a *estrutura* e a *conjuntura*, e isto assim renomeado apenas consolida o que a prática de tendência materialista insiste desde há muito, seja pelo *coniunctum & euentum*, seja pelo *individuum & res singularis*. Certo é que o *dever* efetual não pode ser inteligível se narrado.

No prospecto que resultou na *imutabilidade do Todo*, este mesmo Todo fez-se absoluta imanência, pôs-se etiologicamente como *causa de si* enquanto *causa prima*, destituindo-a do *primus* sob seus variados prismas finitos, e afirmando a *natura rerum* como *clinação*, como *conexão*, agora apenas sinônimos irrelatos com respeito ao que quer que seja, desprovidos de alteridade, assim como a própria natureza das coisas. Nem

mesmo aquela *necessidade* que se dizia *teleológica* escapou. Com efeito, ela fora repostada em seu devido lugar, como efeito da própria *necessidade aleatória*, como circulação sempre em mútuo-referencialidade. A *teleologia* dissolveu-se, enfim, naquilo que comprometia o próprio Todo nas garras da fantasia, e agora ela jaz na erradicação plena, a *unidade* destituiu-se plenamente.

No conhecer, fez-se valer o *comum* como devir, fez-se valer a *multiferência* em suas denominações típicas (*diversamodalidade*, *multimodalidade*) como devir. Se o pressuposto do *devir* é a *eternidade*, se a *necessidade absoluta* é propriamente a *necessidade aleatória* e, enfim, se a *absolutamente infinito* é *multiplicidade pura*, então é preciso reconduzir o *devir* à *multiplicidade pura*, a *multiplicidade pura* ao *devir*, *necessidade aleatória* à *multiplicidade pura* e a *multiplicidade pura* à *necessidade aleatória*, a *necessidade aleatória* ao *devir* e o *devir* à *necessidade aleatória*. Tais reconduções fazem-se justamente *comum* & *multiferência* em que num só ditos têm-se como *clinação*, *conexão*. É por aí que suspeito a reposição do *problema do devir*, contudo, com a impossibilidade de inscrição no linguageiro: não se pode senão concluir que a *natura rerum* seria do *impossível*, eis, do *necessário*. Esse reposicionar *necessário* e *impossível* como o mesmo, afasta o linguageiro, e conduz o conhecer ao incessante sob o *fundamentum* sem que, contudo, se firme algo como rigidez, fixidez. Essas tensões postas nos meandros da prática da dita filosofia primeira, sob a tendência materialista de sua execução, não se resolvem senão noutra instância mais premente, mas que carecia da posição correta do *fundamentum* a fim de que se deslocar, então, para a *ética*, para a *liberação humana*. Nisso, a equivalência guarda uma promessa que trilha a favor da *liberação*, e tanto o Deus, aquele de Spinoza, quanto a Vênus lucreciana, não deixam a desejar.

Furar a máquina s'imaginante, adentrar permeante a natureza das coisas, isto traz a imersão no viver. É que as escrituras de Spinoza, de Lucrecio, elas aforam-se da escrituração pelas tensões sucessivas, pela corrosão do s'imaginar sem, todavia, deixar aqueles que passam por elas como que *nonada* circulantes. É aí que a especulação, tão necessária a vida, depara-se com o próprio viver, e não resiste, assim como a *natura rerum* não se deixa entregar nem mesmo à especulação. Ο λόγος pertence à φύσις, jamais o contrário, e esta é única via de mão única. Agora bem o sabemos, não há pensar puro, mas, com isto, também sabemos aquilo que nos impede de nos liberarmos, de vivermos e, enfim, que impede de sabermos que sempre-já estamos *em comum* e *multiferimos em comum* e *comungamos ao multiferir*. A *liberação ética*, ela é inteiramente *comum*, ela é, pois, *política*. E essa luta, nós também a nos imaginamos, pensamos e agimos. *Natura rerum: comum* & *multiferência*.

## Bibliografia

### Spinoza.

Spinoza, B. *Opera Posthuma*. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.

Spinoza, B. *Oeuvres I, Premières écrits*. Paris : PUF, 2009.

Spinoza, B. *Oeuvres III. Tractatus Theologico-Politicus*. Paris: PUF, 1999.

Spinoza, B. *Oeuvres IV. Ethica*. Paris: PUF, 2020.

