



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE (ICA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAVENA OLINDA TEIXEIRA

O CORPO E O TEMPO NA *ÉTICA* DE SPINOZA:
UM DIÁLOGO SOBRE A FINITUDE HUMANA.

FORTALEZA

2014

RAVENA OLINDA TEIXEIRA

O CORPO E O TEMPO NA *ÉTICA* DE SPINOZA:
UM DIÁLOGO SOBRE A FINITUDE HUMANA.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald.

FORTALEZA

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

RAVENA OLINDA TEIXEIRA

O CORPO E O TEMPO NA *ÉTICA* DE SPINOZA:
UM DIÁLOGO SOBRE A FINITUDE HUMANA.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: e Filosofia Política.

Aprovada em: ___/___/____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD
(Orientador) Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. DANIEL SANTOS SILVA
Pós-Doutorando pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

DEDICATÓRIA

Aos que vivem eternamente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal do Ceará, especificamente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Assim como agradeço à instituição CAPES que possibilitou que esta pesquisa fosse possível ao permitir que eu vivesse o próprio tempo.

Quero agradecer ao professor que traçou o meu caminho acadêmico, aquele que decidiu por mim o meu futuro ou que simplesmente soube reconhecer em mim algo que eu não percebia, agradeço ao Prof. Carlos Dália (em memória) por decidir que eu deveria estudar a *Ética* de Spinoza já no primeiro semestre do meu curso de Licenciatura em Filosofia.

Tenho que agradecer aos que estiveram comigo nos últimos dois anos e que participaram de forma mais direta da construção deste trabalho. Essas pessoas são Jayme Mathias, Oly Lira e os meus colegas de mestrado que fizeram todo esse percurso mais divertido e menos doloroso. Além disso, não posso deixar de agradecer pelas inúmeras risadas que dei ao lado de Deive Agostinho, nem posso deixar de mencionar o Lucas Barreto, por ter sido sempre um exemplo pra mim e não posso deixar de agradecer à Ana Carla de Abreu, uma pessoa que eu aprendi a amar, não só por aguentar todas as minhas lamúrias e guardar todos os meus segredos, mas por ser uma amiga com quem eu sempre pensei em voz alta.

Quero agradecer ao Prof. Dr. Daniel Santos da Silva, por ter sido sempre abrigo, por ter aceitado participar da minha vida acadêmica, não só no momento da defesa, mas em tantos outros de igual relevância. Eu certamente estaria perdida sem as suas inúmeras orientações. Ao Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, por ter formado quem eu sou hoje, por ter acompanhado os meus primeiros passos. E ao Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino, por ter sido sempre um exemplo de professor e amante da Filosofia.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, por ter estado comigo dia após dia nessa caminhada e por ser, além de orientador, um grande amigo e companheiro. E claro, por ter me ensinado a observar o mundo com mais detalhes e um pouco mais preto e branco.

Agradeço ao melhor amigo e marido Jecsan Girão, por jamais ter desistido de mim, por ter me incentivado a crescer e por ter sempre acreditado em mim todas as vezes em que

eu mesma deixei de acreditar. Sem o seu abraço eu jamais conseguiria sobreviver ao caos que é a minha própria cabeça.

Agradeço imensamente à mulher que é o grande amor da minha vida, minha mãe Lúcia Teixeira, pessoa que eu admiro com todas as minhas forças, por quem e para quem eu vivo todos os dias. É ela quem faz a minha vida ter sentido, porque sem ela eu não teria dado nem sequer o meu primeiro passo.

Por fim, ao Deus de Israel que sendo o Deus de Spinoza jamais me abandonou, por seu amor e misericórdia, estando sempre presente e expressando-se em seus infinitos modos.

EPÍGRAFE

“Todos os dias quando acordo,
Não tenho mais o tempo que passou
Mas tenho muito tempo
Temos todo o tempo do mundo.

Todos os dias antes de dormir,
Lembro e esqueço como foi o dia
Sempre em frente,
Não temos tempo a perder.”

Tempo Perdido,
Renato Russo.

RESUMO

O presente trabalho versa sobre a finitude. No entanto, apesar da sólida fundamentação ontológica que Spinoza realiza na primeira parte da *Ética* para definir as coisas finitas, o presente texto não é apenas um trabalho de ontologia. Nosso objetivo na construção desse diálogo é tratar da finitude pela perspectiva da experiência humana. Com efeito, nos propomos a um diálogo sobre a finitude usando os conceitos de corpo e de tempo, porque tais conceitos se entrelaçam quando analisamos a condição de existência dos homens, ou seja, a duração. Para tanto, faz-se necessário analisar o conceito de corpo e sua estrutura de composição dinâmica, assim como a mente e os seus gêneros de conhecimento. Vale ressaltar que o diálogo que desenvolvemos nesse texto não é explicitamente realizado por Benedictus de Spinoza, mas tornou-se possível e intrigante ao lermos que o autor da *Ética* afirma, contrariando a finitude humana, que sentimos e experimentamos que somos eternos. Por fim, o escopo do presente trabalho é tratar do corpo, da duração, da finitude, do tempo e da eternidade, e compreender como todos esses conceitos podem aparecer em uma mesma filosofia sem que esta entre em uma contradição sem fim ou em um paradoxo inexplicável.

PALAVRAS-CHAVE: Imanência. Corpo. Tempo. Finitude.

ABSTRACT

The present work deals with the finite. However, despite solid ontological reasoning Spinoza accomplishes the first part of *Ethics* to define finite things, this text is not only a work of ontology. Our purpose in building this dialogue is to talk about the finitude from the perspective of human experience. Indeed, we propose a dialogue about the finitude using the concepts of body and of time because such concepts intertwine when we analyze the condition of existence of men, ie the duration. Therefore, it is necessary to analyze the concept of body and its structure of the dynamic composition, as well as the mind and its genres of knowledge. The dialogue that developed in this text is not explicitly done by Benedictus de Spinoza, but it has become possible and intriguing to read that the author of *Ethics* claims, contrary to human finitude, we feel and experience that we are eternal. Finally, the scope of the present work is to treat the body, duration, finitude, time and eternity, and understand how all these concepts may appear in the same philosophy without such a contradiction between this endless or a unexplained paradox.

KEYWORDS: Immanence. Body. Time. Finitude.

SUMÁRIO

Resumo	9
Abstract.....	10
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – O CORPO NA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA.....	18
I – Natureza Naturante e Natureza Naturada.....	19
II – A alma versus o corpo: a história de uma guerra interior.....	27
III – A unidade Corpo-Mente em Spinoza: a inovação da imanência.....	33
CAPÍTULO II – AS IMAGENS E O TEMPO.....	41
I – Imaginar.....	42
II – Entes de Razão, Entes Fictícios e Quimeras.....	57
III – O tempo	62
CAPÍTULO III – A FINITUDE HUMANA: DURAÇÃO E ETERNIDADE.....	69
3.1 – Finitude e Duração: o corpo e a mente.....	70
I – O corpo.....	70
II – A mente.....	75
3.2 Finitude e Eternidade: o corpo e a mente <i>sub specie aeternitatis</i>	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
Referências bibliográficas.....	97

Nota Bibliográfica

As obras de Spinoza foram designadas pelas seguintes abreviações:

- KV* Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade (*Korte Verhandeling, van God, de Mensch, em dês zelfs Welstand*)
- TIE* Tratado da Reforma do Intelecto (*Tractatus De Intellectus Emendatione*)
- PPC* Princípios da Filosofia de Descartes (*Renati Descartes Principiorum Philosophiæ Pars I ET II More Geométrico Demonstratæ*)
- CM* Pensamentos Metafísicos (*Cogitata Metaphysica*)
- TTP* Tratado Teológico-Político (*Tractatus Theologico-Politicus*)
- TP* Tratado Político (*Tractatus Poltiicus*)
- E* Ética demonstrada segundo a ordem geométrica (*Ethica Ordine Geométrico Demonstrata*)

Outras abreviações:

Axioma	Ax.
Definição	Def.
Definição dos Afetos	DA.
Definição geral dos Afetos	DGA.
Demonstração	D.
Corolário	C.
Escólio	Esc.
Explicação	Expl.
Proposição	P
Postulado	Post.

INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza, Baruch de Espinosa ou ainda Bento de Espinosa são as várias formas pelas quais reconhecemos o filósofo que decidimos analisar nas páginas que se seguem. Tal como a escrita de seu nome, a filosofia deste intrigante pensador tem sido interpretada de diversas maneiras, muitas das vezes até mesmo contraditórias. Embora Spinoza tenha elaborado um sistema filosófico e o expressado por meio de um método rigoroso tal como é a arquitetura euclidiana que encontramos na *Ética*, ele é um filósofo de muitas filosofias ou de uma só filosofia que envolve inúmeros diálogos e reconstruções. Dificilmente alguma filosofia sistemática tenha sido tão incompreendida como a filosofia de Spinoza, o que não significa necessariamente algo pejorativo, visto que as distintas compreensões e por vezes contrárias são resultado direto da complexidade e da riqueza de suas obras. Ademais, um autor que ouse escrever além do que se espera, que ouse oscilar entre as opções que lhes são impostas, nunca será bem visto por nenhum dos lados ao qual ele nega consolidar-se. Nesse sentido, Spinoza é o filósofo que nem é completamente ateu e materialista nem tampouco é apenas mais um dos homens ébrios de Deus, visto que é um dos pensadores que pretende compreender questões metafísicas, ontológicas, epistêmicas, éticas e até mesmo políticas, por meio da razão humana.

O esforço de Spinoza era nobre: traçar o caminho à beatitude suprema da mente, ou seja, conhecer a Deus e poder compartilhar esse conhecimento. Mas seu tempo era escasso, seus dias contados, seu corpo era fraco. Por meio de uma filosofia sem dicotomias e sem hierarquias, Spinoza era um modo finito buscando compreender racionalmente o infinito. O principal “problema” de sua filosofia é afirmar: *Deus sive natura*, porque através dessa afirmação Spinoza não abre mão nem da existência de Deus nem da divindade das coisas finitas, o que gera entre seus intérpretes confusão e renúncia. Deleuze, um dos maiores admiradores da filosofia de Spinoza, considera que esta é uma filosofia do escândalo, porque denuncia três coisas: a consciência, os valores e as paixões tristes. Com efeito, o comentador conclui que a *Ética* é em essência uma obra da alegria.

O discurso de Spinoza na *Ética* se apresenta em um sistema fechado, no entanto algumas questões geram conflitos entre seus leitores e os seus intérpretes parecem sempre querer forçá-lo a escolher entre um só lado das dicotomias que permeiam o

discurso filosófico. Porém, a *Ética* foi concluída somente depois de ser polida pouco a pouco com a mesma cautela e minúcia necessária para polir lentes óticas. Com efeito, não cabe a ela nenhum pensamento dicotômico, todos aqueles que buscam nela encontrar apenas um ateu materialista que nega a existência de Deus e algo além dos corpos ou aqueles que procuram encontrar nela a negação das coisas finitas e uma transcendência divina ficam embaraçados e desistem. Nessa obra, a escrita de Spinoza é pontual e sua forma é geométrica. Os axiomas, postulados e as definições sustentam as consequências lógicas da imanência. Suas ideias são pequenos pontos que fazem parte de uma gigantesca teia de causas, todas as coisas estão conectadas e participam da mesma substância. Portanto, é por meio da razão que ao lermos axiomas, proposições e postulados somos guiados “como que pela mão” à compreensão de sua filosofia. Logo, é por estarmos inseridos em uma filosofia da imanência em que nada escapa à racionalidade humana é que podemos manter um diálogo sobre o que é finito. Afinal, em uma filosofia da imanência os conceitos de infinito e finito tornam-se mais próximos, pois em uma realidade única, isto é, sem transcendência, aquilo que é finito e aquilo que é infinito coexistem simultaneamente.

Nessa perspectiva, a filosofia de Spinoza apresenta o conceito de substância enquanto aquilo que é infinito e seus modos de expressão que podem ser infinitos e finitos. Para Spinoza, ser infinito é uma questão de potência. O corpo é descrito na *Ética* como um modo finito que expressa a essência de Deus enquanto considerado como coisa extensa, ele é uma produção que tem potência para existir de forma determinada até que outro corpo maior possa limitá-lo. Dessa forma, Spinoza afirma que o corpo existe na duração. Existir na duração é uma condição apenas daquilo que é finito, uma vez que a substância e os modos infinitos são eternos. O corpo que existe na duração tem uma mente que a percebe e que forma ideias inadequadas e adequadas para compreender sua própria existência, é por isso que pelo primeiro gênero de conhecimento a mente percebe sua própria finitude e forma a partir disso ideias que vão auxiliar a sua compreensão.

Os gêneros de conhecimento ou os modos de perceber a realidade são três, mas somente o primeiro é responsável pela consciência que o corpo tem de si e do mundo que o afeta. A mente percebe todas as afecções do corpo e forma ideias. Algumas ideias expressam a própria afecção do corpo (os afetos) e outras expressam ou representam o corpo exterior (imagens). Há ainda outro tipo de ideia que nem representa corpo exterior nem representa uma afecção, mas o estado próprio do corpo e sua relação com as coisas.

Essas ideias são os entes de imaginação ou entes de razão, que posteriormente entenderemos que não podem de fato ser considerados como ideias. A distinção entre entes reais e entes de razão realizada por Spinoza em *Pensamentos Metafísicos* se faz necessária para compreendermos o que significa para o autor os dois conceitos fundamentais deste trabalho, a saber, o corpo e o tempo. Bem como para compreender qual relação existe entre o corpo e o tempo e assim obter uma análise do que sua obra contribui para a compreensão do aspecto temporal do mundo e das coisas que duram, ou seja, do que é finito.

Para compreender os entes de imaginação e os entes de razão, nos quais Spinoza insere o tempo, é necessário primeiro entender como esses entes se formam na mente humana e porque nós recorremos a eles. Esses entes embora não sejam ideias por não possuírem ideados são entes formados apenas na mente humana como resultado das afecções do corpo. O corpo na filosofia da imanência assume um papel de agente. Enquanto modo finito ele participa, assim como a mente, da essência da substância, ele tem potência e sua potência é diretamente proporcional à potência da mente.

