

Relação de objeto e estrutura Outrem em Spinoza*

Laurent Bove¹

Tradução de André Martins²

Resumo: o artigo extrai da filosofia e da psicologia presentes na obra de Spinoza uma concepção da relação de objeto e do que se pode considerar uma estrutura ontológica que explica o reconhecimento de outrem. O argumento toma o exemplo da história bíblica de Adão apresentado por Spinoza na parte IV da *Ética*, analisando-a a partir da alegria de tipo *hilaritas*, demonstrando que o amor, inclusive o passionai, pode ser uma forma de conhecimento verdadeiro.

Palavras-chave: Spinoza, relação de objeto, estrutura Outrem, amor, hilaritas.

Abstract: The article extracts from the philosophy and psychology present in Spinoza's work a conception of the object relation and what can be considered an ontological structure that explains the recognition of others. The argument takes the example of the biblical story of Adam presented by Spinoza in part IV of the Ethics, analyzing it from the point of view of *hilarity* joy, demonstrating that love, including passionate love, can be a form of true knowledge.

Keywords: Spinoza, object relation, Other structure, love, hilaritas.

1. Introdução

Na filosofia spinozista – e, mais particularmente, na psicologia spinozista –, duas estruturas exercem um papel matricial sem, no entanto, darem lugar a uma explicação direta e verdadeiramente explícita por parte de Spinoza. Trata-se da nossa relação com as coisas, e da estrutura que explica nosso reconhecimento de outrem. Duas relações, portanto, que têm uma importância operatória segura, mas que, contudo, não são verdadeiramente tratadas e demonstradas *enquanto tais*, e que, ainda por cima, trazem o problema da articulação de uma com a outra³.

* Trabalho originalmente apresentado (em francês) na I Jornada de Psicologia Spinozista, realizada na UFF em 2022.

¹ Professor Emérito da Université d'Amiens, pesquisador da École Normale Supérieure de Lyon, presidente da *Association des Ami.e.s de Spinoza*. Email: laurent.bove@wanadoo.fr

² Professor de Filosofia da UFRJ. E-mail : andre.marrins.vilar66@gmail.com.

³ Nós já tratamos separadamente essas duas questões em dois artigos distintos: « Deleuze-Spinoza: la structure Autrui », em *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, organizado por Pascal Séverac e Anne Sauvagnargues, Lyon, ENS Éditions, 2016, p. 121-137 ; « La finitude et l'éclat. Relation objectale et structure mémorielle », para o livro em homenagem a Pierre-François Moreau, organizado por Mœgens Laerke e Raphaële Andrault (ainda inédito).

2. A relação de objeto

Começamos pela relação de objeto. Devemos primeiramente observar a mudança de seu estatuto ao longo da redação da obra. Nos primeiros escritos – o *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE) e o *Breve Tratado* –, o horizonte da existência humana é primeiramente posto, *de fato*, como o do objeto; é uma evidência que Spinoza não põe em questão. A relação ao objeto define, de fato, uma *matriz prática* que se pode tomar pela forma mesma de nossa maneira ordinária de viver, uma forma de vida que Spinoza tratou sob o tema da *communis vita*. Qualificando, no TIE § 9-10, a relação geral às coisas pelo termo de “amor”, Spinoza oferecia um primeiro “conceito” que permitia refletir a relação de objeto como a estrutura geral da experiência comum. O *Breve Tratado* (escrito à mesma época que o TIE) permite precisar esta problemática: é a de uma antropologia que sublinha, primeiramente, o quanto a consistência (e a própria existência de nosso ser) é inteiramente dependente do objeto e/ou do tipo de objeto ao qual somos vinculados por amor. Deste ponto de vista, “ser”, é ser-vinculado-a-um-objeto. Donde a construção de uma primeira “psicologia” spinozista que é uma psicologia assujeitada ao objeto e mais precisamente ao objeto de amor.

Na *Ética* III, o amor perderá essa posição de princípio, que tinha no TIE e no *Breve Tratado*, em proveito de um novo princípio, o *conatus* e os afetos de alegria e de tristeza, que darão aos desejos sua orientação. Mas a questão do amor – porém de um amor *sem objeto* – reaparecerá na *Ética* V...