Spinoza, B.; Gebhardt, C. *Opera*. 4 vol. Heidelberg: Carl Winters, 1972.

### Lucrecio.

Lucretius Titus Carus. *De Rerum Natura*. Marcus Deufert (ed.). Bibliotheca Teubneriana. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019.

### Traduções de Spinoza.

Espinosa, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015

Espinosa, B. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.

Espinosa, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Espinosa, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Spinoza, B. “Epístola L” In.: *Modernos & Contemporâneos*. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 2, n. 4., jul./dez., 2018.

Spinoza, B. *Ep. X* In.: *Modernos & Contemporâneos*. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 2, n. 4., jul./dez., 2018.

### Traduções de *De Rerum Natura* citadas.

Lucretius. *De Rerum Natura. With an english translation by W. H. D. Rouse. revised by Martin Ferguson Smith*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1992.

Lucretius. *De la nature*. Traduction, introduction et notes de José Kany-Turpin. Paris: GF Flammarion, 1998.

Lucrezio. *La Natura delle Cose*. Introduzione di Gian Biagio Conte, traduzione di Luca Canali, testo e commento a cura di Ivano Dionigi. Milano: BUR, 2015.



Lucrecio. *De Rerum Natura/De la naturaleza*. Presentación de Stephen Greenblatt. Traducción, introducción y notas de Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Acantilado, 2012.

Lucrécio. *Da Natureza das coisas*. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

Lucrèce. *De la nature des choses*. Introduction, bibliographie et notes par Alain Gigandet. Traduction par Bernard Pautrat. Paris: Le Livre de Poche, 2002.

Lucretius Tito Caro. *De Rerum Natura. Libri sex. Ad postremam Oberti Gifanii I. C. emendationem accuratissimè restituti. Cum interpretatione Gallica. Les Six Livres de Lucrece De La Nature Des Choses*. Traduits par Michel de Marolles. Paris: Chez Guillaume Luyne, libraire juré, 1659.

Lucrezio Tito Caro. *Della Natura Delle Cose. Libri VI*. Tradotti da Alessandro Marchetti. Tomo Primo. Londra: 1761.

Lucrécio Tito Caro. *A Natureza das coisas*. Traduzido do original latino para verso português por Antonio José de Lima Leitão. Tomo I. Lisboa: Typ. de Jorge Ferreira de Mattos, 1851.

Lucretius Tito Caro. *De Rerum Natura. Libri sex*. A Dionysio Lambino. Parisii: In Gulielmi Rouillij, Et Philippi G. Rouillij Nep. aedibus, 1563.

Lucretius Tito Caro. *De Rerum Natura. Libri sex*. Cum selectis optimorum interpretum adnotationibus quibus suas adjecit P. Aug. Lemaire. Volumen Prius. Parisii: Didot Fratres, 1838.

Lucretius Tito Caro. *De Rerum natura libri sex*. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di Carlo Giussani. 2 vols. Torino: E. Loescher, 1896-1897.

Lukrez. *Vor der Natur/De Rerum Natura*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Hermann Diels. Mit einer Einführung und Erläuterungen von Ernst Günther Schmidt und einem Geleitwort von Albert Einstein. Berlin: Akademie Verlag, 2013.

Lucretius Tito Caro. *De Rerum Natura. Libri Sex. Postremam Oberti Gifanii I. C. emendationem accuratissimè restitui. Cum interpretatione Gallica*. Lutetiae Parisiorum: Apud Guillelmum de Lvyne, 1659.

Lucretius Tito Caro, *The Epicurean Philosopher, His Six Books De Natura Rerum*. Done into English Verse, with Notes. The Second Edition, Corrected and Enlarged. Demetri, Teq. Oxford: L. Lichfield, 1683.

### **Bibliografias outras.**

Aesopi. *Fabulae*. Graecè & Latinè &c. Amstelodami, Apud Aegidium Janssonium Valckenier, 1660.

Albiac, G. *La sinagoga vacia*. Madrid: Tecnos, 2013.

Alquié, F. *Leçons sur Spinoza*. Paris: La Table Ronde, 2003.

Althusser, L. *et alii. Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996.

Althusser, L. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996.

Althusser, L. *Cours sur Rousseau*. Paris: Le Temps de Cerises, 2012.

Althusser, L. *Écrits Philosophiques et Politiques*. Tome I. Paris: STOCK/IMEC, 1994.

