



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JAYME MATHIAS NETTO**

**A IMAGINAÇÃO NO TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO EM SPINOZA**

**FORTALEZA**  
**2014**

JAYME MATHIAS NETTO

A IMAGINAÇÃO NO TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO EM SPINOZA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora

FORTALEZA  
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

- 
- M379i Mathias Netto, Jayme.  
A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza / Jayme Mathias Netto. – 2014.  
87 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2014.  
Área de Concentração: Metafísica / Filosofia do conhecimento.  
Orientação: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.
- 1.Spinoza,Benedictus de,1632-1677.Ética – Crítica e interpretação. 2.Imaginação(Filosofia).  
3.Intuição. 4.Ética. 5.Ciência – Metodologia. I. Título.

JAYME MATHIAS NETTO

A IMAGINAÇÃO NO TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO EM SPINOZA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Aos que se dedicam  
às suas próprias imperfeições.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, pela oportunidade de experimentar a vida com uma educação que me permitiu disciplina e autonomia, para melhor desfrutar desse bem. Educação que me levou necessariamente ao conhecimento filosófico. E também a todo o amparo fornecido para as incursões do espírito.

Às minhas irmãs, que compartilham comigo a vida e a mesma educação acima citadas.

Aos amigos e colegas da UECE e da UFC, que são sempre tão atenciosos aos debates e às discussões filosóficas.

Ao Prof. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, por ter aceitado participar da banca, por garantir as traduções de textos, a organização da Revista Conatus e o debate de qualificação dessa dissertação.

À Universidade Estadual do Ceará, instituição na qual iniciei meus primeiros contatos com o conhecimento filosófico. À Universidade Federal do Ceará pelo excelente programa de pós-graduação em filosofia.

À CAPES pela oportunidade da bolsa de estudos.

Ao Colóquio Internacional Benedictus de Spinoza, em Córdoba/Argentina, que propiciou novos estudos, novos livros e novas formas de abordagem.

À Profa. Marinê Soares Pereira e Profa. Éricka Marie Itokazu, pela ajuda à formação das ideias iniciais desse trabalho.

Ao Prof. Kleber Amora não só por aceitar a orientação desse trabalho, mas por me questionar e fomentar discussões intermináveis e fornecer parte da bibliografia dessa dissertação.

Ao Prof. Luiz Felipe, pela oportunidade das discussões em sala de aula, pelos textos que muito me ajudaram e por aceitar e trazer tão prazerosamente a discussão contemporânea do autor.

Ao Prof. Michael LeBuffé pelo debate quanto ao tema dessa dissertação quando estive em Fortaleza.

Ao grupo de pesquisa na filosofia de Spinoza da UECE.

À Ravena, por todos esses anos permanecer em diálogo constante comigo não só sobre o autor, mas sobre a filosofia em geral. Ao Ronney Cesar pelas análises precisas acerca da filosofia, a qual tenho admiração, bem como ao Paulo Victor pela inquietante inspiração de espírito filosófico assíduo, ao Francisco Rui e ao Julio Cesar por tão honestamente zombarem com *esprit de finesse* da comédia que nos cerca e ao Leonardo Ribeiro por incorrer na vida como quem passa por ela uma única vez.

À Isabel Mayara, por me ser a maior fonte de inspiração nesses últimos anos como companheira de todo esse meu percurso.

“Tantas páginas, tantos livros que foram,  
para nós, fontes de emoção e que relemos  
para estudar a qualidade dos advérbios ou  
a propriedade dos adjetivos!” (Emil Cioran)

## RESUMO

Pretendemos, com esta dissertação, enfatizar o problema da imaginação no terceiro gênero de conhecimento na obra *Ética* de Benedictus de Spinoza (1632 – 1677). Na Parte II da *Ética*, o autor explicita os três gêneros de conhecimento: a imaginação (o primeiro gênero), a razão (o segundo) e a ciência intuitiva (o terceiro). Nossa hipótese é de que há uma interação entre o primeiro e terceiro gêneros e que ocorre da seguinte forma: (1) pela preocupação de Spinoza em usar a imaginação para que a mente vincule as coisas exteriores ao contexto ontológico da imanência. E (2) pela inevitabilidade dos signos linguísticos (enquanto parte da imaginação), sem os quais a potência do intelecto (na ciência intuitiva) não seria capaz de comunicar o próprio sistema do autor. Faz-se necessário, primeiramente, a explicação do terceiro gênero de conhecimento e seu pressuposto ontológico (substância, atributos e modos). Essa exposição somente é possível pela mediação das Partes I, II, III e V da obra aqui tratada. Posteriormente, analisa-se a imaginação enquanto fonte de um conhecimento confuso especificamente na Parte II. No entanto, reconhecemos que ela própria pode ser uma potência, como Spinoza assinala na Proposição XVII desta parte. Por fim, ao sobrepor imaginação e ciência intuitiva, depreendemos como hipótese que, em última instância, a potência da imaginação está em seu vínculo direto com o terceiro gênero de conhecimento. Propomos, da mesma forma, que a ciência intuitiva funda a ideia central da ontologia de Spinoza (ideia de Deus), da qual todas as outras são deduzidas, conforme o método geométrico utilizado na *Ética*. Tal método se funda na ciência intuitiva e utiliza-se dos signos linguísticos, para comunicar sistematicamente a ontologia de Spinoza.

**Palavras-chave:** Imaginação. Ciência Intuitiva. Ética. Método Geométrico.

## ABSTRACT

Our aim, with this work, is emphasize the problem of imagination in the third kind of knowledge in the work *Ethics* by Benedictus de Spinoza (1632-1677). In part II of *Ethics*, the author explicits the three kinds of knowledge: the imagination (the first kind), the reason (the second kind) and the intuitive science (the third). Our conjecture is that there is an interaction between the first and the third kinds and that this occurs as follows: (1) by the Spinoza's preoccupation in use the imagination so that the mind links the external things to the ontological context of immanence. And (2) by the inevitability of linguistic signals (while part of imagination), without which the power of intellect (in intuitive science) would not be able to communicate the own author's system. It is necessary, first of all, the explanation of the third gender of knowledge and its ontological presupposition (substance, attributes and modes). This exposition is possible only by the mediation of Parts I, II, III and IV of the treated work. Posteriorly, is analyzed the imagination as source of a confused knowledge, specifically in Part II. However, we recognize that itself may be a power, as Spinoza notes in proposition XVII of this part. Finally, by superimposing imagination and intuitive science, we inferred as a hypothesis that, ultimately, the power of imagination is in direct bond with the third kind of knowledge. We propose, in the same way, that the intuitive science founds the central idea of ontology in Spinoza (idea of God), from which all the others are deduced, according to the geometric method utilized in *Ethics*. Such a method founds itself in the intuitive science and makes use of linguistic signals, to communicate systematically the Spinoza's ontology.

**Key-words:** Imagination. Intuitive Science. Ethics. Geometric Method.

## Nota Preliminar

Para a obra *Ética*, utiliza-se a tradução para o português de Tomaz Tadeu – SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007; em determinados momentos, o próprio texto em latim, interno à edição de referência de Gebhardt – SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2.Auflage 1972.

Relativamente às outras obras, utilizam-se as seguintes edições de referência: a) para o *Breve Tratado* – SPINOZA. *Breve Tratado*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragozo. Belo Horizonte: Autêntica, 2012; b) para o *Tratado Teológico-Político* – SPINOZA. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda, 2004 –; c) Para o *Tratado da Reforma da Inteligência* – SPINOZA. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004 –; d) Para as *Cartas* – SPINOZA. *Correspondencias*. Tradução de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988; d) em determinados momentos, o próprio texto em latim e em nota de rodapé, respectivo à edição de referência de Gebhardt – SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2.Auflage 1972, 4v [SO1, SO2, SO3 e SO4] –.

## SIGLAS PARA AS OBRAS DE SPINOZA

E: Ética demonstrada segundo a ordem geométrica – *Ethica ordine geometrico demonstrata*<sup>1</sup>

BT: Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade – *Korte Verhandeling van God, de Mensch em deszelfs Welstand*

TIE: Tratado da Reforma da inteligência – *Tractatus de Intellectus Emendatione*

Ep: Cartas – *Epistolae*

TTP: Tratado teológico-político – *Tractatus theologico-politicus*

TP: Tratado Político – *Tractatus Politicus*

---

<sup>1</sup> Para as citações referentes à obra de Spinoza, nesta dissertação, serão utilizadas as traduções para o português citadas nas Referências. Utilizando-se das seguintes siglas: (E) para a obra *Ética*, a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndices (Ap), com seus respectivos números. Para a obra *Tratado da Reforma do Entendimento*, será utilizada a sigla TIE, seguida do parágrafo em algarismos arábicos. Para a obra *Tratado Teológico-Político* será utilizada a sigla TTP, seguida do capítulo em algarismos romanos e do número da página em algarismos arábicos. Para a obra *Breve Tratado* será utilizada a sigla BT, seguida da Parte e do Capítulo em algarismos romanos e do parágrafo em algarismos arábicos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO 1 – A CIÊNCIA INTUITIVA EM SPINOZA</b> .....	17
1.1.Substância, atributos e modos.....	17
1.1.1. O plano do <i>em si e por si concebido</i> – substância, atributos e inteligibilidade.....	18
1.1.2. Os modos humanos no plano do <i>em outro (in alio) e concebido por outro</i> .....	23
1.2. A ciência intuitiva na <i>Ética V</i> .....	28
1.3. Beatitude: alegria e amor intelectual a Deus.....	32
<b>CAPÍTULO 2 – A CONCEPÇÃO DE IMAGINAÇÃO EM SPINOZA</b> .....	38
2.1. A imaginação na <i>Ética I</i> – Superstição.....	38
2.2. A imaginação na <i>Ética II</i> – Definição estrutural de formação.....	42
2.2.1. Imaginação e linguagem.....	46
2.3. A imaginação na <i>Ética III</i> – Dinâmica afetiva.....	48
2.4. A potência da imaginação – estrutura complementar.....	54
<b>CAPÍTULO 3 - A IMAGINAÇÃO NO TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO EM SPINOZA</b> .....	60
3.1. Noções comuns e ciência intuitiva: o completo sentido da imaginação.....	60
3.2. O caminho para a beatitude: imaginar para intuir.....	68
3.3. Ordem de significação da ideia de Deus: intuir para imaginar.....	71
<b>CONCLUSÃO</b> .....	77
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	83

## INTRODUÇÃO

A questão que se pretende analisar com esta dissertação pode ser expressa da seguinte forma: *é possível demonstrar uma relação entre a imaginação e o terceiro gênero de conhecimento em Spinoza? Ou ainda: como a imaginação pode envolver de forma positiva a ciência intuitiva?* A partir dessas indagações, podemos afirmar que o nosso contexto de análise são esses dois gêneros de conhecimento propostos e descritos na obra *Ética* (1677) de Benedictus de Spinoza (1632-1677). Isto significa que nos referimos em particular a tal obra, já que é nela que se torna explícito, na filosofia do autor, o conceito de gêneros de conhecimento, muito embora a epistemologia do filósofo esteja presente em obras anteriores a esta. Como é o caso do *Breve Tratado* (com os modos de conhecer) e do *Tratado da Reforma do Entendimento* (com os modos de percepção)<sup>1</sup>. Particularmente na obra que aqui nos determos, temos três gêneros de conhecimento: a imaginação (primeiro), a razão (segundo) e a ciência intuitiva (terceiro). A *Ética* também é a obra em que está exposta a ontologia de Spinoza em sua completude, restando às outras duas uma sistematização de sua ontologia ainda por se desenvolver. Sendo assim, temos diretamente entrelaçados, em nosso contexto de análise, a epistemologia e a ontologia do filósofo na obra *Ética*, que aqui propomos analisar.

Aparentemente, a imaginação enquanto primeiro gênero de conhecimento é a fonte das principais críticas a que o autor se dirige, principalmente ao levarmos em consideração que todas as confusões acerca da realidade nascem desse conhecimento. O autor não poupa esforços para afirmar que é a imaginação que nos leva à superstição e, portanto, a uma espécie de projeção da realidade, segundo a perspectiva humana, na forma de antropomorfismo. Já o terceiro gênero de conhecimento, ou ciência intuitiva, é o conhecimento que deve ser alcançado, segundo o itinerário da parte final da obra. Este último é caracterizado pelo autor como o conhecimento mais claro e importante de todos, sendo necessário fomentar cada vez mais sua atividade em nossa mente. No entanto, é no terceiro gênero de conhecimento que encontramos, enquanto leitores, alguns problemas. Pois, no momento derradeiro da obra, ou

---

<sup>1</sup> No *Breve Tratado*, Spinoza anuncia que existem quatro modos de conhecer nós mesmos e as coisas que estão fora de nós: “1. Simplesmente por crença (que provém ou da experiência ou do ouvir dizer). 2. Ou bem por uma verdadeira crença. 3. Ou bem por uma intelecção clara e distinta.” (BT, Parte II, Capítulo I, (2)). Já no *Tratado da Reforma do Entendimento*, temos quatro modos de percepção: “I. Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente. II. Há uma percepção que se adquire da experiência vaga(...) III. Há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente (...) IV. Finalmente há uma percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima” (TIE19).

precisamente na Parte V da *Ética*, percebemos dificuldades em relação a esse conhecimento<sup>2</sup>. O terceiro gênero de conhecimento ou ciência intuitiva, é visto por alguns comentadores da filosofia de Spinoza de modo muitas vezes “místico”<sup>3</sup>, do qual se diz comumente que somente o autor da *Ética* alcançara. Disso se segue que esforçar-se por conhecer o máximo possível pela intuição que é a real proposta ética do autor, parece algo bem distante já que “mistificam esse gênero além-razão” e não se sabe experimentá-lo. Se isso ocorre e é persistente, parece inevitável afirmar que não compreendemos, apesar do esforço de clareza geométrica do autor, sua obra. Alguns comentadores resolveram este “misticismo” da ciência intuitiva indicando que é uma espécie de transracionalidade concreta ou um conhecimento supremo<sup>4</sup>.

As pesquisas contemporâneas indicam uma nova interpretação para a ciência intuitiva. Mesmo assim, observa-se nesse escopo o seguinte: vê-se certo grupo de comentadores que explicam o caráter imaginativo como presente nos outros dois gêneros de conhecimento: a razão e a intuição filosóficas. Geralmente, ao demonstrarem tal ideia, costumam fazer o seguinte caminho: explicam primeiramente a imaginação e depois explicam a razão como também possuidora de uma característica imaginativa. Consequentemente abandonam completamente tais exposições em função da especificidade do conhecimento intuitivo que, para eles, é totalmente distinto de qualquer coisa que tenha algum grau de parentesco com a imaginação<sup>5</sup>.

Há, portanto, uma lacuna que justifica a razão de ser desta pesquisa: o problema da possibilidade de se interpretar a imaginação como real substrato da ciência intuitiva,

<sup>2</sup> Spinoza, em todas as suas obras, fornece poucos exemplos sobre esse gênero de conhecimento. O que é comum à *Ética*, ao *Breve Tratado* e ao *Tratado da Reforma do Entendimento* é o exemplo das proporções matemáticas em que dados os números 1, 2 e 3, se conclui “como em um só golpe de vista” que o quarto número proporcional é 6. Sobre isso, conferir (BT, Parte II, Capítulo I, (3)) e (TIE23-24). Especificamente no *Tratado Teológico Político*, Spinoza nos fornece outro exemplo: “Cristo percebeu ou entendeu verdadeiramente as coisas reveladas. Com efeito, diz-se que entendemos uma coisa quando a percebemos pela mente, sem imagens nem palavras.” (TTP, Capítulo IV, p.64).

<sup>3</sup> Charles Heunemann em seu artigo *Autonomia epistemológica em Espinoza* afirma expressamente sua interpretação sobre o caráter místico da ciência intuitiva: “Portanto, Espinoza, assim como muitos místicos, estimula seus leitores a buscar sua própria compreensão da verdade e não se satisfazer com aquilo que ouvem de outras pessoas. Contudo, assim também como outros místicos, o objetivo de Espinoza visa a um estado de existência em que a noção de autonomia epistemológica se torna vazia. Pois, afinal, quem é o sujeito dessa autonomia epistemológica mística?” (HEUNEMANN, 2010, p.139). Maria Luísa Ribeiro em sua tese intitulada *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa* afirma: “A leitura mística de Espinosa iniciou-se no século XVIII, continuando a ter os seus cultores no nosso tempo. O texto provocador desta abordagem é sem dúvida o livro V da *Ética*, verdadeira <<crux>> para quem se prende a um racionalismo estreito. O livro V representa o estágio final da compreensão da Substância, nele se esclarecendo as definições iniciais. Uma leitura atenta das mesmas, anula as interpretações axiomatizantes e confere à *Ética* um estatuto vivencial. A *Ética* surge como experiência vivida de quem alcançou o conhecimento supremo, de quem se beneficiou da contemplação divina e a quem por conseguinte é permitido falar da Substância de uma outra perspectiva” (FERREIRA, 1997, p.604-605).

<sup>4</sup> Estamos nos referindo ao supracitado trabalho de Maria Luísa Ribeiro: *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Especificamente Capítulo III, Tópico 6, intitulado Razão e Intuição.

<sup>5</sup> Esse é o caso específico de Gilles Deleuze em *Spinoza et Le problème de l'expression*, interlocutor de uma das principais hipóteses interpretativas desenvolvidas no Capítulo 3 desta dissertação.

demonstrando a ênfase de um processo imaginativo que está no próprio terceiro gênero de conhecimento.

Assim, temos um itinerário de análise do problema que aqui nos propomos. Necessitamos, primeiramente, explicar os conceitos de ciência intuitiva e de imaginação separadamente e, a partir das exposições, apresentar uma possível relação entre elas, a qual permite problematizar mais aprofundadamente a questão anunciada nesta dissertação. Para tanto, é necessário conceituar o que seja cada um dos gêneros de conhecimento indicados e, posteriormente, sobrepô-los entre si. A investigação de cada gênero de conhecimento segue um itinerário próprio de análise. Ou seja, partimos da argumentação que nos é central: os dois gêneros de conhecimento aqui em questão possuem uma ontologia pressuposta, a via epistemológica de acesso a ela e as consequências dessa epistemologia<sup>6</sup>.

Inicialmente, o primeiro capítulo deste trabalho pretende resolver a questão de como definir o terceiro gênero de conhecimento. Assim, temos por pergunta central: *a partir de que liames conceituais podemos definir a ciência intuitiva ou terceiro gênero de conhecimento em Spinoza?* Para tal finalidade, pretendemos expor, como pressuposto desse gênero de conhecimento, a ontologia do autor da *Ética*. Dessa forma, enunciamos como objetivo demonstrar a questão central do terceiro gênero de conhecimento, demarcando que o terceiro gênero de conhecimento dá-se por meio de uma percepção do modo-homem, a qual se caracteriza por considerar, na sua constituição interna, um plano substancial do qual depende. O resultado é um sentimento de unidade com o todo ao qual pertence, tendo como consequência o maior dos afetos: o amor intelectual a Deus.

É por meio dos conceitos de substância, atributos e modos que pretendemos enunciar a ontologia no sistema do filósofo. Assim, na Parte I (*Deus / De Deo*) da *Ética*, encontramos os conceitos constitutivos da realidade conforme o autor a explica. A ordem conceitual desta parte requer necessariamente a ideia de Deus, juntamente com a concepção de intelecto infinito. Este último abrange por completo uma ordem de dedução ontológica, partindo dos infinitos atributos aos infinitos modos. Ordem essa intrínseca não só à compreensão da realidade, mas também à própria realidade.

Além do plano *em si*, a ontologia spinozana necessita explicar a constituição humana imersa no todo ao qual pertence. Disso se segue que temos uma mente, enquanto modificação

<sup>6</sup> Lívio Teixeira, em seu livro *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, afirma que os gêneros de conhecimento são aprofundamentos da realidade ontológica concebidas pela *Ética* e outras obras de Spinoza, assim à imaginação corresponde as relações exteriores finitas (modos finitos), à razão os modos infinitos e à ciência intuitiva a totalidade na ideia de Deus. Esse é o cerne do livro que será nosso interlocutor nos capítulos 2 e 3 desta dissertação.

(modo) do atributo pensamento. Juntamente com isso, temos também um corpo, modificação (modo) do atributo extensão. Nessa composição que nos define (corpo e mente), temos nossa constituição intrínseca enquanto modos da substância única (Deus). O que propomos no primeiro capítulo, inicialmente, é que o itinerário de explicação da ontologia de Spinoza não se encerra na Parte I, mas abrange também a Parte II (A natureza e a origem da mente / *De natura et origine mentis*). E ainda, a concepção de modos finitos, permite-nos adentrar na terceira parte da obra (A origem e natureza dos afetos / *De origine et natura affectum*), na qual se articula a noção fundamental de *conatus*. Tal conceito nos remete ao esforço que cada coisa tem para continuar existindo. Isso porque somos parte de uma substância (Deus), a qual sua potência é sua própria essência (EIPXXXIV). Como nós somos definidos por corpo e mente, o *conatus* é o fundamento conceitual para a explicação das paixões humanas primárias: o desejo, a alegria e a tristeza. Disso se depreende que encerraremos o itinerário da ontologia spinozana com a Parte III.

Ao finalizarmos esse percurso da ontologia spinozana, chegamos à concepção de ciência intuitiva. Para tal, necessitamos nos remeter diretamente à Parte V (A potência do intelecto ou a liberdade humana / *De potentia intellectus seu de libertate humana*). Por meio dessa análise, podemos afirmar que nós temos um conhecimento que nos permite perceber intrinsecamente o eixo substância, atributos e modos. Esse conhecimento é articulado pelo autor enquanto uma *união* direta com a realidade. A principal consequência desse itinerário da imanência é a beatitude, ou melhor, a vida ética do sábio que é consciente de si, das coisas e de Deus, conforme Spinoza propõe na Parte V. Dessa forma, o sábio consegue estar consciente de si e de suas determinações interiores, as quais são constituintes da própria realidade da qual depende (atributos pensamento e extensão). O sábio goza do maior afeto que pode existir: o amor intelectual para com Deus (ou o que é o mesmo a beatitude ou liberdade), porque apreende que está em união com as suas determinações intrínsecas enquanto modo da substância.

No entanto, a imaginação é, aparentemente, radicalmente oposta a essa estrutura. Ao enunciarmos a imaginação, por outro lado, estamos primeiramente caracterizando uma crítica que Spinoza faz a certa tradição teológico-metafísica. Esse é o tema proposto em nosso segundo capítulo, o qual tem por pergunta: *como podemos definir a imaginação em Spinoza? O que a caracteriza como um gênero de conhecimento? E quais os limites de sua potência?* A imaginação é um gênero de conhecimento que se caracteriza por ser parcial para com a realidade exterior. Sendo assim, para enunciar nossa resposta à questão proposta, temos por objetivo analisar a concepção de imaginação na *Ética* de Spinoza no que concerne a sua

potência, ou seja, sublinhar o que de fato diferencia imaginação de intuição em relação ao plano ontológico e epistemológico.

Esse modo de conceber a realidade dá ênfase a uma noção de Deus antropomórfica e vinculada à superstição da causalidade final. Tal concepção, vulgarizada no tempo de Spinoza, é o que indicaremos no trabalho como sendo a ontologia da imaginação. Com isso, temos novamente uma via de acesso a essa ontologia que explica a gênese do pensamento que a funda. Tal gênese inicia-se com a explicação crítica de uma imaginação que funciona como primeiro gênero de conhecimento. Esse conhecimento é caracterizado por ser parcial acerca da realidade exterior, fazendo julgamentos dessa realidade sem antes compreendê-la e acreditando ser um autêntico testemunho do real sem ser de fato. E isso se reflete na conturbada vida afetiva pelas coisas finitas e exteriores com as quais o homem convive mais frequentemente. Não somente a vida afetiva, mas a própria linguagem é uma parte da imaginação, daí a crítica do autor aos termos ditos transcendentais e universais.

Diante desses dois planos ontoepistemológicos que estão na *Ética* de Spinoza, podemos ter uma diferenciação radicalmente explícita, à primeira vista, do texto do autor. Tal diferenciação se dá por dois níveis: o primeiro é aquele do intelecto e de sua potência (pela ciência intuitiva), ou seja, aquilo que em nós é eterno (objeto da Parte V da *Ética*) e o segundo é o da imaginação, que é justamente aquela parte de nossa mente que perece, pois está vinculada à exterioridade.

No entanto, ao fundirmos imaginação e ciência intuitiva, precisamos não somente entender a gênese da imaginação, a ontologia e suas consequências, mas também o núcleo central que a insere no próprio terceiro gênero de conhecimento. Dessa análise, abrangeremos uma ideia central na gênese do primeiro gênero de conhecimento: a potência da imaginação.

É partindo da potência da imaginação que podemos compreender sob qual perspectiva a ciência intuitiva completa um ciclo epistemológico com o qual a própria imaginação adquire outra compreensão. A imaginação enquanto virtude necessita de uma mente que sabe que as imagens de que se utiliza são imagens, sem nelas acreditar completamente. Essa hipótese conceitual é o objeto de análise do terceiro capítulo da dissertação, o qual tem por pergunta central: *a partir de que liames conceituais podemos definir a ciência intuitiva vinculada à imaginação?* Para tal itinerário, nosso objetivo consiste em afirmar que a potência da imaginação inicia-se com a razão humana, pelo começo da formação de ideias adequadas. Conforme nossa capacidade de raciocínio, conseguimos desvincular as imagens das coisas que elas representam. Todavia, dentro do próprio conhecimento racional (ou noções comuns), temos um esforço em direção ao terceiro gênero de conhecimento. Diante disso, a razão tem o

poder de vincular as imagens das coisas à ciência intuitiva. Nessa nova compreensão da realidade, dada pela ciência intuitiva, temos que a mente passa a operar a parte que lhe é imaginativa em dois níveis complementares, segundo a hipótese a ser desenvolvida. O primeiro nível trata da preocupação de Spinoza em usar da imaginação, para que a mente vincule as coisas exteriores ao contexto ontológico da imanência e o segundo trata da inevitabilidade dos signos linguísticos (enquanto parte da imaginação), sem os quais a potência do intelecto (na ciência intuitiva) não é capaz de comunicar, inclusive, o próprio sistema do autor.

É a partir do itinerário do terceiro capítulo que se dá a dupla relação entre a imaginação e a ciência intuitiva já enunciada. Portanto, o problema central da dissertação se resolve nesse último capítulo. Para tal finalidade, como se percebe, é necessário compreender os termos conceituais desse trabalho conforme a *Ethica – ordine geometrico demonstrata* (1677). No entanto, é imprescindível, a fim de uma melhor interpretação e análise do tema exposto, a abordagem das seguintes obras de Spinoza em notas de rodapé: o *Breve Tratado* (*Korte Verhandeling – 1656/1661*), o *Tratado da Reforma do Entendimento* (*Tractatus de Intellectus Emendatione – 1660/1663*), as *Cartas* (*Epistolae – 1661/1676*) e o *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus Theologico-Politicus – 1670*). Para finalizar, anuncia-se aqui que no trabalho exposto estão presentes também em notas de rodapé: elucidações e explicações acerca de Spinoza, por parte dos intérpretes de sua obra, juntamente com as discussões que envolvem o tema exposto em Spinoza e anúncios críticos das leituras de outros filósofos acerca do autor.

