

Afetividade e Fluxo de Consciência: uma hipótese de inspiração espinosista

LIA LEVY

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Pesquisadora CNPq
PORTO ALEGRE, RS*

lialevy@terra.com.br

Resumo: O artigo apresenta uma concepção do fluxo de consciência a partir de um modelo de naturalização da consciência de base metafísica não-materialista, inspirado na filosofia de Espinosa. Procura-se responder à questão colocada por Arthur Prior, em seu artigo “Thank Goodness That’s Over” (1959), acerca do caráter problemático do significado de um certo tipo de proposições indexadas temporalmente no quadro de teorias que recusam a realidade do tempo. Para tanto, defende-se a hipótese de que essas proposições são irreduzíveis a proposições não temporalizadas, seu sentido sendo determinado pelo caráter adverbial dos indexadores temporais e pela função de expressar estados subjetivos referencialmente opacos (aproximados no texto ao conceito espinosista de afeto). Essa função, por sua vez, seria determinante para a constituição do mental enquanto tal e para a realidade do domínio prático.

Palavras chave: Espinosa. Consciência. Tempo. Afetividade.

Abstract: The article proposes a conception of the flow of conscience based on a non-materialistic metaphysical model of naturalization of the conscience, inspired in Spinoza's philosophy. I will try to answer Arthur Prior's question (“Thank Goodness That s Over”, 1959) concerning the problematic character of the meaning of a certain type of propositions containing temporal indexes for the theories that refuse the reality of time. My hypothesis is that those propositions cannot be reduced to tenseless ones since their meaning is determined by the adverbial character of the temporal indexes and since they express subjective referentially opaque states (that are taken to be close to the spinozistic concept of affection). I will also show that their function is crucial for the constitution of the mental and for the reality of the practical domain.

Keywords: Spinoza. Consciousness. Time. Affectivity.

*Affectus qui animi pathema dicitur, est confusa idea qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim quam antea affirmat et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur.*¹

Gostaria de apresentar alguns resultados de minha pesquisa de doutorado sobre a filosofia de Espinosa², mas desprovidos – na medida do possível e para efeitos de um diálogo mais geral – das referências à sua obra e apresentá-los como partes de um modelo plausível de um projeto de naturalização da consciência: um projeto não-materialista de base metafísica. Em outras palavras, um projeto que reconhece a autonomia do domínio da intencionalidade, defendendo que certos fenômenos intencionais, a saber aqueles reunidos sob o termo genérico de ‘consciência’ (e que poderiam eventualmente ser caracterizados como intensionais – agora com ‘s’) não podem ser considerados como meros epifenômenos, não obstante suponham a existência de condições ontológicas suplementares para ocorrerem.

Este projeto parece-me comportar um elemento relevante para o debate contemporâneo sobre a concepção da temporalidade, mais particularmente, sobre relações entre as séries A e B, tal como elas foram definidas por John Ellis McTaggart em seu célebre artigo de

¹ E3 Definição Geral dos afetos: “Os afetos chamados paixões da alma são idéias confusas pelas quais a mente afirma a existência do corpo, ou de parte dele, com uma força maior ou menor do que antes e pelas quais a própria mente é determinada a pensar em uma coisa de preferência a outra.”

² Estes resultados, assim como os textos, os argumentos e as interpretações que os justificam foram apresentados em Levy (1998). Todos os argumentos que apresento aqui em favor do que chamo “modelo espinosista” apóiam-se diretamente na interpretação da filosofia de Espinosa defendida no referido livro.

1908 e que, desde então, tornaram-se paradigmáticas no debate sobre a noção de tempo.

Positions in time, as time appears to us *prima facie*, are distinguished in two ways. Each position is Earlier than some, and Later than some, of the other positions. And each position is either Past, Present, or Future. The distinctions of the former class are permanent, while those of the latter are not. If M is ever earlier than N, it is always earlier. But an event, which is now present, was future and will be past.

For the sake of brevity I shall speak of the series of positions running from the far past through the near past to the present, and then from the present to the near future and the far future, as the A series. The series of positions which runs from earlier to later I shall call the B series. (p. 458)

Neste artigo, aliás, McTaggart reconhece em Espinosa um adepto de sua posição: que o tempo e, por conseqüência, a mudança não são reais³. É esta leitura da posição de Espinosa, retomada em um artigo de David Cockburn (1988) a ser comentado mais adiante, que gostaria não de recusar completamente, mas de aperfeiçoar.

Contudo, como pretendo fazer isso sem apoiar-me diretamente nos textos de Espinosa e em grande parte, reconstruindo seus argumentos (e mesmo, eventualmente, “expandindo-os”), o título deste artigo refere-se a uma “inspiração” espinosista. Trata-se, pois, de apresentar uma explicação para o tempo como forma do fluxo da

³ McTaggart (1908) “For if, as I believe, time is unreal, the admission that an event in time would change in respect of its position in the A series would not involve that anything really did change” (p. 461). Quanto à referência à Espinosa, ver p. 457. Cabe observar, porém, uma diferença importante entre a posição dos dois autores, pois para o filósofo holandês o tempo não pode ser real *porque* a mudança não é real.

consciência (“pensar em uma coisa de preferência a outra”) no quadro de um projeto não-materialista de naturalização da consciência⁴.

*
* *

Antes de apresentar este modelo, deixem-me, primeiro, esboçar o debate que – acredito – está, de alguma forma, relacionado aos resultados a que me referi. Assim, após apresentá-los, poderei evidenciar as relações que mantêm entre si esses dois contextos teóricos tão separados pelo história.