Antes de abordar a *Ética*, quero precisar a maneira pela qual o filósofo primeiramente definiu o que nomearemos, ao longo de nosso estudo, *relação de objeto*, uma noção que vem da psicanálise⁴ e da qual devemos rapidamente justificar o uso. Tal uso se justifica, primeiramente, pela ressonância do conceito de relação de objeto com o comentário que Spinoza faz da vida ordinária. A relação de objeto (ou relação objetal) permite, com efeito, problematizar o que se apresenta, primeiramente, como a descrição de uma vida vinculada às coisas percíveis, isto é, aos três objetos de amor: “as riquezas, a honra, o prazer”. Pois o conceito de amor aparece, não para qualificar o afeto em si, mas afim de esclarecer uma *relação*. O afeto do qual fala Spinoza é o que *vincula* um sujeito a um objeto. Pois do sujeito do qual se trata (o *animus* no TIE), somente se toma conhecimento por seu vínculo ao objeto. Insistindo no *vínculo* do sujeito ao objeto, assim

⁴« Relação de objeto », in J. Laplanche; J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1981.

como na *qualidade* ou na natureza desse objeto, o TIE e o *Breve Tratado* fazem de uma “relação de objeto” o lugar conceitual da compreensão de toda experiência possível. E, como na psicanálise, é necessário precisar aqui: *relação de objeto* e não *relação ao* objeto, pois esta segunda formulação implica que o objeto do qual se fala, assim como o sujeito vinculado a esse objeto, preexistem à relação e/ou ao vínculo; o que não é o caso em Spinoza. Pois é não somente a experiência que produz o sujeito, mas é ela que produz, também, seus modos de existência pelo jogo de suas aspirações e de suas repulsões. Nessas condições, libertar-se do amor (isto é, da relação de objeto) é impossível. Assim, a solução “ética” proposta por Spinoza reside exclusivamente na natureza da coisa à qual somos vinculados pelo amor (objeto perecível ou objeto eterno) e não no sujeito que, de fato, é, ele próprio, o produto ou o efeito de um tal vínculo. Tentar deixar o campo da relação objetual (o que será possível, como veremos, na *Ética*) é uma questão que não se coloca no TIE nem no *Breve Tratado*, pois essa ruptura com a relação de objeto é impossível.

Na *Ética*, ao contrário, é a partir não mais do amor, mas dos quatro conceitos fundamentais – que são o *conatus*, o apetite, a alegria e a tristeza – que Spinoza sustentará sua teoria dos afetos e uma explicação (indireta) da *fabricação* dessa estrutura da experiência que é a relação de objeto. Uma relação cuja gênese se explica então a partir da consistência da singularidade finita, sustentada sobre a potência de agir do *conatus* que é, nela mesma e no sentido estrito, um *desejo sem objeto nem falta*. Na *Ética*, com efeito, a natureza do desejo como “afeto primário” é primeiramente a potência de “fazer algo” (isto é, de produzir ativamente efeitos) e não a aspiração por um objeto. É esta natureza produtiva do desejo que permitirá, na proposição 2 da *Ética* V, vislumbrar a desconexão do afeto com “o pensamento de uma causa externa”; a causa externa se fazendo acompanhar, nesse contexto, da representação de um objeto-do-desejo, alucinatório ou até mesmo obsessivo, na confusão mental do objeto do desejo e de sua causa. A posição de uma natureza produtiva do desejo permite assim operar uma verdadeira emancipação face à relação de objeto.

No terceiro gênero de conhecimento, a primeira consequência, na *Ética* V, da prática de desprogramação das disposições “de fora” em proveito de novas programações de conexões “de dentro” – até que todas as afecções de nosso corpo possam estar relacionadas à ideia de Deus, diz a proposição 14 da *Ética* V –, é o advento de um primeiro tipo “adequado” de amor a Deus que Spinoza nomeia *amor erga deum*. Através desse

amor, experimentamos, como afeitos, desejos “sem excesso”, pois esses desejos se seguem, logicamente, da necessidade racional de nossa natureza.