## CAPÍTULO 1 – A CIÊNCIA INTUITIVA EM SPINOZA

Ao pensarmos a ontologia de Spinoza faz-se indispensável considerar o sentido epistemológico do autor. Nesta perspectiva, cada gênero de conhecimento explicitado pelo autor (imaginação, razão e ciência intuitiva) são formas pelas quais percebemos a realidade conforme graus de aprofundamento de sua ontologia. Sendo assim, ao tratarmos o terceiro gênero de conhecimento, estamos diante daquele que é fundante no sistema e, portanto, expressão plena de sua ontologia. Precisamos, por isso, analisar os conceitos que abrangem o terceiro gênero de conhecimento como forma pressuposta para sua conceituação. Portanto, o problema central deste capítulo é o seguinte: a partir de que liames conceituais podemos definir a ciência intuitiva ou terceiro gênero de conhecimento em Spinoza? Demarcando, então, como objetivo: explicitar o papel do terceiro gênero de conhecimento, enfatizando que este se define por uma percepção humana caracterizada pela apreensão imediata de um plano substancial do qual dependemos intrinsecamente. Da ciência intuitiva, resulta a fruição de um sentimento de unidade com o todo ao qual pertencemos, tendo como consequência o maior dos afetos: o amor intelectual para com Deus.

De antemão, temos que a ciência intuitiva ou o terceiro gênero de conhecimento "procede da idéia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas" (EVPXXVD). Vemos aqui, que este conceito envolve primeiramente os conceitos de *atributos* e *Deus*. O que nos põe diretamente diante do eixo central da ontologia spinozana, a saber: *substância*, *atributos* e *modos*. É a partir dele que só então podemos adentrar naquilo que define, de fato, o gênero de conhecimento em questão.

### 1.1. Substância, atributos e modos

Ao dividirmos a primeira parte da *Ética (De Deo)*, conforme o autor a enuncia no primeiro axioma, juntamente com as definições antepostas a este, vemos que há uma divisão conceitual-base, a saber, daquilo que é *em si mesmo* e aquilo que é *em outra coisa*. Esta divisão enfatiza o que Spinoza entende por atributos e substância de um lado e, de outro, o que são os modos em suas variações infinitas e finitas, ou, o que é o mesmo, a *natureza naturante* e a *natureza naturada*. Estes três conceitos (substância, atributos e modos) são o fundamento para o que define o terceiro gênero de conhecimento. Portanto, partimos diretamente da conceituação do plano que é *em si* e sua estrutura de autocompreensão (*por si concebido*), para depois entendermos aquilo que é *em outro (in alio) e concebido por outro*.

Podemos enfatizar que o terceiro gênero de conhecimento somente pode ser entendido pela apreensão do que é em si e sua intrínseca definição de ser concebido por meio de um intelecto infinito. E ainda, essa apreensão da realidade em si é constitutivamente um conhecimento humano *especial*, no sentido de que, ao mesmo tempo em que somos *em outro*, conseguimos perceber que somos parte daquele intelecto infinito que se autocompreende.

### 1.1.1. O plano do *em si* e *por si concebido* – substância, atributos e inteligibilidade

O arcabouço teórico do plano do em si requer a definição de Deus como base e, ao mesmo tempo, toda a relação conceitual das definições que iniciam a obra aqui tratada<sup>7</sup>. Podemos começar pela definição de Deus, a qual é a seguinte: "Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos" (EIDefVI). Vemos assim que tal conceito se coaduna com os dois outros que necessitamos aqui (substância e atributos). Não somente estes últimos, mas também as oito definições que iniciam a *Ética* constituem propriamente a ontologia que Spinoza propõe e, como tal, cada uma mantém relações conceituais com as demais, incluindo os axiomas, sendo a definição VI acima vista a sua finalidade e, ao mesmo tempo pressuposto. Pois é essa definição fundante que dá nome à primeira parte da *Ética*, sendo ela, ao mesmo tempo, refundada pelos próprios conceitos herdados da tradição que chega até Spinoza. É, portanto, necessário iniciarmos aquilo que insere conceitualmente o objeto da primeira parte da *Ética* (Deus). Estamos nos referindo à definição de *causa sui*<sup>8</sup>.

Spinoza nos diz que "por causa de si (*causa sui*) compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente." (EIDefI). A causa de si é o marco inicial da ontologia desenvolvida pela primeira parte da *Ética*. Isto porque indica aquilo que não necessita de nenhuma causa exterior que a ponha na existência. A essência da *causa sui* ou aquilo que a define é necessariamente a

<sup>7</sup> As primeiras definições da *Ética* podem ser divididas entre aquelas que enunciam um plano do *em si* e aquelas que enunciam um plano do estar *em outro* (*in alio*). A base desse argumento está no primeiro axioma da *Ética*: "Tudo que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa" (EIAxI). Ademais, as primeiras definições da *Ética* podem ser divididas da seguinte forma: 1. Plano em si: definições de *causa sui*, substância, atributo, Deus, liberdade e eternidade. 2. Plano em outro: definições de finito e modo.

<sup>8</sup> Em seu artigo *As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza*, Emanuel Fragoso assinala a importância do conceito que funda a ontologia de Spinoza: "Esta definição é fundamental ao sistema spinozista, pois é ela que vai postular a identidade entre aquilo que é e aquilo que é concebido; ou seja, a *causa sui* funda a ontologia de spinozista porque possibilita que aquilo que o entendimento finito concebe da coisa e o que a coisa é em si sejam postos como idênticos. Tal identidade somente é possível porque em Spinoza a distinção entre o entendimento humano e o entendimento infinito ocorre apenas no aspecto quantitativo, não havendo distinções no aspecto qualitativo como ocorre no cartesianismo" (FRAGOSO, 2001, p.84).

existência. E a reciprocidade<sup>9</sup> da argumentação também é garantida, isto é, só há existência de fato enquanto *causa sui*. Assim, identificamos necessariamente a substância como causa de si, pois ela é "aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado." (EIDefIII). Esse plano substancial, ou em si mesmo, não necessita de nenhuma causa exterior pela qual exista. Com isso, a substância não pode ser produzida por outra coisa, nem sequer por outra substância (EIPVI). E como é identificada com a *causa sui*, à natureza da substância pertence o existir (EIPVI) e assim é infinita (EIPVIII). Isto é, ela possui afirmação absoluta na existência, sem haver nenhum constrangimento ou limite, diferentemente das coisas finitas, as quais podem ser limitadas por outras da mesma natureza<sup>10</sup>.

Assim, a substância existe em si e por si, muito embora, prosseguindo na definição, nos deparamos com a afirmação de que ela é também *por si mesma concebida*. Isto significa que a substância não tem necessidade alguma de um *conceito exterior* que a explique. Isto é, de nenhum conceito que a complemente. Ela possui, portanto, inteligibilidade própria, ou mais precisamente, o seu próprio princípio de verdade. Tal inteligibilidade é garantida pela relação com os atributos. Spinoza explica que o atributo é "aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência" (EIDefIV). O termo intelecto designa a autocompreensão da substância. Isto é, o intelecto percebe algo que constitui a essência da substância e este algo é aquilo que podemos denominar como sendo o atributo<sup>11</sup>. Isto é, Deus, por meio do intelecto infinito concebe-se como constituído de infinitos atributos<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Podemos indicar aqui, o que Spinoza somente fará na Parte II da *Ética*, a saber, aquilo que ele define como essência: "Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido" (EIIDefII). Temos *aquilo* e *coisa*. Se dizemos que pertence à essência da *coisa aquilo*, dizemos que a *coisa* não pode ser concebida sem aquilo, e mais, acrescenta Spinoza, *aquilo* não pode ser concebido sem a *coisa*. Tomemos Deus, por exemplo. Spinoza explica: à essência de Deus pertence o existir. Temos Deus e existência. Se dizemos que pertence à essência de Deus existir, então é o mesmo que afirmar que Deus não pode ser concebido sem existência, e acrescenta Spinoza: a existência não pode ser concebida sem Deus.

<sup>10</sup> Na definição de finito, Spinoza explica: "Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza" (EIDefII). Com tal definição compreendemos, embora indiretamente, aquilo que seja o infinito. Há toda uma problemática do infinito principalmente na Carta XII, problemática essa que pode ser resumida a uma argumentação positiva do infinito, isto é, o infinito, por conseguinte, é, diferentemente do finito, aquilo que não é constrangido por nada.

<sup>11</sup> É de extrema importância frisar essa relação, pois muito se discute sobre a tradução de tal definição na *Ética*, o que facilita haver tantas divergências acerca da relação desses dois conceitos (atributo e intelecto). Portanto, de início, podemos observar conforme Chauí: "1) a substância é inteligível em si mesma (o intelecto percebe o que constitui a essência dela); 2) a substância não é um fundo indeterminado, mas uma essência cuja constituição é inteligível (o atributo); 3) o atributo é uma atividade ou ação constituinte, uma ação que é seu próprio ser (*constituens*); 4) a essência de substância é auto-ordenada ou conforme a si mesma em si e por si mesma; 5) a substância é uma ligação ou união firme e permanente de ações (de seu atributo) das quais ela é nascente ou origem." (CHAUI, 1999, p.810). Nesse mesmo argumento segue Delbos: "O atributo é, portanto, a essência de

A definição de Deus reúne tais termos e ainda nos indica algo mais, a saber: há nessa relação de inteligibilidade dada pelos atributos à substância um *exprimir* de sua essência. Essa relação se dá de forma interior à substância (Deus), pois os atributos se referem (exprimem) à substância enquanto esta é concebida por si mesma, não havendo necessidade de algo exterior que a conheça. Cada atributo exprime à sua maneira a substância. Assim, apesar dos atributos se assemelharem à substância no fato de serem em si e concebidos por si mesmos, eles não subsistem em si mesmos, pois se referem à substância enquanto inteligibilidade e expressão. Isto é, os atributos não são iguais à substância. Eles são infinitos, mas não absolutamente, como a própria substância, e sim em seu gênero<sup>13</sup>. Isso porque um atributo não recorre ao conceito de outro atributo o qual é concebido da mesma forma por si mesmo; no entanto, podem ser negados infinitos atributos a um atributo, mas não à substância que não possui em si nenhuma negação. Para resumir, a diferença marcante<sup>14</sup> entre a substância e os atributos é o fato da primeira ser em si e por si concebida, e o segundo ser sua expressão inteligível.

Deus, portanto, é a única substância absolutamente infinita que consta de infinitos atributos. Cada um desses atributos é infinito em seu gênero e expressa a essência da substância à sua maneira. Isso significa que cada um é distinto do outro e concebido por si mesmo, muito embora expressem uma só e mesma coisa. Isto é, eles não exprimem de forma parcial um todo, mas cada um, em seu gênero expressivo, exprime a essência do todo ao qual

---

uma substância tal como o intelecto percebe." (DELBOS, 2002, p. 51). Mais na frente veremos a problemática da natureza desse intelecto.

<sup>12</sup> Bem como veremos posteriormente, a mente humana é capaz de conceber, em nossa constituição interior, apenas dois atributos: o pensamento e a extensão. Sobre a diferença entre o intelecto humano e o intelecto infinito, propomos que Spinoza não encontra outro termo para designá-lo, senão analogamente ao homem, pois apesar de usar o termo *intelecto* em relação à substância, ele adverte: "Com efeito, o intelecto e a vontade, que constituiriam a essência de Deus, deveriam diferir, incomensuravelmente, de nosso intelecto e de nossa vontade, e, tal como na relação que há entre o cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra, em nada concordariam além do nome. Demonstrarei isso da maneira que se segue. Se o intelecto pertence à natureza divina, ele não poderá ser, por natureza, tal como o nosso intelecto, posterior (como quer a maioria) às coisas que ele compreende, nem tampouco simultâneo, pois Deus é em termos de causalidade, anterior a tudo." (EIPXVIIS).

<sup>13</sup> É isso que Spinoza insere na explicação da definição de Deus, o qual é absolutamente infinito: "Digo *absolutamente infinito e não infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação." (EIDefVI).

<sup>14</sup> Tal diferença não pode ser tão clara nos textos da *Ética*, onde o filósofo chega a igualar os termos. Como é o caso da proposição seguinte: "Deus, ou dito de outra maneira, todos os atributos de Deus são eternos (*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*)" (EIPXIX). Delbos, dessa citação e de várias outras cartas, conclui: "Todavia, tanto por suas definições iniciais como por suas explicações, Espinosa lembra mais de uma vez a primitiva identidade da substância e do atributo. Em várias de suas cartas, ele usa exatamente os mesmos termos para definir o atributo e a substância. (...) E visto que, para Espinosa, realidade e inteligibilidade são a mesma coisa na substância, entre uma substância e um atributo não poderia existir diferença real, mas simplesmente, como ele diz noutro lugar, uma diferença de razão." (DELBOS, 2002, p.51-52). Isso garante o fato de que o atributo é por si e é em si, mas se refere à substância como inteligibilidade.

pertencem<sup>15</sup>. Deus, portanto, é inteligível em si. E nós homens compreendemos essencialmente Deus por meio de dois atributos infinitos, quais sejam: o pensamento e a extensão<sup>16</sup>.

Embora possamos facilmente pensar que o intelecto que garante a expressão inteligível da substância seja o próprio entendimento humano, devemos analisar mais detidamente essa questão, a qual é inerente ao terceiro gênero de conhecimento.

Temos que a inteligibilidade da substância não pode ser garantida apenas pelo intelecto finito (humano), o qual perceberia como constituindo a essência da substância o pensamento e a extensão. Isso seria reduzir a expressão infinita da substância (Deus) a apenas duas, o que contradiz o fato de que Deus é uma substância com infinitos atributos, conforme é enunciado na definição. E ainda, isto seria assumir a ideia de que os atributos são propriedades que nosso intelecto percebe na substância por si mesma incognoscível. Isso é justamente o que Spinoza está negando e é o que permanece em toda uma tradição de interpretação da ontologia spinozana que podemos denominar subjetivista da relação atributos (inteligibilidade) e substância<sup>17</sup>. No entanto, não podemos afirmar que tal intelecto seja somente de Deus, porque nós mesmos percebemos como constituindo a essência da

---

<sup>15</sup> Para complementar, o termo expressão é explicado por Deleuze como sendo uma dinâmica ativa do atributo, enquanto inteligibilidade dessa essência. Deleuze em *Spinoza et Le problème de l'expression* afirma: “Les attributs chez Spinoza sont des formes dynamiques et actives. Et voilà bien ce qui paraît essentiel: l'attribut n'est plus attribué, il est en quelque sorte << attributeur >>. Chaque attribut exprime une essence, et l'attribue à la substance. Toutes les essences attribuées se confondent dans la substance dont elles sont l'essence. (...) dès que nous posons l'attribut comme << attributeur >>, nous le concevons en même temps comme attribuant son essence à quelque chose qui reste identique pour tous les attributs, c'est-à-dire à une substance qui existe nécessairement. (DELEUZE, 1968, p.36-37).

<sup>16</sup> É isso que Spinoza explica já na *Ética II*, proposições I e II: “o pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante” (EIIPI) e “a extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa” (EIIPII).

<sup>17</sup> Denominamos de relação subjetivista da inteligibilidade, conforme o argumento base do artigo de Juan Diego Bedoya para Revista Conatus, intitulado *En Torno de La distinción existente entre los atributos según su sentido spinoziano*. Conforme o autor do artigo, existem duas interpretações da relação atributos-substância: a objetivista e a subjetivista. A objetivista é aquela que estabelece um vínculo meramente direcionado à substância e seu próprio intelecto como pressupostos anteriores ao conhecimento. Já a leitura subjetivista é aquela que nega esses pressupostos. “Por ‘lectura objetivista’ entendemos la lectura del nexo substancia-atributos como si fuese un vínculo antecedente respecto del conocimiento; por ‘lectura subjetivista’, la lectura del nexo substancia-atributos como si no fuese un vínculo antecedente respecto del conocimiento, i.e, como no preexistente al acto intelectual.” (BEDOYA, 2012, p.24). No entanto, para solucionarmos tal questão, nos apoiamos em Marilena Chauí, a qual critica ambas as posições para afirmar que o intelecto em questão é tanto finito quanto infinito. Explicando que, se assumirmos que o intelecto posto em questão é o infinito, temos o seguinte: “Se assim for, então o intelecto finito não pode conhecer a substância nem o atributo enquanto tal, a menos que este seja considerado uma representação de nosso intelecto, a qual determina para nós a substância infinita, isto é, o indeterminado.” E, caso o intelecto na definição de atributo seja finito, “o atributo é o que o intelecto finito percebe da substância, então forçoso é dizer que sua existência é subjetiva, não tendo realidade *extra intellectum*. (...) Isso significa que, (...) o atributo é –à maneira kantiana – um conceito *a priori* do entendimento que representa a substância, em si mesma incognoscível, de sorte que a relação entre ambos é a do fenômeno e a coisa em si.” (CHAUI, 1999, p.806). Com isso temos a solução proposta pela comentadora conforme se segue, a saber: o intelecto é tanto finito quanto infinito, o que garante a ciência intuitiva.

substância o pensamento e a extensão. Então o que ocorre? A resposta a essa questão é a força motriz pela qual podemos pensar a questão da ciência intuitiva, objeto deste capítulo.

Podemos dizer expressamente que o intelecto em questão é tanto finito quanto infinito, conforme o enunciado de Spinoza: "Um intelecto, seja ele finito ou infinito em ato, deve abranger os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais" (EIPXXX). Isso significa que, mesmo finito, o nosso intelecto é capaz de apreender não só as afecções da substância, mas também os atributos infinitos, não obstante estes sejam, para nós, apenas dois: o pensamento e a extensão. Esses atributos são, portanto, percebidos na estrutura interior do homem como aquilo que o intelecto percebe também como constituindo a essência de Deus. Nesta coimplicação dos atributos, o homem percebe a estrutura que lhe pertence internamente e compreende que a sua constituição depende de dois dos infinitos atributos da substância, mas que tal estrutura que lhe é interna não depende dele<sup>18</sup>.

Nosso intelecto abrange, portanto, o pensamento e a extensão, não enquanto formas parciais de explicação da realidade, mas expressões essenciais da substância (Deus). Ou seja, por meio do intelecto humano compreendemos a substância em sua essência nos limites que a extensão faz interseção com o pensamento, muito embora aquilo que denominamos intelecto infinito abranja essencialmente muitas outras coisas, ou seja, interseções de todos os atributos em seus conjuntos. Disso se conclui que "da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino (*intelectum infinitum*))." (EIPXVI)

Assim, o intelecto infinito compreende ou conhece a produção de Deus (substância) em todas as suas infinitas formas de expressões. Enquanto isso o intelecto finito abrange a ordem mesma de produção da substância enquanto interseção do pensamento com a extensão. Essa ordem é aquela expressa pelo método geométrico que deduz da causa eficiente para a produção dos modos. Portanto, convém agora adentrarmos naquilo que é o ponto de chegada dessa dedução.

---

<sup>18</sup> Sobre essa coimplicação, Deleuze afirma: "Les attributs ne sont pas abstraits des choses particulières, encore moins transférées à Dieu de manière analogique. *Les attributs sont directement atteints comme des formes d'être communes aux créatures et à Dieu, communes aux modes et à la substance.*(...) C'est d'après cette règle que les attributs sont bien l'essence de la substance, mais ne sont nullement l'essence des modes, par exemple de l'homme: ils peuvent fort bien être conçus sans les modes.(...) *Les attributs sont donc des formes communes à Dieu dont ils constituent l'essence, et aux modes ou créatures qui les impliquent essentiellement.*"(DELEUZE, 1968, p. 37-39)

### 1.1.2. Os modos humanos no plano do *em outro* (*in alio*) e *concebido por outro*

O ponto de chegada da dedução da inteligibilidade da substância tem como conceituação aquilo que nos define enquanto imersos nessa realidade ontológica. É internamente ao processo de autocompreensão e produção da substância que nós homens somos uma expressão finita e determinada da mesma.

O conceito de modo é o que nos permite deduzir a transição imanente daquilo que é em si para o que é em outro. Nesse sentido, Spinoza nos afirma: "Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido" (EIDefV). Isto é, daquele plano em si segue-se, pelo parágrafo anterior, modificações (afecções) da substância. Como já afirmamos, a realidade é dada para Spinoza pelo que existe em si ou em outra coisa. A substância é em si e por si concebida, o modo é em outra coisa e necessita de outra coisa para ser concebido. Assim, as coisas singulares têm Deus por causa eficiente não apenas no que diz respeito à "existência das coisas, mas também de sua essência" (EIPXXV). Dessa forma, a essência e a existência dos modos dependem daquilo que é em si e por si concebido: a substância. É por isso que "o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último" (EIAxIV). Isto é, para conhecermos o homem, devemos primeiramente partir da causa eficiente (Deus). É nesta metodologia que segue-se a ordem geométrica: dedução de Deus e seus atributos ao modo finito, tendo por intermédios os modos infinitos imediatos e modos infinitos mediatos, conforme o que se segue.

Os modos produzidos por Deus podem ser dados imediatamente (modos infinitos imediatos) e mediatamente, ou seja, mediado por outras coisas que são determinadas pelos atributos de Deus (modos infinitos mediatos)<sup>19</sup>. Isto é, existem modos que são produzidos

---

<sup>19</sup> Isso se dá porque "Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita." (EIPXXIII). A problemática da transição dos modos enquanto imediatos e mediatos não se dá diretamente no texto de Spinoza, mas muitas interpretações são colocadas diante das proposições que indicamos nesse parágrafo juntamente com as cartas. Spinoza não nos dá exemplo na própria *Ética*, mas, em carta para Schuller, ele afirma primeiramente sobre os modos infinitos imediatos: "(...) en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo;" E sobre os modos infinitos mediatos ele exemplifica somente no que se refere a extensão: "del segundo, la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma. (Ep LXIV). E não dá exemplos sobre o modo infinito mediato do pensamento, mas que alguns comentadores esquematizam como sendo *a soma de todas as almas*. Delbos afirma: "É permitido supor que a ordem total das almas eternas, ordem em que elas constituem uma unidade anterior a suas determinações singulares, que forma no Pensamento o modo infinito e eterno mediato, seja simétrica à *facies totius universi*." (DELBOS, 2012, p.68). É digno de nota que Leonardo Ribeiro em sua dissertação *Spinoza e a Ética: Da Intuição às Paragens da Liberdade Superior*, o qual compôs um livro ainda em edição, que possui o mesmo título, no capítulo 1, tópico 1.3, de maneira inovadora,

pelo efeito expressivo dos atributos de Deus e outros que são produzidos pela consequência desses efeitos expressivos. Ambos são infinitos e eternos não por terem existência em si nem serem concebidos por si, mas se referem aos atributos que lhes são próprios. Assim, “tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito” (EIPXXI).

Nesse âmbito da *natureza naturada*, além das modificações infinitas, temos aquelas que são limitadas e determinadas (modos finitos). As coisas singulares, portanto, são modos finitos da relação de expressão e inteligibilidade dos atributos para com a substância. Isto é, “as coisas particulares nada mais são que (...) modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira finita e determinada”(EIPXXVC). A existência de um modo finito é, portanto, concebida por meio da substância. Eles existem na substância e são determinados a operar por meio dela. No entanto, as coisas finitas têm por causa algo que é finito, seguindo-se umas das outras, muito embora todas elas sejam determinadas por Deus a operar de uma maneira definida e determinada (EIPXVI). Isto é, “nenhuma coisa singular (...) pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada”(EIPXXVIII).

Dessa dedução podemos concluir que o homem é um modo finito e determinado a operar e existir por meio da substância, a qual existe em si mesma. Isto é, “a essência do homem não envolve a existência necessária”(EIIAxI). O homem não é em si e por si concebido, não é uma substância, mas a sua essência “é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus” (EIIAXC). Somos, portanto, constituídos de dois modos determinados e definidos do pensamento e da extensão, ou mais precisamente, somos e operamos por corpo e mente.

Temos assim que o corpo e a mente são modificações definidas e determinadas da extensão e do pensamento respectivamente. É com isso que Spinoza constata: “o homem pensa”(EIIAxII) e “sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras” (EIIAxIV). O homem, portanto, nada mais é que um conjunto que envolve o corpo e a mente, possuindo cada um seu grau de complexidade, como veremos.

Spinoza chama a atenção: "Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa"(EIIDefI). Temos com isso que todo corpo é um modo que exprime de maneira finita a essência da substância pelo atributo extensão e somente ele, não havendo nenhum outro

---

explica a relação dos modos infinitos imediatos como sendo leis estáticas, as quais seguem-se delas imposições de mutabilidade (os modos infinitos mediatos). Para isso, conferir tal obra.

atributo que seja, no corpo, expressão da substância. Sendo assim, o que diferencia os corpos não é o fato de possuírem substâncias diferentes, mas por serem expressões de uma mesma e única substância, bem como de um mesmo e único atributo, e de certas proporções de movimento e repouso. (EIIPXIII lema I). Nessa perspectiva cada corpo possui de forma intrínseca certa relação de velocidade e lentidão em composição com outros corpos. O corpo humano, assim como os demais, é uma complexidade de movimento e repouso, estabelecendo relações de composição com outros corpos. Disso se segue que "o corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras" (EIIPXIII Postulado VI) e "tem necessidade para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é continuamente regenerado"(EIIPXIII Postulado IV).

Da mente humana também segue essa mesma complexidade. Primeiramente, "os pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada"(EIIPID). Isto é, *os pensamentos* (ideias) são modificações do atributo pensamento e de nenhum outro. Do que se segue que aquilo que diferencia um pensamento do outro é o grau de aprofundamento e trama causal que esses pensamentos envolvem.<sup>20</sup> Isto porque enquanto expressão do atributo pensamento, a atividade intrínseca da mente humana consiste em formular conceitos ou, o que é o mesmo, ideias. Assim, Spinoza nos afirma: "por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante"(EIIDefIII). O que significa dizer que a atividade inerente à mente humana é formar conceitos (ideias) de um objeto. O objeto da mente humana é "o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa" (EIIPXIII).

Essa relação dá-se não enquanto causalidade de um sob o outro, mas como expressões de uma mesma substância. Daí que "a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e conexão das coisas"(EIIPVII). Assim, cada atributo de Deus exprime a substância à sua maneira. Da relação entre pensamento e extensão e enquanto modo humano, podemos

---

<sup>20</sup> Tal ideia não está explícita no texto de Spinoza como nos foi apresentado em relação ao corpo. Mas partimos aqui da concepção descrita acima, cara a Lívio Teixeira, de que os gêneros de conhecimento (ou modos de percepção no *Tratado da Reforma do Entendimento*) são ideias que envolvem aprofundamentos da realidade. Assim, um pensamento se distingue do outro de acordo com as explicações causais que eles evocam. A imaginação faz uma trama causal da finitude ou de justaposição, como veremos no próximo capítulo, a razão remete a uma maior trama causal autojustificada e a ciência intuitiva é, sem abstração, o conhecimento do todo (Deus). Ele afirma: "Em suma, o que encontramos na Parte II sobre a origem e a natureza da alma é a definição desta como idéia do corpo e suas afecções, ou, como a idéia das noções comuns e propriedades gerais dos corpos, ou como *idéia da essência dos atributos de Deus*, da qual se pode derivar a essência de todas as coisas, isto é, a alma definida em relação aos diversos gêneros de conhecimento. (TEIXEIRA, 2001, p.174). Para complementar, tal ideia concorda com Gueroult: "les genres de connaissance ne concernant que les différentes façon de considérer les choses singulières (*modi contemplandi res*). (GUEROUULT, 1974, p. 456-457).

perceber duas expressões distintas (corpo e mente) de uma só e mesma coisa (substância). O que significa que não há submissão de um em relação ao outro (do corpo em relação à mente ou vice-versa), mas cada qual tem suas leis próprias e sua própria potência expressiva ao formar ideias (mente) e gerar movimento e repouso (corpo)<sup>21</sup>.