Refiro-me aqui, mais especificamente⁵, à defesa do caráter irredutível da série A para a noção de tempo apresentada por Arthur Prior em um artigo de 1959, “Thank Goodness That’s Over”. Seus argumentos procuram mostrar que a concepção do tempo segundo a série B não é capaz de dar conta de aspectos importantes do discurso envolvendo elementos temporais, em particular do discurso que expressa sentimentos ou emoções. Assim, por exemplo, quando ex-

⁴ Nesse sentido, o modelo proposto afasta-se completamente do tipo de resposta ao mesmo problema a ser tratado aqui oferecido por James Maclaurin e Heather Dyke (2002): “We will argue that our expressions of tensed emotions are adaptations or are plausible consequences of the existence of other behaviors or mental capacities that are themselves adaptations” (p. 283). Este artigo e o de David Cokburn (1988) foram de grande valia para que eu pudesse acompanhar a discussão gerada pelo artigo de Arthur Prior, ao qual farei referência mais adiante.

⁵ O artigo de McTaggart gerou, desde sua publicação, um intenso debate acerca do argumento aí apresentado. A compreensão mais adequada desse debate dependeria do exame do argumento apresentado pelo autor, o que não será feito nesse artigo. Interessa-me apenas o tipo de defesa apresentado por Prior, mais de 50 anos depois da publicação do artigo de McTaggart envolvendo um argumento bem preciso e distinto, que também gerou um intenso debate. É a relação entre esse argumento e certas teses e argumentos de Espinosa que tomarei como centro das reflexões aqui apresentadas.

pressamos nosso contentamento ou dor com algum evento passado *por* ele ter *passado*, Prior argumenta que isto não pode ser representado adequadamente por meio de uma frase que substitua a flexão temporal por um termo ou elemento que indique a localização do evento em uma escala temporal ordenada exclusivamente em termos de antes e depois, que McTaggart chama de série B. Toda substituição deste tipo alteraria fundamentalmente o sentido da frase e não seria mais capaz de explicar o efeito prático ou afetivo de uma tal descrição. Ou seja, os defensores das teorias do tempo segundo a série B não seriam capazes de responder satisfatoriamente à questão: qual o objeto da minha alegria ou dor quando estes sentimentos estão associados ao *fato* – por assim dizer – de que um certo evento passou⁶?

One says, e.g. ‘Thank goodness that’s over!’, and not only is this, when said, quite clear without any date appended, but it says something which it is impossible that any use of a tenseless copula with a date should convey. It certainly doesn’t mean the same as, e.g. ‘Thank goodness the date of the conclusion of that thing is Friday, June 15, 1954’, even if it be said then. (Nor, for that matter, does it mean ‘Thank goodness the conclusion of that thing is contemporaneous with this utterance’. Why should anyone thank goodness for that? (Prior 1959, p. 17)

Essa pergunta, segundo Prior, só pode ser adequadamente respondida mediante o reconhecimento da irredutibilidade da série A

⁶ Como observa Balthazar Barbosa Filho (1999), “argumentos desse tipo, contudo, parecem depender da tese dúbia segundo a qual o modo de conhecer de um ser faz parte do objeto de conhecimento” (p. 22). Por essa razão, ele apresenta um novo, e forte, argumento em favor da irredutibilidade, que aplica-se a proposições desprovidas de verbos epistêmicos, evitando assim o debate sobre as condições de sentido de conteúdos de crenças. Todavia, tal objeção não é levada em conta no debate aqui considerado e, por essa razão, tomarei a liberdade de deixá-la sem resposta, ao menos neste artigo.

(presente-passado-futuro) em relação à série B. Em outros termos: o conteúdo de nossas crenças não pode ser desprovido de sua flexão temporal e dos indexicais que a acompanham sem perda de significado⁷.

Embora isso pareça colocar uma dificuldade inultrapassável para os defensores da concepção do tempo segundo a série B (a do antes-e-depois), a partir do final da década de 70, diversos autores⁸ procuraram apresentar soluções que conduziram a uma versão revisada deste tipo de concepção: eles pretendem que é possível manter a tese de que a série B é essencial e primeira para a compreensão do tempo, mas concedem o caráter ineliminável da flexão temporal e dos indexicais que a acompanham no que se refere especificamente a crenças, procurando preservar sua efetividade prática e psicológica tal como ela foi evidenciada no argumento de Prior. Fundamentalmente, eles afirmam que crenças versam sobre objetos intencionais e que os objetos intencionais das crenças que podem estar ligados ao profetimento “graças a Deus, isso passou!” (para usar o exemplo em questão) “estão associados não ao que é o caso, mas ao que se acredita que

⁷ Embora a conclusão de Prior (1959) não tenha sido inicialmente aceita, ela foi posteriormente considerada aceitável, particularmente pelo sucesso da teoria da indexicalidade essencial defendida por J. Perry (1973) e H. Castañeda, embora a indexicalidade dos operadores temporais já tivesse sido apontada e defendida por Prior. Esta tese consiste na defesa do caráter ineliminável dos indexicais: “Em certos contextos, as pessoas possuem crenças que são essencialmente indexicais, ou seja, que contêm ao menos um elemento indexical que não pode ser eliminado sem tornar a crença inútil para fins de explicação da ação ou de justificação da emoção” (Thomas Müller, p. 6).

⁸ J. J. C. Smart (1980), D. H. Mellor (1981 e 1988), M. MacBeath (1983), Brian J. Garrett (1988), L. Nathan Oaklander (1992). Para uma tentativa de responder ao argumento de Prior, sem lhe conceder a irredutibilidade, cf. Richard M. Gale (1968).

é o caso”⁹. Nesse sentido, para explicar como e por que nos alegramos ou sofremos por algo ter passado, não seria necessário supor que seja verdade que este algo tenha realmente *passado*: basta que *acreditemos* nisso.