O primeiro capítulo do nosso trabalho se propõe a expor a reviravolta que a filosofia de Spinoza realiza ao considerar que a mente é apenas uma ideia do corpo, isto é, ao colocar a mente e o corpo como modos finitos, ambos como modos de expressão da potência da substância. Eis então o que possibilita que o corpo e o tempo componham um mesmo discurso: a finitude, já que o corpo é usado como exemplo na definição da mesma. Com efeito, cabe analisar a estrutura ontológica do corpo para compreender porque ele é o exemplo mais claro de uma coisa finita e também ressaltar no que resulta essa nova leitura proposta por Spinoza acerca do corpo. Em resumo, de acordo com a filosofia de Spinoza, nosso trabalho tenta expor o corpo não mais como uma substância subjugada à mente, ou seja, como potência e não apenas como impotência, visto que Spinoza se questiona sobre o que pode um corpo e nos critica por ignorarmos a sua potência e o conhecimento do mesmo. Ao escrever a pequena física, o objetivo de Spinoza é demonstrar a complexidade que o envolve os corpos e com isso reconhecer a sua potência. O que Spinoza faz na segunda parte da *Ética* é inovador e intrigante, já que ele analisa o corpo por ele mesmo, sem nenhuma relação de dependência com a mente. Ressaltamos que isso só é possível por estarmos em uma filosofia da imanência na qual cada coisa singular tem o mesmo valor ontológico, visto que todas as coisas são de maneira definida e determinada expressões da essência de

Deus e podem ser compreendidas por elas mesmas porque são modos de atributos distintos.

No entanto, o corpo e a mente estão unidos. É somente a partir dessa união que podemos analisar o ser humano de maneira mais adequada. Por meio dela, podemos compreender entre outras coisas as nossas paixões e os modos de perceber a realidade. Entre esses modos de perceber a realidade nós temos a imaginação, este que é o modo mais elementar e que expressa em sua potência a verdadeira união do corpo e da mente, pois as ideias que surgem a partir desse modo ou gênero de conhecimento são ideias que se formam por meio das modificações do corpo. Por tudo isso, para mantermos um diálogo sobre a finitude que perpassa os conceitos de corpo e tempo.

O nosso segundo capítulo expõe a imaginação enquanto potência e as suas produções. Fizemos questão de destacar como a imaginação pode ser perigosa ao homem que não distinguir as suas produções, ou seja, demonstramos que o imaginar pode levar o homem à superstição, principalmente porque o tempo é um dos conceitos mais usados pelos supersticiosos e por acreditarmos que um dos objetivos de Spinoza ao escrever sobre o tempo é fazer com que os homens percebam que os supersticiosos podem usar o conceito de tempo para dominá-los. Destacamos que a imaginação é o gênero de conhecimento mais frágil e que por ela os homens podem ser facilmente enganados. No entanto, destacamos também que é pelo primeiro gênero de conhecimento (a imaginação) que formamos em nossa mente os entes fictícios, as quimeras e os entes de imaginação. Portanto, ao considerarmos o tempo como um ente de imaginação ele torna-se um conceito que só pode ser compreendido se analisarmos a gênese da imaginação e a sua relação com o corpo. Também ressaltamos no segundo capítulo que a imanência garante positividade à imaginação e que ela não deve ser resumida apenas aos erros da compreensão humana, porque é a partir dela que são formadas todas as ideias e as imagens mais fundamentais ao conhecimento de si e das coisas. Com efeito, sem a imaginação seria impossível chegar ao conhecimento verdadeiro. Além disso, compreender adequadamente as faculdades e a potência da mente, bem como, a sua origem e a sua natureza, tal como nos propõe na segunda parte da *Ética*, é um critério indispensável aos que pretendem alcançar a beatitude.

Desse modo, o esforço de Spinoza ao tratar de uma teoria do conhecimento e ao indicar o caminho à beatitude suprema da mente não se limita a extinguir o conhecimento imaginativo, mas em afirmar que os homens devem escapar da superstição para imaginar livremente. Ademais, o nosso segundo capítulo versa sobre o

primeiro gênero de conhecimento por ser apenas esse gênero que percebe a duração e as coisas finitas.

O tempo então é definido por Spinoza como um ente de imaginação ou de razão, que por existir apenas na mente humana pode ser considerado como um não-ente. Com efeito, o tempo é um conceito forjado na mente, mas existe nela por causa das modificações do corpo, ou seja, ele é forjado para compreender a duração e a finitude a qual o corpo está constantemente exposto. Assim, o tempo é uma produção do corpo. Entretanto, o tempo é um conceito da mente que existe para que ela compreenda a duração de seu corpo, visto que a própria mente é eterna e que se não fosse pelas afecções do corpo perceberia todas as coisas sob uma certa perspectiva de eternidade. É por isso que os demais gêneros do conhecimento percebem apenas a eternidade.

No terceiro capítulo nós analisaremos que relação existe entre a duração e a finitude e porque a duração está relacionada ao corpo ao passo que a mente é eterna. Esse último capítulo do nosso trabalho é mais pontual e foca em algumas questões específicas que talvez sejam secundárias ao debate que o próprio autor desenvolve na *Ética*. Essa parte do presente texto tenta esclarecer algumas dúvidas que perpassem a mente daqueles que se propõem a estudar a finitude, o tempo e a duração. As questões são: As coisas duram porque são finitas ou são finitas porque duram? Que relação existe entre tempo e duração? O tempo é mesmo a medida da duração? E enfim, como a duração pode estar relacionada ao corpo sendo a mente eterna, se ambos são modos finitos? De início, mostramos como o corpo percebe a duração e explicamos com isso porque que a mente forma a ideia de tempo, posteriormente passamos a analisar as últimas proposições da última parte da *Ética* que apresentam aquilo que nós definimos como sendo a duração e a existência na eternidade. Além disso, nosso terceiro capítulo, baseando-se principalmente na última doutrina da *Ética*, que talvez seja a mais confusa e obscura, busca compreender: o que nos propõe a *Ética* com a experiência de eternidade alcançada pelo terceiro gênero de conhecimento? Esse era o objetivo de Spinoza ao realizar o esvaziamento ontológico do tempo?

“O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode um corpo [...].”

Spinoza, EIIPIS.

CAPÍTULO I – O CORPO NA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA

I) Natureza Naturante e Natureza Naturada

Imanência é uma das principais palavras chave da filosofia de Spinoza. Não há como ler a *Ética* ou quaisquer de suas obras sem ter esse conceito como referência. Afinal, é seu caráter finito e terreno um dos motivos que, pelo bem ou pelo mal, tornou a filosofia deste autor tão influente para uns e ao mesmo tempo desprezada e proibida para outros¹. Uma vez que, embora Spinoza defenda a existência inquestionável de Deus e apresente o infinito e o eterno entre seus principais conceitos, seu sistema imanente é uma filosofia escrita do “chão” e sem nenhuma pretensão de alcançar “os céus”, visto que Deus está presente em todas as coisas e que todas as coisas existem em Deus.

Benedictus de Spinoza nos explica no *Tratado da Reforma da Inteligência* que a definição perfeita de uma coisa é aquela que expressa a sua essência e que pela qual podemos deduzir todas as suas propriedades. Desse mesmo modo, Carl Gebhardt considera que o conceito de imanência é a definição perfeita para deduzir a essência e todas as propriedades da filosofia de Spinoza. Em resumo, o comentador afirma que:

Se aplicarmos este postulado a mesma filosofia de Spinoza, notaremos então o ponto que dá unidade ao seu sistema: o conceito central com o qual se pode compreender todas as partes da teoria. Este conceito central é para Spinoza a convicção da imanência de Deus no mundo.²

O caráter imanente de sua filosofia vai se delineando aos poucos, apesar de ser quase imperceptível no *Breve Tratado (KV- Korte Verhandeling, van God, de Mensch, em dès zelfs Welstand* e em *Pensamentos Metafísicos (CM - Cogitata Metaphysica)*,

¹“Entre 1670, data da publicação do *Teológico- Político*, e novembro de 1677, ano da publicação dos *Opera posthuma*, contam-se 48 resoluções das autoridades holandesas civis e escolásticas contra as obras de Espinosa, único autor não católico a ter o nome colocado no Índice, a partir de 1690. Simultaneamente, do século XVII ao XIX, uma verdadeira guerra de panfletos e livros, com refutações e defesas dos espinosismo, espalha-se por toda a Europa.” CHAUI, M. 1999, p. 23.