Muito mais que uma submissão, podemos sustentar que cada qual tem sua dinâmica própria, provocada por uma força que é intrínseca a todas as coisas. Isto porque "tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus" (EIPXXXVID). Se todas as coisas são expressões de Deus, cuja potência é infinita, cada coisa particular tem nela mesma uma potência finita, isto é, "cada coisa esforça-se (*conatus*), tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser" (EIIPVI). Disso se segue que o corpo e a mente humanos têm suas próprias forças intrínsecas, advindas dos atributos aos quais pertencem. Essa força

---

<sup>21</sup> Chegamos aqui a um problema que gera interpretações divergentes, o qual é a noção de paralelismo. Para isso estabelecemos tal interpretação, conforme Chantal Jaquet em seu livro *A Unidade do Corpo e da Mente*, aprofundando aquilo que Marilena Chauí expõe em *A Nervura do Real*. Em ambas está o problema do paralelismo como sendo uma interpretação da filosofia de Leibniz. Chantal utiliza-se do texto do autor em questão, afirmando que se convencionou atribuir o paralelismo a um conceito de Leibniz, encerrando um plano dualista, indicado pelo filósofo em *Considerações sobre a doutrina de um espírito universal* (1702), XII. Se pensarmos na reciprocidade (corpo-mente) posta por Leibniz, temos, segundo Jaquet no capítulo *A Natureza da União do Corpo e da Mente*, de fato, duas linhas paralelas que se compõem distintamente. Não há uma causalidade entre um registro e outro. E, indo em direção ao infinito, temos uma unidade e uma linearidade expressivas, um monólogo de paralelos da substância intercambiáveis. Esse primeiro ponto não convém ao spinozismo, aliás, esse seria o primeiro ponto pelo qual Spinoza está negando. Não há, segundo o autor, uma irreduzibilidade de um plano em direção ao outro. De fato, o que se extrai do paralelismo é a noção de que há correspondências entre os modos dos atributos, a qual exclui a ideia de interação ou mesmo da causalidade recíproca entre ambos. O que o paralelismo traz como consequência nociva ao spinozismo é que predominaria na ideia de paralelismo uma série de linhas não secantes que concordam entre si. Sendo assim, as diversas expressões de uma só coisa em cada atributo não diferenciariam. O que ocorre é um reducionismo para garantir a linearidade, como aponta Jaquet: "Tudo se passa como se a Natureza estivesse condenada a uma ecolalia sem fim, a uma perpétua repetição do mesmo em cada atributo. Essa doutrina conduz a pensar a unidade como uniformidade. Ora, se a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem a conexão das coisas, isso não significa que os modos da expressão das ideias e das coisas sejam estritamente idênticos e revistam sempre a mesma importância. A ideia de paralela evoca a ideia de uma correspondência monolítica e conduz a buscar sistematicamente equivalências entre os movimentos corporais e os pensamentos, a colocá-los no mesmo plano. Os estados físicos são, assim, postos em acordo com os estados mentais da mesma maneira que um ponto de uma linha é religado a um outro ponto segundo um esquema estritamente bijetor. Ora, não somente uma tal associação não tem sempre interesse, mas ela não leva em conta o fato de que certos eventos se exprimem melhor em um registro do que em um outro. (...) A ideia do paralelismo incita à busca de uma tradução sistemática dos estados corporais em estados mentais, e reciprocamente. Ora, se eles vão em pares, não se exprimem necessariamente com paridade." (JAQUET, 2011, p.29-30). Segundo Chantal Jaquet, ainda sobre a ideia do paralelismo, "ela não é realmente pertinente para dar conta da concepção espinosana da união psicofísica, pois mascara tanto a unidade quanto a diferença e até mesmo a divergência entre os modos de expressão do pensamento e da extensão. Nessas condições, todo discurso que trata da união psicofísica se resume à justaposição de dois monólogos que se correspondem termo a termo, sem que jamais haja uma expressão principal em um registro sem par no outro." (JAQUET, 2011, p.30). Tal concepção é o que veremos ao tratarmos dos afetos. Conclusão: temos do paralelismo a ideia de que não há causalidade recíproca, mas uma correspondência. No entanto, essa correspondência não permite admitir, segundo o paralelismo, a diferença real entre corpo e mente. O termo que Spinoza utiliza-se para designar essa correspondência é igualdade (*aequalis*) e simultaneidade (*simul*) da potência de pensar da mente e da potência de agir do corpo. (EIIPXXVIID). Essa igualdade de potência como uma só e mesma coisa no corpo e na mente permite que em determinados casos haja uma ênfase de um afeto no corpo ou na mente, muito embora não exclua que o que ocorre seja em ambos.

expressiva não implica uma relação causal entre os dois, isto porque "um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo"(EIDefII). O que ocorre então? Os homens são interseções do conjunto de dois modos finitos que reconhecemos como mente e corpo, ambos advindos da substância e que, portanto, seguem, por diferentes operações, uma mesma ordem. Isto significa antes de tudo que o argumento de Spinoza não é para estabelecer uma união entre mente e corpo, porque essa união é dada por uma causa eficiente e, como tal, é o pressuposto pelo qual designamos uma mesma ordem por duas vias diferentes. Daí que não temos, em verdade, uma união de duas coisas diversas, mas uma unidade. Nessa unidade ou interseção conjuntiva, algo ocorre sempre em relação ao conjunto mente-corpo dada por ênfases diferentes. Conforme veremos, ao tratarmos da dinâmica afetiva, tal unidade (enquanto resultado de nossa finitude) é garantida pela ontologia spinozana, como se segue.

Se somos um corpo extremamente complexo em movimento e repouso e, ao mesmo tempo, ideias com seus graus de complexidade, temos uma interação constante com coisas exteriores a nós. Estas coisas entram em contato conosco, isto é, nos afetam. Mas o que é um afeto? São “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”(EIIIDefIII). Sendo assim, algo afeta a conjuntura corpo-mente<sup>22</sup> e podemos dizer que, primariamente, temos três formas de base dessa relação: a alegria, a tristeza e o desejo.

Iniciemos dessa forma, o *conatus* “à medida que está referido simultaneamente à mente, e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem” (EIIPIXS). Ou seja, a potência afirmativa do conjunto modal mente-corpo que nos constitui é denominado apetite, que nós percebemos facilmente (sem saber as causas) e que Spinoza chama de desejo. O desejo é a consciência do apetite. Isto é, o homem se esforça por

<sup>22</sup> Segundo Jaquet, “O corpo e a mente são apreendidos ao mesmo tempo sem ter necessariamente o mesmo *tempo*. Sua sincronia não tem nada de linear e não assume a forma sistemática e mecânica de uma replicação ao idêntico. A locução ‘et simul’ pode portanto revestir ao menos três significações diferentes: em primeiro lugar, ela pode reenviar ao corpo e à mente ao mesmo tempo; em segundo, ela pode remeter principalmente ao corpo; em terceiro, ela pode remeter principalmente à mente.” (JAQUET, 2011, p.181). Para finalizar, temos com Chantal Jaquet o seguinte: “A primeira lição que é preciso, portanto, tirar disso consiste em banir toda busca de interação, de influência ou de causalidade recíproca entre a mente e o corpo para pensar unicamente em termos de correspondência e de correlação. (...) A esse respeito, a meditação do modelo espinosista constitui um excelente extintor contra as tentativas de fundar a relação sobre um esquema de interação ou de influência que conserva sempre um caráter oculto.”(Jaquet, 2011, p. 187 – 188). Eles (corpo e mente) não exercem influência porque são duas expressões simultâneas de uma igualdade e de uma unidade pré-estabelecidas. “Tal é a segunda lição que oferece o estudo dos afetos. O modelo espinosista da união psicofísica não repousa sobre um paralelismo, mas sobre uma igualdade. Essa igualdade não tem nada a ver com uma uniformidade, porque ela não poderia se reduzir a uma gaguejamento do mesmo e à repetição mecânica. Com efeito, o exame dos afetos esclarece a doutrina da expressão, mostrando que ela não constitui de modo algum uma réplica idêntica dos modos da extensão e do pensamento, mas que ela desdobra a riqueza e a variedade de sua potência própria no seio de cada atributo.” (JAQUET, 2011, p.188).

continuar existindo diante das relações que faz com as coisas que lhes são exteriores. Sendo assim o homem, compõe-se a todo instante com a exterioridade. Por se tratar de um esforço, o desejo tem como guia aquilo que potencializa ou despotencializa a constituição corpo e mente. Aquilo que aumenta ou diminui a potência de agir do corpo, aumenta ou diminui a potência de pensar da mente. O homem é, na vida afetiva, arrastado de um lado para o outro por seus desejos, estabelecendo em seu interior certa estabilidade para se manter existindo. Nesse aumento e diminuição de potência estão definidas a alegria e a tristeza, as quais são respectivamente "o próprio desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores"(EIIIPLVIIID). Por sermos determinados por causas exteriores que nos afetam de formas diferentes em momentos diferentes, somos levados a acreditar na fugacidade das coisas que aumentam a potência do nosso conjunto corpo-mente sem que de fato isso ocorra.

Para concluir, podemos perceber que a ontologia de Spinoza não se encerra na primeira parte da *Ética*, mas se estende por toda a obra. Não obstante nosso recorte se encerrar nos liames da Parte III, o que enfatizamos é o fato do homem ser ontologicamente constituído por forças que lhes são internas. O corpo e a mente são internamente dependentes de duas expressões da substância, porém tais expressões existem independentemente do homem. Eles afirmam em conjunto uma só e mesma potência denominada *conatus*. Desta forma, o corpo e a mente não seguem linhas contrárias, mas uma só e mesma ordem. Disso se segue que podemos afirmar que: *se temos algo que nos pode vir em direção contrária é a fugacidade da exterioridade, a qual está em constante perseverar na existência como nós*. E aquilo do qual dependemos (a substância) continua afirmando sua potência, pois nada lhe é exterior. Podemos agora nos adentrar na ciência intuitiva.

## 1.2. A ciência intuitiva na *Ética* V

Após termos deduzido os conceitos essenciais para se pensar a ontologia na *Ética* de Spinoza, podemos chegar ao que seja o terceiro gênero de conhecimento ou a ciência intuitiva. Tal gênero de conhecimento possui uma especificidade na *Ética*, pois muitos são os textos que o descrevem como o principal conhecimento e aquele que de fato garante a verdade<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Gueroult explica até mesmo a existência de duas variáveis da intuição, a *stricto* e a *lato sensus*. A primeira garante a dedução geométrica; a segunda a ordem do intelecto infinito, da qual fazemos parte. "Le procès du Livre I étant, comme celui du Livre II, fondé sur Dieu, doit, de ce point de vue, appartenir à la connaissance du

O pressuposto ontológico para o gênero de conhecimento aqui descrito ganha ênfase, como vimos, no intelecto infinito. Tal intelecto não só compreende todas as relações que lhes são internas (isto é tudo absolutamente), como também a ordem de dedução dessa realidade imanente, ou seja, a ordem que parte da causa eficiente à modificação finita. E isso se dá não de maneira pré-estabelecida, como ideias que já existiam temporalmente antes de serem concebidas por nós. Assim, o intelecto infinito, enquanto advindo do atributo pensamento, é uma produção infinita de ideias e nessa mesma perspectiva compreende a si mesmo por meio dessas ideias. Enquanto produção infinita de ideias, como vimos, a substância (Deus) compreende todas as interseções possíveis que o atributo pensamento faz com os demais atributos, além, é claro, da extensão. Juntamente com toda a relação de dedução aos modos, os quais compreende cada um.

Mas afinal o que é a ciência intuitiva? A ciência intuitiva é exatamente a percepção humana da inteligibilidade da substância em nós. E isso se dá como se segue. O autor, embora dê pouquíssimos exemplos acerca do terceiro gênero de conhecimento, enfatiza na Parte V da *Ética* aquilo que podemos extrair como sua definição essencial:

O terceiro gênero de conhecimento procede da idéia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (...) e quanto mais compreendemos as coisas dessa maneira, tanto mais (...) compreendemos a Deus. E, por isso, (...) a virtude suprema da mente, isto é, sua potência ou natureza, ou seja, seu esforço supremo consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento.(EVPXXVD).

Podemos perceber o que implica necessariamente a dedução da causa eficiente (Deus) para a compreensão da essência das coisas singulares<sup>24</sup>. Isto é, o terceiro gênero de conhecimento é, neste primeiro momento, a percepção da ordem da qual se deduz a causa eficiente até a essência das coisas singulares. A percepção dessa ordem dedutiva<sup>25</sup> está

---

troisième genre. (...) En effet, le Livre I part de la connaissance adéquate de la substance constituée d'une infinité d'attributs, et non de la connaissance adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu. (...) Pour tenir compte de ces remarques, on pourra concéder que le Livre I n'appartient pas à la connaissance du troisième genre *stricto sensu*. Mais on devra dire alors que, à coup sûr, et à tout le moins, il lui appartient *lato sensu*. Tout d'abord, en effet, il ne se fonde pas sur des notions communes, mais sur l'idée de Dieu. ” (GUEROULT, 1974 p.456 -457). Temos assim visto que o terceiro gênero de conhecimento funda o sistema de Spinoza que se autojustifica na Parte I da *Ética*, que parte dos atributos da substância (Deus) a essência das coisas singulares (terceiro gênero de conhecimento em sentido lato). E o que o livro V inova é o fato de determinadas coisas singulares (e não todas) serem vivenciadas por uma experiência de nossa mente de que as concebe como dependentes diretamente de Deus (terceiro gênero de conhecimento em sentido *stricto*), como veremos.

<sup>24</sup> É digno de nota que o conhecimento das coisas singulares em Spinoza se dá apenas pelo viés da imaginação e da ciência intuitiva, o que desenvolveremos melhor no último capítulo. Tendo em vista que a razão é um conhecimento da propriedade comum e geral das coisas singulares.

<sup>25</sup> Conforme indicamos na nota inicial desse tópico, existe uma diferença do terceiro gênero de conhecimento em seu sentido *lato* e *stricto*. O primeiro é a dedução de Deus às coisas singulares empreendido por Spinoza na Parte I da *Ética*; o segundo é a percepção de determinada coisa singular como dependente de Deus. Nesse aspecto, o

garantida, como vimos no tópico acima, pelo fato de o intelecto infinito percebê-la como base ontológica. E nós, enquanto modalidade finita, temos uma mente, que é uma parte desse intelecto infinito. Assim, "quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia" (EIIPXIC).

Sendo assim, somos capazes ou temos potência especial de percebermos essa mesma ordem da substância nos modos de forma definida e determinada. Isto é, somos capazes de pensar do ponto de vista do intelecto de Deus, já que nossa mente é uma parte dele. No entanto, vemos aqui um problema. Como o homem é capaz de perceber do ponto de vista do intelecto de Deus, se ele é um modo finito? Eis a trama complexa de tal gênero de conhecimento.

Vimos que o homem é uma interseção do conjunto mente-corpo advindo de pensamento e extensão. Então eles são os únicos que podemos compreender. Não poderíamos compreender a totalidade que é muito mais ampla que esses dois atributos. Todavia, há neles uma ordem de dedução que é a mesma em todos os atributos que constituem a substância, qual seja, a ordem que parte dos atributos à essência das coisas singulares (modos finitos). Essa ordem pode ser percebida pela mente humana. Isto é, a mente humana enquanto possuidora de certa ciência intuitiva, compreende tal ordem pelo conjunto estrito pensamento-extensão, que, apesar de definido e determinado (corpo e mente), é, em nós, o que define a própria essência do homem, e, assim, percebemos esta ordem tal como Deus a percebe.

A essência do modo-homem é definida pelo pensamento e pela extensão, e devem haver infinitas outras essências de outros modos advindos de outros atributos, os quais nós não percebemos. Embora não compreendamos a ordem total do ponto de partida de todos os outros atributos para todos os outros modos, podemos intuir a mesma ordem de operação e dedução. O que isso significa? Significa que o homem não possui propriamente um intelecto infinito para abranger todas as relações entre os atributos e modos, mas entende uma parte do intelecto infinito dado pela interseção essencial entre dois atributos da substância: pensamento-extensão. É por meio dessa percepção essencial que o homem pode transformar seu conhecimento e viver "consciente de si mesmo, de Deus e das coisas"(EVPXLIIS).

---

primeiro é o terceiro gênero de conhecimento que funda o sistema e o segundo é a ciência intuitiva aplicando-se diretamente às coisas singulares. No entanto, na ciência intuitiva, esses dois sentidos são uma só e mesma coisa, pois compreende-se todo o processo de dedução na mesma ordem, a qual é única.

Tais termos podem ser sintetizados da seguinte forma: *ser consciente de si mesmo*. Isto significa perceber-se enquanto efeito (modificação) dos atributos pensamento e extensão e, enquanto tal, expressão finita, porém essencial da substância que é para nós causa eficiente. Portanto, ao estarmos também *consciente de Deus*, percebemos os atributos pensamento e extensão enquanto constituintes da essência do modo homem. Este ato de perceber em si, tal como ocorre no intelecto infinito, é o que constitui as únicas expressões dos modos finitos que nos dizem respeito (o corpo e a mente). Sendo assim, temos um aprofundamento daquilo mesmo que nos constitui e, como tal, é possível intuir que somos efeitos intrínsecos do processo da substância. Essa percepção é uma compreensão de nossa finitude enquanto efeito da causa eficiente (Deus).

Porém, existe, neste ponto, uma preocupação específica. Ao intuirmos somos também *conscientes das coisas*. Ora, quando da conclusão no tópico anterior, vimos que em nós mesmos não há nada que nos negue a perseveração na existência, dizíamos: *se temos algo que nos pode vir em direção contrária é a fugacidade da exterioridade, a qual está em constante perseverar na existência como nós*. E agora no plano de constituição da ciência intuitiva, Spinoza nos afirma que podemos chegar a ter consciência de nós, de Deus e também das coisas exteriores.

O que ocorre nessa relação com a exterioridade é que, de início, o homem não poderia ser uma coisa finita somente porque nós constamos que somos finitos. Da causa eficiente (substância) ao modo finito, temos uma dedução encadeada das coisas infinitas (substância-atributos e modos infinitos). E Spinoza tem uma preocupação específica de que “nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada.” (EIPXXVIII). Ou seja, Spinoza não admite que de uma coisa infinita e eterna surja algo finito, mas somente do próprio finito. Disso se segue que a causa da finitude do modo homem é constituída por todos os outros modos finitos, muito embora a nossa essência seja definida pelo pensamento e extensão infinitos. E assim, por mais que sejamos finitos e determinados como tal, temos uma mente que “à medida que compreende, é um modo eterno do pensar” (EVPXLS) e sob essa mesma medida tem a potência de conceber o corpo sob a perspectiva da eternidade. É com isso, segundo Spinoza, que sentimos e experimentamos que somos eternos.

Assim, embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, entretanto, que a nossa mente, enquanto envolve a essência do corpo sob a

perspectiva da eternidade, é eterna, e que esta existência da nossa mente não pode ser definida pelo tempo, ou seja, não pode ser explicada pela duração.(EVPXXIII).

Assim, na Parte V da *Ética*, Spinoza enfatiza a potência do nosso intelecto, ou seja, a parte da mente que é eterna. Tal parte concebe o corpo não sob a perspectiva da finitude das relações exteriores, porque lhe prevalece interiormente a ação desta parte eterna da mente que é “o intelecto, por meio do qual, exclusivamente, dizemos que agimos” (EVPXLC).

Isto porque, ao compreendermos todas as coisas intuitivamente, ou seja, enquanto efeito intrínseco dos atributos de Deus, passamos também a compreender as coisas singulares em sua essência, ou mais precisamente, também enquanto efeitos mentais e corporais dos atributos pensamento e extensão. E agimos porque ao formularmos tal ideia, o intelecto de Deus expressa-se por meio da natureza de nossa mente e do nosso corpo.

Disso se segue que a intuição é o próprio plano ontológico do sistema de Spinoza sendo sentido e experimentado imediatamente. Isto é, todo o esforço de dedução geométrica da *Ética* tem como base levar seus interlocutores à fruição de uma ontologia para perceber na realidade um aparato causal daquilo que é em si mesmo<sup>26</sup>. O terceiro gênero de conhecimento é, portanto, aquilo mesmo que em nós pode se elevar ao plano da eternidade, ou, o supremo conhecimento que nossa mente pode alcançar. As consequências dessa fruição de si, das coisas e de Deus é o que trataremos no próximo tópico.

### 1.3. Beatitude: alegria e amor intelectual de Deus

Ao falarmos de ciência intuitiva, percebemos que estamos no plano de compreensão da essência das coisas singulares. E, portanto, fruindo não só da eternidade, mas também de nossa suprema potência de pensar e, por conseguinte do nosso corpo de agir, justamente porque estamos, apesar da nossa finitude, em um conhecimento direto sob a perspectiva da eternidade. Portanto, tal fruição, não é neutra para nós; muito pelo contrário, é geradora do maior dos sentimentos que podemos alcançar, segundo tal filosofia. Ora, se temos consciência intuitivamente do próprio ponto de vista de Deus, justamente porque estamos a usufruir de nossa essência potente, ou de nossa parte que é eterna, concluímos que "desse terceiro gênero

---

<sup>26</sup> Maria Luisa Ribeiro em sua tese *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Spinoza* afirma: “O conhecimento intuitivo caracteriza-se também pela sua *mediatez*. Esta revela-se num olhar, <<uno intuito>>, que no entanto é favorecido por um trabalho discursivo que o prepara e possibilita. É um conhecimento que obriga à captação imediata das coisas em Deus, sendo a sua concretização longamente preparada. Não recorre aos universais, não implica a mediação de ideias. Os intermediários são os próprios atributos de Deus. Estes permitem a compreensão das realidades singulares que neles se explicam.” (FERREIRA, 1997, p. 590).

de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir"(EVPXXVII). Isso porque a mente é afetada de extrema alegria, que, como vimos, significa o aumento de nossa potência. Mas tal alegria não é aquela mesma que surge da relação com a exterioridade; pelo contrário, “nós nos deleitamos com tudo que compreendemos por meio do terceiro gênero de conhecimento, com uma alegria que vem, certamente acompanhada da idéia de Deus como sua causa" (EVPXXXII). Essa alegria ou aumento de nossa mente de pensar e de nosso corpo de agir é a maior possível. Ela é a maior possível porque está relacionada a algo constante e eterno: Deus.

Spinoza explica ainda mais. Tal alegria é causa de um vínculo ontologicamente anterior a nós e de Deus para consigo mesmo. Podemos entender melhor isso no que se segue. Se o terceiro gênero de conhecimento nos gera a maior das alegrias, é porque "esse conhecimento gera um amor por uma coisa imutável e eterna (...), e da qual podemos realmente dispor"(EVPXXS).

O fato de dispormos de um amor eterno é porque nos vinculamos agora a algo que é fixo e imutável. O amor é o vínculo que estabelecemos com aquilo que aumenta nossa potência em conjunto, ou seja, com aquilo que nos produz alegria<sup>27</sup>. Mas isso quando estamos falando de relações finitas. Existe um outro amor, um amor eterno, o amor de Deus para consigo mesmo (ontológico). Isto é, "Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito" (EVPXXXV). Isto se dá porque Deus tem uma ideia de si mesmo, por meio do intelecto infinito, como causa de toda sua potência de produção infinita; portanto, ele ama a si mesmo, justamente porque é causa de sua própria potência sempre afirmativa. Disso se segue que porque Deus entende a sua própria atividade é que *ele* ama a si mesmo. A atividade é justamente aquela relativa à produção das próprias coisas singulares (modos finitos).

Ora, se o amor é o vínculo de aproximação que se estabelece com algo que causa alegria (aumento de potência), então Deus necessariamente alegra-se porque se ama. É isso que Spinoza explica como “uma alegria que vem, certamente, acompanhada da idéia de Deus como sua causa, isto é (...) o amor de Deus.” (EVPXXXII). Deus enquanto *causa sui*, em sua potência afirmativa, goza de plena alegria e amor para consigo mesmo<sup>28</sup>. Sendo assim,

---

<sup>27</sup> Spinoza assim conceitua o amor: “O amor é uma alegria”, ou seja, um aumento de potência que vem “acompanhada da idéia de uma causa exterior” (EIII Definições dos afetos).

<sup>28</sup> Leonardo Ribeiro faz a distinção entre o amor e a alegria de Deus. O amor de Deus é intrínseco às relações de Deus com os atributos e a alegria está diretamente relacionada à produção dos modos. Tudo isso se resume da seguinte forma: “Seguindo a lógica de que os atributos divinos são *a priori*, os elementos ontológicos do sistema e os modos são os efeitos os quais se seguem nesses elementos [atributos], o intelecto de Deus deve perceber e se afetar primeiramente *de amor* para com os atributos e, em seguida, *de alegria* para com os modos os quais dos atributos se seguem. Portanto, a ordem pela qual esses afetos insurgem no intelecto de Deus é análoga à ordem

enquanto uma parte do intelecto infinito, nós, modos humanos, temos a potência, somente enquanto consciência intuitiva de gozar dessa alegria e desse amor. O que ocorre é que podemos ter um amor intelectual que a mente tem para com Deus. Isto é:

O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado por meio da essência da mente humana considerada sob a perspectiva da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. (EVPXXXVI).

Somos então parte de um amor eterno e garantido ontologicamente. Sendo assim, podemos usufruir da alegria suprema. Mas a alegria e o amor têm dois níveis distintos. Pelo fato de o amor ser uma alegria, vamos compreender primeiramente como se dá essa suprema alegria em Deus e, por conseguinte em nós.

Deus ama a si mesmo, isto é, ele se alegra com o fato de ser causa de todas as coisas. Essa alegria é acompanhada em Deus pela ideia de si mesmo como causa. Isto é, Deus, por meio do intelecto infinito, compreende a si mesmo como causa de tudo que dele se segue, desde os atributos aos modos finitos. Então Spinoza explica sobre essa alegria, afirmando “(...) enquanto está referido a Deus, trata-se (...) de uma alegria, a qual vem acompanhada da idéia de si mesmo(...). (EVPXXXVIS).

Tínhamos visto que, ao intuirmos, chegamos a gozar da suprema alegria. Isto porque a mente humana percebe que a constituição do modo homem advém de dois dos atributos de Deus (pensamento e extensão). Já Deus não percebe somente dois dos atributos e alegra-se, mas entende toda a constituição dos infinitos atributos e dos diversos modos que deles se seguem. Então, compreendemos que Deus tem a ideia de si mesmo como causa e, portanto, alegra-se e ama a si mesmo.