Todavia é preciso cuidar: não se trata de dizer que conexão entre a crença e a emoção é causal. Não sentimos alívio simplesmente como uma conseqüência causal de nossa crença de que algo passou, mas devemos poder nos referir a uma crença flexionada temporalmente como a *justificativa* para a emoção. Tampouco se resolve a questão afirmando-se que o objeto da emoção, qualquer que ele seja, é a crença; no exemplo em questão: que estou aliviada *por acreditar* que algo tenha passado. Trata-se de dizer que o objeto do alívio *é o mesmo* que o objeto intencional da crença: que algo *tenha passado*. Esse é um ponto importante que deverá retornar mais tarde. Nessa visão revisada, não é necessário abandonar as crenças e sentenças flexionadas temporalmente, mas apenas reconhecer que o que as torna verdadeiras *é o mesmo fato* que torna verdadeira a sentença que traduz a flexão temporal em uma relação temporal da série B. Naturalmente, essa afirmação poderia causar estranheza: como isso seria aceitável se se está concedendo a impossibilidade de substituir as crenças ou sentenças flexionadas temporalmente por proposições nas quais o tempo é expresso em datas ou em relações de antes e depois, como preconiza os novos defensores da série B? O ponto relevante é que conceder a irredutibilidade da série A para o caso das proposições do tipo a que se refere Prior, não implica reconhecer a *realidade* da série A. As crenças em questão envolvem contextos opacos, não-

⁹ M. MacBeath (1983), p. 86. Ver ainda esta passagem de D. H. Mellor, citada por Thomas Müller: “The immediate cause of our being glad of any A-fact [. . .] is not the fact itself but our belief in it. [. . .] [T]he A-proposition that my pain is past [. . .] can still be made true at t, and hence my gladness well-founded, by the B-fact that my pain is earlier than t” (1988, p. 41).

extensionais, o que significa que se a crença em p é verdadeira daí não se segue necessariamente que p seja verdadeira¹⁰. Nesse sentido, é possível explicar o alívio expresso em “Graças a Deus, isso passou”, sem que isso implique a verdade da proposição “isso passou”. E, dizem os novos defensores da série B, caso essa proposição, tomada independentemente do contexto intensional em que ocorre, seja verdadeira referente a algo que, por exemplo, ocorre em 15 de junho de 1954, o que a torna verdadeira é o mesmo que torna verdadeira a proposição “isso acontece em 15 de junho de 1954”¹¹. A flexão temporal, por sua vez, é compreendida como expressando a relação temporal que o sujeito mantém com o evento por intermédio do proferimento:

... as the words ‘100 yards to the east’ serve merely to indicate the relation in which an event stands to the speaker (...) the role of the word ‘now’ is simply to indicate that the pain is occurring at the same time as the utterance of the words. (Cockburn p. 81)

Ao acatar o argumento de Prior recusando, porém, a realidade de fatos temporais passados e futuros, estes autores parecem alcançar seu objetivo ao preço de relegar o campo das emoções e das ações ao

¹⁰ Como nota Thomas Müller: “Note that on some theories of truth, this just can’t be right. If “it is true that” really is a vacuous operator, as Frege claimed (and as Prior held, too), Mellor’s solution is blocked. To believe truly that p , on Prior’s account, is to believe that p , and p . There just is no gap for the truth-makers that Mellor needs. Still, it is questionable whether the construction is really adequate. Mellor feels that, too. He grants that the construction is “seemingly paradoxical” (1988, p. 17). After all, on his account we believe truly that p , but non- p . In another place, Mellor is forced to say that A-sentences “do not mean the same” as certain B-sentences, but that this “does not stop those sentences giving their meanings” (1988, p. 62).” (*op. cit.*, p. 8-9)

¹¹ Note-se que, nesse caso, o argumento passaria a estar sujeito à objeção formulada por Balthazar Barbosa Filho, no artigo referido da nota 6 acima.

domínio da irracionalidade. Nesse sentido, o valor de verdade do conteúdo dessas crenças ou bem é inteiramente irrelevante para a compreensão da eficácia de seu valor prático, devendo-se apelar a uma espécie de adestramento (o que implica a aceitação de uma relação de tipo causal), ou bem este valor de verdade deve ser enfatizado com vistas a combatê-las como uma influência nefasta. Em ambos os casos, a interpretação do valor semântico dos marcadores temporais segundo a série A parece definitivamente associada ao destino das emoções e de suas relações com seu conteúdo intencional no que se refere ao valor que se lhes pode conceder no campo das ações humanas.

Em termos simples, a proposta seria a seguinte: na realidade, o tempo *não passa*, mas ele *parece* passar e esta aparência, embora ilusória, é indispensável para a nossa vida prática. Esta importância está representada no caráter ineliminável da flexão temporal de nossas crenças e dos indexicais que as acompanham. É esta aparência que nos emociona, que nos move. Ora, as emoções não são independentes destes elementos ineliminável do que acreditamos e estas emoções são reais, verdadeiras. Todavia, aquilo sobre o que elas portam e que, em certo sentido, as originam, não encontra contrapartida no mundo. Afligimo-nos à toa, alegriamo-nos por nada. Para usar uma expressão de Arthur Prior, que me parece bastante feliz, o índice temporal *t*, que usamos para reescrever o conteúdo das crenças quando eliminamos as flexões temporais do verbo, não “atravessa a cópula”, mas pára ao lado dela¹². E quando fazemos isso, destemporalizamos o mundo e tornamos nossos sentimentos irracionais.

¹² A. Prior, *op. cit.*: “‘The leaf was green in August’; but here ‘In August’ is only intelligible as an answer to the question ‘When was the leaf green, not as an answer to the question ‘In what way was it (was) it green?’, ‘What sort of green is (was) it?’. The thing then means, not ‘The leaf was green-in-August’ but ‘The leaf was-in-August green’. The *t* in fact has not ‘crossed the copula’ but stopped at the copula...”