² “Spinoza há llamado perfecta a la definición que expresa la íntima esencia de una cosa y que, por lo tanto, hace posible deducir las propiedades de una cosa, en cuanto es examinada em sí, de la comprensión de su esencia íntima. Si aplicamos este postulado a la misma filosofía de Spinoza, hay que señalar entonces el punto que da unidad a su sistema: el concepto central con el que se puede comprender toda las partes de la teoría. Este concepto central es para Spinoza la convicción de la inmanencia de Dios en el mundo.” (2007, p. 127). Tradução nossa.

pelo fato de Spinoza ainda adotar em seu vocabulário conceitos que permeiam uma filosofia da transcendência, tais como criação, substâncias, coisas criadas etc.

Não obstante, a leitura da *Ética* não deixa dúvidas, é na proposição XVIII da primeira parte da *Ética* que Spinoza afirma que Deus é causa imanente de todas as coisas. Na demonstração que se segue ele explica que: “Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido; portanto, Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto.”³

Essa definição é melhor compreendida ao longo da primeira parte, quando o autor nos escreve sobre *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*. Sendo a *Natureza Naturante*: “[...] o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre.”⁴ Nessa citação encontramos alguns dos principais pontos a serem explicados por Spinoza ao longo da primeira parte da *Ética*. Primeiramente lemos que a *Natureza Naturante* é aquilo que é concebido por si mesmo, aquilo que necessariamente existe, já que não depende de nenhum outro ser para existir, mas apenas de sua própria potência. Em seguida, que a *Natureza Naturante* também corresponde aos atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita. E por último, que a *Natureza Naturante* é Deus enquanto considerado causa livre. Portanto, na filosofia de Spinoza, Deus, substância e *Natureza Naturante* significam a mesma coisa, conforme a citação anterior. Os três conceitos descrevem um ser que existe por si mesmo, que é eterno, infinito e livre.

O autor afirmou a existência de Deus e atribuiu a ele os mesmos conceitos já atribuídos pela tradição medieval. Sustentou, assim como os medievais e Descartes, que existe um ser eterno e absolutamente infinito, e não o fez em um campo meramente conceitual, mas garantiu a Deus, ao iniciar a *Ética* com a definição de *causa sui*, uma existência real e indubitável.

As definições aparecem sempre no início de todas as partes da *Ética*. Elas são, na obra de Spinoza, como um momento anterior a qualquer argumentação filosófica, um momento precedente, no qual o autor está apresentando os conceitos que serão esmiuçados ao longo da parte que se segue. Esse momento pode ser compreendido como uma espécie padronização da linguagem, de delimitação do significado dos principais termos e conceitos, no qual ele estabelece os parâmetros das discussões

³ EIPXVIIIID. Grifo nosso.

⁴ EIPXIXXS.

consequentes. Nas definições da primeira parte, nas bases mais sólidas e que sustentam todos os desdobramentos do sistema spinozista, estão, respectivamente em ordem, tais conceitos: *causa sui*, finito, substância, atributos, modos, Deus, liberdade e eternidade. Spinoza os apresenta em ordem geométrica, como o próprio subtítulo da obra nos diz “*Ordine Geometrico Demonstrata*”. Pela ordem em que as definições da primeira parte são apresentadas, Spinoza parece nos indicar uma sequência de conclusões lógicas, pelas quais compreendemos que *causa sui* é a definição primeira para garantir que, se as coisas existem, elas devem partir de algo que existe por si e que tem potência para tornar todas as coisas existentes. Logo em seguida o autor define o que compreende por finito. Por ser esta a segunda definição, Spinoza já demonstra que em seu sistema o finito não é apenas uma negação do infinito. O finito aparece como outro aspecto da realidade, como um modo de ser da própria substância. Com efeito, as coisas finitas não devem ser consideradas tão inferiores ao que é infinito, pois ser finito não representa uma despotencialização do ser.

Pelas duas primeiras definições, Spinoza já nos afirmou que algo existe necessariamente e que existe exclusivamente por si, pois sua “[...] essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.”⁵ E também nos deixou claro que as coisas finitas existem e que são finitas porque, ao contrário de algo que é *causa sui*, elas existem em outro e podem ser limitadas por outras de mesma natureza. Essas coisas finitas são o que ele chama de modos finitos.

Com isso, podemos perceber uma só realidade de duas formas distintas, visto que podemos perceber um ser que é potência para existir a partir de si mesmo e para continuar existindo eternamente, e outros seres que não existem a partir de si mesmos e que não têm potência para continuar existindo. Com efeito, existe aquilo que é causa de si mesmo (Deus) e aquilo que existe em outra coisa (modos finitos). Assim, todas as coisas que existem exprimem em graus variados uma potência absoluta, que é a própria substância.

Na quinta definição, Spinoza escreve: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido.” As coisas finitas, afirmadas como existentes na segunda definição, existem pela substância e na substância. Essas coisas são os modos ou afecções. Em outras palavras, são produções dela mesma. Conforme Marilena Chauí comenta:

⁵ EIDefl.

Ao causar a si mesmo, fazendo existir sua própria essência, Deus faz existir todas as coisas singulares que O exprimem porque são efeitos de Sua potência infinita. Se, pois, no mesmo ato pelo qual Deus é causa de si e causa de todas as coisas, conclui-se que não houve nem poderia haver criação do mundo a partir do nada. O mundo é eterno porque exprime a causalidade eterna de Deus, mesmo que nele as coisas existam temporalmente, surgindo e desaparecendo sem cessar, ou melhor, passando incessantemente de uma forma a outra.⁶

Conseqüentemente, o que se torna claro ainda nas cinco primeiras definições da Ética é que o finito e o infinito existem. Além disso, eles coexistem. Os modos existem porque são produzidos pela substância e existem na substância, de forma que não há nada no mundo que não seja a própria substância em graus variados de sua potência. É nessa perspectiva que Spinoza agrega a imanência ao real e nega qualquer possibilidade de transcendência, pois Deus não é causa remota das coisas finitas, mas causa próxima. Logo, é forçoso admitir que Deus, por ser imanente, está presente no mundo, pois o mundo é produção e expressão de sua absoluta potência.

Sendo assim, a *Natureza Naturada* é “[...] todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidos.”⁷ Em outras palavras, a *Natureza Naturada* são os modos produzidos pela substância. Produções imediatas ou mediatas, que podem ser infinitos ou finitos, pois nos são apresentados como: modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e modos finitos.

Gilles Deleuze, precisamente no capítulo doze de *Spinoza et le problème de l'expression*, nos escreve sobre uma passagem do infinito ao finito. Sua leitura do sistema spinozista nos indica que todas as coisas são expressões de Deus. Os modos, infinitos e finitos, são expressivos. Ele nos fala em “expressão da expressão” para se referir aos modos finitos, explicando que os modos finitos são expressão dos modos infinitos, que por sua vez expressam a substância. Para o comentador existem níveis de expressão, visto que a substância se exprime nos seus atributos, os atributos se exprimem nos modos e cada modo exprime uma modificação singular. Assim, ele compreende a (auto) produção da substância enquanto níveis de expressão.