Há aí, no entanto, um limite no processo desse conhecimento e desse amor a Deus, que é o próprio limite da “vida presente”, diz o escólio da proposição 20 da *Ética* V. Pois é em referência à definição 6 dos afetos, na *Ética* III (indicada na *Ética* V, 15, demonstração) que Spinoza apresenta o *amor erga deum*. Esse amor é ainda, diz ele, uma alegria, concomitante à ideia de uma causa *externa*. Insisto na exterioridade da causa pois esta exterioridade, da qual depende o “amor a Deus”, se explica a partir da associação dinâmica das afecções de um corpo que dura (ou persevera), aqui e agora, na “vida presente”. E esse processo envolve necessariamente *ainda* um imaginário – o que Deus como “objeto” do amor, si entende-se por isso a relação de exterioridade que nos vincula ainda a um “objeto” (mesmo divino) baseado nas afecções corporais que são imagens, isto é, afecções passivas sob a determinação de causas externas. A ideia de Deus no *amor erga deum* é, portanto, ao mesmo tempo totalmente adequada⁵ e, no entanto, ainda compreendida por uma apreensão cujo envelope, ou *a forma em exterioridade*, é imaginativo. A estrutura do amor a Deus permanece, assim, compreendida em uma relação objetual, embora sustentada em um conhecimento adequado.

Nos é, contudo, possível viver e pensar no e pelo amor de Deus totalmente liberto da relação de objeto. E é esse modo de conhecimento e de vida que a *Ética* chama *amor Intellectualis dei*. Este amor intelectual nos libera, com efeito, inteiramente, do último envolvimento da matriz imaginativa: pois este amor a Deus, precisa Spinoza, “refere-se unicamente à alma” (*ad solam mentem refertur*), isto é, abstrai o que dura, e a própria existência atual presente, aqui e agora, do corpo (que o *amor erga deum* ainda supunha).

Atenho-me, agora, ao princípio dessa revolução teórica que foi, na *Ética*, a introdução do *conatus*. Pois o *conatus* é em si mesmo sem falta, sem objetivo, nem objeto, nem sujeito. É inclusive, propriamente falando, inconsciente *em seu princípio*. É verdade que o *conatus* se faz acompanhar de uma certa consciência do esforço – no que a alma humana “percebe as afecções de seu corpo”⁶ –, mas essa consciência é inteiramente *ilusória*. Ela somente reflete a potência do apetite em termos teleológicos, dos meios subordinados a fins e/ou de objetos imediatamente julgados como “bons” ou como “ruins”⁷.

⁵ *Ética* V, 14, dem., referindo-se à *Ética* I, 15.

⁶ *E* II, 23 e dem.

⁷ *E* I, apêndice.

Assim, a *Ética* nos ensina que a estrutura do desejo de objeto, mas também aquela do próprio objeto, nessa e por essa relação, é *essencialmente* de natureza imaginativa. Pois é um mundo imaginário aquele onde o amor domina parece preceder o desejo. É o mundo de um desejo que é estruturado pelo imaginário de um objeto imaginário que se dá à consciência e à sua interpretação como o mundo no qual o homem age em função de um fim, a saber, o “objeto” que ele julga ser-lhe útil.

A produtividade do desejo sem objeto (o *conatus*) nos conduziu então ao ponto em que é o desejo de objeto que *se tornou*, em um imaginário real, a matriz das operações afetivas que serão examinadas por Spinoza até a proposição 26 da *Ética* III.

A partir da proposição 27 de E III, Spinoza indica, contudo, um outro princípio de orientação global do desejo que se combinará com o prazer, embora lhe seja, por natureza, independente: é o princípio de imitação afetiva sobre a base do reconhecimento do semelhante⁸. É então uma outra linha de necessidade do desejo sem objeto, *concernindo dessarte “outrem”*, que se desenvolverá na *Ética*.

3. A estrutura Outrem

É preciso dizer, primeiramente, que se a relação mimética ao semelhante se expressa no imaginário, no entanto ela não é, nela mesma (como o é na relação de objeto) de natureza imaginativa: a relação mimética é, antes de tudo, uma lei da natureza. Spinoza escapa assim à alternativa filosófica tradicional (compreendida na relação de objeto) de conceber outrem seja como um objeto, seja como um sujeito? E se a relação a outrem for, como acabamos de dizer, *independente* da relação objetual, como então Spinoza concebe o que se chama “outrem”?

Para responder a essas questões, examinaremos a maneira pela qual Spinoza trata a história do primeiro homem. Spinoza toma essa história por uma “parábola”⁹. É uma história que Spinoza comenta em vários momentos, e que pode, portanto, ser utilizada como um verdadeiro instrumento de pesquisa. O que faremos estendendo a proposta em questão a um conceito da *Ética* que introduzimos em nosso comentário: o de *hilaritas*

⁸ Sobre a importância da dinâmica da imitação afetiva no *conjunto* da obra de Spinoza, cf. A.Matheron. *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit 1969 (a partir do cap. 5 da parte I, p. 151), e também Matheron, A. « Les fondements d'une éthique de la similitude », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1994.