Já a mente humana é uma parte do intelecto infinito e como tal é uma das maneiras com a qual Deus alegra-se em sua produção. Deus alegra-se por meio do homem. Ou seja, pelo fato de a nossa mente, ao intuir, ser o intelecto de Deus explicado por meio da natureza da mente humana, segue-se que dizer que atingimos a suprema alegria é o mesmo que afirmar que Deus alegra-se na interseção pensamento extensão (corpo e mente). Portanto, Deus alcança a suprema alegria, ou o que é o mesmo, alcançamos a suprema alegria ao intuirmos, justamente pelo fato da mente humana *intuitiva* ser o mesmo que o intelecto infinito (de Deus). Sendo assim, o fato da mente humana intuitiva alcançar uma suprema alegria sob os liames mente-corpo é o mesmo que Deus alcançá-la através do intelecto infinito ao englobar a

---

de operação do sistema de Spinoza, a qual atua da essência dos atributos de Deus para a essência dos modos.” (RIBEIRO, 2012, p.235-236.).

essência dos modos humanos. Assim, quando nós (modos humanos) atingimos a ciência intuitiva, Deus goza com a essência do conjunto que compõe os modos humanos que se seguem do pensamento e extensão. A suprema alegria de nossa mente (parte do intelecto de Deus) é uma parte da alegria de Deus para consigo mesmo. “Disso se segue que Deus, à medida que ama a si mesmo, ama os homens e, conseqüentemente, que o amor de deus para com os homens e o amor intelectual da mente para com Deus são uma só e mesma coisa” (EVPXXXVIC).

Disso tudo se conclui que ao vivenciarmos a intuição, estamos fazendo parte de uma realização ontológica, com a qual Deus ama intelectualmente a si mesmo. Isso significa que há em nós uma parte da mesma alegria que há em Deus. Nós, quando intuímos, percebemos que o conjunto modal mente-corpo define essencialmente o homem e que tal conjuntura é o efeito que se segue dos atributos pensamento e extensão. Assim, enquanto Deus regozija-se com o todo o qual é causa (seus infinitos atributos e modos), nós modos humanos alcançamos a suprema alegria na mesma medida em que compreendemos a essência daquilo que nos define, enquanto constituídos de corpo e mente. Dessa forma, nossa mente é parte do intelecto infinito e daí que a alegria suprema, força motriz pela qual Deus ama intelectualmente a si mesmo, é também um todo do qual fazemos parte.

Então compreendemos que Deus ama os homens na mesma medida em que a mente possui o amor intelectual para com Deus; e isto se dá na mesma medida em que, enquanto parte do intelecto infinito de Deus, amamos os homens. Assim, a dedução empreendida por toda a *Ética* é aqui vinculada a uma única justificativa, a saber, fazer parte do intelecto infinito e gozar do seu amor e alegria.

Pois, embora, na primeira parte, tivesse demonstrado, de uma maneira geral, que tudo (e, conseqüentemente, também a mente humana) depende de Deus, tanto no que toca à essência, quanto no que toca à existência, aquela demonstração, ainda que legítima e sem risco de dúvida, não afeta, entretanto, a nossa mente da mesma maneira que a demonstração que deduz exatamente o mesmo da própria essência de uma coisa singular que dizemos depender de Deus.(EVPXXXVI)<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> É isso precisamente que se segue como consequência principal do conhecimento de terceiro gênero. Para reforçar tal ideia, Deleuze, ao contrário de conceber aquela interpretação de sentido *stricto* e *lato* da ciência intuitiva, opõe o segundo ao terceiro gênero de conhecimento, mas o que nos interessa aqui por enquanto não é a oposição em si, objeto do nosso último capítulo, mas o fato de haver uma ordem dada, a qual quando intuímos percebemos imediatamente que uma coisa singular faz parte dela. “C’est pourquoi Spinoza peut opposer le troisième genre au second, en disant que le second genre nous montre en général que toutes les choses qui existent dépendent de Dieu, mais que seul le troisième genre nous fait comprendre la dépendance de telle essence en particulier.”(DELEUZE, 1968, p.282). Por uma via cética dessa interpretação e, por sustentar o racionalismo de Spinoza, Alquié afirma: “Les caractères que devrait présenter cette science pour se constituer ne sauraient être réunis que dans la connaissance divine. L’exposé spinoziste revient donc à dire que, si nous pouvions nous élever au niveau de l’entendement divin, nous comprendrions la nécessité de l’essence et de l’existence actuelles de notre corps et de notre âme. Mais nous sommes des hommes. Et l’on peut craindre que nul homme n’ait jamais atteint la connaissance du troisième genre. L’idée même d’une telle connaissance ne saurait pour nous être claire. C’est ce que nous nous sommes efforcés d’établir.” (ALQUIÉ, 1991, p.244).

Isso porque muito embora haja um método de dedução racional de Deus à essência das coisas singulares, empreendido pela maneira geométrica na *Ética*, há todo um sentimento de participar da eternidade, que está voltado para perceber esta ou aquela coisa enquanto dependente essencialmente de Deus. Esse sentimento é o que descrevemos acima como uma alegria suprema, garantida pelo amor intelectual que Deus tem de si mesmo. O que segue dele é o sentimento de amor para com os homens. Essa fruição ou novo nascimento de que Spinoza nos fala produz uma nova vivência que leva à beatitude.

Neste estágio, está-se a sentir e experimentar a beatitude. Ou seja, "compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens"(EVPXXXVIS). Ao intuímos passamos a viver de outra forma, pois estamos participando daquilo do qual tudo depende. Mas também não somos passivos a isso, nossa liberdade é conquistada e ativa. Spinoza explica: "A beatitude consiste no amor para com Deus(...), o qual provém, certamente, do terceiro gênero de conhecimento (...). Por isso, esse amor (...) deve estar referido à mente, à medida que esta age, e, portanto,(...) ele é a própria virtude" (EVPXLIID). É, portanto, a partir desse sentimento de unidade com o todo do qual dependemos que encontramos, em nossa mente, a atividade plena e, assim, padecemos menos quando afetados pelas coisas exteriores.

Tal via de acesso é aquela que o sábio encontra:

Torna-se, com isso, evidente o quanto vale o sábio e o quanto ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. (...)o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação de ânimo. (EVPXLIIS).

Fica, portanto, concluído que, apesar de nossa finitude modal, podemos fortalecer aquilo que em nós é eterno. Isto é, podemos compreender nossa mente e nosso corpo sob a perspectiva da eternidade e, como tal, desfrutar do amor intelectual infinito do qual fazemos parte. Justamente por isso, desfrutamos da ação plena de nossa mente sem ficarmos escravos daquilo que nos é exterior. Portanto, desfrutando aquilo que nos é essencial passamos à nossa máxima expressão da realidade.

Vimos, neste capítulo o que define o terceiro gênero de conhecimento e, portanto, o compreendemos como via de acesso à ontologia de Spinoza. A sua consequência principal é em nós uma atividade plena, com a qual reconciliamo-nos com a exterioridade que nos compõe. É por isso que somos capazes de amar os homens como Deus os ama em sua

produção. Tal gênero de conhecimento também funda a verdade deduzida da *causa sui* aos modos finitos, ou a demonstração que se dá de forma geométrica. Esse conhecimento funda a verdade justamente porque entende uma ordem de dedução que é imanente à mente humana e, portanto, à totalidade (Deus).

## CAPÍTULO 2 – A CONCEPÇÃO DE IMAGINAÇÃO EM SPINOZA

Após termos analisado o gênero de conhecimento de maior importância para o sistema ontológico de Spinoza, apresentamos agora aquele gênero que, de fato, é passível de certa crítica em tal filosofia, principalmente porque parece não possuir nada de comum com a ciência intuitiva. Spinoza nos afirma de antemão: "a parte eterna da mente (...) é o intelecto. , por meio do qual, exclusivamente, dizemos que agimos. Em troca, aquela parte que demonstramos perecer é a própria imaginação" (EVPXLC). Temos, portanto, como problema deste capítulo, analisar a concepção de imaginação na *Ética* de Spinoza, a fim de sublinhar o que de fato a diferencia da intuição no plano ontológico e epistemológico.

Tendo em vista esse itinerário, o que enfatizaremos é primeiramente a crítica à imaginação enquanto fundadora de uma ontologia da transcendência, a qual Spinoza dialoga internamente em seu texto. Em segundo lugar, conceituamos a estrutura daquilo mesmo que define esse gênero de conhecimento e, como complementar, anunciaremos a dinâmica afetiva dada pela imaginação, para, por fim, expor os liames de sua própria potência.

### 2.1. A imaginação na *Ética* I – Superstição

A imaginação na *Ética* de Spinoza possui certo caráter ontológico. Mas podemos dizer que se trata de uma ontologia com a qual o autor dialoga ora indireta ora diretamente, tratando-se de uma ontologia da transcendência e que tem por pano de fundo o argumento da causa final.

Podemos destacar facilmente o que chamamos aqui de ontologia da imaginação, caso observemos que Spinoza se refere à tradição utilizando do termo imaginação para criticá-la. Ou seja, a causa final, diria Spinoza, é oriunda da maneira como os homens imaginam a realidade que parece ter sido feita para atender suas finalidades. É o que ocorre em todo o argumento do Apêndice da primeira parte da *Ética*.

No primeiro parágrafo do Apêndice, o autor é preciso, ao afirmar que teve como objetivo central, em toda a Parte I, demonstrar a natureza de Deus e suas propriedades, afastando todos os preconceitos que não são logicamente adequados para esse conceito. Especificamente são esses preconceitos que precisamos enfatizar. Porque é por meio deles que Spinoza nos apresenta, primeiramente, aquilo que caracteriza a imaginação, enquanto produtora de uma ordem comum das coisas e que se diferencia da ordem do intelecto:

Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal

como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, e fez o homem, por sua vez para que este lhe prestasse culto. (EIAp).

Temos até aqui um dado de grande importância. Spinoza está criticando a existência da causa final, enquanto projeção antropomórfica de uma realidade que não tem finalidade real alguma. De fato, para Spinoza, Deus é causa eficiente de todas as coisas e não causa final. Este preconceito não só se encerra nos limites do homem comum, como também está presente em todo o pensamento de certa tradição teológico-metafísica.

No entanto, a causa de tais preconceitos se deve ao fato de que, por nascerem ignorantes, os homens buscam o que é mais útil à sua sobrevivência. E, ao se depararem com coisas prontas e acabadas na natureza, julgam que algo ou alguém deixou as coisas dessa forma para que eles usufruíssem; esse algo ou alguém teria poder sobre a natureza e faria tudo em função dos homens para que eles, por sua vez, prestassem-lhe culto. "Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes." (EIAp). Dessa forma, facilmente era admitido que os deuses, por agirem em vista de fins, deliravam, justificando, com isso, qualquer evento da natureza em vista da explicação de uma finalidade. Cada infortúnio proveniente da natureza era interpretado como um castigo de uma divindade ofendida. Como lhes ocorriam coisas cuja explicação eram incapazes, permaneciam em um estado de ignorância, sofisticando cada vez mais tal interpretação. "Continuando, assim, em seu estado presente e inato de ignorância" (EIAp), os homens preferiam não destruir toda essa fabricação nem se propuseram a pensar algo novo. Eles não pouparam esforços e "deram, por isso, como certo que os juízos dos deuses superavam em muito a compreensão humana" (EIAp).

Contrário a isso, Spinoza propõe uma solução, ou uma nova forma de análise dessa realidade por ele criticada. A matemática é o método do qual Spinoza se apropria para ordenar e conceituar uma realidade longe dos ditames do asilo da ignorância. Esse "algo novo" não seria possível "(...) se a matemática, que se ocupa não de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade" (EIAp). Então, em vez de pensar uma justificativa da finalidade da realidade, o autor propõe, a partir da causa eficiente, deduzir suas propriedades sem que nada deixe de estar intrinsecamente conectado a uma ordem de explicação, ordem esta que é própria do intelecto, conforme vimos no capítulo anterior<sup>30</sup>. Existe um ponto crucial que separa o spinozismo de

---

<sup>30</sup> Isso justifica o fato de Spinoza dizer que as proposições são os olhos da nossa mente: "Pois, os olhos da mente, com os quais ela vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações" (EVPXXIIIS). Tal afirmação diz respeito à justificativa do método geométrico, ou à nova norma de verdade. Spinoza está se apresentando como

certa tradição que ele critica. Isso porque tal tradição leva em conta um ordenamento moral do mundo<sup>31</sup>, isto é, certa ordem que não pertence de fato às coisas, mas à própria constituição de quem as concebe. Nesse ordenamento moral do mundo, há uma submissão dos homens a noções que não dizem respeito à realidade. Trata-se, principalmente das noções de bem e mal<sup>32</sup>. Tais noções fundadas na superstição não estão presentes na realidade. Spinoza afirma: "Tudo isso mostra suficientemente que cada um julga as coisas de acordo com a disposição de seu cérebro, ou melhor, toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas." (EIAp).

Dessa forma, é precisamente a imaginação que gera toda essa problemática supersticiosa do Apêndice da Parte I e ainda é ela a extrema antípoda do pensamento exposto na *Ética*. Spinoza deixa isso claro quando afirma: "pois a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens, ou porque convenham à

---

um perigo para a teologia da época. Isto porque ele denuncia a base que é mantenedora do poder teológico: o asilo da ignorância. Isto é, recorre-se até as últimas consequências à obscuridade da causa final, sustentando que os homens pouco sabem dos planos divinos. O homem comum passa então a associar a ideia de que os sábios são hereges ao tentarem interpretar as leis da natureza. Assim, Spinoza denuncia aqueles que sustentam seu poder pela ignorância, em nome da clareza e distinção que a mente é capaz. É nessa perspectiva que temos por base o comentário de Cristophe Miqueu em seu artigo *A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo* presente no livro *O mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*. Cristophe Miqueu é preciso quando indica as duas teses que sustentam a ideia que Deus pode tudo o que quer e, como um monarca, governa tudo. "A primeira tese, a metáfora do Deus-rei, tal como aparece na Bíblia (e como é veiculada pelos teólogos), se apóia no ato que condiciona todo exercício de poder: a lei. A adesão a esta ficção supõe a crença na ideia de que toda divindade é forçosamente legisladora da ordem humana, o que implica uma confusão metafórica entre lei divina e humana." (MIQUEU, 2009, p.119). A outra tese diz respeito ao criacionismo. Cristophe Miqueu argumenta: "De Platão a Descartes, passando por Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e os escolásticos, todos os grandes nomes da filosofia ocidental, cada um de maneira singular, caucionaram - onde foram interpretados da maneira como foram caucionados - a ideia de uma criação emanada de uma divindade de poder absoluto. A autoridade de Santo Agostinho na matéria continua muito forte no século XVII. Sua tese de um mundo criado *ex nihilo* pelo verbo divino (...) testemunha a imensidade do poder criador, e é retomada e meditada por todos os teólogos contemporâneos de Spinoza." Vemos assim que "trata-se aí de uma verdadeira rocha conceitual que alimenta por séculos a ontologia tradicional, e condiciona a certeza do ignorante nessa ficção". (MIQUEU, 2009, p.120-121)

<sup>31</sup> Essa ideia base tem como foco central a afirmativa de Homero Santiago, em *O Mais potente dos Afetos*, do qual extrai que as teses fundamentais para compreensão da parte I da *Ética*, bem como de seus desdobramentos são as duas apresentadas acima. "A primeira, tenazmente, declara que *o homem não é a medida das coisas*. Nossos valores, nossas noções testemunham, por assim dizer, sobre nós, não sobre a natureza das coisas; expressam as maneiras como somos afetados pelas coisas e como reagimos a elas, mas não podem explicar o real ou servir à compreensão da natureza, a não ser por obra da superstição ou do preconceito ou até de um racionalismo desembestado que desejasse meter a natureza no cubículo da razão humana (...). Daí a segunda tese, a sustentar que *as coisas, em sua realidade, são todas possuidoras de uma positividade própria*. Toda noção negativa que se aplica a uma coisa resulta da extrapolação indevida de uma noção humana para explicar uma realidade não humana, e por isso é caminho rápido para a incompreensão do real. Entender uma coisa não é medir o seu ajuste ou desajuste a um modelo qualquer exterior a ela; pelo contrário, é tomar cada coisa como índice de sua verdade, buscando apreender sua razão de ser própria e só assim podendo avaliá-la no concernente a sua perfeição." (SANTIAGO, 2009, p.211)

<sup>32</sup> Existe toda uma inversão conceitual que funciona no spinozismo acerca desses dois conceitos (bem e mal). Na parte IV da *Ética*, Spinoza empreende uma reavaliação do bem e do mal sob a perspectiva de composição com a mente e com o corpo, tendo em vista uma maior potência humana. E isso tem por gênese o fato de que "(...) não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa." (EIIIPXS).

natureza humana ou a contrariem."(EIAp). Essa afirmação é o marco do spinozismo juntamente com a máxima: "avaliar as coisas por sua natureza e potência". O seu contrário é justamente "avaliar as coisas conforme aquilo que convém ou não ao julgamento humano" isto é, conforme os ditames da imaginação<sup>33</sup>.

É nessa perspectiva que se justifica o método geométrico, enquanto análise e retirada dos preconceitos acerca das coisas, justamente porque elas próprias são potências expressivas da causa eficiente e não podem ser avaliadas como se servissem para uma finalidade da qual ignoramos. De um lado, portanto, temos a base da argumentação de certa tradição que chega até Spinoza, guiada por uma imaginação supersticiosa, muitas vezes obscurecida. E, em um movimento contrário a este, está a configuração sistemática de uma causa eficiente, por meio da qual a realidade expressa uma substância inteligível por si mesma.

Disso se conclui uma propriedade da imaginação, a saber, ela é constituída de certa parcialidade para com o real. A imaginação funciona acreditando ser o autêntico testemunho do real sem ser. E ainda, ela pretende garantir “certezas” com as quais o homem se assegura, apenas supersticiosamente, na realidade. É reconhecível que as noções de bem e mal, mérito e pecado, ordenamento e confusão, dizem respeito a julgamentos basilares na constituição humana, e isso é devido à imaginação supersticiosa. Então se faz importante frisar que o problema central criticado por Spinoza não é a imaginação nela mesma, mas é o meio pelo qual a imaginação torna-se superstição, advinda do preconceito da causa final.

Com isso, podemos afirmar que o Apêndice da Parte I gira em torno da negação da causa final, isto é, enquanto propriedade não inerente a Deus. E sua explicação de origem é a imaginação. A imaginação torna-se superstição à medida que opera sob o ditame da causalidade final. Essa é a via pela qual Spinoza atribui toda a confusão conceitual de Deus à

<sup>33</sup> O grande empreendimento de Spinoza torna-se evidente quando ele explica: “Assim, quem tenta regular seus afetos e apetites exclusivamente por amor à liberdade, se esforçará, tanto quanto puder, por conhecer as virtudes e as suas causas, e por encher o ânimo do gáudio que nasce do verdadeiro conhecimento delas e não, absolutamente, por considerar os defeitos dos homens, nem por humilhá-los, nem por se alegrar com uma falsa aparência de liberdade.” (EVPXS). Eis então a máxima do spinozismo: não julgar, mas compreender. Podemos indicar como reflexão o filósofo Friederich Nietzsche em um aforismo de *A Gaia Ciência* de número 333, com a qual ele analisa duramente essa noção-chave do spinozismo: “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!] disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é sua. No entanto, que é *intelligere*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós?(...). Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato.(...) por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, (...) essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; (...) Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza.”(NIETZSCHE, 2012, p. 195-196)

imaginação. Não somente no apêndice, mas em toda a Parte I, a imaginação (em seu caráter negativo) é a justificativa para as confusões sobre a ideia de Deus.

Assim, podemos perceber no que se segue que a estrutura da imaginação não é meramente negativa, pois cada coisa deve ser avaliada segundo sua própria potência, como nos afirma Spinoza. Não seria ela própria (a imaginação) digna de uma compreensão? Esse itinerário é o que iniciamos aqui como um dado, qual seja: a imaginação possui uma forma negativa, entretanto, isso não encerra sua própria completude conceitual.

## **2.2. A imaginação na *Ética* II - Definição estrutural de formação**

Visto que o apêndice da Parte I da *Ética* tratou de uma propriedade, em primeira mão, daquilo que estamos buscando definir conceitualmente, precisamos de imediato compreender, tal qual nos ensina o spinozismo, aquilo que define de fato a imaginação. Primeiramente, estamos diante de um dos gêneros de conhecimento extraídos da *Ética* de Spinoza. Esse gênero de conhecimento funciona de acordo com a relação que a mente faz com o corpo. Na imaginação, estamos diante de uma relação primária do conhecimento que a mente tem de seu corpo, diferentemente da ciência intuitiva, em que a mente percebe o corpo e ela própria essencialmente sob a perspectiva da eternidade.

A imaginação é o primeiro gênero de conhecimento e vem analisada em primeiro lugar na Parte II da *Ética*, porque a mente está em um primeiro tipo de relação com o corpo. Ou seja, estamos em um gênero de conhecimento em que a mente é ideia do corpo e de suas relações finitas. Como vimos, há em cada corpo uma potência expressiva para manter-se existindo, justamente porque é um modo definido e determinado de Deus. Sendo assim, o corpo humano persevera na existência, ou seja, possui um *conatus* próprio. Para que ele se mantenha existindo, é necessário conservar certa proporção de movimento e repouso. Sendo assim, faz-se indispensável a relação com a exterioridade. É por isso que ele rearranja os corpos exteriores de muitas maneiras. E a mente humana, como também é um modo e persevera na existência, necessita formular ideias desse corpo existente em ato. Isto é, a mente humana formula ideias acerca desse corpo em que está unida e, por conseguinte, das relações com a exterioridade.

Na dupla potência expressiva que nos define (mente e corpo), temos que a mente passa a formular um conhecimento de primeiro gênero. Isto porque ela é aqui caracterizada por uma primeira maneira de conceber a realidade: os modos finitos em suas relações. Essas ideias do primeiro gênero de conhecimento são determinadas pela relação com a exterioridade. Isto é,

“as idéias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (EIPXVICII). Isso porque, diante do primeiro gênero de conhecimento, a mente formula ideias do corpo a qual está unida e, somente por meio deste, formula ideias de outros corpos. Isto funciona do seguinte modo:

O corpo humano sofre afecções ou traços com os quais a mente passa a afirmar a existência de si mesma, pois está unida a ele previamente; ou seja, da relação com os corpos exteriores, a mente passa a perceber o próprio corpo. É isso que Spinoza afirma: “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das idéias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (EIPXIX). O que ocorre é que como somos um conjunto interseccionado de mente e corpo, a mente formula ideias daquilo que percebe, que são, nesse primeiro momento, as afecções do seu próprio corpo. Isso se dá não tão claramente, mas de maneira vaga e confusa. Pois a mente, enquanto ideia do corpo, está em um plano de indistinção de seu próprio corpo em relação à exterioridade. Ela acredita designar os corpos exteriores, muito embora esteja indicando mais o estado de seu próprio corpo. A mente não consegue, por meio desse primeiro gênero de conhecimento, explicar adequadamente.

Mas isso não se dá de forma que o corpo seja o agente dessa confusão. Como vimos, mente e corpo só possuem algo que lhes podem vir em movimento contrário: a exterioridade. Enfatizando essa argumentação, podemos observar que a mente também só percebe que ela mesma existe enquanto percebe as ideias das afecções do corpo. Assim, “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as idéias das afecções do corpo” (EIPXXIII). Enquanto potência expressiva, a mente gera ideias como resultado da relação do corpo com a exterioridade. Nesse sentido, Spinoza argumenta: “afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo.” (EIPXXIXS).

Os encontros com a exterioridade produzem relações fugazes, pois a mente está até aqui mergulhada numa confusão. A mente desconhece explicitamente tudo que envolve a relação que o seu corpo e ela própria precisam ter para manterem-se existindo; porém ambos mantêm-se na existência a todo custo. Nessa tentativa de gerar conhecimento a qualquer custo, a mente passa a formar uma representação a que Spinoza chama, portanto, de imaginar. Então, “daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas idéias nos representam os corpos exteriores como

estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina.” (EIIPXVIIS).

Podemos perceber, então, que as imagens das coisas são afecções advindas da relação com os corpos exteriores. E a mente, por sua vez, forma nesse primeiro nível, uma ideia-representativa da exterioridade. Tal representação funciona como uma ideia-imagem que, muito embora não restaure por completo os corpos exteriores, os traz para o presente. E é justamente esse movimento de *re-presentar* que Spinoza afirma ser imaginar. Isto é, quando imaginamos, estamos parcialmente trazendo para o presente determinados corpos exteriores em suas relações com o nosso. Imaginar é representá-los e trazê-los à lembrança.

Com isso que explicitamos até o momento não significa que chegamos a conceituar a imaginação. Pois estamos tratando de um primeiro gênero de conhecimento, caracterizado por certa confusão que a mente tem de si própria e dos corpos exteriores. Essa confusão demanda certo exercício imaginativo da mente para manter-se existindo. Assim, conceituamos o que seja “imaginar”, mas não exploramos todo o conceito de imaginação. E ainda, esse “imaginar” (que é representar), apesar de advir de um conhecimento parcial, não se encerra nele mesmo.

Vamos ao primeiro ponto, a saber: *o que define a imaginação em sua completude?* Deixemos claro, antes de tudo que chegaremos a tal definição, sabendo que dela somente encerraremos ao fim deste trabalho e, por conseguinte, do próximo capítulo, pelo fato de Spinoza preocupar-se com a imaginação em toda a *Ética*<sup>34</sup>. Portanto, estamos diante de um problema claro para o momento da investigação: *o que define a imaginação enquanto primeiro gênero de conhecimento?*

Continuamos com aquilo que seja *imaginar*. Afirmávamos que imaginar é representar. E dizíamos também, imaginar advém do fato de a mente precisar conhecer a qualquer custo. Mas aqui ela conhece confusamente seu corpo, ela própria e a relação com a exterioridade.

---

<sup>34</sup> Spinoza conceitua a imaginação em sua relação com o segundo gênero de conhecimento, objeto principal da Parte IV da *Ética* e também a relação com o terceiro gênero de conhecimento, objeto da Parte V da *Ética*. O que leva em conta aquilo que alguns comentadores indicam sem mais dúvida e que concordamos aqui: a imaginação atinge os outros gêneros de conhecimento. Para isso, Maria Luisa Ribeiro, em sua tese *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Spinoza*, afirma: “Aliás, quando Espinosa diz que só o segundo e terceiro gênero de conhecimento nos podem levar ao conhecimento verdadeiro, está a propor para a imaginação outras funções que não as meramente cognitivas” E ainda, “A imaginação tem graus. O que nos leva a concluir que ela não se circunscreve exclusivamente ao conhecimento imaginativo mas que participa nos outros gêneros de conhecimento.(...) a colaboração da imaginação com a razão verifica-se também no facto de nunca podermos prescindir das palavras e dos signos” (FERREIRA, 1997, p.582). Michéle Bertrand em *Spinoza et l’imaginaire* faz uma pergunta conclusiva em seu livro: “La connaissance du troisième genre, celle des choses singulières, la science intuitive, n’incluerait-elle pas une forme supérieure d’imaginaire, un imaginaire libéré em quelque sorte, la <<faculté libre>> qui résulterait de notre seule nature et affirmerait par là notre puissance propre et notre autonomie?” (BERTRAND, 1983, p.184).

