

Sonâmbulos, crianças, loucos, sonhadores: A teoria do erro de Spinoza

Ulysses Pinheiro
UFRJ/CNPq¹

Resumo: Este artigo examina o Escólio da Proposição 2, Parte III, da *Ética* de Spinoza, mostrando como a demonstração da falsidade da tese tradicionalmente aceita de que a mente pode determinar ações corporais é um modelo para pensar a “forma geral do erro” na teoria spinozista do conhecimento

Palavras-chave: Spinoza, falsidade, ignorância.

Abstract: This paper examines the Scholium of Proposition 2, Part III, of Spinoza’s *Ethics*, aiming to show how the demonstration of the falsity of the generally accepted thesis following which the mind can determine corporeal actions is a model to think the “general form of error” in the Spinozistic theory of knowledge.

Keywords: Spinoza, falsity, ignorance.

Talvez estivesse inscrito desde sempre em nossos nomes, no meu e no da revista *Ítaca*, que um dia eu deveria voltar a ela, depois de anos de ausência, e que, nesse retorno, as peripécias da longa viagem servissem para medir o quanto mudou e o quanto permaneceu inalterado na paisagem ao mesmo tempo familiar e estranha. Nunca é muito confortável confrontarmos-nos com nossos antigos “eus”, a quem vemos agora, no mais das vezes, como um outro, e por isso, assim como Odisseu, avanço inicialmente oculto sob uma falsa aparência: a de um observador aparentemente imparcial que, relendo suas *primeiras* palavras, tenta discriminar nelas algo de seu atual presente. O mais curioso, porém, é constatar que já então

¹ Este artigo foi escrito como parte de minhas atividades de bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

quem escrevia era uma minha persona, pois não ousava ainda naquela época falar em nome próprio – talvez pela simples razão de que não sabia exatamente em que acreditava nem *em nome de que* escrevia. “Os atores, chamados à cena”, escreve Descartes em um de seus primeiros textos², “para não deixar ver o rubor em sua face, colocam uma máscara. Como eles, no momento de subir no teatro do mundo, no qual, até agora, era apenas um espectador, avanço mascarado”. Oculto ou não sob uma máscara, eu escrevi algo com aparente convicção naquela época. No primeiro volume da revista *Ítaca*, publicado em 1995, estava fazendo minha tese de Doutorado sobre Spinoza; o artigo que serviu como minha contribuição para esse número da revista não era, porém, uma parte de minha tese. Ele foi intitulado “Nós tomamos decisões nos sonhos?”, e tratava de propor uma interpretação para o famoso Escólio da Proposição 2, Parte III, da *Ética*³. É sobre esse breve artigo de 1995 que me volto agora. Meu propósito, porém, não é o de propor ao leitor uma autobiografia intelectual, a qual certamente não interessaria a ninguém – talvez nem ao menos, talvez sobretudo, a mim mesmo –, mas, antes, lançar um novo olhar sobre um texto – o de Spinoza, bem entendido – que não deixei de ler durante todo esse tempo, e que me aparece, agora, de outra forma. Não voltarei a meu antigo escrito para aperfeiçoá-lo ou corrigi-lo⁴; prefiro, ao invés disso, simplesmente contrapor a ele, justaposta de forma absolutamente externa, minha nova leitura.

² René Descartes, *Preâmbulos, Œuvres de Descartes* (Paris: Vrin, 1996; edição de Charles Adam e Paul Tannery) vol. X, pp. 212-215 (doravante, citado como AT, número do volume em números romanos, número da página em números arábicos). Sobre a história do texto conhecido sob o nome de *Preâmbulos*, cf. a edição de Ferdinand Alquié das *Œuvres philosophiques* de Descartes (Paris: Garnier, 1988), vol. I, pp. 26-29.