- Angioni, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- Anselmus, S. “De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio. De praedestinatione et libero arbitrio” In.: *Opera omnia*. Volumen secundum. Romae: 1940.
- Ansaldi, S. *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*. Paris: Kimé, 2001.
- Aquinas, T. *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, vol. IV. Roma: Typographia Polyglotta, 1888.
- Aristóteles. *Física I-II*. Trad. de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- Aristóteles. *Metafísica V (Delta)*. Trad. pt. de Lucas Angioni. *Metafísica de Aristóteles, PHAOS*, n. 3, pp. 5-21, 2003.
- Aristóteles. *Tópicos*. In: Angioni, L. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Campinas: Ed.Unicamp, 2009.
- Aristóteles. “Segundos Analíticos Livro I” (Trad., intro. e notas de Lucas Angioni) In.: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n°7*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004, p. 16).
- Aristóteles. “De Anima Livros I-III (Trechos)”. Trad. pt. Lucas Angioni. In.: “Textos Didáticos”, n° 38, setembro de 1999. Campinas: IFCH/Unicamp.
- Aristotelis Stagiritae. “Physicorum liber II” In.: *Opera quae in hunc usque diem extant omnia, Latinitate partim antea, partim nunc primum a uiris doctissimis donata, & Graecum ad exemplar diligenter recognita. Omnes in tres tomos. Item supra censuram, Io Lodovici Vivis*. Basileae: ex officina Ioan. Oporini, 1548.
- Balibar, É. “Individualité e transindividualité chez Spinoza” In.: *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018.
- Bayle, P. “Spinoza” In.: *Dictionnaire Historique et Critique. Cinquième édition de 1740*. Tome Quatrième Q - Z. Genève: Slatkine Reprints, 1995, pp. 259 - 260.
- Biblia Veteris ac Novi Testamenti*. Ed. Sante Pagnini. Baliseae, 1564.
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Bignone, E. *L'Aristotele Perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Milano: Bompiani, 2007.
- Bollack, M. *La Raison de Lucrèce. Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1978.
- Bove, L. *La stratégie du conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 1995.
- Bove, L. “Épicurisme et spinozisme: l'éthique”. In. : *Archives de Philosophie*. Tome 57, Cahier 3, Juillet-Septembre 1994, pp. 471 - 484.
- Brown, A. *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*. Roma: Carocci editore, 2013.
- Bruno, G. “De la Causa” In.: *Opere italiane*. V. 1. Roma: UTET, 2013.
- Brunschwig, J. “L'argument d'Epicure sur l'immutabilité du tout” In.: *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 1995.
- Campos, Haroldo. *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

- Campos, H. *A Arte no Horizonte do Provável*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- Campos, H. de. *Éden. Um tríptico Bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- Cantor, G. *Nachlaß* (Apud Tapp, C; Bussotti, P. "The influence of Spinoza's concept of infinity on Cantor's set theory" In.: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009) 25-35). Ref. arquivo: [SUB Göttingen: Cod. Ms. G. Cantor 27].
- Cantor, G. "Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten" In.: *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*. Berlin/Heidelberg: Springer Verlag, 1932.
- Cardoso, I. *Philosophia libera in septem libros distributa*. Venetiis: Bertanorum sumptibus, 1673.
- Cavaillès, J. "Théorie abstraite des ensembles" In.: *Oeuvres complètes de Philosophie des sciences*. Paris: Hermann, 1994.
- Ciceronis, M. Tulli. *De natura deorum*. Berolini/Novi Eboraci: De Gruyter, 2008.
- Ciceronis, M. Tulli. *Academica*. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- Ciceronis, M. Tulli. *Tusculanae disputationes*. Recognovit M. Pohlenz. Berolini. Novi Eboraci: De Gruyter, 2008.
- Ciceronis, M. Tulli. *Scripta quae manserunt omnia : De divinatione de fato, timaeus*. Ottonis Plasberg; recognovit W. AX. Stuttgart: Teubner, 2011.
- Cassin, Barbara et alii. *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Seuil/Le Robert, 2004.
- Chauí, M. A nervura do real. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- Chauí, M. A nervura do real II. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- Curley, E. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Curley, E. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Da Silva, S. *Treatise of the immortality of the soul. Tratado da immortalidade da alma*. Leiden: Brill, 1993.
- Da Costa, Uriel; Gebhardt, C. *Die Schriften des Uriel da Costa*. Bibliotheca Spinozana, Curis Societatis Spinozanae, T.2, 1922.
- Da Costa, U.; Muhama, A. "Exame das Tradições Fariseias" In.: *Uriel da Costa e a nação portuguesa*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2016.
- Da Costa, Uriel. *Examination of Pharisaic Traditions*. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill, 1993.
- Delbos, V. *Le spinozisme*. Paris: Vrin, 2005.
- Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les éditions de minuit, 1968
- Deleuze, G. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1993.
- Deleuze, G. "Lucrece et le simulacre". In. : *Logique du Sens*. Paris : Éd. de Minuit, 1969.
- Desanti, J.-T. *Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 2006.
- Desanti, J.-T.; Goémé, C. "Sur Jean Cavaillès" In.: *Desanti, Jean-Toussaint. À l'écoute de Jean-Toussaint Desanti [Enregistrement sonore] : l'anthologie sonore : enregistrements / archives choisies et présentées par Christine Goémé*. Vincennes : Frémeaux & associés, [DL 2009]. - 3 disques compacts.
- Descartes, R. Adam, C. , Tannery, P. *Ceuvres de Descartes*; 11 vol. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974.