Isso é o que Spinoza nos explica: “o conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade” (EIIPXLI). Trata-se, portanto, de um conhecimento inadequado e relativo. Através dele temos consciência dos efeitos corporais exteriores no nosso corpo, mas não de suas causas, pois eles são como consequências sem suas premissas.

Sendo assim, se imaginamos, estamos representando mentalmente uma relação com a exterioridade. Essas representações não são isoladas, elas se conectam umas com as outras. Esta concatenação se dá de maneira diferente em cada indivíduo e funciona da seguinte forma: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros” (EIIXVIII). Isso passa a constituir aquilo que Spinoza denomina memória. Que nada mais é do que "certa concatenação de idéias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano."(EIIPXVIIS). A mente humana, sob a perspectiva desse primeiro gênero de conhecimento, está exteriormente determinada pelas afecções do corpo e fica à mercê das relações fugazes produzidas por elas. E quando imagina, resgata uma conexão de imagens (afecções) das coisas exteriores.

Cada indivíduo, em particular, tem sua própria interpretação afetivo-corporal, porque cada qual possui uma memória afetiva. Ao imaginarmos, nos explica Spinoza, não estamos diante de nenhum vínculo de causa necessária, mas sim de uma relatividade afetivo-corporal encadeada pela memória de cada um.

Esta conexão de imagens é denominada por Spinoza de ordem comum da natureza, a qual difere daquela ordem da vida, do real e da verdade do terceiro gênero de conhecimento. Daí que "sempre que a mente humana percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, ela não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado" (EIIPXXIXC). Aqui, a imaginação, mas não somente ela, é definida como primeiro gênero de conhecimento. Spinoza afirma que podemos formar dois tipos de noções a partir desse gênero de conhecimento:

1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (...). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática (*experientia vaga*).
2. A partir dos signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (EIIPXLSII).

Disso se segue que, a partir do primeiro gênero de conhecimento, formamos não apenas um conhecimento baseado em representações de imagens, mas também por meio dos signos linguísticos. Essa ênfase nos signos é o que agora nos propomos a tratar como auxílio de compreensão da imaginação no primeiro gênero de conhecimento.

### 2.2.1. Imaginação e linguagem

Podemos afirmar que não há uma filosofia da linguagem na *Ética* de Spinoza, mas há certo cuidado com o uso dos signos linguísticos. Isto é, embora a remissão à linguagem apareça poucas vezes na *Ética*, ela é também aquilo que define o primeiro gênero de conhecimento. E, podemos afirmar ainda, que a linguagem é uma consequência do modo de funcionamento do hábito e da memória, juntamente com a imaginação. A linguagem é formada, portanto, enquanto parte da imaginação. E isso se dá conforme o que se segue. Spinoza utiliza um exemplo de grande importância, para entendermos a questão:

Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* (Maçã) para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, às imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento de arado, do campo etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele. (EII PXVIII).

A linguagem, bem como a imaginação, nos aparece como uma justaposição de imagens corporais. Ela é um resultado do fato de termos uma memória e um hábito determinados e com isso encadarmos afecções corporais. No exemplo, temos a palavra maçã, articulada por meio da sonoridade vocal *pomum*, que não possui nada de comum com a fruta. Esses dois corpos (fruta e som) se associam em um mesmo indivíduo, por meio de imagens, e, tal associação varia conforme a memória afetiva de cada um. Isto significa que esse indivíduo interpreta os signos que lhes chegam de acordo com as imagens que estão associadas segundo uma questão de facilidade em sua memória.

Cada indivíduo, por possuir memória afetiva, é um interpretante no sentido estrito do termo<sup>35</sup>. Essa interpretação das afecções que cada indivíduo faz não é meramente particular, mas remete também à coletividade, à qual um determinado indivíduo pertence. No exemplo, vemos claramente o agricultor, o romano e o cavaleiro. Cada um desses é um exemplo específico de alguém que mora em certa localidade, exerce uma função e utiliza-se de uma língua. Todas essas três coisas pertencem a uma comunidade. Esse meio coletivo ao qual o interpretante pertence é comum a muitos outros indivíduos e determina certa acessibilidade de afecções à sua memória. Daí, a facilidade do indivíduo, no exemplo em questão, em remeter a fruta (maçã) a uma linguagem local: *pomum* utilizado por um romano que fala latim. Isso porque a linguagem pertence a um uso comum onde esses interpretantes mantêm suas relações afetivas, isto é, onde eles compõem seus conjuntos de corpos e mentes. E é nessa mesma medida e por esse mesmo motivo que eles modificam a relação com esse uso comum da linguagem. Os indivíduos imprimem um novo significado aos signos que lhes chegam (o rastro na areia e a palavra *pomum*, no exemplo, remetem à guerra ou ao campo etc.).

Isto se dá mesmo sem os próprios interpretantes estarem conscientes disso. Isto é, de acordo com sua vida afetiva, os interpretantes utilizam da linguagem que chegam até eles e a modificam incessantemente. O homem imagina (representa as coisas exteriores), encadeando uma série de imagens, as quais formam uma rede causal (ordenamento comum da natureza ou memória). Essa rede, no entanto, é finita e, se o número de imagens que ela suporta é ultrapassado, as imagens passam a se confundir e formar vagas noções-imagéticas, ou ideias representativas de uma pluralidade de relação com a exterioridade dos corpos. Vagas noções que não explicam nada da mente, do corpo nem do corpo exterior, apenas indicam. É por isso que de um nome de uma noção vaga, cada qual fará uma interpretação de acordo com a facilidade de que se utiliza do encadeamento afetivo em sua mente. Ou seja, cada um se remete à memória, almejando interpretar o nome de uma vaga noção à sua maneira. Isto se torna claro pelo que Spinoza argumenta sobre o uso de determinados termos que, aparentemente, pretendem significar ideias, mas são confusos. São eles ente, coisa e algo:

---

<sup>35</sup> Essa interpretação dos signos possui determinados padrões que lhes são intrínsecos. Esses padrões ou configurações intrínsecas a um indivíduo é aquilo que Spinoza normalmente chama de *ingenium*. Dizemos normalmente porque a situação das compreensões da filosofia da linguagem em Spinoza atualmente se utilizam desse conceito, o qual não está explícito e definido na *Ética*. Estamos diante da problemática contemporânea da linguagem e, ao mesmo tempo, da estética em Spinoza. O *ingenium* é o aparato afetivo pelo qual os indivíduos encadeiam as afecções de acordo com o hábito e a memória. Ou seja, o *ingenium* é aquilo que garante a interpretação afetiva, baseado em uma biografia afetiva do indivíduo. Esses são os termos utilizados por Luís Ramos Alarcon em sua tese *El Concepto de Ingenium en la obra de Spinoza* e Filippo Mignini em *Ars Imaginandi*. Não nos deteremos nessa questão, pois isso demandaria outro foco para a pesquisa.

Esses termos surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens (...). Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão entre si. (...) Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão etc. (...) Deve-se, entretanto, observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo formará imagens universais das outras coisas. (EIIPLSI).

Novamente aqui devemos ter, por parte de Spinoza, certo distanciamento crítico dos signos lingüísticos, pois, tal qual a imaginação no primeiro gênero de conhecimento, há um problema de cairmos no equívoco de querer tomá-los pelas próprias ideias.

Poderá, entretanto facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a idéia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento. (EIIPLIXS)

Assim, a linguagem tem o caráter corporal, enquanto é uma forma de afecção. Estando, portanto, imersa na relatividade do hábito e da memória. Para concluir, o problema disso tudo é confundirmos as ideias, enquanto atividade própria da mente, com as representações, por meio das imagens ou dos signos lingüísticos. Pois essas (representações), como vimos até aqui e do qual o Apêndice da Parte I é um exemplo, dizem mais respeito à natureza do corpo afetado do que à natureza do corpo exterior. E, além disso, são relativas ao hábito e à memória individuais. Dessa forma, enquanto possuidora de um primeiro gênero de conhecimento, a mente permanece refém da exterioridade e sua relação. É nessa perspectiva ainda que o homem tenta explicar a realidade por meio dos signos lingüísticos (nos termos transcendentais ou universais). Vejamos agora o que, diante de tal gênero de conhecimento se define enquanto dinâmica afetiva para com a exterioridade.

### **2.3. A imaginação na *Ética* III - Dinâmica afetiva**

Após termos definido estruturalmente aquilo que seja a imaginação enquanto primeiro gênero de conhecimento que a mente tem do corpo, podemos agora compreender a principal consequência da relação imaginativa com a exterioridade: a dinâmica afetiva da imaginação. Vimos que a dinâmica afetiva complementa a ontologia de Spinoza, porque ela tem por base

argumentativa aquilo que é ontológico, a saber: a potência de Deus que nos é inerente como *conatus*, enquanto somos modos finitos. O *conatus* nos aparece então como desejo. Com isso, podemos deduzir a definição essencial dos três afetos de base: desejo, alegria e tristeza. Agora, precisamos entender, dada a imaginação, como essa relação se torna complexa.

Primeiramente, precisamos retornar àquele problema que remete ao complemento da ontologia de Spinoza no tópico 1.1.2. *Os modos humanos no plano do em outro (in alio) e concebido por outro*. Assim, como nossa finalidade aqui é compreender a imaginação na dinâmica afetiva, podemos ir diretamente ao ponto em que a imaginação está inserida na dinâmica da alegria, da tristeza e do desejo. Até o momento atual do trabalho entendemos o que é um afeto. Vimos que pelo primeiro gênero de conhecimento, imaginariamente, prevalece em nós uma concatenação do hábito e da memória. E é justamente essa justaposição de imagens que compõem a dinâmica afetiva na Parte III da *Ética*. É com isso que temos por central a retomada do conceito de *conatus*, o qual é o esforço que cada coisa finita tem por continuar existindo. Assim, lembramos, o desejo é a consciência do apetite. E, por se tratar de um esforço, o desejo tem sob guia aquilo que potencializa ou despotencializa o conjunto corpo-mente. O homem, então, passa a ser arrastado de um lado para o outro por seus desejos e pelo desconhecimento que envolve o primeiro gênero e sua vida imaginativa. Spinoza explica:

Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir. (EIII Definição dos Afetos I Explicação).

Somos arrastados de um lado para o outro e isso se dá do seguinte modo. Um afeto é aquilo que ocorre simultaneamente à mente e ao corpo. A potência desse conjunto ou *conatus* interno à mente e ao corpo pode ser aumentado ou diminuído. Aquilo que aumenta a potência do nosso corpo de agir e da nossa mente de pensar é a alegria. E, o seu contrário, aquilo que nos despotencializa é a tristeza. Assim, como a mente tem por referencial apenas o corpo humano no primeiro gênero de conhecimento, ela “esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (EIIPXII). E isso é o que torna possível a compreensão dos outros dois afetos primários: a alegria e a tristeza. A alegria afeta nosso corpo-mente de uma passagem para o aumento de sua potência, e a tristeza, pelo contrário, é uma diminuição dessa potência. Spinoza afirma:

Vemos, assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca,

compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor.  
(EIIIPXIs)

Ora, como a mente e o corpo são potências finitas, podemos afirmar que, ao perseverar na existência, ambos pretendem aumentar sua potência e não diminuí-la. No entanto, como a mente humana está diante de uma *tentativa de compreensão*, temos uma *distribuição afetiva accidental*. Isso se dá em primeiro lugar pela complexidade que a mente e seu corpo são. Assim, um objeto exterior que nos afeta remete facilmente a muitos outros afetos e objetos exteriores.

Isso porque "(...) a mente evita imaginar aquelas coisas que diminuem ou refreiam a sua potência e a do corpo" (EIIIPXIIC). O que ocorre é que pelo fato de formarmos uma ideia de algo exterior como causa de nosso aumento ou diminuição de potência, construímos imaginariamente, mesmo sem saber a causa, uma relação accidental com os corpos e as ideias que vão nos compondo. Isto é, "qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo" (EIIIPXV). Nós *responsabilizamos* acidentalmente determinadas causas exteriores (corpos ou ideias) pelo aumento ou diminuição de nossa potência (potência esta do nosso corpo de agir e da nossa mente de compreender). Assim, "se a mente foi, uma vez, simultaneamente afetada de dois afetos, sempre que, mais tarde, for afetada de um deles, será também afetada do outro" (EIIIPXIV). Isto ocorre da mesma maneira que acontece no funcionamento de nossa memória, ou naquele ordenamento comum da natureza. Isto é, um afeto se concatena com outro sem nenhum vínculo de causa necessária, assim como uma imagem-representativa se conecta com outra. Disso se segue que qualquer coisa é *responsável* pela alegria ou tristeza de um indivíduo.

Assim o que são o amor e o ódio? O amor é a alegria, ou a passagem da mente a uma perfeição maior (ou, o que é o mesmo, o próprio aumento de sua potência e do seu corpo), acompanhada da ideia de uma causa exterior. Assim, aquele que ama esforça-se por conservar a coisa que ama e tê-la como presente (pela imaginação e pela memória). Formamos, então, a ideia de algo que nos aumenta a potência de pensar e de agir (ou nos provoca alegria) e a essa coisa nós teremos um vínculo de amor.

O ódio, pelo contrário, é a tristeza acompanhada de uma ideia de uma causa exterior. Aquele que odeia então esforça-se por destruir ou se afastar da coisa que odeia. Isto se dá porque mantemos com ela uma relação de ódio, ou seja, indicamos ou formamos uma ideia dela como algo que nos causou uma diminuição de nossa potência de agir e de pensar.

Além disso, segundo Spinoza, esse é o motivo pelo qual amamos ou odiamos um objeto, simplesmente por ele ter algo de semelhante com outros objetos que nos afetam de uma forma ou de outra. Assim, "simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que *habitualmente* afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa *se assemelha* ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos." (EIIIPXVI – grifo nosso). No entanto, como nosso corpo é extremamente composto e somos afetados de muitas maneiras por um só e mesmo objeto, passamos a compor aquilo que Spinoza chama de flutuação de ânimo (*fluctuatio animi*), a qual se dá justamente quando nossos afetos entram em conflito. Se uma coisa for imaginada como causa de alegria, mas que tem algo de semelhante àquilo que nos afeta habitualmente de tristeza, então nós amaremos e odiaremos esse objeto ao mesmo tempo<sup>36</sup>.

Conforme aquele esforço da mente em afirmar sua potência, podemos dividir tal relação com aquilo que nós amamos de um lado e com aquilo que odiamos de outro. Iremos tratar do amor em primeiro lugar. Se possuímos o esforço para imaginar o que nos aumenta a potência e, por conseguinte, estabelecemos um vínculo com elas de amor, então ao imaginarmos sua destruição nos entristeceremos e ao imaginarmos sua conservação nos alegraremos<sup>37</sup>. Disso se segue como consequência que "quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, *respectivamente*, for maior ou menor na coisa amada." (EIIIPXXI – Grifo nosso)

Possuímos um vínculo de união afetiva com aquilo que amamos, de modo que passamos a nos compor com a coisa amada como algo interior a nós mesmos e produzimos sobre a exterioridade dessa relação outros afetos. Isto é, ao detectarmos como causa da alegria da coisa amada ou de sua tristeza uma ideia de algo exterior, temos com ele uma relação de amor ou de ódio. Assim, se algo exterior à relação de amor que temos com a coisa amada produz nela alegria, isto é, incita o seu aumento de potência, seremos afetados de amor para com isto. Se ao contrário, imaginamos que a coisa amada é afetada de tristeza por algo, seremos afetados de ódio contra isto.

Disso tudo se segue que nós nos esforçamos por afirmar em nós e na coisa amada tudo aquilo que imaginamos afetar, a nós ou a ela, de alegria. E negar tudo aquilo que imaginamos

<sup>36</sup> EIIIPXVII

<sup>37</sup> EIIIPXIX

afetar de tristeza<sup>38</sup>. Justamente porque possuímos com ela um vínculo e uma união afetiva. Sendo assim, somos afetados do aumento ou diminuição de potência como se fôssemos uma só e mesma coisa<sup>39</sup>.

Podemos concluir que o amor é a união que temos para com aquilo ou aquela pessoa que julgamos ser a causa do aumento de potência (alegria), de modo tal que nos unimos a eles por um vínculo afetivo, gozando do aumento ou diminuição da potência. Sendo assim, temos uma relação *diretamente proporcional* aos afetos que temos da coisa amada. É importante notar que esse é o fundamento para se pensar a relação de amor, a qual será desenvolvida posteriormente na *Ética* III como uma relação extremamente complexa e imbricada com outros afetos que nos levam à flutuação de ânimo. O que nos remete a ideia de que há todo um esforço de Spinoza, para refrear os afetos em nome de um vínculo de amor a Deus, o qual é uma união à eternidade estável. No âmbito da dinâmica imaginativa, pelo contrário, estamos presos à finitude. Alegramo-nos, mas não temos a beatitude, amamos, mas não intelectualmente a Deus. E, além disso, odiamos.

Quanto ao ódio, temos que há uma necessidade para a autoconservação da mente de destruir ou afastar aquilo que odeia, ou melhor, aquilo que a ela se vincula como uma tristeza ou uma diminuição de sua própria potência de pensar e de seu corpo agir. Assim sendo, toda vez que imaginamos aquilo que odiamos sendo destruído nos alegramos (EIIIPXX). E temos, diferentemente do amor, uma relação *inversamente proporcional* àquilo que nos afeta de ódio, a saber, “quem imagina que aquilo que odeia é afetado de tristeza se alegrará; se, contrariamente, imagina que é afetado de alegria, se entristecerá; e um ou outro desses afetos será maior ou menor à medida que o *seu contrário* for, respectivamente, maior ou menor na coisa odiada” (EIIIPXXIII – grifo nosso).

Então, em vez de um vínculo de união, temos aqui um vínculo de afastamento para com uma causa exterior que julgamos ser a fonte de uma diminuição de nossa própria potência de agir e de pensar. Assim, à medida que imaginamos aquilo que queremos nos

---

<sup>38</sup> EIIIPXXV

<sup>39</sup> Isso é o que Spinoza nos afirma em carta acerca do amor do pai ao filho: “Y así (...), un padre ama tanto a su hijo que él y su querido hijo son uno y el mismo. Y como, según he demostrado en otro lugar, se debe dar en el pensamiento una idea de las afecciones de la esencia del hijo y de las cosas que de ellas se siguen; y como el padre, en virtud de la unión que tiene con su hijo, es una parte del mismo, el alma del padre debe participar necesariamente de la esencia ideal del hijo, de sus afecciones y de lo que de ellas se deriva, tal como he demostrado más ampliamente en otro lugar.” (EpXVII). A união afetiva pela qual ponderamos nosso aumento ou diminuição de potência vem expressa no *Breve Tratado* como “(...) gozar uma coisa e unir-se com ela(...)” (BT, Parte II, Capítulo V, (1)) e ainda: “E porque o primeiro que a mente vem a conhecer é o corpo, daí provém que a mente o ame tanto e lhe seja unida.” (BT, Parte II, Capítulo XIX, (14))

afastar afetado de alegria ou aumento de potência, nos entristeceremos e nos tornaremos menos potentes tanto menos quanto maior seja sua alegria. E, ao contrário, se imaginamos sua tristeza, nos alegraremos ou aumentaremos nossa potência, tanto mais quanto sua potência for diminuída.

Dessa forma, temos uma relação de afastamento com a coisa que odiamos. E algo exterior a essa relação será julgado de maneira *inversamente proporcional* ao afeto que a ela provoca. Isto é, se algo provoca nela uma alegria, nós a odiaremos; se provoca nela tristeza, nós nos alegraremos. Nós nos esforçaremos tanto quanto possível por imaginar aquilo que afeta de tristeza e negar tudo aquilo que afeta de alegria a coisa que odiamos.

Vemos assim que a dinâmica afetiva dada pelo primeiro gênero de conhecimento é uma constante luta pela qual a mente tenta aumentar sua potência e a de seu corpo, sem conseguir por completo. Porque, mesmo estando possuída de alegria, esta vem acompanhada de ideias-afecções que causam tristeza<sup>40</sup>. Sendo assim, a mente utiliza-se de imagens, ou seja, imagina, tendo por finalidade perseverar no corpo signos, afecções ou imagens que crê aumentar sua potência. A mente tenta afirmar-se, embora confusamente, a todo momento e utiliza-se do encadeamento da memória para preencher suas lacunas.

Para concluir esse itinerário que traçamos aqui, podemos afirmar que há duas instâncias da mente que se opõem entre si. Primeiramente, a intuição, que realiza a potência humana, preenche sua potência plena, dado que a mente compreende o corpo e ela própria sob a perspectiva da eternidade; sem esquecer que suscitamos aqui, como consequência, um amor intelectual para com Deus, atingindo, com isso, a suprema alegria. Em segundo lugar, a imaginação, que faz todo um esforço de preenchimento da mente, porém, não logrando efeito positivo. Isso faz com que o homem preencha o real que o cerca com significados vazios que lhe despotencializa. São as tristezas, fomentadoras de uma realidade que o próprio homem criara, sem conseguir pensar algo novo. Esse real criado de forma imaginativo-supersticiosa tem como consequência um amor passional às coisas finitas, vinculados ao ódio, o qual não deixa aquele primeiro se realizar. No entanto, como veremos a seguir, há ainda a perspectiva

---

<sup>40</sup> É o que Deleuze afirma: diferentemente da alegria ativa que advém de um conceito da razão, a alegria passiva, apesar de aumentar nossa potência, vem acompanhada de uma fruição finita e inadequada. “La joie active est << un autre>> sentiment que la joie passive.(...) la joie passive est produite par un objet qui convient avec nous, dont la puissance augmente notre puissance d’agir, mais dont nous n’avons pas encore une idée adéquate.” (DELEUZE, 1968, p.253).

da potência da imaginação que não se encerra apenas nos quadros do primeiro gênero de conhecimento.

#### **2.4. A potência da imaginação - estrutura complementar**

O completo sentido da imaginação, tal como argumentamos no adendo do tópico anterior, não se apresenta em sua completude na Parte II da *Ética*, mas extravasa os limites desta e chega aos liames da Parte V. Sendo assim, cabe agora enfatizar os argumentos complementares que garantem uma definição mais precisa daquilo que é o argumento central do trabalho. Tal definição complementar consiste em certo grau de explicação da potência da imaginação, base para pensar, no próximo capítulo, a imaginação no terceiro gênero de conhecimento.

Isso está relacionado diretamente ao que caracteriza o próprio primeiro gênero de conhecimento, a saber: "o conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade"(EIIPXLI). E a falsidade é assim definida: "a falsidade consiste na privação de conhecimento que as idéias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem." (EIIPXXXV). O conhecimento de primeiro gênero, reestruturando frase, é a única causa de privação. Como vimos, ele está envolvido pela imaginação e, por conseguinte, pela memória, formando uma conexão de ideias representativas. Nesse conhecimento, a mente formula ideias que se privam da realidade, pois são ideias vagas da relação de seu corpo com a exterioridade. E isso ocorre justamente porque a mente julga o real de acordo com aquilo que é mais recorrente à sua memória. E, envolvida por essas ideias, a mente se priva de sua própria atividade imanente enquanto parte do intelecto infinito de Deus. Ou seja, ela se priva de expressar ela mesma e seu corpo sob a perspectiva da eternidade.

Assim, como a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus, temos que "(...) quando dizemos que Deus tem esta ou aquela idéia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que (...) a mente humana, também a idéia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente."(EIIPXIC). Isto é, ao formularmos ideias do primeiro gênero de conhecimento, temos certa parcialidade e privação. Essa parcialidade ocorre do mesmo modo no intelecto de Deus, o qual concebe não somente a natureza de nossa mente, mas também a natureza de outras mentes (ideias). Ao intuirmos, acessamos o ponto de vista de Deus e, portanto, a essência de nosso corpo e mente, concebendo-os sob a perspectiva

da eternidade. Já no primeiro gênero de conhecimento o intelecto de Deus concebe não apenas a nossa mente, mas outras mentes simultaneamente.

É nesse ponto de vista que "não há, nas idéias, nada de positivo pelo qual se digam falsas" (EIIPXXXIII), ou seja, "todas as idéias, enquanto estão referidas a Deus são verdadeiras" (EIIPXXXII). Não há nada através do qual possamos assumir a possibilidade de uma falsidade. Vimos que o que há de fato é a privação. Isto porque do ponto de vista do intelecto de Deus não há nenhuma ideia que não seja verdadeira. O que ocorre, então, é que o intelecto de Deus concebe todas as ideias e, como nossa mente é uma parte desse intelecto, ela pode conceber não somente sua própria natureza, mas também a natureza das coisas exteriores. Isso ocorre quando conhecemos pelo primeiro gênero de conhecimento. Como através do primeiro gênero de conhecimento, estamos no limite extremo de nossa finitude, somente constatamos a existência confusa da relação que fazemos com a exterioridade. Portanto, temos ideias confusas e privadas daquilo que nos define essencialmente (atributos pensamento e extensão).

É por isso tudo que o primeiro gênero é a única causa de privação. Assim, "a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes"(EIIPXVIIS). Isto é, o primeiro gênero de conhecimento se priva de ideias essenciais (ordem do intelecto na ciência intuitiva), justamente porque a mente está diante de uma pluralidade de ideias, considerando seu corpo e os corpos exteriores. No primeiro gênero de conhecimento, a mente dedica-se muito àquilo que não consegue realizar enquanto potência da substância. Isto é, dedica-se a concatenação de ideias confusas na tentativa de compreender a si mesma, seu corpo e os corpos exteriores. Quando a mente não consegue compreender, ela passa a concatenar imaginariamente ideias representativas.

Enfim, após esse preâmbulo, no qual a imaginação sempre esteve presente no primeiro gênero de conhecimento, podemos compreender o primeiro grau de sua positividade, a saber: a imaginação, enquanto primeiro gênero de conhecimento, indica o estado do próprio corpo, o qual pode ser objeto de compreensão posterior. Spinoza afirma:

Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado. (EIIPXXVS).

Aqui, novamente, a imaginação possui um caráter indicativo do corpo em relação ao objeto que lhe é exterior (no caso, o sol). É dessa forma que temos a potência de compreender aquilo que a imaginação, enquanto primeiro gênero de conhecimento, indica. Nesse exemplo, o que há de indicativo é o mecanismo de percepção da visão, sua estrutura de adequação à luz etc. O que pode ser bem compreendido ao formarmos uma ideia adequada, conforme uma dedução necessária. A imaginação, aqui, envolve ou indica algo que necessita de uma explicação mais aprimorada, pela qual também permita à mente sair da privação do conhecimento. Ela necessita de uma explicação mais sutil através de ideias adequadas. Ideias estas que têm, em sua estrutura, a norma de compreensão e gênese de explicação demonstrada segundo a ordem do intelecto.