³ Doravante, usarei as seguintes abreviaturas para me referir às passagens da *Ética*: E4P35 = Parte IV, Proposição 35. Referências às Demonstrações, Escólios, Corolários, Definições e Axiomas de cada uma das Partes e/ou Proposições assumirão a seguinte forma: D, Es, C, Def, A (assim, por exemplo, o Escólio da Proposição 3, Parte II, será referido pelo signo E2P3Es). Seguirei, algumas vezes, a tradução de Tomaz Tadeu (*Ética*, edição bilíngue Português-Latim. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008), mas as modificarei em diversas ocasiões, para dar conta do que julgo ser uma maior fidelidade ao texto original de Spinoza.

⁴ Haveria, sem dúvida, muito a se fazer nesse sentido. Se não sigo essa direção aqui não é porque julgue que o que escrevi é tão bom a ponto de ser incorrigível ou tão ruim a ponto de ser inaproveitável; ao contrário, fiquei um tanto surpreendido, em minha releitura do artigo original, com o quanto ainda concordo comigo mesmo, em medida semelhante à das discordâncias. Há, porém, na distância que nos separa, uma longa

O Escólio de que tratei no passado e de que tratarei agora encontra-se no escopo da seguinte Proposição: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer coisa distinta (se é que isso existe)”. Sua Demonstração repousa, em última análise, sobre a distinção real entre os atributos de Deus (no caso, extensão e pensamento), dos quais as mentes e os corpos particulares são modificações. O Escólio limita-se, inicialmente, a indicar diferentes vias demonstrativas, baseadas em outras Proposições das Partes I e II da *Ética*, para chegar à mesma conclusão da Demonstração principal. Mas Spinoza interrompe bruscamente a multiplicação de demonstrações com a seguinte consideração:

“Entretanto, ainda que as coisas sejam tais que não reste nenhuma razão para a dúvida, custo a crer que, a menos que as comprove por meio da experiência, possa induzir os homens a examinar essas questões com equanimidade, a tal ponto estão firmemente persuadidos de que o corpo, por um simples comando da mente, ora se move, ora está em repouso, e faz um grande número de coisas que dependem somente da vontade da mente e da arte de pensar”.

Ou seja, a força das demonstrações não é, aos olhos de Spinoza, suficiente para eliminar as crenças falsas já desde muito aceitas pelos homens: é somente ao confrontá-los com algumas experiências inexplicáveis (inexplicáveis, pelo menos, do ponto de vista de suas próprias crenças) que ele poderá despertá-los de seus antigos “sonhos dogmáticos”. Ou melhor, é contra a aparente “evidência” de certas experiências – a de que posso mover minha mão simplesmente por que quero fazê-lo, por exemplo – que outras experiências serão invocadas, mostrando que as primeiras já estavam contaminadas por interpretações errôneas. É com ironia que Spinoza utilizará, no Escólio, sobretudo experiências relacionadas ao sono e aos sonhos – o sonambulismo, as decisões oníricas – para concluir, em sua frase final, que aqueles que “creem que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos”. Mas a ironia esconde uma tese ainda mais provocativa,

história de *conversões* (metodológicas, temáticas) que tornariam esse esforço inútil e cansativo. Deixemos os mortos descansar.

a saber: a de que o erro dos que acreditam em algum tipo de relação causal psico-física é *o mesmo tipo* de erro que acomete aqueles que, nos sonhos, acreditam mover seu corpo quando, na verdade, estão dormindo em seus leitos. Em outras palavras, o segundo erro explica o primeiro – e, talvez, até mesmo, como veremos, a *forma geral do erro*: longe de ser apenas um contra-exemplo isolado a uma tese a ser refutada, ele explica o mecanismo mesmo que engendra a falsidade (sem deixar por isso, porém, de explicar, em particular, a falsidade da tese em questão).