⁹ *Traité Théologico-Politique* (TTP) IV [11], tradução de Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau, PUF 1999, p. 200-201.

(traduzido por contentamento), o qual Spinoza define como uma alegria que “consiste em que todas as partes do corpo são igualmente afetadas [...], e que assim o contentamento é sempre bom e nunca pode ser excessivo” (E IV 42 dem.).

No escólio da proposição 68 da *Ética* IV, Spinoza escreve que a história do primeiro homem parece confirmar o que afirma sua própria proposição, a saber, que “se os homens nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, nenhum conceito de bem e de mal”. E Spinoza retoma o texto da Escritura sublinhando que Adão, *desde o primeiro encontro* com Eva, “reconheceu” sua semelhante e seu útil próprio: Deus “criou o homem, isto é, a potência pela qual levou em conta exclusivamente a utilidade do homem. E, nesse sentido, Moisés conta que Deus proibiu que o homem livre comesse o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal e que, tão logo o comesse, mais do que desejar viver, seria tomado pelo medo da morte. Conta, ainda, que, tendo o homem encontrado a mulher, a qual combinava perfeitamente com sua natureza, viu que não podia existir nada, na natureza, que lhe pudesse ser mais útil que ela; mas por passar a acreditar que os animais lhe eram semelhantes, imediatamente começou a imitar seus afetos e a perder a sua liberdade”¹⁰.

Adão, que havia até então se abstinido de comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, reconheceu imediatamente em Eva um “outrem-semelhante” que se acordava inteiramente com sua natureza, e não uma coisa qualquer... Como então explicar a própria possibilidade desse conhecimento (e desse reconhecimento) do útil próprio?

Primeiramente, se seguimos a hipótese da proposição, é fácil responder que Adão, que é livre e perfeito em seu gênero, “tem somente ideias adequadas” e que é, portanto, lógico que ele conheça o que lhe é mais útil, a saber, um ser de mesma natureza. *Mas não é o que pensa Spinoza.* Essa resposta lógica (segundo o sistema) se choca imediatamente, efetivamente, com o que é dito na sequência do escólio, pois que ali sabemos que Adão acreditou, também, que os animais eram seus semelhantes, e que logo pôs-se a imitar seus afetos! Adão não é, portanto, um ser que age verdadeiramente sob a condução da razão. Deve-se, contudo, encontrar uma coerência lógica neste relato pois que Spinoza inicialmente afirmou que esta história parecia confirmar uma proposição verdadeira...

Ora, há nela sim uma coerência se considera-se que é possível entender por liberdade do primeiro homem, não a liberdade de um homem que age sob a direção da

¹⁰ Utilizamos aqui a tradução de Tomaz Tadeu: Spinoza, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. (NT).