Para David Cockburn, isso conduz os defensores da nova teoria do tempo segundo a série B a um dilema: ou revisamos nossas atitudes emocionais em relação aos eventos e, tal como Espinosa, passamos a considerar o que nos acontece independentemente de sua flexão temporal, ou deixamos de considerar nossas emoções como estados que podem ser racionalizados. Ora, essa posição revisionista atribuída a Espinosa é correta?

*
* *

Antes de mais nada, é preciso salientar que o artigo de David Cockburn não é um comentário da obra de Espinosa; ele se refere ao filósofo como exemplo de uma posição possível no debate contemporâneo instigado pelo argumento de Prior no referido artigo. Nesse sentido, seu texto e o meu, mais do que esclarecer a filosofia de Espinosa, pretendem apenas usá-la como ilustração de uma resposta consistente ao problema da flexão temporal das crenças e de seus efeitos em a nossa vida prática. Há, contudo, uma importante divergência entre nossas leituras: enquanto Cockburn vê em Espinosa um representante da posição que advoga uma revisão radical do nosso modo comum de lidar os eventos percebidos temporalmente, eu o tomo como defensor de uma compreensão intelectual da realidade que, embora recuse a existência de fatos em si mesmos temporais, reconhece a validade prática e, em sentido preciso, epistêmica dessas crenças, integrando-as, pois, em seu projeto para alcançar a beatitude. Assim, a inspiração espinosista que orienta este trabalho não é revisionista em relação às nossas crenças. Não pretendo, pois, contestar ponto por ponto a leitura de Cockburn. Bastará, para os fins aqui almejados, esclarecer minimamente essa diferença.

Sem dúvida, o problema apontado por Prior é relevante para Espinosa. E ele torna-se ainda mais agudo no quadro de sua doutrina, visto que essa que não pode nem aceitar o caráter irracional das emo-

ções¹³, que ele pretendeu ter examinado como se “se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes”¹⁴, nem, tampouco, aceitar a realidade da série A se isso significa reconhecer a existência de fatos em si mesmos temporais. Com efeito, o tempo, para Espinosa, é um ente de razão. E um ente de razão “nada mais é do que um modo de pensar que serve para que as coisas conhecidas sejam mais facilmente retidas, explicadas ou imaginadas” (*Pensamentos Metafísicos*, I, cap. 1). Dentre esses, o tempo conta entre aqueles que servem para *explicar* as coisas, determinando-as por comparação umas com as outras (*idem*).

Cockburn tem razão em apontar a proximidade entre a posição de Espinosa e a dos defensores da nova teoria do tempo segundo a série B. Ele parte da seguinte tese espinosista:

Na medida em que a alma concebe as coisas segundo o ditame da Razão, é igualmente afetada, quer se trate da idéia de uma coisa futura ou passada, quer de uma coisa presente. (E4P62)

E, a meu ver interpretando-a corretamente, afirma:

There is a core in common to the belief that it *has* rained, the belief that it *will* rain, and the belief that it *is* raining. That common core is to be seen in its pure form in the last case. It becomes a belief that it *has rained*, or a belief that *it will rain*, by undergoing a certain modification: by being ‘joined to the image of time past or future’.

¹³ Há aqui uma importante divergência em relação à leitura que Cockburn faz de Espinosa, que será elucidada mais adiante.

¹⁴ Cf. o Apêndice da terceira parte da *Ética*: “A maior parte daqueles que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parece ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. (...) Tratarei, portanto, da natureza e da força das paixões, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da alma, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes”.

This account of the relation between the beliefs that something *is* happening, *has* happened, or *will* happen is linked by Spinoza with an account of the relation between the emotions that we feel in the three cases. Just as there is a common core to the beliefs that a thing is past, present, or future, so there is a common core to the emotions that we feel in the face of a past, present, or future event of a certain kind. (p. 77)

Além disso, ele reconhece que Espinosa é capaz de fornecer uma explicação adequada para o fato de que, malgrado o caráter não-flexionado do núcleo comum das crenças flexionadas segundo o passado, presente e futuro, experimentamos sentimentos (na terminologia espinosista: afetos) diferentes conforme essas crenças se refiram a cada um dos componentes da chamada série A do tempo. Todavia, seus argumentos não são suficientes para apoiar uma leitura revisonista da proposta de Espinosa.

A referência ao “ditame da Razão” é tomada pelo autor como suficiente para afirmar que Espinosa considera a flexão temporal como um elemento a ser excluído da nossa visão racional do mundo, assim como, conseqüentemente, as emoções que os acompanham¹⁵. De fato, a proposição 62 refere-se ao, por assim dizer, impacto emocional que as idéias (crenças) modalizadas temporalmente têm sobre um homem que viva “sob o ditame da Razão”. Ocorre que esse “homem” nada mais do que é do que um modelo que jamais pode ser inteiramente seguido pelos seres humanos (*Ética* 4 Préfácio e proposição 4). Por isso, deveríamos antes dizer que ela trata do impacto

¹⁵ “... in the deterministic world assumed by Spinoza the clear-thinking and well-informed individual will feel no uncertainty about past or future events. He will see that the past evil has happened, or that the future evil will happen, with the same clarity as he sees that the present evil with which he is confronted is happening. The lack of constancy which marks off my response to an anticipated evil from my response to a present evil will thus disappear, leaving my feelings about the two evils identical” (Cockburn 1988, p. 78)

que as idéias em questão *teriam* sobre aqueles que vivessem sob o ditame da Razão. Ainda assim, parece correto dizer que, mesmo sendo apenas uma espécie de idéia de reguladora, este modelo indica um ideal revisionista, o qual, por razões ontológicas, não poderia ser inteiramente levado a cabo, mas que se mantém com uma norma, como um padrão de avaliação de nossas ações e emoções.