O Escólio opõe simetricamente dois “modelos”: por um lado, o sonâmbulo realiza ações corporais sem qualquer consciência, lembrança ou pensamento; por outro lado, nós mesmos, durante os sonhos, decidimos muitas vezes fazer coisas contrárias ao que faríamos na vigília. Sob o primeiro modelo, são descritos também os animais – ou melhor, o sonâmbulo, ao mostrar “o que pode um corpo” regido apenas pelas leis da extensão, lembra-nos de que somos, tanto quanto os animais, máquinas da natureza; já sob o segundo modelo, são descritos as crianças, os ébrios e os loucos – ou seja, todos aqueles que figuram, erroneamente, tomar decisões livres para mover seu corpo desta ou daquela maneira (por exemplo, calar ou falar o que sabem), quando, na verdade, são apenas “autômatos espirituais”. O paralelismo dos dois modelos mostra que o determinismo universal vale para ambos, e que a ficção que postula a existência de leis os unindo em um único modelo explicativo pressupõe, na verdade, um ponto cego a partir do qual a explicação não pode mais prosseguir. Entretanto, para além da coincidência desse objetivo comum, cada modelo também serve a propósitos específicos. Assim, o exemplo do sonâmbulo refuta a crença de que ações corporais muito complicadas, envolvendo objetos e outras pessoas, só poderiam ser explicadas pela causalidade mental: o sonâmbulo é como a abelha, que constrói uma arquitetura complexa sem fazer planos ou raciocínios. Já o exemplo do sonho mostra que as supostas “decisões livres” que seriam a origem causal de nossos movimentos corporais variam de acordo com o contexto mental em que se encontram, sendo determinadas por eles. É sobre esse último caso que devemos nos deter a partir de agora.

As crianças que creem “desejar livremente o leite” ou, em cólera, “querer vingança”, afirma Spinoza, ainda no mesmo Escólio, erram porque “são conscientes de suas ações, e ignorantes das causas pelas quais são determinadas”. Tampouco na vigília, continua ele, podemos encontrar a origem causal de nossos movimentos corporais

em uma decisão livre da mente. Se, ao contrário, as decisões forem descritas como elementos de uma cadeia determinista de pensamentos, então poderemos fornecer uma matriz geral de inteligibilidade para todas as decisões da mente – por exemplo, poderemos explicar por que, diante da mesma situação, muitas vezes decidimos fazer, nos sonhos, o que não faríamos na vigília. Haveria, nessa comparação entre os estados de sonho e de vigília, uma pista a partir da qual poder-se-ia descobrir a “forma geral do erro”, tal como foi sugerido acima?

As Proposições, Axiomas, Definições ou Corolários mencionados nos Escólios fornecem muitas vezes tais pistas sobre seu escopo e seu propósito. Ora, a única Proposição referida na parte do Escólio de E3P2 dedicada à apresentação dessas diversas experiências aparentemente contrárias e inexplicáveis é E2P49, segundo a qual “Na mente não há nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação e negação, além daquela que a ideia, enquanto ideia, envolve”. Essa Proposição polêmica dirige-se particularmente contra os cartesianos e sua tese da causalidade mental. De fato, nos casos examinados em E3P2Es, a ilusão do livre arbítrio deve ser substituída pela tese metafisicamente demonstrada (precisamente em E2P49) segundo a qual toda ideia já contém, em si mesma, sua própria afirmação. Ou seja, a afirmação de uma ideia não decorre de uma outra faculdade da alma – a liberdade da vontade – distinta do intelecto que, incidindo sobre uma espécie de “quadro mudo” ou conteúdo proposicional desprovido de força assertórica, formaria um juízo; por sua própria natureza, as ideias são, essencialmente, afirmações de seus conteúdos.

O Escólio de E2P49 é um dos mais extensos de todo o livro; ele encerra a Parte II e comunica-se diretamente com o também extenso Escólio que estamos examinando, situado no começo da Parte III. Gilles Deleuze propõe que a *Ética* foi como que escrita duas vezes, contendo dois livros dentro de si: um é formado pela série de Proposições logicamente encadeadas, com suas Demonstrações e Corolários, e o outro é formado pelos Escólios, que correm em uma espécie de cadeia vulcânica subterrânea, aflorando aqui e ali, e promovendo saltos e linhas de continuidade entre si, ecos uns nos outros⁵. No caso em questão, os dois Escólios, o da Proposição 49 da

⁵ Cf. *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Les Editions de Minuit, 1968), Apêndice: “Etude formelle du plan de l'*Ethique* et du rôle des scolies dans la réalisation de ce plan”, pp. 313-322.