⁶ CHAUI, M. 2005, p. 43.

⁷ EIPXXIXS.

Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo nível deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas. [...] Deus se exprime constituindo por si a natureza naturante, antes de se exprimir produzindo em si a natureza naturada.⁸

Nesta obra, Deleuze nos escreve que existe uma ordem de produção necessária. Através desta ordem ele esclarece os níveis de produção que segundo ele Spinoza apresenta na *Ética*.

Primeiro, cada atributo se exprime na sua natureza absoluta: um modo infinito imediato é, portanto, a primeira expressão do atributo. A seguir, o atributo modificado se exprime em um modo infinito mediato. Finalmente, o atributo se exprime “de uma certa e determinada maneira”, ou melhor, de uma infinidade de maneiras que constituem os modos existentes finitos. Esse último nível ficaria sem explicação, se os modos infinitos, no gênero de cada atributo, não contivessem leis ou princípios de leis, segundo os quais os modos finitos correspondentes são eles mesmos determinados e ordenados. [...]. Os atributos se exprimem, portanto, em uma única e mesma ordem: até chegar aos modos finitos, que devem ter a mesma ordem nos diversos atributos.⁹

Ainda segundo o que nos escreve Deleuze, compreendemos que alguns modos são infinitos e imediatos porque são produções imediatas da essência, quando consideramos os atributos como a própria essência da substância. Sendo os modos infinitos mediatos aqueles que derivam de uma afecção, isto é, são modificações da essência da substância, que ainda permanecem eternos e infinitos.

Os modos finitos fazem parte do terceiro nível de expressão, estes não são produções imediatas da essência da substância, são, na verdade, modificações da modificação. Victor Delbos explica em *Le Spinozisme* que embora ainda sejam produções da natureza da substância esses modos não são uma produção imediata, isto é, são produções de uma natureza já *naturada*, portanto, esses modos finitos que são as coisas singulares têm uma essência eterna e ao mesmo tempo uma existência na

⁸ “Nous verrons que le premier exprime doit être compris comme une véritable constitution, presque une généalogie de l’essence de la substance. Le second doit être compris comme une véritable production des choses [...] Dieu s’exprime en constituant par soi la nature naturante, avant de s’exprimer en produisant en soi la nature naturée.” DELEUZE, G. 1968, p.10. Tradução nossa.

⁹ “D’abord chaque attribut s’exprime dans sa nature absolue: un mode infini immédiat est donc la première expression de l’attribut. Puis l’attribut modifié s’exprime, dans un mode infini médiat. Enfin l’attribut s’exprime < d’une façon certaine et déterminée >, ou plutôt d’une infinité de façons qui constituent les modes existants finis. Ce dernier niveau resterait inexplicable si les modes infinis, dans le genre de chaque attribut, ne contenaient des lois ou des principes de lois d’après lesquels les modes finis correspondants sont eux-mêmes déterminés et ordonnés. [...] Les attributs s’expriment donc dans un Seul et même ordre: jusqu’aux modes finis, qui doivent avoir le même ordre dans les attributs divers.” DELEUZE, 1968, p.93. Tradução nossa.

duração. Disso concluímos que o corpo e a mente são coisas singulares que correspondem aos modos infinitos mediatos e por último aos modos infinitos imediatos. Nesses sentido, nosso corpo é um modo finito da extensão infinita e nossa mente, por sua vez, é um modo finito do pensamento infinito.

Lívio Teixeira, em sua obra *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza*, estabelece relações entre os três gêneros de conhecimento apresentados na *Ética* e os três níveis de (auto)produção da substância. O comentador analisa os modos de percepção como três maneiras de perceber os três níveis de produção da substância, cuja tese defende que cada gênero corresponde a um único nível. A própria substância, por exemplo, quando percebida por seus atributos (modos infinitos imediatos) é contemplada apenas pelo entendimento puro, isto é, pelo terceiro gênero de conhecimento, já os modos infinitos mediatos são percebidos pelo segundo gênero de conhecimento, ou seja, pela razão: “Parece, pois, evidente que as noções comuns dizem respeito aos modos infinitos.”¹⁰

Nesse mesmo sentido, nas proposições sobre a doutrina dos modos infinitos¹¹ e na carta direcionada a G.H.Schuller¹², Spinoza escreve que os modos infinitos imediatos são: o entendimento absolutamente infinito; e o movimento e o repouso. Para Teixeira, Spinoza estabelece uma hierarquia entre o atributo extensão e o modo infinito que é o movimento, e da mesma forma, entre o atributo pensamento e modo infinito que é o intelecto. Em outras palavras, Teixeira compreende uma hierarquia entre os modos infinitos imediatos e os modos infinitos mediatos. “O pensamento e a extensão pertencem à ‘Natura Naturante’; e o intelecto, o movimento e o repouso, modos infinitos imediatos da *Ética*, pertencem à ‘Natura Naturada’.”¹³ Em suma, deixando de lado a discussão sobre a hierarquia entre os modos, vale ressaltar que ao estabelecer uma correspondência entre os três gêneros de conhecimento e os modos finitos, infinitos mediatos e imediatos, o discurso de Teixeira corrobora com o nosso trabalho ao afirmar que é somente pela imaginação que percebemos os modos finitos ou coisas singulares.

Enfim, em meio a toda essa complexidade e apesar das diversas teorias que se esforçam por compreender a (auto)produção da substância enquanto níveis ou como expressões de sua potência, salientamos que a imanência no sistema spinozista nos garante que “[...] a mesma geometria se realiza na *Natura Naturans* e na *Natura*

¹⁰ TEIXEIRA, L. 2001, p. 166

¹¹ EIPXXI-XXVIII.

¹² Lettre 64. In: SPINOZA, *Correspondance*, 2010.

¹³ TEIXEIRA, L. 2001, p. 167.

Naturada, no pensamento divino e no intelecto finito, bem como na extensão divina e nos corpos.”¹⁴ Visto que existe apenas uma única substância que produz a si mesma.

Essa substância que produz infinitas coisas pode ser percebida por nós, como já fora dito, por meio dos modos de percepção ou, como encontramos na *Ética*, gêneros de conhecimento. O conhecimento, dado em gêneros, é fruto do nosso intelecto. Nosso intelecto, por sua vez, percebe a essência de Deus, apenas por meio dos atributos: pensamento e extensão, isto porque nosso intelecto é composto pelas ideais que temos dos corpos. Assim, tudo que nós percebemos, quer seja pelo atributo do pensamento, quer seja pelo atributo da extensão, corresponde à mesma coisa, visto que “A substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância compreendida, ora sob um atributo, ora sob outro.”¹⁵

Pela filosofia da imanência compreendemos cada homem como um modo finito singular, composto por uma mente e por um corpo, que são modificações dos atributos: pensamento e extensão. Nesse sentido, o corpo e a mente humana são igualmente modos finitos. É fundamentando-se, sobretudo, nessa tese da imanência que Spinoza anula a tradicional hierarquia que a mente exercia sobre o corpo, visto que “todos os modos exprimem, de maneira certa e determinada, o mesmo ser, isto é, a essência absolutamente infinita da substância, não havendo entre eles hierarquia por graus de perfeição ou realidade.”¹⁶

Entretanto, a tradição que exercia influência na história da filosofia ocidental tinha como fundamento uma metafísica transcendente, principalmente a filosofia cristã que compôs o discurso filosófico de maneira quase totalitária durante alguns séculos da idade média, chegando até Spinoza pelos textos de Descartes. Spinoza faz questão de debater com Descartes, não só diretamente com no *PPC* (*Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I ET II More Geométrico Demonstratae*), mas também ao longo de toda a sua obra, pois podemos perceber críticas veladas de Spinoza a Descartes sempre que o holandês escreve sobre questões metafísicas, questões sobre o corpo, sobre a alma e sobre as paixões.