Se observarmos, porém, o uso que Espinosa faz dessa proposição 62, veremos que sua função é permitir-lhe demonstrar o que poderíamos chamar, juntamente com Alexandre Matheron (1988), de Princípio de Prudência, expresso na proposição 66 da mesma parte: “Sob a direção da Razão nós desejaremos um bem maior futuro, de preferência a um bem menor presente; e um mal presente menor, de preferência a um mal maior futuro”. Acompanhando a demonstração, vemos que é a “neutralidade” com que o homem livre¹⁶ concebe as coisas segundo o tempo que explica que ele considere apenas o grau de intensidade e não a posição temporal do que está em questão. Por outro lado, contudo, Espinosa não conclui daí que o homem livre deve desconsiderar a formulação temporal daquilo sobre o que deve se posicionar. Ele não deriva da proposição 62 a tese revisionista de que nossas crenças temporalizadas devem ser consideradas irracionais pelos homens livres, os quais, por essa razão, devem recusar a realidade do problema que elas suscitam, qualquer que ele seja. Ele simplesmente indica, reconhecendo o valor intrínseco desses problemas, os elementos que determinam a tomada de posição do homem livre nesses casos.

Além disso, a função dessa tese no quadro geral da doutrina da *Ética* deve ser compreendida no contexto mais específico da quarta parte, cujo título é “Da servidão humana e da força dos afetos”. Assim, a tese a que se refere Cokcburn, embora precise o caráter atem-

¹⁶ Este é o modo como Espinosa irá se referir ao homem que vive sob o ditame ou direção da Razão a partir do escólio da proposição 66 dessa mesma quarta parte.

poral do conhecimento racional, indica *eo ipso*, nesse contexto, uma limitação do segundo gênero de conhecimento, a Razão, que é constituído de noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas (*Ética* 2, proposição 40 esc. II). Sem dúvida, o conhecimento racional é verdadeiro e, como tal, não envolve pode envolver o conhecimento das coisas segundo o tempo, mas as concebe *sub specie aeternitatis* (*Ética* 4, proposição 62, dem.). O ponto importante aqui, porém, é que a Razão, por não envolver nem o conhecimento das coisas segundo o tempo, nem os sentimentos (afetos) envolvidos na percepção temporal das coisas, é ineficaz, por si mesma, para combater esses sentimentos¹⁷. Sua grande força reside na constância de suas idéias (*Ética* 5, proposição 7), visto serem verdadeiras, certas e terem por objeto propriedades comuns, por oposição à instabilidade característica das idéias imaginativas, essas sim modalizadas temporalmente.

A esse respeito, cabe chamar a atenção para o escólio da mesma proposição 62:

*Se nós pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e pudéssemos determinar, pela Razão, os seus tempos de existência, contemplaríamos com um mesmo afeto as coisas futuras e presentes (...) Mas nós não podemos ter senão um conhecimento muito inadequado da duração das coisas (*Ética* 2, proposição 31), e só determinamos pela imaginação os tempos de existência das coisas (*Ética* 2, proposição 44, esc. II), imaginação essa que não é igualmente afetada pela imagem de uma coisa presente como pela de uma coisa futura... (grifo meu)*

O problema que se constitui a partir dessa proposição é que, sendo o tempo a medida da duração das coisas e sendo o conhecimento dessa duração necessariamente inadequado para nós, a neutra-

¹⁷ Cf. ainda E4P7: “Um afeto não pode ser refreado nem suprimido, senão por um afeto contrário e mais forte que o afeto a refrear”

lidade afetiva da razão oriunda da desconsideração das flexões temporais não pode servir de parâmetro para uma *revisão* das nossas crenças temporalizadas. A proposição 62 põe, efetivamente, uma divergência entre o conhecimento racional, necessário e destemporalizado, e o conhecimento imaginativo, contingente e flexionado temporalmente¹⁸. Essa divergência, porém, não será resolvida pela imposição do modelo racional sobre o imaginativo, mas apenas pela *scientia intuitiva*, que “procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” (*Ética* 2, proposição 40, esc. II). Ora, caracterização deste modo de conhecimento, tão verdadeiro quanto o racional e mais perfeito do que ele, pertence à quinta parte (Do poder do intelecto humano ou da liberdade humana), na qual nenhuma menção é feita àqueles que vivem “sob o ditame da Razão”. Assim, uma posição mais precisa quanto ao caráter revisionista ou não da teoria espinozista dependeria do exame das relações entre imaginação e esse terceiro gênero de conhecimento, que, todavia, excede os objetivos deste artigo. Basta observar que o argumento apresentado por Cockburn em favor de sua leitura de Espinosa encontra, nessas considerações, um importante obstáculo e necessitaria de considerações suplementares.

*
* *

Recoliquemos, pois, a pergunta suscitada pelo argumento de Prior de uma maneira próxima aos termos em que o modelo espinozista os formularia:

¹⁸ À qual Espinosa se refere no escólio da proposição 29 da quinta parte: “As coisas são concebidas por nós como atuais de dois modos: ou enquanto concebemos que elas existem com relação a um tempo e a um lugar determinados, ou (...) concebemo-las do ponto de vista da eternidade”.