Parte II e o da Proposição 2 da Parte III, estão unidos por muito mais do que pela mera proximidade física: enquanto o segundo examina um erro em particular (a crença nas relações causais entre mente e corpo), o primeiro expõe a gênese do erro de um ponto de vista geral. Rementendo a um terceiro Escólio (E2P43Es) para fundamentar sua tese, o Escólio de E2P49 afirma que a noção de erro ou falsidade (tomo aqui esses dois termos, senão como sinônimos, ao menos como tendo a mesma explicação genética) é definida como “privação de certeza” [*certitudinis privationem*]. Tal privação, diz Spinoza, está presente sempre que temos ideias “mutiladas e confusas”. Mas o que significa exatamente, nesse contexto, “privação”?

Seguindo nesse ponto Descartes⁶, Spinoza parece visar a distinção entre “privação” e “negação”⁷: a primeira significa a ausência de uma perfeição que um ente poderia ter, enquanto a segunda indica a ausência de algo que não se encontra no poder desse ente. Assim, por exemplo, um homem pode ser *privado* da visão por uma doença, enquanto a ele é *negada* a capacidade de voar. No contexto epistêmico, essa diferença separa o fenômeno do *erro* do da simples *ignorância*. Mas a teoria do erro de Spinoza tem realmente meios para distinguir esses dois fenômenos? E, caso a resposta seja negativa, quais consequências isso traria para a explicação da crença de que há relações causais entre mente e corpo?

À primeira vista, Spinoza parece confundir em um só fenômeno “ignorância” e “erro”. De fato, segundo ele, “todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras” (E2P32), o que significa que, dado o paralelismo universal entre todos os atributos de Deus, há, para cada objeto ou evento corporal, uma ideia desse evento ou desse objeto que se segue, no intelecto de Deus, na mesma ordem e no mesmo encadeamento que a ordem e o encadeamento de seus objetos extensos, representando-os adequadamente. Dito de outra forma, não há nada de positivo nas ideias pelo qual possamos dizer que elas são falsas (E2P33). Uma mente finita, ao ser afetada por ideias de coisas exteriores, as representa inadequadamente, pois a ideia de uma afecção do corpo afetado é causada apenas em parte pela natureza desse próprio corpo. Há algo que falta a essa ideia (a saber, a representação de sua causa completa), o que faz com que ela seja uma representação apenas parcial – isto é, no vocabulário de Spinoza,

⁶ Cf. Descartes, Quarta Meditação (AT IX, 48).

⁷ Mais adiante ficará claro por que tal distinção é visada aqui por Spinoza.

mutilada e confusa, ou inadequada – do corpo exterior. Ainda assim, isso não parece constituir uma exceção a E2P32, uma vez que essa ideia representa adequadamente seu objeto próprio, a saber, a afecção do corpo da qual ela é uma ideia; o que lhe “falta” se refere apenas à representação do corpo exterior, e é somente nesse sentido que ela pode ser dita “falsa”. É como se cada ideia de afecção do corpo tivesse dois referentes, o objeto externo que afetou o corpo e a própria afecção do corpo. O primeiro seria um traço imagético (i.e., representativo) imprimido em nosso corpo próprio pelo corpo exterior; o segundo, o traço considerado em si mesmo, sem referência a algo externo ao corpo, representaria a própria afecção do corpo. Por exemplo: através do primeiro, a ideia da afecção do corpo seria a imagem uma cadeira verde, enquanto, pelo segundo, da qualidade de ser verde. Portanto, a parcialidade da ideia inadequada valeria apenas para o primeiro tipo de referente, a saber: para a ideia imaginativa do objeto externo que afetou o corpo; tal parcialidade deveria, nesse caso, ser interpretada como a ausência de conhecimento da totalidade do objeto externo, o que caracterizaria sua inadequação ou falsidade. Além da dificuldade de admitir uma ideia com dois referentes, no entanto, essa descrição da inadequação das ideias imaginativas parece conter o problema adicional de confundir falsidade e ignorância (ou, no vocabulário introduzido acima, privação e negação); afinal, o fato de alguém não saber tudo sobre um determinado objeto não quer dizer que tem dele um conhecimento falso, mas apenas que ignora certas coisas acerca dele.