razão, mas um tipo de conduta que, pelo fato das condições extremamente favoráveis de sua existência, é inicialmente inteiramente equilibrado e “sem excesso”. Pois, assim como o homem sob a direção da razão, o homem que é conduzido por seus desejos “sem excesso” não somente age razoavelmente mas pode também *pensar racionalmente...* E é, primeiramente, o caso de Adão, que se beneficia do total apoio de Deus, que organizara o mundo para ele. O primeiro homem se encontra assim perfeitamente ajustado ao mundo, mas também a si mesmo, e somente exprime seu próprio direito à condição expressa de observar estritamente a lei que lhe foi prescrita. A “liberdade” de Adão é assim a de um homem em estado de natureza beneficiando de um apoio de Deus tão abundantemente favorável, que ele instaura o júbilo de uma alegria do equilíbrio perfeito de todas as partes de seu corpo, que são igualmente afetadas. Ora, na demonstração da proposição 42 da parte IV da *Ética*, Spinoza definiu um afeto que é perfeitamente ajustado à situação de Adão: é a *hilaritas*. E este afeto é realmente o de uma forma de “liberdade” se considera-se que a *hilaritas* exprime, na verdade, a positividade intrínseca de uma natureza produtiva e consistente, a do *conatus* de uma alma que, em condições que lhe são inteiramente favoráveis, é assim apta a produzir ideias verdadeiras. Excitação e dor, com efeito, estão referidas ao homem, escreve Spinoza, “quando uma de suas partes é afetada mais do que as outras”, enquanto que *hilaritas* e melancolia são a ele referidas “quando todas suas partes são igualmente afetadas” (E III 11 esc.). É primeiramente essa igualdade do afeto (alegria ou tristeza) em todas as partes do indivíduo que caracteriza a *hilaritas*. No escólio da proposição 44 da *Ética* IV, Spinoza escreve: “os afetos pelos quais somos cotidianamente afligidos estão referidos, em geral, a uma parte do corpo que é mais afetada que as outras e, por isso, esses afetos são, frequentemente, excessivos, e ocupam a mente de tal maneira na consideração de um único objeto que ela não pode pensar em outros.” Opondo *hilaritas* a *titilatio* – até o ponto do delírio que pode ser provocado pela adesão tenaz do corpo a um único e mesmo afeto em relação a um único e mesmo objeto que fixe a mente –, Spinoza abre uma questão à qual não responde, mas à qual podemos razoavelmente, por nossa parte, responder, a saber: se a *titilatio* se caracteriza por uma relação de objeto exclusiva (ou quase exclusiva), então a característica maior da relação de objeto própria à *hilaritas* deve ser, sem dúvida, uma relação plural, no entanto equilibrada e equilibrante dentro da própria relação. O *affectus* é, com efeito (etimologicamente), a força que se põe a-fazer (*ad-ficere*) segundo sua maneira; e o que faz, à sua maneira, a *hilaritas* é este equilíbrio e esta moderação das diversas alegrias experimentadas na e pela relação plural de objeto... Por *hilaritas* Spinoza entende,

portanto (segundo sua própria definição do “bom” afeto na *Ética* III definição 3) “as afecções do corpo que favorecem [...] e aumentam [...] a potência de agir desse corpo e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções.”

O que Deus ensina a Adão, portanto, na história do primeiro homem, é a exigência de uma fidelidade à própria ordem de sua criação e à sua lei; uma fidelidade feliz e fecunda, isto é – *se traduz-se a parábola filosoficamente* – a fidelidade à constituição intrinsecamente positiva de sua natureza, ou seja, um esforço que “não tem em si mesmo nada que possa destruí-lo”, como o indica a demonstração da proposição 4 da *Ética* III... e um esforço que é já, em si mesmo, *liberdade*. Para Adão, com efeito, assim como para o homem no estado de natureza, esta “prudência” [*sane cautio*] à qual cada um é clamado, não é, na verdade, “uma obediência [*non obsequium*]”, é o próprio exercício da “liberdade da natureza humana [*sed humanæ libertas*]”¹¹!

A leitura da história do primeiro homem sob a luz da *hilaritas* nos permite assim compreender, de uma só vez, que Adão pôde, ainda que fugidamente, possuir o conhecimento efetivo de seu útil próprio, mas que, logo em seguida, ele tenha deixado escapar seu tão frágil equilíbrio, ao ver a copulação dos animais (a *hilaritas*, pelo próprio fato de sua fugacidade, se concebe mais facilmente que se a observa, assinala o escólio da proposição 44 da *Ética* IV).

O escólio da proposição 68 da parte IV, que faz referência à proposição 27 da *Ética* III, deixa, no entanto, claramente entender a condição de possibilidade de um conhecimento adequado na e pela *hilaritas*: é a *identificação*. Uma dupla identificação afetiva: 1º. Adão, que sabe que Deus é a causa do prazer que a totalidade da experiência lhe proporciona, só pode amar, em retorno, um Deus que, através de tantos benefícios, lhe prova seu amor. Ora, a própria gratuidade do amor divino determina necessariamente Adão a desejar o que Deus deseja e isso de plena alma; pois Adão também tem prazer em agradar a Deus. Donde uma identificação afetiva potente com Deus, inicialmente passional, mas que, dadas as grandes aptidões a afetar e ser afetado do corpo de adulto que possui imediatamente o primeiro homem (Deus “criou o homem, isto é, a potência a qual levou em conta exclusivamente a utilidade do homem” e essa “potência” é o mais importante das benesses divinas...), abre então Adão, *para além do conhecimento do bem e do mal*, à aventura da verdade¹²; 2º. Desde que Adão a encontra, ele se identifica a Eva.

¹¹ *Tratado Político*, IV, 5.