*Por que, se todos os eventos são igualmente reais, embora ordenáveis segundo o antes e o depois, nossa vida emocional não os representa como igualmente significativos, compondo-se de repostas emocionais diferentes quando estes são referidos ao presente, ao passado ou ao futuro?*¹⁹

Em poucas palavras, a resposta do modelo espinosista a esta versão da pergunta de Prior associa:

- (a) uma ontologia necessitarista e determinista que recusa a realidade última da mudança e do devir ou vir-a-ser, mas que comporta relações de ordenação e dependência entre os seres (série B: antes-depois – com a possibilidade de simultaneidade) – *Ética 1*, proposições 28, 29, 33-36;
- (b) a afirmação da idealidade do tempo (série A: passado-presente-futuro) como instrumento da imaginação cuja função é medir, por comparação, a duração ou existência determinada de objetos particulares percebidos sensivelmente e ordenados em série antes-depois percebidos, todos, simultaneamente – *Ética 2*, proposição 44 e escólio;
- (c) uma teoria naturalista da mente que a considera como um conjunto organizado e auto-regulado de elementos com os quais compartilha características ontológicas fundamentais, as idéias (estruturadas proposicionalmente) – *Ética 2*, proposições 11-15; e que
- (d) pretende dar conta da consciência como um fenômeno particular que ocorre em circunstâncias particulares de complexidade e de integração deste complexo; por fim,

¹⁹ Para esta formulação, apoiiei-me nos trabalhos de David Cockburn (1998) e de James Maclaurin e Heather Dyke (2002), citados anteriormente. Para a pertinência desta pergunta no quadro da doutrina de Espinosa, cf. a terceira parte da *Ética*, proposição 18 e quarta parte, proposição 9.

- (e) uma teoria da afetividade como a expressão não-intencional da variação da relação de integração das partes intencionais (idéias) entre si na constituição da mente, no que nesta relação há poder de auto-regulação²⁰.

Em resumo, pois, o modelo espinosista, tal como o interpretei, não poderia propriamente ser enquadrado como um adepto da nova teoria do tempo segundo a série B, como espero poder mostrar a seguir. No exemplo que nos ocupa: “Graças a Deus, isso passou!”, temos a expressão de alívio, de uma alegria relacionada a algo ter passado. Como isso é explicado nesse modelo?

Vejamos, em primeiro lugar, o aspecto não-afetivo, ou seja, aquele relacionado à crença associada ao sentimento de alívio. De acordo com a tese (a), parece que ele está comprometido com o seguinte:

Uma situação qualquer era presente antes e agora é passado. Isso significa precisamente que a situação de que falamos mudou. Que em um instante t do tempo ela tem uma propriedade (ser presente) e não tem uma outra propriedade (ser passado) e que em um instante posterior $t + 1$ ela não tem a primeira propriedade (ser presente) e tem a segunda (ser passado).

Mas isso não é aceitável, pois esse modelo não pode reconhecer a realidade da mudança e, assim, não pode aceitar que a situação tenha efetivamente *mudado*. Então, das duas, uma: ou bem consideramos que não se trata da *mesma* situação antes e depois, mas, nesse caso, não se pode dizer que “a situação passou”, ou bem consideramos que as propriedades “adquiridas” e “perdidas”, a saber ‘ser presente’ ou ‘ser passado’ não são propriedades *da situação*, mas, nesse caso, tampouco se pode dizer *da* situação que ela passou, porque nada se passou *com* ela.

²⁰ Os dois últimos itens (d) e (e) são interpretações da doutrina da *Ética* e encontram-se justificados em meu livro, anteriormente citado.

Porém, pela tese (b), vemos que o modelo espinosista não precisa lidar com esse problema, pois teremos uma análise um pouco diferente, “idealizada”:

Uma situação qualquer era presente antes e agora é passado. Isso significa que algo mudou: em um instante t do tempo percebo algo como tendo uma propriedade (ser presente) e como excluindo essa outra propriedade (ser passado) e que em um instante posterior $t + 1$ o percebo como excluindo a primeira propriedade (ser presente) e como tendo a segunda (ser passado).

Em outras palavras, “ser passado”, “ser presente” e “ser futuro” parecem estar sendo considerados como predicados monádicos, ou ainda, como termos categoremáticos, que designam certas qualidades, embora não mais como predicados de eventos ou de coisas, mas de percepções. Se assim fosse, o modelo espinosista estaria reconhecendo, ao menos no âmbito subjetivo, no fluxo da consciência, um “devir”, uma passagem efetiva de um pensamento a outro. O presente seria, assim, uma espécie de portal ontológico mental – de via única – por onde passariam sucessivamente nossos pensamentos e que os transformaria irreversivelmente: ao entrarem, aniquila-se sua propriedade de ser futuro e, após brilharem na cena do agora, adquirindo a propriedade de ser presente, também esta propriedade é aniquilada e se lhes confere (de brinde), na saída, a propriedade de ser passado.

Ora, se assim fosse, as teses (a) e (b) antes apresentadas entrariam em conflito: pela primeira, deveríamos recusar a realidade da mudança, pela segunda deveríamos reconhecer, ainda que nos recônditos da subjetividade, a realidade da mudança. Contudo, é importante observar aqui que a tese (c), que expressa o aspecto naturalista não-materialista do modelo – impede a adoção uma solução de compromisso, que consistiria em reivindicar à idealidade um sentido de

realidade específico e intransferível a um domínio supostamente não-ideal: percepções, idéias, proposições, sentenças, não são, primariamente, mas apenas derivadamente fenômenos mentais, internos, subjetivos.