- De Vries, T. *Baruch de Spinoza*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 2011.
- Derrida, J. *La Dissémination*. Paris: Éd. Seuil, 1972.
- Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- Deufert, M. *Kritischer Kommentar zu Lukrezens*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- Engels F. “Engels an Conrad Schmidt 27. Oktober 1890.” In.: MEW, Band 37. Berlin: Dietz Verlag, 1967.
- Epicuro. *Sulla natura, libro II*. Edizione, traduzione e commento a cura di G. Leone. Napoli: Bibliopolis, 2012.
- Epicuro. Opere, Frammenti, Testimonianze sulla sua vita. Tradotti con introduzione e commento da Ettore Bignone. Roma: Edizione Anastatica, 1964.
- Epicuro. *Máximas Principais*. Texto, tradução, introdução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- Epicurus. *Epistola tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Stuttgart/Lipsiae: Teubner, 1996.
- Ernout, A.; Robin, L. *Lucrece De Rerum Natura. Commentaire. Exégétique et critique*. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- Fichte, J. G. & Schelling, F. W. J. *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*. Stuttgart/Ausburg: Gotta'scher Verlag, 1856.
- Franciscus Van den Enden. *Free Political Propositions and Considerations of State (1665)*. Introd., presented, translated and commented on by Wim Klever. Vrijstad: 2007.
- Freud, S. “Die Verdrängung” In.: *Gesammelte Werke*, X. London: Imago Publishing Co. LTD, 1946.
- Freud, S. *Der Mann Moses und die monotheischen Religion*. Amsterdam: Verlag Allert de Lange, 1939.
- Gainza, M. de. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. São Paulo: Edusp, 2011.
- Galilei, G. “Dialogo Primo” In.: *Discorsi e Dimonstrazioni matematiche intorno à due nuove scienze*. In Leida: Appresso gli Elsevirii, 1638.
- Goclenii, R. “Ideatum” In.: *Lexicon Philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Francofurti, Typis viduae Matthiae Beckeri & Ruperti Pistorij, 1613.
- Goethe, “Von Knebels Übersetzung des Lucrez” In.: *Schriften zur Kunst, Literatur, Naturwissenschaft*. Zürich: Schweizer Druck- und Verlagshaus A. G., 1955.
- Greenblatt, S. *The Swerve. How the world became modern*. New York/London: W. W. Norton & Company, 2012.
- Quintus Horatius Flaccus. *Ars poetica. Ad Pisones Epistula*. vv. 70-72 (Trad. minha a partir do texto latino da seguinte ed. brasileira: Horácio. “Arte Poética”. Trad., intro. e notas de Guilherme Gontijo Flores. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- Heidegger, M. “Vom Wesen und Begriff der Φύσις Aristoteles, Physik B, 1.” In.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. Teil 4, Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1986

- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Erste Teil: *Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. Werke 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- Hegel, G. W. F. "Wissenschaft der Logik" In.: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- Hegel, G. W. F. "Phänomenologie des Geistes" In.: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- Hegel, G. W. F. "Grundlinien der Philosophie des Rechts", § 66 In.: *Gesammelte Werke*. Band 14. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.
- Hegel, G. W. F. "Hegel's Vorlesungen über die Logik (nach die Encyclopädie) im Sommer 1831. Nachgeschrieben von F. W. C. Hegel" In.: *Gesammelte Werke* 23,2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- Hegel, G. W. F. "Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften" In.: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Band 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Edunesp, 2000.
- Homero. *Iliada*. Ed. bilingue. Trad., posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.
- Jalley, E. *Althusser et quelques autres. Notes de cours 1958-1959. Hyppolite, Badiou, Lacan, Hegel, Marx, Alain, Wallon*. Paris: L'Harmattan, 2014.
- Jacobi, F. H. *Schriften zum Spinozastreit*. Herausgegeben von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*.
- Lanciote, D. "Petere imperium quod inanest nec datur umquam" In.: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.5, n.2, dez. 2017.
- Lebrun, G. "Le cercle des cercles" In.: *L'envers de la dialectique*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- Leibniz, G. W. "Essais de Théodicée" In.: *Die philosophischen Schriften*. Sechster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885.
- Leibniz, G. W. "Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard" In.: *Die philosophischen Schriften*. Sechster Band. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885.
- Leibniz, G. W. "De Summa Rerum" In.: *Sämtliche Schriften*. Band 3. Berlin: Akademie Verlag, 1980
- Leibniz, G.W. *Discours de métaphysique*. Paris : Gallimard, 2004.
- Leibniz, G. W. "Leibniz an Rémond, 14 mars 1714" In.: Gebhardt, C. I. (GP) (org.). *Die Philosophischen Schriften*. Bd. III. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978.
- Leibniz, G. W. "Système nouveau" In.: Gebhardt, C. I. (GP) (org.). *Die Philosophischen Schriften*. Bd. IV. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978.
- Leibniz, G. W. "Aus und zu Spinozas Opera Posthuma" In.: *Sämtlich Schriften und Briefe*. Vierter Band. Berlin: Akademie Verlag, 1999.

- B. P. Ignatii Loyolae. “Quintum Exercitium est contemplatio de inferno...” In.: *Exercitia Spiritualia*. Romae, In Collegio Romano eiusdem Societatis. Anno Domini. M. DC. XV.
- Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris: PUF, 2001.
- Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*. Paris: PUF, 1997.
- Macherey, P. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte, 1990.
- Machiavelli, N. “Il Principe” In.: *Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore, 1971.
- Marginalia* ao *De Rerum Natura* de Maquiavel, cf.: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Ross.884?fbclid=IwAR2bkrUePqZdMYuzeoKeyxtDj20cRxs9W-l3XRAXtpUw7aezzYwUt\\_buAD4](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ross.884?fbclid=IwAR2bkrUePqZdMYuzeoKeyxtDj20cRxs9W-l3XRAXtpUw7aezzYwUt_buAD4).
- Maimonides. *Le Guide des Égares : suivi du Traité des huit chapitres*. Paris : Verdier, 1996.
- Malkin, Y. *Epicurus & Apikorsim*. Gorgeas Press, 2009.
- Marx, K.; Engels, F. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- Melamed, Y. Y. *Spinoza's Metaphysics Substance and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Melder, C. *Euclidis Elementorum sex priores libri*. Apud Danielem, Abrahamum & Adrianum à Gaesbeeck, 1673.
- Montag, W. “Lucretius Hebraizant: Spinoza's Reading of Ecclesiastes.” In.: *European Journal of Philosophy*, 20, no 1, 2012, pp. 109-129.
- Montag, W. “From Clinamen to Conatus: Deleuze, Lucretius, Spinoza”. In.: *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*. Edited Lezra, J. and Blake, L. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Montesquieu, C. L. S. *Défense de L'Esprit des loix*. Geneve: Chez Barrillot & Fils, 1750.
- Moreau, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.
- Moreau, P.-F. *Lucrèce. L'âme*. Paris: PUF, 2002.
- Morfino, V. *Incurzioni Spinoziste*. Milano: Mimesis, 2002.
- Morfino, V. *Il tempo della moltitudine*. Roma: Manifestolibri, 2005.
- Morfino, V. “Lucrezio e la corrente sotterranea del materialismo” In.: *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII*. A cura di F. Del Lucchese, V. Morfino e G. Mormino. Napoli: Bibliopolis, 2011.
- Morfino, V. *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2005.
- Morfino, V. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED, 2002.
- Morfino, V. *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2016.
- Naddaf, G. *The greek concept of nature*. New York: State University of New York Press, 2005.
- Negri, T. “Capitolo 6”, “nota 30” In.: *Spinoza. L'anomalia selvaggia*. Roma: DeriveApprodi, 2006.
- Nolasco, F. M. *A suspensão qualitativa da quantidade: a crítica de Hegel ao paradigma matemático da ciência moderna*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