¹² Aplicamos aqui ao caso de Adão o que diz Alexandre Matheron (p. 181-208) a propósito da “obediência sem constrangimento” no tratamento da questão da “salvação pela obediência”: “este tipo de amor passional

Uma identificação que pareceria, primeiramente, deixar Adão e Eva separados, no sentido em que a alma de um homem somente pode perceber um outro homem pelas ideias das afecções de seu próprio corpo. Mas, no caso preciso da constituição afetiva de Adão – que a presença de Eva vem, de algum modo, sobredeterminar, intensificando a sua própria presença no mundo –, a identificação toma uma outra profundidade. Com efeito, se a alegria de Adão é a, total, da *hilaritas* (na passagem a uma alegria superior, que conserva a satisfação de todas as partes de seu corpo, assim como de todas as partes de sua mente, de maneira igual), a *hilaritas*, concomitante à ideia de Eva como sua causa, torna-se “amor”. E este *amor à primeira vista*, do qual Deus criador é estruturalmente o princípio – o que Adão não ignora –, dá ao processo de identificação *inteiramente um outro sentido*: aquele de uma metafísica da potência cognitiva do amor (na passagem tendencial do amor passional ao *amor Intellectualis dei*). Pois Spinoza já se referiu, em sua correspondência, a uma situação teoricamente análoga explicando o que *torna possível* o amor identificatório de um pai por seu filho...

O amor à primeira vista de Adão poderia então ter eco em uma outra paixão à primeira vista, uma paixão à primeira vista pela teoria de Spinoza!

Pensamos, efetivamente, no caso preciso debatido por Spinoza na carta 17 a Pierre Balling. Nessa carta, o filósofo sugere a Balling – que lhe contou ter tido em sonho a premonição da morte de seu filho – uma explicação metafísico-psicológica pela participação da essência do pai na essência do filho. Spinoza precisa que a imaginação (no e por um amor identificatório) pode tornar-se uma potência cognitiva quando seus “efeitos [...] nascem da constituição [...] da alma”, pois “a alma pode sempre pressentir confusamente o que virá”. “Vemos”, escreve anteriormente Spinoza, “que a imaginação pode estar sob a dependência unicamente da constituição da alma quando, tal como experimentamos com frequência, ela segue em tudo os traços do entendimento, encadeia e ordena suas imagens, como o entendimento o faz com suas demonstrações; de modo que quase nada podemos conhecer pelo entendimento que a imaginação não forme em seguida uma imagem”. Na sequência da carta, Spinoza sublinha o papel cognitivo que ele atribui, no amor, ao potente processo de *identificação* e às suas consequências no pensamento: “como deve haver necessariamente no pensamento uma ideia da essência das afecções próprias ao filho e de suas consequências, e que, por outro lado, em razão de sua união com seu filho, o pai é uma parte do filho, é necessário também que a alma

a Deus, para os ignorantes, é sem dúvida o que corresponde melhor à noção spinozista da *hilaritas*”, escreve. Matheron, A. *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, 1971, p. 200.

do pai participe da essência ideal do filho, de suas afecções e de suas consequências [...]. Pois que agora a alma do pai participa de tudo o que decorre da essência do filho, o pai pode, como eu disse, por vezes imaginar alguma coisa que dela decorrem tão vivamente quanto se ela se apresentasse a ele [...]”. Alexandre Matheron, comentando essa importante resposta, abriu uma perspectiva muito estimulante: “Por quê nossa identificação passional a outrem não teria”, se pergunta ele, “por condição de possibilidade eterna uma comunhão intelectual ainda que quase inconsciente entre as partes eternas de nossas mentes?” “Nesse caso”, prossegue, “a comunicação intelectual explícita que o terceiro gênero de conhecimento instaura colocaria em evidência o eterno fundamento de todo amor inter-humano”¹³.

Essa perspectiva é essencial quanto à possibilidade de uma teoria spinozista de Outrem independente da relação objetual; uma teoria que Spinoza não teoriza, mas que, no entanto, opera em sua psicologia no que é a teoria da matriz eterna em ato de toda relação amorosa...

Segundo esta teoria (que permanece, portanto, implícita e embrionária), Outrem se revela, com efeito, em todo processo de identificação *atual*, no encontro do que é eterno (a comunhão entre essências) e do que é da ordem da duração. Outrem, que não é, portanto, nem um sujeito, nem um objeto, pode assim ser concebido como uma estrutura: *a própria estrutura do afeto de semelhança* na e através da atualização das conveniências intensivas entre os seres: os seres se acordam entre si em potência e não em impotência¹⁴ na e através da ordem de produção natural (ou divina – Deus estando no princípio) das essências singulares.