A tradição a qual indicamos ter influenciado, direta ou indiretamente a filosofia de Descartes, compreende a alma e o corpo como duas substâncias distintas e que correspondem, respectivamente, ao metafísico e ao físico ou ainda ao terreno e ao que é

¹⁴ CHAUI, M. 1999, p. 73.

¹⁵ EIIPVIIS.

¹⁶ CHAUI, M. *Ibid*, p. 71-72

transcendente. Quando Spinoza, por meio da imanência, faz questão de tornar o corpo e a alma modos igualmente finitos, ele rompe com um discurso que até então predominava. Ou seja, compreendemos que ao dialogar com Descartes, Spinoza dialoga também com essa tradição sólida que construiu aos poucos uma filosofia dualista e dicotômica.

Sua interpretação imanente da realidade, do corpo e da alma, atualmente tem sido retomada não só pelos filósofos contemporâneos como também pela biologia com Henri Atlan¹⁷, pela biomedicina com Diana Cohen¹⁸ e pela neurociência com o mais recente livro publicado por Antônio Damásio¹⁹ que ao analisar a relação entre a mente e o corpo ou entre o cérebro e o pensamento, chegou à conclusão de que entre as teorias filosóficas que se propuseram a discorrer sobre o tema, e, principalmente entre as leituras de Descartes e Spinoza, *Spinoza avait raison*.²⁰ Nessa obra, Damásio resume sua predileção por Spinoza nessas palavras:

Espinosa tratava dos temas que mais me preocupam como cientista – a natureza das emoções e dos sentimentos e a relação entre o corpo e a mente – e esses mesmos temas preocuparam muitos pensadores do passado. Aos meus olhos, contudo, Espinosa parecia ter vislumbrado soluções que a ciência só agora está oferecendo para vários desses problemas, e isso, sem dúvida, era surpreendente.²¹

E demonstra que a teoria de Spinoza sobre a alma e o corpo, enquanto modos finitos, influenciou o desenvolvimento da neurociência:

Wilhem Wundt e Herman Von Helmholtz, dois dos fundadores das ciências da mente e do cérebro, era ávidos seguidores de Espinosa. Ao examinar a lista dos cientistas internacionais que se juntaram em 1876, para erigir a estátua de Espinosa que hoje está colocada em Haia, encontrei não só os nomes de Wundt e de Helmholtz, mas também o de Claude Bernard.²²

Além disso, Damásio destaca a influencia velada de Spinoza em Sigmund Freud, em Jacques Lacan e em Albert Einstein, nos forçando a concordar que Spinoza é um

¹⁷ ATLAN, H. 2000.

¹⁸ COHEN, D. 2001.

¹⁹ DAMÁSIO, A. 2003.

²⁰ Trata-se do título da versão francesa publicada pela editora Odile Jacob em 2003. A versão original, *Looking for Spinoza*, também foi publicada em 2003. A versão francesa aderiu a esse título para ilustrar que a obra sobre Spinoza seria uma resposta a outra do mesmo autor, a saber: *O erro de Descartes*.

²¹ DAMÁSIO, A., 2004 p. 19-20.

²² DAMÁSIO, A., 2004, p.272.

dos filósofos que continuará sempre constante no progresso científico. Portanto, acreditamos que é importante ressaltar que ao mesmo tempo em que a filosofia de Spinoza avança em direção a uma compreensão científica de mente e de corpo, ela rompe com uma longa tradição de guerra entre a alma e o corpo.

II) A alma *versus* o corpo: a história de uma guerra interior.

O papel do corpo humano e sua relação com a mente são questões que surgem nos primórdios do pensamento humano, de tal forma, fazem parte dos primeiros questionamentos da história da filosofia. Se analisarmos os discursos filosóficos mais influentes desde Platão até Descartes dando ênfase aos momentos em que os filósofos escreveram acerca do corpo, notaremos que a tese spinozista de ser a mente apenas uma ideia do corpo representa uma verdadeira reviravolta no pensamento filosófico.

Seguindo as mesmas ideias que defende Descartes, destacamos algumas doutrinas e teoria filosóficas que podem ter fomentado sua filosofia e que podem ter sido suporte teórico para o seu discurso que considera que: I) a mente, a alma e o espírito são a mesma coisa, II) que o homem é constituído de duas substâncias, a saber, um corpo que é material e um espírito/alma/mente que é imaterial e III) que a superioridade daquilo que é espiritual, ou seja, da alma/mente em relação ao corpo se dá porque o corpo morre e se decompõe, ao passo que a alma/mente é imortal e permanece viva mesmo após a morte do corpo. Descartes parece se esforçar por fixar tais ideias quando afirma:

[...] só a Filosofia natural leva a nossa alma a esperar um estado mais feliz, após a morte, do que aquele em que se encontra presentemente; não há coisa que ela lhe faça temer como mais deplorável do que estar ligada a um corpo que lhe rouba inteiramente a liberdade.²³

Não só Descartes como também todos aqueles autores que acreditamos ter contribuído para a elaboração de sua filosofia das substâncias admitem um Deus transcendente e uma alma que é imortal, pois ela não se origina no mundo corpóreo, mas na realidade que está além dele. Sendo o homem composto de duas substâncias distintas (terrena e transcendente) considerou-se durante muitos séculos que a relação entre corpo e alma/mente era conflitante, e por consequência dessa hipótese o homem foi forçado a pôr-se em guerra contra ele mesmo.

²³Carta de 1º de Setembro de 1645. In: *Descartes, obras escolhidas*, 2010, p.598.

Contudo, dos gregos aos modernos, diversas posturas em relação ao corpo foram adotadas pelos filósofos. A obra *O corpo na Filosofia* de Ricardo Melani traça uma trajetória que pretende demarcar o papel que o corpo assume no decorrer da história da filosofia ocidental. Seguindo o mesmo caminho de Melani somos levados a concluir que a disputa filosófica entre Parmênides e Heráclito, entre a mudança e o imutável, resultou pela primeira vez em uma concepção filosófica negativa do corpo. Segundo Melani, Parmênides teria radicalizado ao afirmar que é na razão que se encontra o critério do que é verdadeiro, transformando-a em uma entidade superior ao sensível e colocando-a como algo além do corpo. O corpo, desde os gregos, é considerado como o que há em nós de empírico, responsável pela experiência sensível. Na interpretação de Melani o corpo é considerado por Parmênides o pai do engano, porque muda e porque pode captar todas as coisas enquanto mudança.

Em Platão, o corpo é considerado um obstáculo (*εμπόδιο/empódion*) e além de ser considerado como fonte de erro é também definido enquanto cárcere da alma. Uma tradição considerável de comentadores e de manuais de filosofia se baseia na leitura do *Fédon* e de algumas passagens da *República* para asseverar que Platão era um filósofo dualista. Tais textos afirmam que este autor considera alma e corpo como duas realidades distintas e opostas. Ao ler o *Fédon*, percebemos que o corpo atrapalha a alma em sua busca pela sabedoria por impedir que a alma evolua plenamente. Dessa forma, “morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma.”²⁴

O corpo e a alma são realidades distintas e contrapostas, sendo o corpo uma coisa má (*κακός* 66b), por ocasionar na mente diversos flagelos e assim desviar e atrasar o processo evolutivo da mesma.