Como nota Jonathan Bennett⁸, a razão pela qual Spinoza tem dificuldades para distinguir falsidade de ignorância pode provavelmente ser explicada pelo fato de sua teoria estar profundamente comprometida com a tese de que nada que é real pode ser contrário ao verdadeiro. Assim como o Estrangeiro de Eleia, Spinoza não poderia aceitar que uma proposição falsa tivesse lugar em uma descrição completa do mundo; o não-ser não pode ser dito. Ou, em termos spinozistas, a verdade relaciona-se ao falso assim como o ser relaciona-se ao não-ser (E2P43Es). Entretanto, segundo Bennett, ao invés de simplesmente *identificar* falsidade a ignorância, Spinoza deveria ter dito que a segunda *causa* a primeira. Suponha, diz

⁸ *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), § 41 - “Error, ignorance, and truth-values”, p. 172.

Bennett⁹, que eu alucino um tigre; como a capacidade de imaginar é, para Spinoza, algo real e positivo, ela deve ser vista como uma virtude da mente, e não como uma sua imperfeição. Mas errar é certamente uma imperfeição; logo, conclui Spinoza (E2P17Es), a falsidade não pode ser identificada com o que é positivamente apresentado pela ideia do tigre, mas apenas com aquilo que lhe falta, isto é, com a ignorância em que me encontro sobre a origem da ideia do tigre: porque ignoro que se trata de uma alucinação, eu erro. Logo, conclui Bennett, sua teoria não é capaz de distinguir adequadamente a falsidade da ignorância – e, no entanto, *ignorar* não é, obviamente, a mesma coisa que ter uma opinião *falsa* sobre algo. Spinoza poderia responder a essa objeção da seguinte maneira: toda ideia imaginativa é uma crença (pois não há diferença entre intelecto e vontade (E2P49))¹⁰, e é por isso que, quando alguém alucina um tigre e não dispõe de nenhuma ideia que lhe informe que aquilo é uma alucinação, ele acredita que vê um tigre. Entretanto, conclui Bennett¹¹, crenças são justamente itens reais e positivos na mente de quem as tem e podem ser verdadeiras ou falsas; ou seja, a resposta de Spinoza colocaria algo de falso na natureza essencial de uma imaginação positiva, o que vai contra sua própria tese de que não há nada de positivo nas ideias pelo qual possamos dizer que elas são falsas.

Ao contrário do que supõe Bennett, porém, Spinoza tem uma teoria perfeitamente clara para distinguir a falsidade da ignorância. Em E2P35, seu objetivo é justamente demonstrar que “A falsidade consiste em uma privação de conhecimento que *envolvem* as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas” (grifo meu), o que mostra que a falsidade é derivada da ignorância, ou ainda: que a privação é causada pela negação. Mas como o não-ser pode *causar* algo? Na Demonstração de E2P35, ele distingue com bastante cuidado “erro” de “ignorância”; já no Escólio, ele usa dois exemplos (um dos quais, o da crença na liberdade, presente também em E3P2Es) que ilustram sua gênese. A junção desses dois elementos nos permitirá compreender o que há de positivo no erro que o distingue da mera

⁹ Bennett (1984), p. 169.