- P. Ovidi Nasonis. *Amores; Medicamina faciei femineae; Ars amatoria; Remedia amoris*. Iteratis curis edidit E. J. Kenney. New York, NY: Oxford University Press, 1994.
- Platão. *Platonis opera*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et alii. 5 v. New York, NY : Oxford University Press, 1901-1995.
- Proietti, O. *Philedonius, 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*. Macerata: eum edizioni, 2010.
- Proietti, O. “Adulescens luxu perditus” *Classici latini nell’opera di Spinoza*. In.: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 77, no 2, April.-Giug, 1985, pp. 210-257. Cristofolini, P. *Spinoza edonista*. Pisa: Ed. ETS, 2002, pp. 63 - 66.
- Quartim de Moraes, J. Quartim de Moraes, João. “Clinamen : o milenar prestígio de um falso problema”. In.: Benoit, Hector; Funari, Pedro Paulo Abreu (org.). *Ética e política no mundo antigo*. Campinas: 2001, p. 179-212.
- Quartim de Moraes, João. “A Linha Reta e o Infinito na Refundação Epicureana do Atomismo”. In.: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Vol. 14, Jul.- dez. 2004, pp. 7 – 47.
- Quintiliano. *Instituição Oratória*. Tomos I - IV. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
- Revah, I. S. *Spinoza et le Dr Juan de Prado*. Paris: Mouton & Co, 1959.
- Rotterdam, E. da. *Adagi*. Milano: Bompiani, 2013.
- Russell, B. *An inquiry into Meaning and Truth*. London and New York: Routledge, 1995.
- Salomé, L.-A. “Spinoza” In.: *Modernos & Contemporâneos*, v. 3, n. 2, Jul./dez., 2018.
- Salomon, M. *An autobiography*. London: Alexander Gardner, 1888.
- Schelling, W. J. *Propedêutica da Filosofia*. Campinas: Vide Editorial, 2018.
- Schmalzriedt, E. *Περὶ Φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1970.
- Schelling, F. W. J. “Darstellung meines Systems der Philosophie” In: *Zeitschrift für spekulative Physik herausgegeben von Schelling*. Zweyten Bandes zweytes Heft. Jena/Leipzig, 1801.
- Schelling, F. W. J. “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus” In.: *philosophische Schriften*. Erster Band. Landshut: Bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler, 1809.
- Seneca, L. Annalaei . *Ad Lucilium. Epistolae morales*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1965.
- Silva, Samuel da. *Tratado da imortalidade da alma*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1982;
- Serres, M. *La Naissance de la Physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.
- Sextus Empiricus. *Against the ethicists*. New York: Oxford University Press, 2000. (Sext. Emp. *Adv. Math.* X, 219)
- Tatian, D. “La Fuente Epicúrea” In.: *Spinoza. Filosofia Terrena*. Buenos Aires: Ed. Colihue, 2014.
- Vico, G. “De Constantia Jurisprudentis Liber Alter. Pars Posterior. De constantia Philologiae” In.: *Opera latina*. Mediolani. Exudebat societas typographica classicorum italiae scriptorum: 1835.
- P. Vergili Maronis. *Opera*. Recognovit Brevique adnotatione critica instruxit Fredericus Arturus Hirtzel. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1963.

Virgílio. *Bucólicas*. Tradução e Notas de Odorico Mendes. Campinas/Cotia: Editora da Unicamp/Ateliê Editorial, 2008.

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2008.

Wolff, F. *Logique de l'Élément*. Paris: PUF, 1981.

Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza*. Vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

Yerushalmi, Y.H. "Appendice: l'Espagne et l'espagnol dans la bibliothèque de Spinoza" In.: *Sefardica. Essai sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*. Paris : Chandeigne, 1998, pp. 207-234.

Zarmakoupi, M. (ed.). *The Villa of the Papyri at Herculaneum*. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2010.

Zourabichvili, F. *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002.