Então, a imaginação indica, de certa forma, a saída possível de sua própria parcialidade, se bem interpretada. Isto porque a mente, ao imaginar, esboça certo grau da realidade que lhe é exterior. A exterioridade, no entanto, nunca está fora de um contexto pelo qual não sejam inclusos no intelecto infinito. Nada que possa ser imaginado está fora de um contexto e jamais pertencerá a uma ordem que não seja a da realidade mesma, embora parcialmente. Pelo exemplo, ainda vemos que se a falsidade é apenas privação de uma ideia que exclui aquilo que imagina; se a mente não erra por imaginar e se ela permanece imaginando mesmo que chegue a um conhecimento claro, então, aquilo que se exclui com um conhecimento mais aprimorado não é a imaginação, mas a privação de conhecimento. É por isso que Spinoza afirma que, mesmo conhecendo a verdadeira distância do sol, continuamos a imaginá-lo próximo de nós. Isto é, mesmo concebendo racionalmente ou intuitivamente, continuamos a imaginar.

Para concluir esse primeiro ponto, sublinhamos que a imaginação continua presente mesmo nos outros gêneros de conhecimento que não implicam parcialidade (razão e, principalmente, a ciência intuitiva). Ela está presente nos outros gêneros de conhecimento, sem envolver as suas principais características: a falsidade ou a privação e a confusão. Assim, podemos utilizar da lógica: a imaginação tem por características possuir ideias inadequadas e confusas, mas não são tais características que a define, bem como as propriedades de um triângulo não definem o triângulo<sup>41</sup>. E assim, a imaginação não se caracteriza somente por aquela tentativa de conhecimento com a qual definimos o primeiro gênero de conhecimento. A prova explícita disso é que Spinoza utiliza para argumentar sobre a razão nos termos

---

<sup>41</sup> Poderíamos continuar a analogia de raciocínio acerca de Deus, o que não seria deliberado. Pois o argumento de Spinoza acerca de Deus, como vimos, consiste em não confundir-lo com suas propriedades.

“imagens de coisas que concebemos claras e distintamente” (EIVLIXS). O que veremos no próximo capítulo.

O segundo ponto pelo qual podemos dizer que a imaginação é potente é o seguinte: a imaginação não indica apenas o seu próprio limite para ser ultrapassada. Isto é, sua positividade está no fato de que ela permanece apesar de ultrapassado o primeiro gênero de conhecimento. O problema central trata-se da confusão de certo caráter designativo dela para com a realidade por ela designada. Mas é em seu próprio caráter designativo que a imaginação é potente. Vejamos no que se segue:

Pois se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse ao mesmo tempo que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar (*imaginandi facultas*) dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (...), se ela (*a faculdade de imaginar da mente*)<sup>42</sup> fosse livre. (EIIPXVIIS; SO2, p.106)

Temos aqui uma possibilidade expressa: a virtude de que nos afirma Spinoza é atribuída à imaginação caso a mente saiba que as coisas que ela imagina como presentes realmente não existem. Assim, à medida que a mente sabe que imagina, ela não está privada da ideia que se imagina, pelo contrário, nela estaria presente uma ideia que exclui aquilo que se imagina. Nesse sentido, sem aquela privação que gera a falsidade, a imaginação é potência expressiva da mente. Assim, se a faculdade de imaginar da mente fosse livre (*si (...) libera esset*),<sup>43</sup> estaríamos, primeiramente, em uma determinação interna da mente. Ou seja, a nossa mente é livre quando pensa de acordo com o terceiro gênero de conhecimento. E o que isso significa?

Significa, precisamente, que no momento em que a mente é livre, ou seja, que experimenta e sente que é eterna, por meio do terceiro gênero de conhecimento, ela pode se utilizar das imagens com liberdade<sup>44</sup>. Isto porque a mente, sob essa perspectiva, não mais

<sup>42</sup> Grifo nosso, pois ao seguir o latim temos: “*si haec mentis imaginandi facultas libera esset*” (EIIPXVIIS; SO2, p.106).

<sup>43</sup> Nossa hipótese é de que aqui o subjuntivo imperfeito do latim que Spinoza se utiliza deve-se ao fato de que no momento da dedução dessa proposição, a saber, proposição de número XVIII da Parte II, o autor está enfatizando a ideia de que a mente, enquanto dotada do primeiro gênero de conhecimento, tem uma possibilidade que, por enquanto não é real. Isto é, há uma possibilidade da imaginação ser livre, mas não nesse momento de desconhecimento da mente, do corpo e do exterior. Nessa proposição Spinoza ainda está deduzindo a gênese dos gêneros de conhecimento.

<sup>44</sup> Charlie Heunemann propõe essa possibilidade fundamental em seu artigo *A autonomia epistemológica em Espinoza*, o qual afirma que a virtude epistemológica é fazer com que a mente seja determinada “por dentro”, na medida em que segue sua atividade formadora de ideias. “Sendo assim, o que nos livra dessa confusão é a possibilidade de nosso conhecimento ser determinado a partir de *dentro* – e não exatamente de dentro do corpo, mas de dentro da mente em si” (HEUNEMANN, 2010, p.124), então: “A capacidade de imaginar da mente é, nesse caso, livre até o ponto em que (a) os ingredientes básicos a partir dos quais as ideias estão se formando (ou seja, as noções comuns) pertencem à mente em si; (b) os processos da capacidade imaginativa são autônomos; e (c) a mente não sofre por ter ilusões acerca daquilo que está realizando ou se as ideias que ela forma corresponde

estaria em confusão ao interpretar as associações das imagens que se fazem presentes. A mente é potência quando reconhece sua estrutura interna. Somente reconhecendo que as afecções advindas da potência do corpo geram essas imagens, é que a imaginação deixa de ser parcial e permite ser expressão potente da mente que imagina.

Estaríamos então diante de um reconhecimento da mente pelas imagens que designam a realidade, mas que elas próprias não a abrangem por completo. As imagens e, portanto também, os signos linguísticos, são encarados como meios de significação, permitindo à mente que intui afirmar sua potência sob essas imagens (afecções, signos)<sup>45</sup>. Novamente, podemos concluir que o que Spinoza deixa claro é que a imaginação lida apenas com signos (imagens) e esses não são a própria realidade que representam. A imaginação potente é aquela que constitui uma mente que sabe que imagina e, como tal, reconhece a estrutura pela qual imagina.

Disso se segue que todo o esforço de dedução da Parte II da *Ética*, na qual o autor distinguiu a imaginação do erro e da falsidade, é agora, para nós, uma imaginação polida de preconceitos que pode dela advir. Esse é o triunfo do spinozismo: potencializar as coisas explicando-as. E é isso que torna possível à mente conceber uma imaginação potente, porque se empreende em um conhecimento de sua própria estrutura.

É esse sentido complementar da imaginação que delimita a sua definição. Desta forma, podemos agora entender, no próximo capítulo, aquilo que determina o uso de signos na ordem geométrica, a qual somente é possível por meio de uma conexão de causas necessárias dadas pela formação de noções comuns (razão). Justamente porque é esse segundo gênero de conhecimento, até agora ocultado, que dinamiza esse reconhecimento da mente humana de que se utiliza de signos e, portanto, é capaz de tornar a imaginação potente. E, ao mesmo

---

a objetos existentes.” (HEUNEMANN, 2010, p.129-130). O autor afirma ainda: “quando raciocinamos, utilizamos a imaginação em conjunção com as noções comuns no intuito de construir ideias adequadas; se isso acontecer, então, da mesma forma, tudo indica que o corpo deva exercitar seus próprios mecanismos imaginativos (independentemente de quais sejam eles) em relação a essas características que tem em comum com outros corpos” (HEUNEMANN, 2010, p. 133).

<sup>45</sup> Daí Spinoza, no *Tratado da Reforma do Entendimento*, utilizar o exemplo das imagens da geometria que auxiliam na designação de seu próprio conceito. Isto porque a própria geometria utiliza-se de figura e imagens para sua formulação conceitual. Assim, apesar de Spinoza delimitar o conhecimento imaginativo e a linguagem sob o viés da origem de confusões no âmbito do entendimento, ele afirma: “(...) nem ainda nos admiraremos de que estendamos (*sic*) certas coisas que de nenhum modo caem sob a imaginação, enquanto na imaginação existem umas que se opõem inteiramente à inteligência, ao passo que outras, enfim, concordam com ela, visto que sabemos que as operações pelas quais se produzem as imagens se fazem segundo outras leis, em que a alma tem um papel de paciente (...)” (TIE 86). E é nesse sentido ainda que ele admite: “As ideias das coisas que a inteligência forma de outras, a mente pode determiná-las de muitos modos; por exemplo, para determinar o plano da elipse, supõe um estilete aderente a um cordão, que se movem em torno de dois centros;” (TIE 108). Essas imagens utilizadas no TIE são aquelas que na *Ética* podem ser atribuídas a uma virtude. Segundo Maria Luisa Ribeiro, em sua tese, “a sua ambivalência enquanto instrumentos necessários mais perigosos, retrata bem o estatuto da imaginação que depois de reconhecida poderá transformar-se numa ajuda.” (FERREIRA, 1997, p.562).

tempo, é ele que direciona a mente ao contexto ontológico da imanência por meio do terceiro gênero de conhecimento.

## **CAPÍTULO 3 - A IMAGINAÇÃO NO TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO EM SPINOZA**

A pergunta central desse último capítulo é a seguinte: *a partir de que liames conceituais podemos definir a ciência intuitiva vinculada à imaginação?* Necessitamos aqui de todo itinerário seguido no Capítulo 1 (A ciência intuitiva em Spinoza), referente à ontologia de Spinoza, a qual garante o procedimento da ciência intuitiva pela análise do intelecto infinito e daquilo que expusemos no Capítulo 2 (A concepção de imaginação em Spinoza), principalmente no que concerne à potência da imaginação, que denominamos de *estrutura complementar*. A nossa hipótese se inicia, então, pelo reconhecimento da mente que sabe que imagina. Tal reconhecimento só é possível em última instância pelo terceiro gênero de conhecimento. Nessa perspectiva, embasamos nossa argumentação, a respeito da imaginação no terceiro gênero de conhecimento, em duas vias: (1) A necessidade de vínculo que a mente faz com contexto ontológico intuído, demonstrando que o que garante um contexto de análise crítico da razão e da imaginação é somente a ciência intuitiva. E, por isso, a possibilidade epistemológica da mente em considerar-se inserida na realidade em seu mais amplo sentido (a ontologia demonstrada na *Ética*). A imaginação está inserida, portanto, no vínculo das coisas finitas com o contexto ontológico. (2) A inevitabilidade da ordem geométrica na utilização de signos, demonstrando que a ordem geométrica utiliza-se necessariamente dos signos linguísticos (fornecidos pela imaginação), para expor a ontologia da *Ética*.

### **3.1. Noções comuns e ciência intuitiva: o completo sentido da imaginação**

Conforme vimos acima, a busca do real sentido da imaginação na *Ética* só se torna evidente ao anunciarmos também sua potência. A potência da imaginação é, portanto, a chave para pensá-la imersa nos outros dois gêneros de conhecimento. Ao nos depararmos com a ordem de dedução e formação do primeiro gênero de conhecimento na Parte II da *Ética*, percebemos de que modo estamos imersos em um conhecimento parcial de nós mesmos e das coisas exteriores. Juntamente com isso, enfatizamos o fato do terceiro gênero de conhecimento nos garantir não estarmos condenados às paixões, à privação do conhecimento mutilado e confuso e ao ordenamento comum da natureza. E vimos que aquilo que garante a potência da imaginação é o reconhecimento da própria mente que ela tem por faculdade imaginar. A questão que se põe aqui como complementar é: *como o reconhecimento das imagens de que a mente se utiliza é possível?* Somente por meio dessa pergunta central

podemos complementar o sentido da imaginação como potência e, por conseguinte, a sua relação direta com o terceiro gênero de conhecimento.

De antemão, podemos afirmar que o reconhecimento da mente de que ela se utiliza de imagens, isto é, aquilo que caracteriza a potência da imaginação, não é possível por meio do primeiro gênero de conhecimento nele mesmo. Isto porque com o primeiro gênero de conhecimento temos uma percepção confusa da mente, de nosso corpo e dos corpos exteriores. É necessário que a imaginação enquanto potência, isto é, enquanto faculdade de uma mente que reconhece que imagina, esteja não somente relacionada a esse gênero de conhecimento e suas características principais, como vimos no capítulo anterior. Então, podemos afirmar que esse reconhecimento da mente que imagina só é possível a partir da análise da imaginação, confrontando-a com os outros dois gêneros de conhecimento. O primeiro passo desta análise é a transição possível da imaginação para a razão.

Temos uma transição da inadequação dada pelo primeiro gênero de conhecimento para o começo da formação de ideias adequadas, através das noções comuns que constituem aquilo que caracteriza o segundo gênero de conhecimento na *Ética*, conforme o texto da Parte II: “Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (...). A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero.” (EIIPXLSII). O que ocorre é que, muito embora, pareçamos estar condenados ao conhecimento confuso de nós mesmos e dos corpos exteriores (primeiro gênero de conhecimento) e, por conseguinte, limitados a nossa própria memória individual, aos nossos hábitos bem como também determinados pela exterioridade, podemos encontrar certos elementos comuns que nos permitem a formação inicial de ideias adequadas. E essas já são garantidas no primeiro axioma da Parte I: “Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.” (EIAxV). As noções comuns dizem respeito, portanto, às coisas que nos são exteriores e que podemos passar a compreender sem ficar à mercê da parcialidade que caracteriza o primeiro gênero de conhecimento. E, por mais que não saibamos as causas daquilo que nos afeta, podemos afirmar expressamente que de início “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos” (EIIPXIII Lema II). Inicialmente, podemos formular noções comuns a nós e à exterioridade e ter uma compreensão das propriedades da realidade exterior que nos cerca<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> A interpretação de Gilles Deleuze sobre as noções comuns é de suma importância para a discussão que aqui nos propomos, principalmente acerca da análise das noções comuns mais universais e menos universais. Ele afirma: “Supposons deux corps qui conveniennent entièrement, c'est-à-dire qui composent tous leurs rapports: ils sont comme les parties d'un tout, le tout exerce une *fonction générale* par rapport à ces parties, ces parties ont une *propriété commune* par rapport au tout. Deux corps qui conviennent entièrement ont donc une identité de

Como a exterioridade ora aumenta, ora diminui nossa potência (de agir do corpo e de pensar da mente), em vez de estarmos à mercê de suas implicações, podemos formular conhecimentos claros a partir daquilo que é comum entre um corpo e o nosso. A similitude entre os corpos permite facilmente identificarmos noções comuns de simples composição, e as suas diferenças fazem-nos remeter a noções cada vez mais gerais, processo em que o limite é a natureza inteira. Daí a proposta do autor daquelas noções que são mais úteis (e menos gerais) ou menos úteis (e mais gerais)<sup>47</sup>.

Assim, os corpos que nos são o extremo oposto em nossa composição, radicalmente diferentes de nossa estrutura, ou mesmo daqueles que nos compõem de forma negativa (diminuindo nossa potência), podem eles nos remeter a uma noção comum<sup>48</sup>. Essas são

---

structure. Parce qu'ils composent tous leurs rapports, ils ont une analogie, similitude ou communauté de composition. Supposons maintenant des corps qui conviennent de moins en moins, ou qui sont contraires: leurs rapports constitutifs ne se composent plus directement, mais présentent de telles différences que toute ressemblance entre ces corps paraît exclue. Pourtant, il y a encore similitude ou communauté de composition, *mais d'un point de vue de plus en plus général* qui, à la limite, met en jeu la Nature entière. Il faut tenir compte en effet du <<tout>> que ces deux corps forment, non pas directement l'un avec l'autre, mais avec tous les intermédiaires qui nous permettent de passer de l'un à l'autre. Comme tous les rapports se composent dans la Nature entière, la Nature présente du point de vue le plus général une similitude de composition valable pour tous les corps. (...) Voilà ce que Spinoza appelle une <<notion commune>>. La notion commune est toujours l'idée d'une similitude de composition dans les modes existants." (DELEUZE, 1968, p. 254).

<sup>47</sup> Spinoza afirma que “seria possível, assim, estabelecer quais noções são mais úteis que as outras, e quais não têm quase nenhuma utilidade, e também quais são as noções comuns, e quais são claras e distintas apenas para os que não sofrem de preconceitos, e quais, enfim, estão mal fundadas.” (EIXLSI). No Capítulo 7 do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza nos exemplifica o método de análise das escrituras, o qual parte de noções comuns mais universais para as menos universais: “Com efeito, da mesma forma que ao estudar as coisas naturais procuramos, primeiro que tudo, aquelas que são maximamente universais e comuns a toda a natureza, tais como o movimento, o repouso e as respectivas leis e regras, que a mesma natureza observa sempre e segundo as quais age continuamente, passando-se depois gradualmente a outras coisas menos universais, assim também na história da Escritura é preciso, primeiro, procurar aquilo que é mais universal e constitui a base e o fundamento de toda ela e que todos os profetas recomendam como doutrina eterna e da maior utilidade para qualquer mortal. (TTP Capítulo VII, p. 102). O que leva a Gilles Deleuze concluir o seguinte: “En fait, on distinguera deux grandes espèces de notions communes. Les moins universelles (mais aussi les plus utiles) sont celles qui représentent une similitude de composition entre corps qui conviennent directement et de leur proper point de vue. (...) A l'autre pôle, les notions communes les plus universelles représentent une similitude ou communauté de composition, mais entre corps qui conviennent d'un point de vue très général et non pas de *leur propre* point de vue. (DELEUZE, 1968, p.254 – 255).

<sup>48</sup> Para ilustrar as noções comuns, Spinoza utiliza do exemplo do quilo e da linfa no sangue na Carta XXXII para Oldenburg. O exemplo consiste em tomar o quilo, a linfa e outras substâncias constituintes de um todo (o sangue). “Imaginemos ahora, afirma Spinoza, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí. Pues, si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir su movimiento, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que se pueden concebir por la relación del movimiento de la sangre a la linfa, al quilo, etc.; es decir, que, en ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte.(...)” (Ep. XXXII). Disso se conclui que, apesar de toda

noções comuns mais universais que, segundo Spinoza, assim funcionam: “Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente” (EIPXXXVIII). Isso porque, dos corpos exteriores, pode-se extrair não apenas afecções que nos levam a formular ideias confusas, mas podemos, além disso, extrair a ideia de que “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais (...) devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente” (EIPXXXVIIIIC). Nas mais gerais das noções comuns que formulamos, encontramos não somente a relação entre dois corpos, mas de todos os corpos independentemente de seus graus de composição, de suas semelhanças e suas diferenças<sup>49</sup>.

Mas além desse tipo de noção comum, temos ainda aquelas mais úteis e, portanto menos universais, que dizem respeito ao corpo humano e certos corpos exteriores, com os quais temos estruturas similares: “Será adequada na mente, além disso, a idéia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores” (EIPXXXIX). Na relação estabelecida entre as afecções de um corpo humano e outro é possível formular conceitualmente a similitude entre os mesmos, a partir de uma razão que lhes são internas e necessárias.

Em ambos os casos chegamos àquilo que Spinoza denomina de determinação interna do pensamento, com a qual é possível compreender as conveniências, diferenças e oposições entre os corpos<sup>50</sup>. Há aqui um vínculo da razão (noções comuns) com os corpos que nos

---

oposição que possa ocorrer entre as partes de um todo (no caso o quilo, a linfa e outros constituintes do sangue que entram em choque), temos pela razão o acesso ao que é comum a elas.

<sup>49</sup> Sobre esse tipo de noção comum (mais universais e, portanto, menos úteis), não podemos constatar que sejam as mesmas criticadas por Spinoza sob a denominação dos termos dito transcendentais (ser, coisa, alguma coisa) ou mesmo as noções universais (gêneros e espécies, como de homem, cavalo, cachorro), como Spinoza critica no escólio da Proposição XL da Parte II, sobre as quais vimos no tópico 2.2.1 *Imaginação e linguagem*. Todavia, indicamos aqui que as noções comuns são universais, isto é, tomamos sua descrição como mais ou menos universal. O que pretendemos afirmar é que Spinoza não é contra o uso dos universais nem contra as concepções de gênero e de espécie, mas contra estas mesmas noções enquanto *abstratas*. Concordamos com Deleuze: “Il faut donc penser que Spinoza n’attaque pas l’universel, mais seulement une certaine conception de l’universel abstrait. De même, Spinoza ne critique pas les notions de genre et d’espèce en général. (...) En effet, une idée abstraite a deux aspects qui témoignent de son insuffisance. D’abord, elle ne retient entre les choses que des différences sensibles et grossières. (...) D’autre part, le caractère différentiel sensible est par nature extrêmement variable.” (DELEUZE, 1968, p. 256). Deleuze chama atenção ainda para certa crítica de Spinoza à tradição aristotélica, sobre a concepção de gênero e de espécies. Contra essa tradição, Deleuze interpreta que Spinoza insere as noções comuns como estruturas, as quais seriam um exame das relações entre as partes de um corpo, radicalmente diferentes das formas sensíveis: “On cherchera comment les rapports varient dans tel ou tel autre corps; on aura le moyen de déterminer directement les ressemblances entre deux corps, si éloignés soient-ils. (...) A l’examen des différences sensibles, s’est substitué un examen des similitudes intelligibles, apte à nous faire comprendre <<de l’intérieur>> les ressemblances, et aussi les différences entre les corps.” (DELEUZE, 1968, p. 257).

<sup>50</sup> Aqui nos remetemos ao escólio da proposição XXIX da Parte II da *Ética*, na qual Spinoza afirma que a mente pode está interiormente determinada “(...) por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas

afetam. Estamos diante de um primeiro dado de que é possível um conhecimento adequado da exterioridade que nos compõe. O que torna possível a formação da ideia adequada depende da estrutura ontológica exposta na *Ética*. Isto porque, a partir das noções comuns, concebemos a organização causal do real em nossa mente. Assim, uma ideia é adequada à medida que “existe, no próprio intelecto divino, uma idéia da qual Deus é a causa, não enquanto é infinito, nem enquanto é afetado das idéias de muitas coisas singulares, mas enquanto constitui unicamente a essência da mente humana” (EIIPXLD). Isto é, como nossa mente é parte do intelecto infinito, ela tem a possibilidade de formular não somente ideias de suas particularidades (a mente como ideia do corpo apenas), mas também ideias imersas na totalidade da qual ela mesma depende e faz parte (intelecto infinito).

Assim, as noções comuns seguem um encadeamento (*concatenatio*) próprio que não dispensa a ideia da qual toda ideia advém: a ideia de Deus. O que é comum é, portanto, comum à produção finita de ideias (da/na mente humana) e ao encadeamento de ideias da/na natureza inteira (intelecto infinito), formando um conhecimento adequado. Estamos aqui diante dos “fundamentos de nossa capacidade de raciocínio” (EIIPXLSI). As noções comuns têm, portanto, um duplo aspecto, a saber, a forma como descrevemos e ordenamos o real (concatenando a ordem própria do intelecto) e o próprio real como ele se organiza (a ordem no intelecto infinito).

A nossa primeira hipótese acerca da imaginação em interação com os demais gêneros de conhecimento é que *as noções comuns organizam as afecções corporais (imagens) em direção à ciência intuitiva*. Isso pode se tornar explícito no texto de Spinoza se tomarmos não somente a descrição do segundo gênero de conhecimento na Parte II da *Ética*, mas a sua interação específica na Parte V que, segundo propomos, consiste numa passagem do primeiro para o terceiro gênero de conhecimento.

Isso se dá porque a formação das noções comuns através da razão humana não é o conhecimento que satisfaz de forma completa o filósofo da *Ética*<sup>51</sup>. A razão ordena aquilo que deve ser conhecido segundo seus próprios critérios de dedução, mas ela própria não é uma união com a coisa conhecida, como no caso do terceiro gênero de conhecimento,

---

concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente (...).” (EIIPXXIXS).

<sup>51</sup> Sobre esse tema, Maria Luisa Ribeiro em sua Tese *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Spinoza* afirma: “A razão chega a resultados verdadeiros, mas basta-lhe a coerência do discurso que usa, ou melhor, a integração dos resultados a que chega nos princípios gerais de que parte. É uma espécie de sinal que nos revela as possibilidades que detemos, sem contudo as esgotar. Por ela sabemos que conseguimos chegar à verdade. Mas simultaneamente tomamos consciência de que é possível ir mais longe.” (FERREIRA, 1997, p.393).

permanecendo ela no plano da abstração da realidade<sup>52</sup>. Ela propõe um conhecimento sob certa perspectiva da eternidade (*quadam aeternitatis specie*)<sup>53</sup>, mas não sob a perspectiva da eternidade (*sub specie aeternitatis*), como no caso da ciência intuitiva. Mas, pela razão humana temos já um reconhecimento instantâneo de que se faz necessário outro conhecimento para complementá-lo. Diferentemente de um *hiato* que havia entre o primeiro e

---

<sup>52</sup> A proposta interpretativa de Lívio Teixeira, em seu livro *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, é a de que a razão é um conhecimento abstrato e somente a ciência intuitiva é um conhecimento concreto (TEIXEIRA, 2001, p.32). O conceito de abstração está presente em todas as obras de Spinoza: “Conquanto o termo ‘abstração’ não seja freqüente nos textos que vamos estudar, a idéia da abstração está sempre na mente de Espinosa, como algo que é um defeito do senso comum e um embaraço ao pensar correto, contra o qual mesmo os filósofos devem precaver-se.(...) Para Espinosa, a noção de abstração está ligada à sua doutrina dos modos de percepção e à sua metafísica. Conhecer a realidade é conhecer o todo. Só conhecemos a parte a partir do todo ou integrada no todo. Toda vez que não ligamos ao todo qualquer noção, ela se transforma em *abstração*. Abstrair é querer compreender a parte sem o todo. Ou melhor, é atribuir *realidade* ao que é parcial, ao que não explica por si, nem existe por si. Daí vêm todos os equívocos das filosofias que não a do próprio Espinosa.” (TEIXEIRA, 2001, p.11). Para o estudioso, há dois tipos de abstrações na obra de Spinoza. As da imaginação, por ser um conhecimento parcial e as que dizem respeito até a própria razão, o que leva o autor a criticar os próprios filósofos como Descartes. Para Lívio Teixeira, as noções comuns na *Ética* podem ser consideradas abstrações se não forem ligadas ao todo que pertencem. Como as noções comuns dizem respeito ao plano ontológico dos modos infinitos, “(...) as idéias dos modos infinitos serão ‘seres de razão’, abstrações, toda vez que as consideramos separadas de sua origem ontológica e explicativa. Mas, consideradas como modos infinitos derivados imediata ou mediata dos atributos divinos, deixam de ser abstrações – passam a ser aspectos importantes da realidade. Assim, quem compreende a natureza desses modos – modos infinitos, eternos, que entretanto não existem por si nem se compreendem por si, mas dependem de outra coisa para existirem e serem compreendidos-, quem compreende a natureza desses modos, dizíamos, não pode deixar de ser levado a compreender também a natureza infinita da qual dependem, isto é, os atributos das substância e a própria substância.” (TEIXEIRA, 2001, p. 169). Podemos ainda destacar: “são essas abstrações que nos permitem ‘conceber claramente as coisas’ (...) uma coisa é realmente *conceber*, isto é, pensar *como devem* ser as coisas, outra é *ver* as coisas em todas as suas ligações e relações com a realidade. Por outro lado, elas não nos podem enganar, uma vez que delas fazamos o uso *conveniente*. Essa expressão, cremos, não pode significar senão que tais abstrações feitas no nível da razão ou dos modos infinitos não podem deixar de ser adequadas; delas podemos servir-nos com segurança, como fez o matemático com a propriedade das proporções, no exemplo escolhido; somente é necessário não esquecer que ainda aqui nos encontramos no plano das abstrações.” (TEIXEIRA, 2001, p.90- 91). Sobre a razão como abstração que fomenta o argumento de Lívio Teixeira, podemos indicar nas demais obras de Spinoza. No *Breve Tratado* ela nos aparece como uma crença verdadeira que “mostra como deve ser a coisa, porém não o que ela é verdadeiramente” (BT, Parte II, Capítulo IV, (1-2); SOI, p. 59) e no *Tratado da Reforma do Entendimento* é apenas aquilo que nos permite concluir sem perigo de erro (TIE 28; SOII, p.13), o que não nos leva a atingir nossa perfeição. Conferir *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. Como complemento, citemos Maria Luisa Ribeiro que sobre isso afirma: “A objectividade e o rigor do conhecimento da razão não o isentam de insuficiências. Embora Espinosa demarque as noções comuns dos conceitos abstractos, há nelas alguma abstração. De facto, só a <<intuição>> nos faz aceder ao que as coisas têm de singular e de concreto. A razão apresenta-nos o real a partir de princípios gerais que o organizam, alerta-nos para a semelhança existente nas coisas. Liga-se profundamente ao corpo, aos corpos, a partir dos quais opera e se conhece, podendo-se dizer que é em função deles que acede ao poder que é o seu. (FERREIRA,1997, p.392).