¹⁰ Na teoria do erro de Descartes, que é claramente visada neste momento por Spinoza, o elemento positivo que explica a possibilidade do erro é a extensão mais ampla da vontade em relação às limitações do intelecto. Ao identificar intelecto e vontade, Spinoza não pode aceitar a solução cartesiana.

¹¹ Bennett (1984), p. 170

ignorância, ao mesmo tempo em que não introduz nada de positivo na própria ideia imaginativa que a tornaria falsa.

Uma ideia imaginativa só pode ser dita “inadequada” no contexto de uma mente finita qualquer; considerada como parte do intelecto infinito de Deus – isto é, considerada em si mesma –, ela é sempre adequada. A adequação é a propriedade intrínseca da ideia verdadeira (sua propriedade extrínseca sendo a correspondência com seu objeto); logo, a inadequação de uma ideia – o que lhe falta, ou o que ela *não tem* – é o que a torna falsa. Se um indivíduo finito tem uma ideia inadequada, ela lhe aparece como uma conclusão sem suas premissas, ou seja, como um fato bruto sem justificação. É nesse sentido que é sempre *no contexto* de uma mente particular que uma ideia pode ser inadequada: Spinoza adota uma espécie de holismo¹² epistêmico e semântico. Em outras palavras, é o contexto mental em que uma ideia imaginativa se encontra que faz com que ela afirme ou negue o conteúdo que exhibe.

A partir dessa tese, o Escólio de E2P49 pode identificar o que poderíamos chamar de “forma geral do erro”: o que falta a uma ideia inadequada é a ideia dessa ideia (que indicaria, por exemplo, que a ideia do tigre é uma alucinação). A um homem que contempla coisas falsas falta uma propriedade *positiva*, presente apenas nas ideias verdadeiras, a saber: a certeza. “Pois, por certeza”, diz Spinoza em E2P49, “entendemos algo de positivo (*ver Prop. 43 desta parte com seu Escólio*), e não uma privação de dúvida. E, por privação de certeza, entendemos a falsidade”. Ou seja, a ideia do tigre e a ausência de uma ideia dessa ideia que exclua sua existência não dá ao homem que alucina um tigre a certeza de sua existência, mas apenas a ausência de dúvida sobre ela. Ainda em outras palavras: o elemento positivo “adicional” requerido por Bennett para distinguir a falsidade da ignorância não é dado por uma característica intrínseca da ideia inadequada, mas pelo contexto mental no qual ela ocorre: é a teia complexa de ideias em uma mente particular que engendra as afirmações ou as negações dessa mente. Spinoza não precisa, pois, introduzir essa positividade nem no interior da própria ideia nem, como Descartes, na discrepância entre uma vontade infinita e um

¹² Sobre o holismo de Spinoza, cf. meu artigo “Ideia e asserção na teoria da mente de Espinosa” (revista *Analytica*, v. 3, n. 2, 1998, pp. 101-127) e o livro de Michael Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza* (New York: Oxford University Press, 1996).

intelecto finito. O erro na determinação da referência das ideias inadequadas, sem o qual não existiria a falsidade, é causado pelo contexto total das ideias no qual ela se encontra, o qual é, certamente, uma realidade positiva. Ao mesmo tempo, ele pode explicar a gênese da falsidade a partir da ignorância, ou seja, daquilo que não está *presente* no sistema de crenças em questão. Assim, por exemplo, supondo uma criança que tem apenas uma única ideia em sua mente – a de um cavalo alado (E2P49Es) –, ela identificará o pensamento do cavalo alado com a afirmação de sua existência; já se uma outra ideia estiver presente, que negue a existência do cavalo alado, a criança a negará; por fim, podemos pensar que a criança se encontra entre ideias que produzem uma “flutuação da alma” em sua mente – nesse caso, ela duvidará e suspenderá o juízo.