Inúmeros são, de facto, os entraves que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência, pois também doenças que sobrevenham podem ser outros tantos impeditivos da nossa caça ao real. Paixões, desejos, temores, futilidades e fantasias de toda ordem – com tudo isso ele nos açambarca, de tal sorte que não será exagero dizer-se como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar. E senão vejamos: as guerras, as lutas, as discórdias, quem as fomenta a não ser o corpo, ele e os seus apetites?²⁵

²⁴ PLATÃO, 2002, p.258.

²⁵ PLATÃO, 1999, 66bss.

Dessa forma, Platão instrui seus discípulos a evitar sempre que possível qualquer comércio entre a alma e o corpo.²⁶ A alma é considerada por Platão a “senhora do corpo,” conforme nos explica Hugo Araújo: “Ela que pode dominar o corpo, com esforços, ultrapassar e vencer os obstáculos que impedem o homem de alcançar a sabedoria, do qual deve ser amante (philosophos).”²⁷

Araújo demonstra em seu texto, analisando principalmente os diálogos *Teeteto* e *Cármides*, que o argumento de Platão não é em absoluto um discurso ao desprezo do corpo, mas apenas uma alerta para que seus discípulos tenham cuidado em não se exceder nos prazeres do corpo. E que a alma deve ordenar os movimentos corporais, visto que o corpo não pode ser considerado a real causa das ações humanas.

Nesse contexto, o corpo pode ser um entrave apenas em relação ao conhecimento, mas Platão, por exemplo, ensina seus discípulos a exercitar o corpo e deixá-lo saudável, para que assim seja possível amenizar os danos que seus desejos e necessidades causam à mente. Platão escreve em *A República* que a trajetória da educação deve começar pelo corpo e somente com um corpo saudável é que podemos chegar mais próximo ao conhecimento. O corpo deve ser exercitado para ser forte, saudável, belo etc.

O homem grego dava muita atenção a seu corpo, ele o cultivava, por exemplo, por meio da ginástica e da alimentação. Os gregos também se preocupavam com a saúde, com o meio circundante e as circunstâncias. Isso os ajudava a lutar em duas frentes: por um lado, contra a velhice e, por outro, os permitia tornar mais bela e nobre a alma. Corpo e alma deviam ser concebidos de modo harmônico.²⁸

Segundo Araújo, essa tradição de interpretar Platão como o primeiro grande inimigo do corpo é antiga, remonta-se a Agostinho que conheceu a obra de Platão por meio do neoplatonismo de Plotino.

De acordo com a leitura de Melani, se os gregos supervalorizavam a razão e desprezavam o conhecimento que se originava por meio do corpo, os discípulos de Platão, o neoplatonismo e filósofos medievais foram muito além disso. O corpo deixou de ser apenas um empecilho ao conhecimento puro das coisas e tornou-se a porta e a origem do mal. Da era platônica até o fim da Idade Média, a filosofia foi frequentemente perpassada por tendências religiosas, concepções místicas e dogmáticas. Uma conseqüência das diversas invasões políticas e culturais à civilização

²⁶ PLATÃO, 2002, p. 260.

²⁷ ARAÚJO, 2012, p.63.

²⁸ CARDIM, L., 2009, p. 22.

grega. O neoplatonismo estava sob forte influência do neopitagorismo. Para Melani, Plotino é sua maior expressão. Este filósofo resolveu a questão do Uno e do Múltiplo por meio de uma teoria da emanção. Nessa perspectiva de emanção, o corpo é o último grau, ou seja, a matéria é quase a ausência total de luz.

Juntamente com Plotino, o cristianismo medieval concretizou a ideia de que o corpo era fonte de erro epistêmico e a origem do mal moral. O corpo é interpretado pelos filósofos e líderes religiosos como o lugar do vício. A morte e todo o sofrimento ao qual o ser humano está exposto é resultado dos desejos do corpo. Além disso, por ser corruptível e sujeito ao apodrecimento, o corpo jamais poderia participar do reino divino.

O filósofo Agostinho, sob forte influência de Plotino, utilizou a filosofia platônica e neoplatônica em favor de fortalecer e estruturar o cristianismo. Para este autor, corpo e alma constituem, em unidade, o homem. “Entretanto, como a razão nos mostra, a alma está ligada ao corpo, e é superior a ele.”²⁹ A alma, dada ao homem por Deus, o torna sua imagem e semelhança. “Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de razão e de inteligência, que o tornava superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente.”³⁰ Dessa forma, o corpo não seria originalmente uma prisão da alma, entretanto, após o pecado original tornou-se um entrave ao conhecimento e ao desenvolvimento da alma. Sua filosofia no ensina que o homem vive em pecado e se desvia do caminho que o levará a Deus quando os desejos do corpo prevalecem. “Por isso é recomendável, e com toda razão, quando falamos em mistérios (na fé), desprezar o corpóreo [...]”³¹

Agostinho considera o corpo como algo que pode nos separar de Deus e a alma como o que pode nos aproximar de Deus, sua visão dicotômica serve de doutrina para que os cristãos passem a viver em guerra interior. Uma guerra entre a alma (o que é divino) e o corpo (o que é terreno) para que o corpo seja reprimido e constantemente submetido à alma. Logo, concluímos que na visão deste filósofo teólogo, a alma é uma substância distinta e independente do corpo e, além disso, ela é superior a ele. “A alma criada por Deus, tem substância própria que não é a de nenhum dos quatro elementos [...] É substância dotada de razão, apta a reger um corpo.”³²

²⁹ AGOSTINHO, 2013, p. 39.

³⁰ AGOSTINHO, 2012, v2, p. 110-111.

³¹ AGOSTINHO, 2013, p. 27.

³² AGOSTINHO, 2013, p. 69.

Ademais, Melani também destaca o momento em que as descobertas científicas que iluminam o pensamento ocidental iluminam também a nossa história da filosofia e dão uma nova possibilidade de interpretação às questões que na Idade Média seriam inquestionáveis. A Revolução Copernicana abalou as sólidas bases do pensamento cristão. A Astronomia atraiu os olhares mais atentos, destacam-se entre eles Kepler (1571-1630), Galileu (1564-1642) e Newton (1642 -1727). A Matemática, a Física, a Geometria avançam lado a lado com a Astronomia e passam a compor os discursos filosóficos. Surge novamente, com mais força e precisão, a filosofia da Natureza, a filosofia da observação, do empírico e do sensível. O papel do corpo no campo epistêmico e no campo moral também começa a modificar-se.

Sob a influência da mecânica o corpo é considerado uma máquina perfeita e por consequência despertou a atenção científica. O interesse pela anatomia fazia com que em alguns países fosse possível dissecar o corpo humano ao ar livre para que o seu funcionamento fosse compreendido. Nesse contexto, em 1643 a princesa Elisabeth escreve uma carta pedindo a Descartes que lhe explique como a alma pode determinar as ações do corpo.³³ Eles iniciam uma troca de correspondências, nas quais o filósofo apresenta sutilmente a sua tese dualista das substâncias e a interação misteriosa entre elas por meio de uma glândula. Descartes direcionou algumas passagens de suas obras ao corpo, isso porque pelo desenvolvimento da mecânica o corpo tornou-se o objeto de interesse não só da medicina, como também da filosofia. Entretanto, a maneira como Descartes analisava o corpo era ambígua. Ele visualizava uma máquina perfeita, que funcionava quase de modo autônomo, mas mesmo assim, sua filosofia carregava uma forte influência dessa tradição que lhe era anterior e que julgava o corpo como a origem ou o lugar do erro e do mal moral.