Neste caso teórico, Adão pôde conhecer, atualmente, intensamente, mas fugidamente, *pelo amor tornado princípio de conhecimento*, o plano de imanência da produção do corpo comum *eterno* que ele constitui *verdadeiramente* com Eva, na e através da comunhão universal das essências singulares. Mas, pelo próprio fato da fugacidade deste conhecimento intuitivo e pelo fato de sua dependência das forças exteriores, ele somente pôde atualizar esse corpo comum sob o modelo animal (pela identificação ao afeto dos animais).

Ora, essa experiência de Adão, que parece excepcional, é, na realidade – em um sentido amplo –, inteiramente comum: *é a experiência intensiva mas não consciente de si que é compartilhada por todos ao longo da primeira infância, dadas as “aptidões*

¹³ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 600.

¹⁴ E. IV, 32 et dém.

muito pouco numerosas”¹⁵ *do corpo da criança a ser afetado* (aptidões muito limitadas que explicam porque, na criança – diferentemente de Adão – há a impossibilidade, de fato, da passagem do *sentir* – ou seja, do afeto primário por mais intenso que seja – ao *conhecimento adequado*). A primeira infância é, com efeito, o período ao longo do qual pode-se efetivamente experimentar o extremamente frágil equilíbrio da *hilaritas* (na forma da quase beatitude do lactante), embora, nesse mesmo período, a criança seja – pelo próprio fato de suas aptidões muito limitadas – sujeita ao reino hegemônico da flutuação dos afetos e aos desequilíbrios da *titilatio*.

Tiremos agora algumas lições dessas reflexões sobre outrem.

Primeira lição. Embora somente possa ser atual, em e através de nossas identificações por meio da identificação ao semelhante, a estrutura Outrem é, em cada um, uma estrutura que tem condições de possibilidade eternas na e pela Glória do terceiro gênero de conhecimento e a comunicação das essências. É a forma *a priori* de todo reconhecimento de outro enquanto semelhante, mas também de um conhecimento intuitivo *pela via do amor*, que, num primeiro momento, não parece spinozista, mas que, no entanto, se pode explicar pela *Ética V*. Podemos, com efeito, sustentar nossa proposta sobre um outro comentário de Alexandre Matheron que precisa que, a partir do corolário da proposição 36 da *Ética V*, “amando a Deus, amaremos as essências de nossos semelhantes”, e que, assim, nosso amor intelectual a Deus, prolongando-se em amor para com “os homens” é efetivamente idêntico ao amor de Deus para com os homens. Ora, a Glória, como Beatitude (evocada no escólio da proposição 36), nos conduz a pensar uma identificação “levada a seu termo”, precisa Matheron: isto é, uma identificação absoluta entre o amor que temos por nós mesmos, o amor intelectual a Deus, o amor de Deus em relação a nós mesmos e a todos os homens, “e” o amor que os outros têm por nós e pelo qual nós nos amamos¹⁶. É, na ordem da produção da substância, a identidade perfeita, de si e de outrem, no e pelo amor intuitivo que por ele temos e que ele tem por nós. Uma identificação sem separação nem falta, em e por um puro amor, isto é, um amor *sem objeto e sem falta*. Este amor pode também ser experimentado *de duas maneiras*: 1. Na *ordem do necessário das deduções da razão*, no e pelo terceiro gênero de conhecimento, como ensina a *Ética V*; 2. Por rompantes, ao acaso dos encontros passionais da vida

¹⁵ *E. V*, 39, scolie.

¹⁶ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, « Fondement de la vie éternelle interhumaine », p. 591-602.

ordinária, no próprio coração da imaginação (como no caso do amor de Pierre Balling por seu filho, ou no caso do amor à primeira vista de Adão...).