Ademais, o problema colocado para a explicação anterior parece se recolocar aqui: a percepção, assim como a situação não pode ter *mudado*, pois ou bem não é mais a mesma, ou bem nada se passa *com ela*. Todavia, o aspecto intencional da percepção ou das idéias deve ser chamado a intervir, pois quando nos perguntamos se o que estamos considerando por ora qualidades temporais são ou não qualidades das percepções, esta pergunta deve ser formulada de modo mais preciso, como vimos um pouco acima no que se referia à relação entre a crença e o sentimento de alívio na proposta da teoria B revisada: presente, passado e futuro seriam, mais precisamente, qualidades das percepções tomadas como eventos ou entidades ou de seus conteúdos intencionais? Duas são as razões para recusar considerar que as qualidades temporais sejam propriedades das percepções tomadas como eventos ou entidades: em primeiro lugar, como foi observado, quando dizemos “Graças a Deus, isso passou!” não estamos dizer que estamos aliviados por acreditar que algo passou (ou ainda: “Graças a Deus *que me parece que* isso passou!”), mas por que aquilo a que nos referimos *passou*; em segundo lugar, o modelo não permite essa suposição, pois como as percepções são primariamente entidades ou eventos não mentais, se as qualidades temporais fossem suas propriedades, então infringiríamos a primeira tese (a) a de que o tempo concebido como a série A não é real. Se o aspecto intencional das percepções ou idéias *irá*, efetivamente, fazer parte da solução proposta neste modelo, sua intervenção depende ainda de outros fatores. De qualquer forma, já se pode adiantar que o que o quer que as flexões temporais e os indexicais que as acompanham signifiquem, eles devem estar associados, no quadro do modelo espinosista, ao conteúdo intencional das percepções ou idéias.

Ora, para contornar o problema relacionado à atribuição de significado às expressões ‘ser presente’, ‘ser passado’ e ‘ser futuro’ no quadro deste modelo, é preciso considerar que elas expressam *modalizações* de *relações* entre *idéias* na constituição da unidade subjetiva ou mental. Se, pela tese (d) a mente é um conjunto organizado e auto-regulado de idéias ou percepções, e se a unidade e a identidade deste conjunto não é nem precária, nem independe do conjunto, então ela deve ser a unidade e a identidade *funcional* da organização de um múltiplo de idéias ou percepções. Esta organização nada mais é do que a relação entre estas partes, que é uma variante da relação de cada uma com o todo. Como essa relação não pode ser alheia ao objeto intencional das percepções envolvidas, deve haver elementos cognitivos, que possam ser expressos lingüisticamente, capazes de expressar essas relações do ponto de vista intencional: esta seria, pois, a função das modalizações temporais e dos indexicais puros, mais precisamente da primeira pessoa do singular.

Não se trata aqui simplesmente de dizer que conteúdos intencionais não-temporalizados são insuficientes para dar conta de uma parte da vida mental; trata-se da tese mais forte segundo a qual a vida mental é *constituída* da sobreposição de ordenações temporais de tipo A e de tipo B: presente-passado-futuro é a forma de organização do pensamento humano não como condição transcendental da experiência, mas como condição ontológica de sua persistência como todo organizado de percepções.

Se minha interpretação estiver correta, a realidade do tempo segundo a série A é, para Espinosa, compatível com a sua natureza meramente ideal. Embora um ente de razão/imaginação, o tempo é um meio, um “instrumento” da constituição da identidade da alma (sua ipseidade). A identidade das coisas finitas existentes na duração é o resultado de um processo de *identificação*. As condições particulares de exercício desta atividade regrada de unificação no caso da alma, ou seja, de uma coisa pensante como uma determinada proporção

entre um alto grau de complexidade e de “consistência” (a qual lhe confere uma capacidade de guardar traços da ação das coisas no mundo sobre a alma) assume a forma da constituição da consciência de si (ipseidade) como identidade definida por oposição oposta a uma alteridade (mundo) objetificada pela mediação da temporalidade. Em outras palavras, tal atividade se faz mediante a distribuição no tempo desta alteridade em relação à qual a identidade da consciência se define.

O tempo é, então, a forma da ipseidade na medida em que é a forma do processo de auto-organização/auto-unificação que constitui a identidade da alma humana. Ele é a estrutura que torna possível a distribuição ordenada das idéias constituintes da alma segundo uma unidade complexa na qual a alma se reconhece ao se identificar reflexivamente como princípio da unidade desta distribuição²¹. O percorrer desta distribuição não é uma manifestação particular do fluxo real que a distribuição pretensamente pretenderia repetir, refletir e, assim, conhecer, com o qual manteria, pois, uma dupla relação de equivalência, na sua forma e em seu conteúdo. O percorrer próprio ao fluxo temporal da consciência humana é uma manifestação particular do embate travado entre suas partes constituintes para permanecerem unidades, malgrado o esforço, constitutivo de cada uma delas, em realizar-se fora desta unidade.

Os marcadores temporais seriam, pois “sincategoremáticos”, visto que o tempo e suas variantes não seriam, nesse contexto, entidades ou qualidades às quais pudéssemos fazer referência, mas advérbios cuja função consiste em fazer variar intensionalmente (agora com s) o valor constitutivo das diferentes idéias, vale dizer, de seus conteúdos, nos contextos subjetivos que constituem e que as flexionam, explicando, assim, a opacidade referencial das crenças neste

²¹ Se há algum modelo contemporâneo que me pareça aproximar-se desta posição que atribuo a Espinosa, seria aquele desenvolvido por Paul Ricoeur relativo à ipseidade como identidade narrativa.

modelo. E isso é muito diferente do que diz David Cockburn, pois ele considera Espinosa um defensor da Teoria B e um revisionista quanto à forma fundamental das crenças (sempre temporalizadas).

Essa re-distribuição de valores temporais que constitui o “fluxo da consciência”, o “passar de uma idéia a outra” nada mais é do que efeito da atividade de auto-regulação que o todo (a unidade e a identidade subjetiva) exerce sobre as partes e, assim, está associado a variações deste poder (*conatus*). Segundo a tese (e) isso nada mais significa do que dizer que as modalizações temporais estão sempre acompanhadas, como sua outra face, de variações deste poder, isto é, de nuances afetivas²². Nesse sentido, o elemento afetivo não é acrescentado como uma camada (*layer*) suplementar e acessória aos conteúdos intencionais, mas os flexionam de algum modo, e este modo pode ser expresso intencionalmente na forma dos indexicais em geral, e dos temporais em particular.