<sup>53</sup> Isso está presente no corolário da Parte II da *Ética* em que Spinoza afirma: “É da natureza da razão perceber as coisas sob uma certa perspectiva da eternidade. (*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere*).” (EIIPXLIVCII; SO2, p.126) e que “o que é comum a todas as coisas, e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (EIIPXXXVII). O que é diferente da ciência intuitiva, a qual é um conhecimento pela essência: “este gênero de conhecimento parte da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (EIIPXLSII), ou ainda pela descrição da ciência intuitiva na Parte V da *Ética*: “Tudo o que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade (*sub specie aeternitatis intelligit*) não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade” (EVPXXIX; SO2, p. 295).

o segundo gênero de conhecimento, dado pela diferença entre as ideias adequadas e as ideias inadequadas, aqui, a razão possui em si um esforço não só de compreender<sup>54</sup>, mas de conhecer as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento e usufruir da maior satisfação de ânimo que pode existir.

Ao tomarmos o texto da Parte V da *Ética*, percebemos que iniciamos um processo de vínculo necessário com o terceiro gênero de conhecimento, ou o que é o mesmo, um esforço empreendido pela própria razão em direção àquilo que ela deseja: “O esforço (*conatus*) ou desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento.” (EVPXXVIII). Isto é, pelo fato de termos ideias adequadas, insurge necessariamente em nossa mente o esforço para concebê-las o máximo adequado possível: não mais de acordo com as propriedades comuns, mas conforme as essências singulares (terceiro gênero de conhecimento).

A razão, como funciona *sob certa perspectiva da eternidade*, fomenta uma compreensão necessária das coisas e não contingentes como na imaginação<sup>55</sup>. E é por isso que a razão pode fazer com que as afecções do corpo sejam organizadas na mente de forma necessária: “quanto mais esse conhecimento, quer dizer, de que as coisas são necessárias, diz respeito a coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é esse poder da mente sobre os afetos (...).”(EVPVI)<sup>56</sup>. Nesse vínculo entre causas necessárias operadas pela razão, podemos notar que ela torna as imagens ao mesmo tempo *vívidas* e *frequentes*. Isto é, quanto mais compreendemos as afecções corporais clara e distintamente, mais teremos imagens relacionadas entre si acerca desse conhecimento; e quanto mais uma imagem está vinculada a outras, mais ela ocupa a mente<sup>57</sup>. Disso se segue que a razão torna as imagens mais vívidas e mais frequentes na mente e não as abandona por completo.

Sem o auxílio das imagens (afecções), a razão não tem qualquer poder sobre os afetos, ela somente é hábil para lidar com eles quando ela própria é um afeto<sup>58</sup>. E isso só é possível

---

<sup>54</sup> Podemos indicar aqui o esforço próprio da razão humana, tal como Spinoza explica: “Tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender” (EIVPXXVI).

<sup>55</sup> “É da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias.”(EIIPXLIV).

<sup>56</sup> O uso do termo imagens claras e distintas para designar a atividade da razão está evidenciado também quando Spinoza afirma: “Podemos, assim, ser determinados a uma só e mesma ação, tanto por causa de imagens de coisas que concebemos confusamente, quanto por imagens de coisas que concebemos clara e distintamente” (EIVPLIXS) E ainda no escólio da proposição XX da Parte V em que Spinoza afirma: “(...) as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa e mutiladamente” (EVPXXS).

<sup>57</sup> Esse é o texto da Proposição XI a XIII da Parte V da *Ética*.

<sup>58</sup> EVPVII

pela interação das afecções com a organização da razão<sup>59</sup>. É isso que Spinoza chama atenção: “Durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto” (EVPX). Ou seja, a mente consegue ordenar as afecções corporais de acordo com um ordenamento próprio do intelecto, e isso em nome daquilo pelo que a razão se esforça (conhecer as coisas pela ciência intuitiva). Ora, se, como vimos, a razão tem não só o esforço de compreender, mas de compreender conforme o terceiro gênero de conhecimento, e, se a razão não abandona as afecções corporais (imagens), mas com elas interage necessariamente, então, “a mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à idéia de Deus.”(EVPXIV). Isso quer dizer que através de nossa *capacidade de raciocínio* podemos guiar aquilo que é mais constante em nossa mente (imagens) em direção à ideia base da ontologia spinozana. Ideia esta que aqui é uma finalidade, mas que ela própria é o ponto de partida e fundamento de nossa mente enquanto modificação do atributo pensamento.

Se nos lembrarmos do contexto de análise do primeiro capítulo deste trabalho, podemos dizer que o que caracteriza a ciência intuitiva é que “nós nos deleitamos com tudo que compreendemos por meio do terceiro gênero de conhecimento, com uma alegria que vem, certamente, acompanhada da idéia de Deus como sua causa” (EVPXXXII). Isso significa que a mente quando concebe a ideia de Deus, concebe a si mesma e seu corpo sob a perspectiva da eternidade, isto é, “sabe que existe em Deus e que é concebida por Deus” (EVPXXX). Assim, a razão que *demonstra tudo sob certa perspectiva da eternidade*, esforça-se para vincular-se diretamente a tal perspectiva, esforço este que se torna completo pelo terceiro gênero de conhecimento.

O que se pode inferir do que foi aqui exposto? Em primeiro lugar, podemos concluir que o reconhecimento da mente que imagina tem como pressuposto o segundo gênero de conhecimento e seu esforço de ascensão ao nível da ciência intuitiva. Em última instância,

---

<sup>59</sup> Esse vínculo necessário das imagens com a razão que propomos aqui tem como interlocutor principal Gilles Deleuze no penúltimo capítulo de *Spinoza et problème de l'expression*, no qual o autor, em um parágrafo central, admite que a imaginação é dispensada pelo uso da razão. “Nécessité, présence et fréquence sont les trois caractères des notions communes. Or ces caractères font qu’elles s’imposent em quelque sorte à l’imagination, soit pur diminuer l’intensité des sentiments passifs, soit pour assurer la vivacité des sentiments actifs. Les notions communes se servent des lois de l’imagination pour nous libérer de l’imagination même. Leur nécessité, leur présence, leur fréquence leur permettent de s’insérer dans le mouvement de l’imagination, et d’en détourner le cours à leur profit. Il n’est pas exagéré de parler ici d’une *libre harmonie de l’imagination avec la raison*”(DELEUZE, 1968, p. 275). Concordamos com Deleuze no que concerne a harmonia da razão com a imaginação, no caminho para o terceiro gênero de conhecimento, tornando as imagens mais vívidas e frequentes. Mas discordamos da frase central de que “*les notions communes se servent des lois de l’imagination pour nous libérer de l’imagination même.*”. O que tentaremos demonstrar é que a mente não se liberta da imaginação, mas pode utilizá-la com liberdade no âmbito da ciência intuitiva.

portanto, a imaginação virtuosa é aquela que pressupõe os demais gêneros de conhecimento enquanto sua própria atividade. Esse reconhecimento se dá pela disposição das afecções corporais como meios de veiculação para o mais alto conhecimento que podemos alcançar. Assim, *o reconhecimento requerido para uma imaginação virtuosa se dá por meio da ciência intuitiva*. E podemos afirmar expressamente que *a imaginação não é dispensada nesse processo*, por ser justamente nela que reside o itinerário de vinculação da mente com o contexto ontológico a ser intuído. Esse caminho para a ciência intuitiva não é uma superação da imaginação, mas a própria ciência intuitiva é o contexto de análise pelo qual a imaginação é uma potência. Nesse sentido, imaginação e intuição estão intimamente relacionadas em um processo que não dispensa o uso de imagens para estabelecer o mais alto gênero de conhecimento. Aqui, portanto, concluímos que é necessário, pela própria dinâmica racional, organizar as afecções, a fim de satisfazer o esforço da própria razão em vincular-se a ideia da totalidade (ideia de Deus). Agora podemos nos perguntar: *como e em que sentido se dá esse caminho racional-imaginativo para intuir?*

### **3.2. O caminho para a beatitude: imaginar para intuir**

O percurso de interação dos três gêneros de conhecimento está exposto na Parte V da *Ética*, o qual tem uma dupla preocupação: (1) O poder que temos contra os afetos e (2) A beatitude ou liberdade. Podemos perceber que a segunda é necessariamente a resposta para a primeira. Isto é, somente controlamos nossos afetos de fato, se somos dotados de beatitude. No entanto, o primeiro ponto leva necessariamente ao segundo: para chegarmos à beatitude, devemos primeiramente controlar os afetos. E esse é o itinerário de dedução de toda a Parte V da *Ética*. Spinoza então discorre que

“(...) o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição” (EVPXS).

Disso se segue que enquanto não conhecemos nossos afetos, devemos nos remeter ao uso da imaginação na conquista da principal consequência da ciência intuitiva (a beatitude ou, o que é o mesmo, amor para com Deus<sup>60</sup>). Isso se torna explícito em exemplos fornecidos pelo autor, como no caso em que, por um preceito da razão, devemos combater o ódio com o

---

<sup>60</sup> Como já indicamos no início do presente trabalho: EVPXXXVIS.

amor ou com a generosidade. Spinoza faz questão de enfatizar que, para que isso seja efetivado na vida prática, devemos pensar nas ofensas costumeiras e a maneira como podem ser rebatidas: “ligaremos, assim, a imagem da ofensa à imaginação dessa regra, e ela estará sempre à nossa disposição (...) quando nos infligirem uma tal ofensa”(EVPXS). O jogo de imagens com a razão é aqui de extrema importância para a conduta da vida que nos dirige à beatitude. Spinoza se utiliza de outros exemplos práticos em que devemos, no mínimo, *enumerar* e *imaginar* em nossa mente aquilo que nos afeta, para que possamos *conter os afetos*, enquanto não os conhecemos. Esta é a via que nos conduz à liberdade. Porque diante desse exercício de imaginação podemos vincular ao conhecimento que dele temos pela razão.

Os recursos da imaginação e da memória entram em vínculo com a razão “ao ordenar nossos pensamentos e imaginações” (EVPXS), também para *compreendermos os afetos*. É pelo uso da imaginação e da memória que conseguimos localizar em nossas mentes os afetos que nos são mais constantes e é pela razão que conseguimos concatená-los e dar sua correta utilização, em vez de considerar com aversão os defeitos humanos em uma falsa aparência de liberdade. “Assim, quem tenta regular os afetos e apetites exclusivamente por amor à liberdade, se esforçará, tanto quanto puder, por conhecer as virtudes e as suas causas, e por encher o ânimo de gáudio que nasce do verdadeiro conhecimento delas (...)”. (EVPXS). Esse conhecimento dos afetos, que consiste no exercício imaginativo e racional em harmonia, requer que o indivíduo em questão ame a liberdade (ou a beatitude). Tal indivíduo necessita antes de tudo não julgar os afetos (o que adviria de uma dinâmica parcial da imaginação), mas compreendê-los (segundo o exercício próprio e constante da razão). Todavia, nos aparece um elemento que está implícito nessa postura do indivíduo para com sua vida afetiva: *o amor à liberdade*. Isto é, a compreensão dos afetos pressupõe que o indivíduo queira e, ao mesmo tempo, se esforce por ser livre. Liberdade essa que só é possível pelo terceiro gênero de conhecimento, mas que a razão intrinsecamente se direciona e utiliza da imaginação para tal finalidade.

Como afirmamos inicialmente neste trabalho, a consequência principal da ciência intuitiva é o amor intelectual a Deus (que é o mesmo da beatitude ou liberdade). Spinoza em sua descrição insere o fato de que “este amor para com Deus deve ocupar a mente ao máximo” (EVPXVI). Ocupar a mente o máximo possível (*mentem maxime occupare*), isto significa que esse amor está na harmonia da razão com a imaginação, a qual tem a tendência a fazer com que as imagens das coisas sejam vívidas e frequentes na mente humana.

Assim, aquele que participa da fruição da ciência intuitiva ama a Deus reforçadamente “quanto maior é o número de homens que imaginamos estar unidos a Deus pelo mesmo

vínculo de amor” (EVPXX). Compreende-se aqui, portanto, de que maneira o amor para com Deus interage na vida prática dos homens: esse amor é tanto mais frequente em nossa mente quanto mais imaginamos aqueles homens que estão vinculados ao amor a *Ele*. Isto é o que significa, de fato, beatitude. O exercício da liberdade reside também em remeter imaginariamente a Deus os homens que se vinculam entre si pelo fato de amá-lo, e isso não porque o desconheçam e assim obedecem a *ele* supersticiosamente, mas porque experimentam e sentem que são eternos e, portanto, o conhecem. Assim, mesmo após deduzir a existência do corpo sob a perspectiva da eternidade e não mais pela duração, conforme o texto do Escólio da proposição XX, Spinoza ainda afirma que “quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna” (EVPXXXIX). Principalmente porque quem tem muitas afecções corporais (imagens) tem o poder para concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto e guiá-las para a ideia de Deus.

Disso se segue que o vínculo com Deus, ou seja, o que faz com que a mente humana direcione todas as suas imagens (afecções) para a ideia de Deus, e ao mesmo tempo, perceba que cada coisa singular está vinculada a Deus é o que garante o controle dos afetos. Ora, a razão nos mostra e demonstra de que forma cada coisa está vinculada à substância única, mas é somente a ciência intuitiva que nos faz perceber imediatamente uma coisa singular em sua essência, a qual depende diretamente de Deus.

O problema central aqui é que para controlar as afecções e direcioná-las a Deus, devemos lidar com essas (afecções/imagens) de forma livre, ou seja, utilizá-las reconhecendo que são imagens indicativas de uma realidade que elas próprias não abrangem por completo. E isso só é possível pelo reconhecimento da mente que sabe que imagina. Esse reconhecimento como vimos acima é, em última instância, dado pela ciência intuitiva. Então, o controle das afecções pressupõe a própria ciência intuitiva, que garante a beatitude (liberdade, ou, o que é o mesmo, o amor intelectual para com Deus).

Podemos concluir que a ciência intuitiva não é somente um ponto de chegada baseada em uma harmonia da razão com a imaginação, mas sim o pressuposto pelo qual a imaginação é uma potência. Dessa forma, não é por estar liberta das imagens e abandoná-las por completo que nos referimos a uma mente livre na filosofia de Spinoza. Mas a mente é livre porque, ao experimentar que é eterna, percebe as imagens e afecções de outro ponto de vista<sup>61</sup>, qual seja:

---

<sup>61</sup> Concordamos aqui com a hipótese de Lívio Teixeira na introdução ao *Tratado da Reforma da Inteligência*: “Assim, da razão passamos à intuição da totalidade; desta desceremos para compreender melhor a própria razão e também a natureza ou essência dos conhecimentos inferiores, a opinião, a imaginação” (TEIXEIRA, 2004. In: *Tratado da Reforma da Inteligência*, p. XXII).

*sob a perspectiva da eternidade*<sup>62</sup>. Se é assim, faz-se necessário provar que a ciência intuitiva é, além de um ponto de chegada, também o elemento fundante da ontologia spinozana em interação com o uso da imaginação.

### 3.3. Ordem de significação da ideia de Deus: intuir para imaginar

A questão que se põe aqui é como e em que sentido a ciência intuitiva é o elemento fundante da ontologia spinozana e isso preservando a nossa hipótese interpretativa de que há uma presença inevitável da imaginação neste gênero de conhecimento. Isto somente é possível por meio da dedução operada sob o viés da ordem em que se expõe a *Ética*, a ordem geométrica.

Devemos primeiramente aqui relembrar as remissões que fizemos no nosso itinerário do tópico *1.1.1 O plano em si e por si concebido – substância, atributos e inteligibilidade* do primeiro capítulo deste trabalho. Afirmávamos que existe uma ordem de dedução da realidade que o intelecto infinito *compreende* na mesma medida em que essa realidade é produzida. Essa ordem de dedução é aquela que se inicia na causa eficiente e tem como ponto de chegada os modos da substância. O intelecto infinito compreende toda a sua produção em infinitos atributos e infinitos modos. Mas essa compreensão exige que a própria realidade esteja em harmonia em uma única ordem de dedução da mesma. Isto é, em qualquer atributo para qualquer modo, há um único ordenamento que está ao mesmo tempo em todos os outros atributos.

Nós homens somos modos da substância (somos mente e corpo); compreendemos essa mesma ordem da realidade por um intelecto finito, quando entendemos as coisas *sob a perspectiva da eternidade*, isto é, pelo terceiro gênero de conhecimento. A proposta de Spinoza é deduzir pela ordem geométrica ao mesmo tempo a ordem da realidade (e de sua produção que é também intrínseca para nós) e do conhecimento que dela temos (na/pela ciência intuitiva). A *Ética* é demonstrada à maneira dos geômetras, ou melhor, ela se estabelece por dedução, de tal forma que não haja nenhum elemento posterior que não se deduza dos anteriores. Formulamos assim nossa primeira afirmativa acerca da hipótese interpretativa que desenvolvemos: *a ordem geométrica exprime a dedução da própria*

---

<sup>62</sup> Em analogia com a análise da ciência intuitiva desenvolvida no primeiro capítulo do presente trabalho, é preciso salientar que faz parte do terceiro gênero de conhecimento a compreensão do corpo sob a perspectiva da eternidade.

*realidade (dos atributos aos modos), ordem esta apreendida pela ciência intuitiva (o conhecimento que é em nós o mesmo que na totalidade a qual pertencemos)*<sup>63</sup>.

Podemos afirmar que a *Ética* não se constitui de uma dedução de ideias inadequadas, pois seria em vão nomear os demais gêneros de conhecimento e chamar a atenção para o esforço do autor em provar que formulamos ideias adequadas em nossa mente. Então, a dedução geométrica da *Ética* é necessariamente de ideias adequadas. Ao mesmo tempo em que são noções comuns ou propriedades comuns dos corpos, essas ideias apontam para a necessidade de expressar a essência de uma coisa singular, a qual só é possível pela percepção direta da ideia de Deus como causa.

Ora, como o conceito de ideia adequada, em seu início, obtida pela formação das propriedades comuns dos corpos, remete-nos diretamente àquilo que a funda (ideia de Deus) e como é somente a partir da ideia de Deus que percebemos as coisas singulares em sua essência, então o método geométrico é uma dedução da essência de Deus para as coisas singulares<sup>64</sup>. Sua ordem de exposição obedece à mesma que a da produção da realidade e do intelecto infinito. Disso se segue que a ordem geométrica é a expressão da própria ontologia de Spinoza sob a forma do conhecimento mais alto que a mente humana consegue alcançar.

Podemos afirmar algo mais a esse respeito. Como se trata de uma dedução, ou seja, da organização de ideias, é imprescindível para o método geométrico o uso das noções comuns. E visto que há também em nossa mente uma dedução das ideias inadequadas, e, portanto, “as idéias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas, ou seja, claras e distintas” (EIIIPXXXVI), devemos também ter o cuidado ao afirmar que tal método utiliza-se da imaginação caso atribuamos a ela apenas a propriedade de ter ideias inadequadas. Então, qual o tipo de dedução do método geométrico?

<sup>63</sup> Essa hipótese dialoga com Maria Luisa Ribeiro e Gilles Deleuze, os quais indicam em qual gênero de conhecimento foi produzida a *Ética*. Nossa hipótese é a de que a *Ética* foi produzida pela interação dos três gêneros de conhecimentos. Isto é, utiliza-se da ciência intuitiva para se assegurar da verdade das proposições, as quais devem fazer referência ao todo a que pertencem e nesse sentido estaríamos concordando com Maria Luisa Ribeiro: “Em nosso entender, a *Ética* foi toda ela produzida a partir do conhecimento do terceiro gênero.” (FERREIRA, 1997, p.588). Mas ela necessita além da intuição vivida, o encadeamento necessário expresso pela organização das noções comuns. E, para expressão desse encadeamento e comunicação para os seus leitores, necessita também do recurso dos signos (que são parte da imaginação), e isso é o que estamos tentando provar aqui. Não concordamos, portanto, com Deleuze, que por sua vez faz a divisão dos gêneros de conhecimento para produção da *Ética*: “*La majeure part de l’Ethique, exactament jusqu’en V 21, est écrite dans la perspective du second genre de connaissance.* Car c’est seulement par les notions communes que nous arrivons à avoir des idées adéquates, et une connaissance adéquate de Dieu lui-même” (DELEUZE, 1968, p.275). Então, segundo Deleuze, a *Ética* foi produzida pelas noções comuns até a Proposição XXI da Parte V. E dessa proposição em diante Spinoza utilizou-se da ciência intuitiva.

<sup>64</sup> Lívio Teixeira afirma: “Pode haver, pois, dedução que tira conclusões de ideias que nos vêm dos sentidos, assim como das propriedades determinadas racionalmente e, finalmente, a dedução que se faz da essência das coisas a partir da essência do Ser perfeito. Esta é a grande dedução da *Ética*, que nos instala na ordem universal das ideias” (TEIXEIRA, 2004. In: *Tratado da Reforma da Inteligência*, p. XIX).

A dedução parte de uma ideia originária; ou seja, para se deduzir com segurança, é imprescindível uma verdade primeira e originária<sup>65</sup>. Faz-se necessário perceber imediatamente pela intuição, para só então deduzir racionalmente (noções comuns), conforme a ontologia de Spinoza requer. É necessário primeiramente intuir e, em segundo lugar expor utilizando-se da razão.

De onde parte e para onde chega a *Ética* não é senão a ideia de Deus. Porque, como vimos no tópico acima, qualquer ideia que seja concatenada com outras ideias levam necessariamente à ideia de Deus como sua causa eficiente. Ou seja, a ideia fundante e fundada na *Ética* pode ser alcançada a partir de qualquer conteúdo da mente que se dedique à reflexão racional.

Certamente, a ideia de Deus não pode ser uma imagem<sup>66</sup> antropomórfica, como vimos no segundo capítulo deste trabalho. Há um esforço por parte de Spinoza em destruir todos os preconceitos que possam advir desse conceito. O autor pretende em todo seu itinerário da Parte I da *Ética* explicar o funcionamento da realidade, sem fazer concessão ao discurso supersticioso da causalidade final, promovido pela imaginação. Deus é a própria realidade, conforme o autor expõe conceitualmente e não uma imagem supersticiosa. A ideia de Deus é o conceito dessa realidade substancial imanente a nossa constituição. E a dedução dessa realidade requer uma ordem de exposição que parta da totalidade às coisas singulares. Então a ideia de Deus pode ser uma noção comum ou uma propriedade geral?

Alguns textos parecem demonstrar que isso é verdadeiro. Todavia, devemos lembrar que as noções comuns ainda permanecem em certa perspectiva abstrata da realidade e não dizem respeito à essência singular das coisas, diferentemente do que se segue do terceiro gênero de conhecimento, que parte da essência dos atributos de Deus para a essência das

---

<sup>65</sup> Aqui pensamos em Farias Brito em sua obra *Finalidade do Mundo*, em que explica o método de Spinoza: “Só há, pois, segundo Spinoza, um meio para chegar ao conhecimento da verdade, ou, como se diria em linguagem moderna, para estabelecer sobre base positiva o conhecimento científico: é a dedução. Mas, para deduzir com segurança, necessário é partir de uma verdade primeira, fundamental. Esta, como é intuitivo, não é derivada, mas originária; não vem por dedução, mas por percepção imediata; não é resultado da especulação dialética, mas um produto espontâneo, direto, da intuição intelectual pura.” (BRITO, 1957, p. 179-180).

<sup>66</sup> A distinção entre ideia e imagem de Deus nos remete ao escólio da proposição XLVII da Parte II: “Se os homens, entretanto, não têm, de Deus, um conhecimento tão claro quanto o que têm das noções comuns, é porque eles não podem imaginar Deus da mesma maneira que imaginam os corpos, e porque ligam o nome de Deus às imagens das coisas que eles estão acostumados a ver, o que dificilmente podem evitar, por serem continuamente afetados pelos corpos exteriores” (EIIPLVIIIS). A distinção entre ideia, imagem e palavras é explícita em Spinoza da seguinte forma: “Poderá, entretanto, facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a idéia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento.” (EIIPLXIXS). No entanto, a inevitabilidade do uso da linguagem para comunicar ideias e até formulá-las é um trabalho no qual nos concentraremos em pesquisas futuras.

coisas singulares. Ora, se as noções comuns não nos fornecem a essência das coisas, então não é possível que a ideia de Deus enquanto uma noção comum seja capaz de fornecê-la. A ideia de Deus é, então, a própria fonte do terceiro gênero de conhecimento acerca das essências singulares<sup>67</sup>. Trata-se, portanto, de uma ideia intrínseca ao terceiro gênero de conhecimento e que se encontra no contexto ontológico exposto no sistema de Spinoza. Ou seja, a ideia de Deus é a ideia da realidade imanente que Spinoza propõe em sua filosofia. Apesar de a ideia de Deus ser fundante na ontologia de Spinoza e sua compreensão da realidade não implicar nem noções comuns e nem imaginação, é inevitável o recurso ao uso das noções comuns e das imagens para expressá-la.