No e por esse amor identificatório, sem sujeito nem objeto, nos vemos então mergulhados na indiferenciação das essências? Deduzindo as características maiores e os efeitos principais da estrutura Outrem, podemos responder negativamente a esta questão. Com efeito, quanto nosso semelhante entra, pela lógica passional, no delírio de querer impor aos outros seu desejo, a estrutura Outrem se revela, *imediatamente*, ser uma estrutura de *resistência* à dominação, os homens não suportando serem dominados por seus semelhantes; é a expressão de uma lei da natureza. A estrutura Outrem, no cruzamento da duração e da eternidade, é então, também, a condição de aparição da *singularidade enquanto tal*, uma singularidade resistente que recusa se dobrar ao comando do semelhante. Da “vã glória” à Glória do terceiro gênero de conhecimento, é então a estrutura Outrem a condição da produção do singular enquanto tal. A estrutura Outrem é assim a condição do processo de individuação (de um devir autônomo do indivíduo) e de individualização (de um devir singular) pelo qual e no qual se engendram, e se sobrepõem indefinidamente, imaginação e comunicação/comunhão das essências, história e eternidade.

Significativamente, se retomamos a história do primeiro homem, é este mesmo princípio de resistência à dominação do semelhante que permite explicar a *desobediência* de Adão e finalmente sua singularização em um processo de antropogênese. Adão, com efeito, escreve Spinoza, “ignora que Deus era onipresente e onisciente; pois ele se escondeu de Deus e tentou desculpar-se de seu pecado diante de Deus *como se ele estivesse diante de um homem*” (TTP II §14 e também TTP IV §9).

Ora – e esta será a última lição tirada desta proposta –, se o homem (Adão) não deseja se submeter aos comandos daquele que ele toma por semelhante, é que a estrutura Outrem tem imediatamente por efeito também um princípio de *igualdade*. E sabe-se a importância antropogenética que Spinoza atribui ao desejo de não se deixar dirigir por um semelhante *tido por um igual*; ele faz, de fato, desse desejo o próprio princípio da construção democrática da multidão e também do Estado (no *Tratado Político* VIII, 12).

4. Concluamos

Mostramos que a relação de objeto é de natureza imaginativa e que ela é independente, no plano teórico, da relação mimética (mesmo se esta submete de fato,

socialmente, a relação objetual ao jogo da concorrência inter-humana); ao passo que a relação mimética, na estrutura Outrem é, ao contrário, de natureza ontológica, e que ela não pode ser subsumida sob uma relação objetual. De modo que, no amor intelectual a Deus, a relação objetual *se apaga* (e com ela, as categorias imaginativas do sujeito e do objeto), ao passo que a estrutura Outrem permanece no processo de identificação ao semelhante que é o da Glória; uma identificação absoluta que suprime toda separação em proveito, no circuito de produção da potência divina, do advento das singularidades que convêm comunicacionalmente, e em igualdade, com seus semelhantes na e pela afirmação de sua diferença.

Os textos de Spinoza permitem, portanto, responder à questão “quem é outrem?” segundo uma via teórica inteiramente nova, para além das categorias de sujeito e de objeto. Uma via que mostra que os limites do semelhante são, na verdade, *inassinaláveis*. Com efeito, Outrem não é a expressão de uma essência platônica que a estrutura teria por missão realizar; a estrutura Outrem delimita, decerto, *de fato*, em uma imaginação sempre historicamente situada, o campo de identificação do semelhante: mas é uma limitação sempre contestável e que será historicamente sempre contestada... A estrutura Outrem é portanto uma estrutura aberta sobre o futuro e o futuro da humanidade.

Donde a tarefa para o gênero humano, primeiramente animal, sujeito ao reino animal e ao mundo dos objetos, de inventar e de produzir (em comum, pelas vias da imaginação e da razão) os caminhos sempre abertos de sua humanidade. Uma humanidade que, na extremidade ética do conhecimento, pode se emancipar da relação objetual experimentando um outro *tipo* de amor, intelectual e sem objeto. Um amor que é portanto descoberto na e pela aventura do conhecimento (o que a *Ética* demonstra), mas que pode também surgir, fugidamente, no acaso de nossos sonhos e de nossos amores passionais (o que Spinoza somente tratou marginalmente). Pois este amor, sem sujeito nem objeto, é o amor essencial e constitutivo da matriz eterna do próprio Real e de uma humanidade dos homens sempre a fazer.

Referências bibliográficas

SPINOZA, B. *Breve Tratado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

_____. *Traité Théologique-Politique* [Tratado Teológico-Político]. Tradução de Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau. Paris : PUF 1999.

_____. *Correspondência*. Obra Completa II. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007

LAPLANCHE, J.; J.-B. PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1981.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit 1969.

_____. Matheron, A. *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, 1971.

_____. « Les fondements d'une éthique de la similitude », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1994.

Recebido em 29/12/2022

Aprovado em 29/04/2023