A afetividade a que se refere o título deste trabalho é, pois, o componente não-intencional ou não-representativo deste processo, a saber, o *conatus*, cujas variações constituem a forma dos afetos. Assim, é possível pensar a realidade da unidade da alma (sua essência singular) como condição de possibilidade da efetivação do processo de auto-unificação e a consciência de sua unidade como resultado deste processo, sem incorrer em circularidade e sem incorrer em uma anulação do caráter propriamente intencional do processo. Com efeito, a caracterização deste processo como sendo intencional exigiria a afirmação de que ele supõe, também como condição de possibilidade, a presença. Resta, contudo, que a efetividade deste elemento não-

²² Como mostra a citação que abre esta comunicação, e que foi o ponto de partida desta reflexão, o “passar de uma idéia a outra” é, segundo o modelo espinosista, determinado afetivamente, isto é, por instâncias ou entidades intencionais que “afirmam a existência do corpo, ou de parte dele” com mais ou menos força do que antes na medida em que interagem com o *conatus* humano.

intencional, a afetividade, não é inteiramente independente dos conteúdos intencionais que, nesse sentido, não podem ser em si mesmos neutros: eles devem conter a afirmação de si mesmos (serem revestidos de seu próprio *conatus*) e esta afirmação deve ter “tonalidade” ontológica. Ou seja, deve haver uma homogeneidade de natureza ou tipo entre idéias e mentes.

Nesse sentido, a idealidade da série A de McTaggart como forma de auto-organização e constituição de si tem, nessa medida, ou seja, na medida exata de sua *naturalidade*, a marca de sua *realidade*, e, por conseguinte, de sua objetividade, pensada agora sob os conceitos de necessidade e de universalidade. Por isso, quando dizemos “Graças a Deus, isso passou!” estamos comprometidos com a afirmação de que uma certa situação efetivamente *passou*.

Uma situação qualquer era presente antes e agora é passado. Isso significa que algo mudou: em um instante t do tempo percebo algo como tendo uma propriedade (ser presente) e como excluindo essa propriedade (ser passado) e que em um instante posterior $t + 1$ o percebo como excluindo a primeira propriedade (ser presente) e como tendo a segunda (ser passado).

À guisa de conclusão

Retomemos, a título de conclusão, uma das formas da pergunta feita por Prior:

Por que, se todos os eventos são igualmente reais, embora ordenáveis segundo o antes e o depois, nossa vida emocional não os representa como igualmente significativos, compondo-se de repostas emocionais diferentes quando estes são referidos ao presente, ao passado ou ao futuro?

Que resposta que este modelo pode fornecer a esta pergunta? Trata-se de dizer, simplesmente, que as respostas emocionais diferentes a eventos igualmente reais, mas percebidos como presente, passado ou futuro são o que constitui, fundamentalmente, a nossa vida mental como tal. Afligir-se por nada e alegrar-se à toa é o que nos faz o que somos.

Referências Bibliográficas

- BARBOSA FILHO, B. “Saber, fazer e tempo”. In: Edgar da Rocha Marques *et all.* (orgs.). *Verdade, Conhecimento e Ação. Ensaios em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 15-24, 1999.
- COCKBURN, D. “Tense and Emotion”. In: R. LePoidevin, *Questions of Time and Tense*. Oxford: Clarendon Press, pp. 77-92, 1998.
- ESPINOSA, B. de. *Éthique*. Apresentação e Tradução de Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- . *Ética*. Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Ed. Abril Cultural (Com: *Tratado da correção do intelecto – Tratado político – Correspondência – Pensamentos metafísicos*).
- . *The Collected Writings of Spinoza*. Apresentação e Tradução de E. Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- GALE, R. *The Language of Time*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- GARRETT, B. J. “‘Thank Goodness That’s Over’ Revisited”. *The Philosophical Quarterly*, 38, pp. 201-205, 1988.

- LEVY, L. *O Autômato Espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Coleção “Philosophia”. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- MACBEATH, M. “Mellor’s Emeritus Headache”. *Ratio*, 25, pp. 81-88, 1983.
- MACLAURIN, J., DYKE, H. “‘Thank Goodness That’s Over’: The Evolutionary Story”. *Ratio*, v. 15, n. 3, pp. 276-292, setembro 2002.
- MCTAGGART, J. E. *The Nature of Existence*. Vol II. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
- . “The unreality of time”. *Mind*, New Series 68(17), pp. 457-484, outubro 1908.
- MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988, 2a ed.
- MELLOR, D. H. *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- . *Real Time II*. Routledge, 1988.
- MÜLLER, T. “Prior’s “Thank Goodness” Argument and the New Theory of Time”. Conferência proferida na Universidade de Bielefeld em 07/09/2000; disponibilizado na internet, na página do autor, prof. da Univ. de Bonn: http://www.uni-bonn.de/~tmuelle2/philo/tm_gap4_2000_talk.pdf (Último Acesso em: 21/03/2009).
- OAKLANDER, L. N. “A Defense of the New Tenseless Theory of Time”. *Philosophical Quarterly*, 41, pp. 26-38, 1991.
- PERRY, J. “The Problem of the Essential Indexical”. *Noûs*, 13, pp. 3-21, 1979.

- PRIOR, A. N. "Review of Gale: The Language of Time". *Mind*, 78, p. 458, 1969.
- . "Thank Goodness That's Over". *Philosophy*, 34, pp. 12-17, 1959.
- . *Papers on Time and Tense*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- SMART, J. C. C. "Time and Becoming". In: P. van Inwagen (ed.). *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. Dordrecht, pp. 3-15, 1980.