O Escólio que deu início a nossas reflexões – o de E3P2 – encontra-se, pois, no fim de uma série de outros Escólios que, ao mesmo tempo que explicam a situação de impotência do pensamento em que nos encontramos quando somos dominados por ideias imaginativas – isto é, por ideias que fixam obsessionalmente nossa atenção em parcialidades –, nos forçam a nos voltar para elas, não apenas com o objetivo de denunciar seu erro, mas também de compreender como esse domínio das ideias inadequadas é condição de emergência da própria filosofia. Ou seja, a imaginação é não apenas um impedimento ao pensamento, mas também condição de sua gênese: o campo filosófico *deve* pensar o campo imaginativo e seu progressivo esclarecimento por ideias adequadas para poder se constituir como filosofia. A filosofia, para Spinoza, para Spinoza, não é nada além do que essa *passagem* (E5P3 e E5P31Es)¹³ da imaginação para a intelecção, da infância para a maturidade¹⁴.

¹³ E5P3 diz: “Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta”; o Escólio de E5P31, por sua vez, nos adverte que “Mas é preciso notar que, ainda que estejamos agora certos de que a Mente é eterna, na medida em que concebe as coisas sob um aspecto de eternidade, entretanto, e para que se explique mais facilmente e se compreenda melhor o que queremos mostrar, faremos como fizemos até agora, e a consideraremos como se ela tivesse acabado de começar a ser [*eterna*]”. Curiosa fórmula, que se encontra no cerne do projeto ético de Spinoza: “ainda que estejamos *agora* certos de que a Mente é *eterna*” [*tametsi jam certi sumus, Mentem æternam esse* – grifo meu]. A consciência temporal da eternidade, entendida como co-presença do eterno em todos os pontos do tempo, só pode ser figurada como uma passagem – essa é a condição de sua efetividade prática.

¹⁴ Sobre a dimensão política do estado infantil, cf. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, de François Zourabichvili (Paris: PUF, 2002).

Ao realizar a passagem entre os dois campos, o Escólio de E3P2 encarna uma função precípua dos Escólios em geral: a de se encontrar nesse território misto, nessa fronteira tensa entre imaginação e intelecto, denunciando os erros das ideias inadequadas ao mesmo tempo em que instaura a filosofia por esse movimento mesmo de recusa. Ou melhor: é a potência de pensar que é primeira, é ela que traça os limites do campo imaginativo, e é sempre já desde suas ideias adequadas que o intelecto figura a imaginação como seu “outro”¹⁵. No Escólio em questão, esse procedimento de circunscrição se dá em dois tempos. Primeiramente, o sonâmbulo é tomado como um modelo positivo da natureza humana. Enquanto, para Descartes, “os homens que passam pela rua”, vistos de minha janela, poderiam ser apenas autômatos, diz ele na Segunda Meditação, de tal modo que o que vejo propriamente são apenas “chapéus e casacos que podem cobrir espectros de homens fictícios que se movem apenas por molas”, para Spinoza os sonâmbulos são como que máquinas da natureza, que executam ações extremamente complexas, indiscerníveis daquelas que fazem quando na vigília. Ao invés de conjurar a suspeita perturbadora de Descartes, Spinoza a abraça, pois, sem reservas: somos máquinas corporais mesmo lá onde, à primeira vista, só a consciência e a deliberação livre poderiam explicar nossas ações. Mas, em um segundo momento, Spinoza volta a ser cartesiano: as crianças, os loucos, os ébrios, ou nós mesmos em nossos sonhos, entramos todos em um estado no qual, determinados por nossos desejos, pensamos erradamente estar decidindo livremente quais ações realizar. Que a “forma geral do erro” possa ser agora caracterizada como uma espécie de “sonhar de olhos abertos” mostra apenas que a falsidade e a servidão derivam de um estado mental complexo e estável, que as promove e as deseja.

¹⁵ Sobre esses pontos, cf. meu artigo “Spinoza e o leitor da posteridade. Exame crítico da interpretação de Leo Strauss do *Tratado teológico-político*” (revista *Kléos*, n. 15, 2011, pp. 115-133, In: <http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K15/K15-UlyssesPinheiro.pdf>).