Para resumir, em primeiro lugar no que se refere às noções comuns, isso só pode ser admitido da seguinte forma, segundo nossa hipótese: *as noções comuns apresentam Deus de forma encadeada pela ordem geométrica, deduzida pelas proposições da obra.*

Em segundo lugar, no que se refere à imaginação, não podemos imaginar Deus como imaginamos os corpos nem ligar o nome de Deus às imagens das coisas que estamos acostumados a ver. Isso já pode ser compreendido por nós; as imagens das coisas não representam a ideia de Deus como uma figura, ou propriamente como imaginamos os corpos pelos quais estamos acostumados a ser afetados. Essa confusão surge mais nebulosa se, além de imaginarmos, ligarmos à ideia de Deus o nome pelo qual várias imagens nos são comumente afetadas. No entanto, inevitavelmente Spinoza reconhece que as imagens bem organizadas levam à ideia de Deus (o que vimos no tópico anterior) e, agora podemos afirmar a hipótese de que *o autor necessariamente se utiliza de signos para explicar a realidade conforme a ordem geométrica.*

Dessas duas remissões que fizemos no parágrafo anterior se apreende que, muito embora a ideia de Deus não seja uma noção comum, nem uma imagem, ela necessita para sua formação, do auxílio das noções comuns, das imagens e dos signos. Assim formulamos que *se*

---

<sup>67</sup> Sobre esse tema Deleuze afirma duas posições importantes: “1º) Chaque notion commune nous conduit à l’idée de Dieu. Rapportée aux notions communes qui l’expriment, l’idée de Dieu fait elle-même partie du second genre de connaissance dans cette mesure, elle représente un dieu impassible, mais cette idée accompagne toutes les joies qui découlent de notre puissance de comprendre (en tant que cette puissance précède par notions communes). L’idée de Dieu, em ce sens, est la pointe extrême du seconde genre. 2º) Mais, bien qu’elle se rapporte nécessairement aux notions communes, l’idée de Dieu n’est pas elle-même une notion commune. C’est pourquoi elle nous précipite dans un nouvel élément. Nous ne pouvons atteindre à l’idée de Dieu que par le second genre; mais nous ne pouvons pas y attendre sans être déterminés à sortir de ce seconde genre pour entrer dans un nouvel état. Dans le seconde genre, c’est l’idée de Dieu qui sert de fondement au troisième; par <<fondement>>, il faut entendre la vraie cause motrice, la *causa fiendi*. Cette idée de Dieu elle-même changera donc de contenu, prendra un autre contenu, dans le troisième genre auquel elle nous détermine.”(DELEUZE, 1968, p. 278-279).

*todo o método geométrico advém de uma dedução racional de uma intuição dada, a dedução dessa intuição só se expõe a nós leitores por meio dos signos linguísticos.*

Ora, como vimos no *Capítulo 2, subtópico 2.2.1. Imaginação e linguagem*, o uso dos signos linguísticos conduzem diretamente à imaginação na *Ética*. Podemos afirmar que o único meio de comunicação da realidade ontológica que a obra pretende expor é o do uso dos signos linguísticos. Novamente os gêneros de conhecimento estão intimamente relacionados à imaginação. Se antes era necessário ordenar (pela razão) as afecções (imagens) para intuir, agora se faz necessário que, ao intuir, se organize as afecções de forma rigorosa. A obra então se revela em uma dupla circularidade; pois ao mesmo tempo que é explicação ontológica da realidade, é também explicitação dos fundamentos de onde parte<sup>68</sup>. E, ao mesmo tempo em que funda os elementos de onde parte (a ideia de Deus, por meio do eixo substância, atributos e modos), explicita o recurso ao verdadeiro conhecimento desses elementos (ciência intuitiva).

De uma forma ou de outra, a ordem geométrica não prescinde do uso dos signos linguísticos e da organização das afecções (por meio das noções comuns).

Tal exposição geométrica nos revela algo que já possuíamos, pois nos leva a admitir nossa própria potência enquanto modo de uma substância única. O método não é uma propedêutica ou um instrumento, mas a constatação de como funciona a nossa mente na sua mais abrangente potência (a ciência intuitiva)<sup>69</sup>. Potência esta que se expõe na própria *Ética* e é também acessível aos seus leitores por meio dos signos linguísticos, a fim de uma fruição do mais potente dos afetos.

Isso só é possível por meio de um reconhecimento intrínseco à própria obra de Spinoza, no que diz respeito à possibilidade, por nós levantada, de que a imaginação pode ser uma potência. Isto porque Spinoza propõe uma virtude para a imaginação. Isto é, somente é possível estabelecer a ordenação dos signos linguísticos com segurança se estamos nos referindo a uma mente que sabe que deles se utiliza sem deles se tornar escrava. Daí a

---

<sup>68</sup> Maria Luisa Ribeiro afirma sobre o método geométrico: “A opção pelo <<mos geometricus>> representa a consciência da simultaneidade de um Ser que se constrói e de um Ser que se revela. Contudo, tal identificação, óbvia para o filósofo, só progressivamente se torna compreensível ao leitor comum.” Mais adiante a comentadora explica: “O desfasamento entre o escritor e o leitor da *Ética*, reside na complexidade e densidade dos pontos de partida, cujas potencialidades o filósofo conhece, mas que apenas mediamente se revelam ao leitor. Poderíamos dizer que este só está apto a ler a *Ética* quando a terminou. O fim apela para um recomeço, a meta dá-lhe instrumentos que facilitam a compreensão do início. O movimento é sintético, regressivo, circular. As definições iniciais, aparentemente completas, constroem-se (porque se explicam) a partir das consequências que delas derivam” (FERREIRA, 1997, p.355-356).

<sup>69</sup> Maria Luisa Ribeiro novamente explica: “Pois se a ideia verdadeira se revela por si, se o método consiste nessa revelação, nesse <<dar-se>>, que sentido tem escrever sobre ele, ensinando como se deve pensar, sugerindo um campo que afinal deverá ser descoberto na intimidade de cada um?” (FERREIRA, 1997, p.368).

necessidade de reconhecer a imaginação não como fonte de mera superstição, mas como uma potência, o que é expresso pelo texto de Spinoza. Se o autor não admitisse isso, nem reconhecesse a possibilidade da potência da imaginação, seria inconcebível utilizar dos signos linguísticos (enquanto parte da imaginação) para explicar o seu próprio sistema. Disso se segue que podemos finalizar nosso itinerário afirmando que *a imaginação no terceiro gênero de conhecimento, nesta última forma, é dada pela inevitabilidade dos signos linguísticos como substrato da ordem de exposição da Ética.*

## CONCLUSÃO

A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza nos remete, em última instância, a um problema clássico da filosofia. Isto porque estamos diante de um conhecimento pela essência das coisas (ciência intuitiva) e outro conhecimento que se limita a representá-las por meio das imagens e das palavras (ou dos signos linguísticos). Esse problema, no entanto, justifica a razão de ser do método utilizado na *Ética*. O método geométrico consiste em bem concatenar as afecções em nome de uma organização mais aprimorada das mesmas. Isso ocorre para iniciar o processo de dedução das ideias e, ao mesmo tempo, para demonstrar como se chega à ciência intuitiva.

Em última instância, a atividade de Spinoza com a *Ética* é tornar explícito aquilo que somos capazes enquanto modos da substância única. O filósofo chega a nos chamar a atenção para um gênero de conhecimento especial em nós que é a ciência intuitiva. Esse conhecimento pode ser para nós, como foi para o autor, a fonte do próprio método filosófico. Não pode haver aí qualquer mística ou ocultismo do pensamento do filósofo. Isso seria remeter ao sentido negativo da imaginação que o autor tanto critica. Seu empreendimento consiste em tornar explícitos os fundamentos de onde parte. Com isso, percebemos que a própria imaginação está justificada em sua ontologia por ser um meio de explicar a realidade.

No entanto, Spinoza nos ensina que não devemos confiar em nossas imaginações, mas também não devemos nos fiar completamente na razão humana. Devemos simplesmente confiar naquilo que nos faz sentir e experimentar que somos eternos. Ou, como afirma Charlie Heunemann em seu artigo várias vezes citado em nosso texto, Spinoza não nos incita, conforme Immanuel Kant, a ousar pensar com a razão, mas a ousar confiar naquilo que nossa mente sente de fato. Perceber as coisas sob a perspectiva da eternidade é o que produz o maior dos afetos a que podemos chegar. É perceber que as coisas são meios indicativos de um contexto maior de explicação. Só então se torna possível bem deduzir e bem imaginar. A *Ética* propõe, então, demonstrar o itinerário do pensamento que se faz na intuição, explicando o funcionamento de uma mente que imagina e que pensa racionalmente, mas que ambos (imaginação e razão) são meios para chegarmos a ver tudo “num só golpe de vista”.

Chegamos ao final de nosso itinerário com a proposta de interpretação acerca da imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza. Como tentamos demonstrar, tal proposta de interpretação tem sua solução explicitada no terceiro capítulo deste trabalho. Percebemos que a relação intrínseca entre o primeiro e o terceiro gêneros de conhecimento é

permitida pela mediação conceitual de um duplo aspecto: (1) a vinculação que a mente pode fazer das imagens das coisas direcionadas à ideia de Deus na ciência intuitiva e (2) a inevitabilidade dos signos linguísticos presentes no terceiro gênero de conhecimento. Para tal solução, foi-nos exigido anteriormente analisar a própria ciência intuitiva, baseada na percepção imediata do eixo substância, atributos e modos (objeto do nosso primeiro capítulo) e a imaginação enquanto potência (no segundo capítulo).

Assim, fez-se necessário, como vimos, uma série de pontos e conceitos hipotéticos acerca da obra de Spinoza em foco, os quais destacaremos a seguir. Primeiramente, analisou-se a ciência intuitiva e a sua constituição baseada na ontologia de Spinoza. Pretendeu-se, com isso, *esclarecer esse gênero de conhecimento, reconhecendo-o como a apreensão imediata e conceitual da realidade, conforme o autor da Ética explica, através da mediação dos conceitos de substância, atributos e modos*. Vimos que esse conhecimento nos leva a fruir do amor intelectual a Deus, enquanto este é a realidade à qual estamos unidos. Dessa forma, consciente de si, das coisas e de Deus, o sábio, na filosofia de Spinoza, consegue perceber suas determinações no plano ontológico do qual depende, em vez de ficar à mercê das relações finitas e exteriores. Assim, concluiu-se, primeiramente, que a intuição e a ontologia de Spinoza estão intimamente relacionadas. Isso porque se trata do ápice do conhecimento humano, enquanto parte do intelecto infinito.

Formulamos, com isso, primeiramente a compreensão da ontologia de Spinoza que nos remete a uma dinâmica constitutiva do corpo e da mente enquanto uma conjuntura determinada pelos atributos pensamento e extensão. Com isso, afirmamos, através de nossa hipótese que o corpo e a mente não são duas instâncias contrárias, mas *se temos algo que nos pode vir em direção contrária é a fugacidade da exterioridade, a qual está em constante perseverar na existência como nós*. Admitimos, assim, que a ciência intuitiva é o conhecimento imediato da ontologia de Spinoza intrínseca a nossa estrutura. O sábio somente goza da beatitude porque não é determinado pela exterioridade. E por que afirmamos isso? Para não cairmos nos argumentos místicos da interpretação da ciência intuitiva, conforme enunciados no início do trabalho. Também porque, em segundo lugar, vimos que somente o conhecimento de primeiro gênero está à mercê da exterioridade e das relações finitas. Em vez de estarmos determinados pela interioridade que nos compõem (atributos pensamento e extensão), somos deixados nos afetar pela exterioridade que ora diminui, ora aumenta nossa potência.

Enunciamos com isso a hipótese de que *essa caracterização da imaginação justifica, por parte de Spinoza, as críticas que ele faz à ontologia de certa tradição teológico-*

*metafísica*. Sendo assim, compreendeu-se que a imaginação e determinada concepção de Deus transcendente, vinculadas à causalidade final, estão intimamente relacionadas. Isto é o próprio empreendimento spinozano de compreender aprofundadamente a questão desse gênero de conhecimento que ele próprio critica.

Assim, diante desses pressupostos, chegamos ao núcleo central que propomos para esta dissertação. Como vimos no Capítulo 2, *a privação de conhecimento, as ideias inadequadas e a parcialidade são características da imaginação enquanto primeiro gênero de conhecimento, mas essas características não a definem por completo*. Inferimos com isso que seria necessário partir para uma análise mais abrangente acerca da imaginação, a qual a envolve no reconhecimento de sua própria potência.

Revisitando mais aprimoradamente o texto de Spinoza, na Parte II da *Ética*, foi proposto que o autor tem uma preocupação específica ao assinalar a possibilidade de pensar uma imaginação como virtude. Foi-nos necessário indagar como isso seria possível, já que, pelo primeiro gênero de conhecimento, estamos condenados às ideias inadequadas. Essa ênfase que o autor dá para a potência da imaginação somente é permitida pela mente que sabe que imagina. Isto é, trata-se de uma mente que, por ser livre, utiliza-se da faculdade de imaginar com virtude. Então empreendemos a hipótese de que *é concebível afirmar uma imaginação não somente vinculada ao primeiro gênero de conhecimento, mas aos demais (segundo e terceiro)*.

Com a proposta desses conteúdos assim expostos nos capítulos 1 e 2, complementamos a análise da imaginação somente no terceiro capítulo. Isto porque, inicialmente, para a mente saber que imagina, são necessários, como pressupostos, os outros dois gêneros de conhecimento que permitem sair da inadequação (ou privação). Afirmamos, então, que somente é possível a mente reconhecer que imagina, inicialmente, por meio da razão (ou formação das noções comuns). Porque esse é o início do empreendimento que Spinoza propõe para escaparmos do conhecimento inadequado. No entanto, o segundo gênero de conhecimento, em sua atividade própria, possui um esforço em direção à ciência intuitiva. Sendo assim, estabeleceu-se uma harmonia da razão com a imaginação. Afirmamos que ambas interagem conjuntamente para tornar vívida e frequente a ideia de Deus como causa. Esta última ideia é vivenciada somente pela ciência intuitiva. Então, depreendemos como hipótese que, *em última instância, a potência da imaginação está em seu vínculo direto com a ciência intuitiva*.

Complementando o que foi exposto, concebemos que a relação entre imaginação e terceiro gênero de conhecimento está evidente pelo caminho proposto por Spinoza na Parte V

da *Ética*. Tal caminho, segundo nossa hipótese desenvolvida, consiste em *imaginar para intuir*. Isto é, faz-se necessário bem utilizar das afecções (imagens) e direcioná-las (pela razão) à ideia de Deus. Assim, compreendeu-se que o amor intelectual a Deus é o resultado da ciência intuitiva e nele temos uma necessidade da imaginação e da memória em reconhecer aqueles que estão unidos a Deus por esse mesmo vínculo. Afirmamos ainda que tanto para conhecer um afeto, quanto para seguir uma correta conduta na vida em direção à liberdade, temos de utilizar da imaginação e da razão em uma espécie de exercício para localizar as afecções em nossas mentes e compreendê-las.

Outra hipótese também veio à tona a partir da análise do método geométrico. Destacamos que a ciência intuitiva funda a ideia central da qual todas as outras são deduzidas, conforme o método utilizado na *Ética*. Tal ideia advém da causa eficiente (ideia de Deus), oposta à concepção de causalidade final e proposta pela matemática. Mas para bem deduzir e concatenar essa ideia fundante, necessita-se novamente da razão com a imaginação. O que significa que *o método geométrico interage diretamente com os três gêneros de conhecimento*. Isto é, tal método se funda na ciência intuitiva, se explica dedutivamente pela razão humana e utiliza-se dos signos (primeiro gênero de conhecimento) para comunicar sistematicamente a ontologia de Spinoza.

Concluimos assim, que existe um duplo aspecto da relação entre imaginação e ciência intuitiva, aspecto que, em outras palavras, denominamos de *imaginar para intuir e intuir para imaginar*. Disso se depreende que a potência da imaginação não é somente um *detalhe* que o filósofo complementa na Proposição XVII da Parte II da *Ética*, mas o próprio núcleo central em que o autor possibilita o uso adequado dos signos linguísticos, enquanto constituintes da imaginação.

Com isso afirmamos que, se o filósofo não admitisse que é possível utilizar da imaginação enquanto uma potência, ele não se sobressairia de um paradoxo, qual seja: utilizar-se dos signos linguísticos mesmo sabendo que eles próprios são fontes das confusões que surgem no primeiro gênero de conhecimento. Foi necessário, por parte de Spinoza, segundo nossa hipótese, reconhecer a possibilidade de utilizar com liberdade desses signos e explicar em que consiste essa virtude, operada pela ciência intuitiva.

Todo esse itinerário hipotético, nos permite concluir que, além disso, contribuimos com a interpretação de Spinoza acerca da imaginação no terceiro gênero de conhecimento. A nossa hipótese interpretativa não abandona por completo a imaginação em função da especificidade do terceiro gênero de conhecimento, argumento este que mantemos como interlocutor de nossa análise. E também sustentamos que a imaginação não deve ser

abandonada pela razão. Mas sim que uma mente livre, concebe a imaginação como forma de expressão e comunicação irremediáveis ao discurso humano e, por isso, dela se utiliza sem dela se tornar escrava.

Dessa forma, Spinoza nos ensina a bem utilizar dos signos linguísticos e da imaginação, mantendo-nos em estado de constante vigília para com estes. Toda a dedução geométrica nos aparece agora como a explicitação do ápice do conhecimento humano que podemos alcançar. A exposição empreendida pelo filósofo, no entanto, não abandona completamente a imaginação ou primeiro gênero de conhecimento. E isso pode ser afirmado tanto em relação ao método geométrico quanto ao conteúdo que ele nos explicita (ideia de Deus).

Para finalizar, não podemos deixar de lado algumas questões não respondidas neste trabalho. Assim, apesar do itinerário exposto nesta dissertação permanecemos, enquanto leitores da *Ética*, em uma questão que é inquietante e vai para além da pesquisa que aqui nos detemos. Para o bem de nosso espírito filosófico, indagamos: será que não somos passivos em relação à ideia de Deus, essa grande máquina a qual pertencemos? Ou seja, será que o objeto da ciência intuitiva não permanece, pelo menos para nós leitores da *Ética*, objeto de certa parcialidade no conhecimento e certa passividade ao tentar alcançá-lo? Pelo menos a nós leitores de Spinoza, não teriam a imaginação e a intuição algo a mais em comum? A saber, que o objeto da imaginação é finito enquanto o da intuição é infinito, permanecendo para nós parciais e nós mesmos passivos? Essas perguntas, logicamente, pressupõem outras filosofias como interpretações do autor<sup>70</sup>. Não podemos retirar da própria estrutura interna do texto,

---

<sup>70</sup> Sobre essa concepção, necessitamos de uma interpretação que seja a antípoda do pensamento de Spinoza, a saber, os pensadores que não viabilizam sua filosofia por meio de sistemas e prezam pelo estilo aforismático. Dentre eles, e apesar da possibilidade de aproximações, está Nietzsche. Há certas críticas desse pensador à Spinoza. Em *Gaia Ciência* temos: “Não pressentem, ao fundo, como que uma sanguessuga há muito tempo escondida, que começa por atacar os sentidos e enfim lhe restam – e ela deixa apenas ossos e ruídos? Quero dizer, fórmulas, palavras (pois, perdoem-me, aquilo que restou de Spinoza, *amor intellectualis dei* [amor intelectual a Deus], é um ruído, nada mais! O que é *amor*, o que é *deus*, se lhes falta qualquer gota de sangue?...”. (NIETZSCHE, 2012, p. 249). Essa concepção nietzschiana nos remete diretamente ao artigo de Céline Denat intitulado *A crítica nietzschiana da finalidade: a antiteologia spinozista “com uma diferença”?* O artigo tem como proposta apresentar as principais críticas de Nietzsche à ontologia de Spinoza. São apresentados, portanto, três pontos para isso: 1. “‘Deus’ seria um princípio ‘inútil’, se – como afirma Spinoza – ele não quer coisa alguma’. E só se torna ‘útil na medida em que Spinoza, apesar de negá-lo, reintroduz, com esse princípio, sob outros nomes ou com outras palavras, as ideias de vontade e de fim. (...) Spinoza visa apenas, através de seu discurso estritamente mecanicista incansavelmente reiterado (...), impor ao leitor um texto que se apresenta como perfeitamente objetivo, em ruptura com ideias e preconceitos comuns, ao passo que efetivamente os preserva sob a máscara da cientificidade e da objetividade.” (DENAT, 2009, p.157) 2. “O segundo ponto da crítica empreendida por Nietzsche nos permitirá confirmar a hipótese precedente. Ele diz respeito ao princípio da ‘conservação de si’, considerado por Nietzsche uma prova da ‘inconsistência de Spinoza’ no que se refere à questão da causalidade, visto que ainda diz respeito a um ‘princípio teleológico supérfluo’” (DENAT, 2009, p.158). 3. O terceiro ponto diz respeito à questão do método: “O erro – ou a astúcia – que Nietzsche repreende em Spinoza, e que manifesta o cerne mais elevado de sua supervalorização da ‘forma matemática rígida’, consiste no fato de que ele continua a crer num pensamento absolutamente objetivo, desinteressado, depurado de

respostas a elas. O rigor de Spinoza é explícito no seu método. Mas indagamos assim, tendo em vista que elas podem ser afirmativas.

---

todo afeto, considerando o único absolutamente verdadeiro – o pensamento matemático-, mesmo que ele resulte de necessidades demasiado humanas, oriundas de um ‘estado de aflição’, de fraqueza e de doença.’” (DENAT, 2009, p.160).

## REFERÊNCIAS

### Obras de Spinoza

- Opera*. Ed. por Carl Gebhart. 4.v. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.
- SPINOZA, Benedictus de. *Breve Tratado*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís Cesar Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Correspondencia*. Tradução de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Princípios de Filosofia de Descartes*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Breve*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

### Obras sobre Spinoza e tema proposto

- ABREU, Luís Machado de. *Spinoza: A utopia da razão*. Lisboa: Vega, 1993.
- ALARCÓN, Luis Ramos. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Universidade de Salamanca, 2008. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=18440>>. Acesso em: 10/11/2012.
- ALQUIE, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1991.
- AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e Poder*. Lisboa: Colibri, 2000.
- BARRETO, Ana Claudia et al. *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.
- BEDOYA, Juan Diego. En torno de la distinción existente entre los atributos según su sentido spinoziano. *In: Revista Conatus*. Fortaleza, v.6, n.11, 2012. p. 23-42.
- BERTRAND, Michèle. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: PUF, 1983.
- BOVE, Laurent. Linguagem e poder em Espinosa: a questão da interpretação. *In: Espinosa e a Psicologia Social: Ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (Coleção Invenções Democráticas).

- \_\_\_\_\_. *La stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- BRITO, Farias. *A finalidade do Mundo: estudos de filosofia e teologia naturalista*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.
- CHANTAL, Jaquet. *A Unidade do Corpo e da Mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo horizonte: Autêntica, 2011.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2005.
- DAMÁSIO, Antônio. *Em busca de Espinosa*. Adaptação para o português do Brasil de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DELBOS, Victor. *Espinosismo: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza*. (Vicennes 1978-1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso *et al.* Fortaleza: EdUECE, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- DENAT, Céline. A crítica nietzschiana da finalidade: a antiteologia spinozista ‘com uma diferença’? *In: O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 146-169.
- DOMINGUEZ, Atilano. Contribución a La antropologia de Spinoza: El hombre como ser imaginativo. *In: Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. p. 63-90. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM7575110063A>>. Acesso em: 06/05/2012.
- EZCURDIA, José. Imanência e amor na filosofia de Espinosa. *In: Cadernos espinosanos: estudos sobre o século XVII*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo, n.XIX, 2008. p. 11-46.
- FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- FRAGOSO, Emanuel. A definição de Deus na Ética de Benedictus de Spinoza. *In: Kalagatos: Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*. Fortaleza, v. 2, n.4, 2005. p. 11-31.

\_\_\_\_\_. As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza. In: *UNOPAR Cient., Ciênc.Hum. Educ.* Londrina, v.2, n.1, 2001. p.83-90.

\_\_\_\_\_. O conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. In: *Revista Conatus.* Fortaleza, v.1, n.1, 2007. p. 27-36.

\_\_\_\_\_. *O método geométrico em Descartes e Spinoza.* Fortaleza: EdUECE, 2011.

GEBHARDT, Carl. *Spinoza.* Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada, 2007.

GLEIZER, Marcos. *Verdade e Certeza em Espinosa.* Porto Alegre: L&PM, 1999. (Coleção Philosophia).

———. *Spinoza Vol. I: Dieu.* Paris: Aubier Montaigne, 1968.

GUEROULT, Martial. *Spinoza Vol. II: L'âme.* Paris: Aubier Montaigne, 1974.

HADAMARD, Jacques. *Psicologia da invenção na matemática.* Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

HORNÄK, Sara. *Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura.* Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010.

HUENEMANN, Charlie. A autonomia epistemológica em Espinoza. In: *Interpretando Espinoza: ensaios críticos.* Tradução de Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010. p. 121-140.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente.* Tradução Marcos Ferreira de Paula e Luis César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

JORDÃO, Francisco Vieira. *Sistema e interpretação em Espinosa.* Vermoim: Castoliva, 1993.

LEBUFFE, Michael. *From Bondage to Freedom.* New York: Oxford University Press, 2010.

LEITE, Alex. Sobre a imaginação projetiva em Spinoza. In: *Revista Conatus.* Fortaleza, v.2, n.3, 2008. p.11-14.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MERÇON, Juliana. *Aprendizado ético-afetivo: Uma leitura spinozana da Educação.* Campinas: Alínea, 2009.

MIGNINI, Filippo. *Ars imaginandi.* Apparenza e rappresentazione in Spinoza. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

MIQUEU, Christophe. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. In: *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche.* Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 113-145.

- MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. Tradução de Lurdes Jacob et al. Lisboa: Edições 70, 1971.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NOGUEIRA, Alcântara. *O método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.
- NOGUEIRA, Daniel. Spinoza e a Arte. In: *Revista Conatus*, v.4, n.8. Fortaleza, 2010. p. 19-23.
- OLIVA, Luís César. Da independência dos atributos à ordenação das coisas. In: *Revista Conatus*. Fortaleza, v.5, n.9, 2011. p. 75-81.
- OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PONCZEK, Roberto Leon. Uma definição geométrica e uma interpretação física para os atributos de Spinoza. In: *Revista Conatus*. v.1, n.1. Fortaleza, 2007. p.81-86.
- PUGLIESE, Nastassja Saramago de Araujo. Deus, Natureza e Substância: estudos sobre Spinoza e a escolástica. In: *Revista Conatus*, v.3, n.5. Fortaleza, 2009. p. 81-88.
- RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico. In: *Revista Conatus*, v.2, n.4. Fortaleza, 2008. p.41-52.
- RIBEIRO, Leonardo Lima. *Ciência Intuitiva e Suprema Liberdade na Ética de Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2013.
- ROCCA, Michael Della. Racionalismo em fúria: a representação e a realidade das emoções segundo Espinoza. In: *Interpretando Espinoza: ensaios críticos*. Tradução de Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010. p. 41-72.
- SANTIAGO, Homero. A negação da ordem moral do mundo. In: *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 171-212.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa e o cartesianismo: O estabelecimento da ordem nos 'Princípios da filosofia cartesiana'*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- SEPPER, Dennis. Spinoza, Leibniz, and the rationalist reconceptions of imagination. In: *A companion to Rationalism*. Blackwell Publishing, 2005. p. 322-342. Disponível em: <[http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405109093\\_chunk\\_g978140510909321](http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405109093_chunk_g978140510909321)> . Acesso em: 19/12/2013.
- SÉVÉRAC, Pascal. A potência da imaginação em Spinoza. In: *As ilusões do Eu: Spinoza e Nietzsche*. Tradução Luís César Oliva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 367 – 422.

SNYDER, Jon. *A estética do barroco*. Tradução de Isabel Teresa Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 2006.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza*. São Paulo: UNESP, 2001.

VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe*. Paris: Vrin, 2005

ZOURABICHVILI, François. La langue de l'entendement infini. *In: Lectures contemporaines de Spinoza*. Cerisy: PUPS, 2012. p. 249-259.