Em *Discurso do Método*, Descartes explica o funcionamento do corpo humano, das plantas e dos animais sob a orientação da física mecânica. Considerando o corpo uma máquina perfeita com certa capacidade de agir autonomamente, fruto de uma engrenagem mecânica estabelecida pelo criador. Nessa obra, o filósofo francês conclui que o homem é composto por duas substâncias distintas e que a alma pode se governar e governar o corpo, em função do *livre arbítrio*. É justamente por ter uma alma que o homem se distancia dos demais animais, pois o reino animal não tem a alma racional. Os animais são apenas corpos regidos pela mecânica. A substância *res cogitans* não

³³ Carta de 21 de Maio de 1643. In: *Descartes, obras escolhidas*, 2010, p.577.

está presente nos animais, mas somente a *res extensa* que é característica de toda a natureza. O homem é a imagem e a semelhança de Deus por possuir a alma racional.

O corpo, essa máquina de ossos e carnes, é aquilo que sedia a nossa alma, e assim, duas substâncias distintas se comunicam por meio de uma glândula, sendo a alma dominante sobre o corpo. Mais uma vez na história da filosofia ocidental, o corpo é relegado a um plano inferior, entre outros motivos, nota-se que isso era possível porque esses filósofos acreditavam que o corpo era mortal e que a alma sempre existiu.

Eu descrevera, depois disso, a alma racional, e mostrara que ela não pode ser de modo algum tirada do poder da matéria, como as outras coisas de que falara, mas que deve expressamente ter sido criada; [...] compreende-se muito mais as razões que provam que a nossa (alma) é de uma natureza inteiramente independente do corpo e, por conseguinte, que não está de modo algum sujeita a morrer com ele; depois como não se vêem causas que a destruam, somos naturalmente levados a julgar por isso que ela é imortal.³⁴

Nas *Meditações Metafísicas*, com seu método que buscava clareza e distinção, Descartes retira do homem todas as qualidades e formas corporais e prova sua existência e subsistência exclusivamente espiritual. Nesse sentido, essa tese dicotômica entre as duas substâncias estabelece uma superioridade da alma em relação ao corpo. A alma por ser eterna é o verdadeiro e único caminho ao conhecimento. O corpo, por sua vez, é causa apenas de confusão e de engano. O homem deve conhecer a potência da alma sobre o corpo para governá-lo, pois em essência o homem é a sua alma, ou seja, o homem é aquilo que pensa, que duvida, que acredita, etc. “Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que **sou apenas uma coisa que pensa** [...]”³⁵ Dessa forma, compreendemos que o *cogito* cartesiano representa a superioridade da alma sobre o corpo, do metafísico sobre o físico.

Descartes acreditava que a alma exercia influencia sobre o corpo, que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade e que podemos dominá-los inteiramente. E, assim como os cristãos, que era possível subjugar-lo de acordo com os ditames da razão. Spinoza o critica no prefácio da quinta parte da *Ética*:

Com efeito, ele afirma que a alma ou a mente está unida a uma certa parte do cérebro, mais especificamente, à chamada glândula pineal, por meio da qual a mente sente todos os movimentos que se produzem no corpo, bem como os objetos exteriores. [...] Conclui, daí, que nenhuma alma é tão débil que não possa, se bem dirigida, adquirir um poder absoluto sobre as suas paixões [...]

³⁴ DESCARTES, 2010, p. 106- 107.

³⁵ DESCARTES, 2010, p.200; todos os grifos são nossos.

Essa é a opinião desse ilustríssimo homem, opinião que, se não fosse tão forte, dificilmente eu acreditaria ter partido de um homem tão ilustre.

Spinoza se demonstra surpreso e talvez desapontado pelo fato de Descartes ser um filósofo que havia firmemente se proposto a deduzir apenas princípios evidentes por si mesmos e a afirmar apenas as coisas que fossem percebidas com clareza e distinção. O filósofo holandês compreende que a teoria da interação entre alma e corpo pela glândula pineal é “uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas.”

III) A Unidade Corpo-Mente em Spinoza: a inovação da imanência.

A guerra no interior dos homens chega ao fim. O filósofo que diz que nem a mente pode influenciar o corpo a agir nem o corpo pode influenciar a mente a pensar, liberta o corpo de carregar o enorme fardo do erro moral e alivia o fardo do erro epistêmico que também era carregado pelo corpo. Corpo e mente não são mais duas substâncias, são modos finitos que expressam a essência de uma mesma substância de maneiras distintas, entre os quais não há nenhuma relação, nenhuma comunicação, e assim, torna-se impossível um duelo entre corpo e alma.

O vocábulo alma não é normalmente utilizado pelos comentadores das obras de Spinoza. Na *Ética* o termo que Spinoza mais utiliza é *Mens*, esse termo é encontrado nos dicionários de Latim como referido a mente, espírito e alma, mas atualmente os tradutores das obras de Spinoza para o português têm evitado utilizar o termo alma, supostamente porque alma é um vocábulo sobrecarregado de significado e muito próximo das interpretações metafísicas e teológicas que supõem uma transcendência. Além disso, o vocábulo alma não expressa com clareza o que Spinoza compreende por mente, pois ele não expressa a sua verdadeira natureza (ser uma ideia) nem a sua relação com o corpo (ter o corpo como objeto dessa ideia). Assim, cada mente corresponde a um corpo, porque ela é a ideia desse corpo.

Spinoza escreve sobre mente e corpo na segunda parte da *Ética* que tem por título *De natura et origine mentis*. Seu objetivo é explicar a natureza humana, o corpo e a maneira como se produz o conhecimento, à medida que a análise destas coisas pode “nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema.”³⁶ A mente é um modo finito do atributo pensamento que expressa

³⁶ EIIPref.

a potência de Deus por meio das ideias. O autor pretende, na segunda parte da *Ética*, estudar a natureza e a origem da mente, embora nenhuma das definições que iniciam essa parte descreva o que o autor compreende por mente. Chauí explica essa questão da seguinte maneira: “A resposta, porém, é clara: por corpo, Espinosa entende toda modificação finita, determinada e singular da essência do atributo extensão cuja contrapartida no atributo pensamento não é uma mente e sim uma ideia.”³⁷ Ademais, a ausência de uma definição específica para o conceito de mente indica mais uma das inúmeras críticas e ressalvas que o mesmo faz a Descartes, porque com isso, Spinoza nos deixa claro que a mente não é uma realidade substancial, assim como também recusa a tese de que seja mais fácil conhecer a mente do que o corpo ou que ela possa ser conhecida sem ele. Com a ausência de uma definição para explicar o que esse autor concebe por mente, podemos compreender que Spinoza está negando o que Descartes afirma no *Discurso do Método*: “De sorte que este eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, a até mais fácil de conhecer que ele, e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é.”³⁸ O que Spinoza se propõe a demonstrar ao rejeitar o que defendia Descartes é que o conhecimento da mente só é possível pelo conhecimento do corpo.

Ao analisarmos de forma minuciosa a segunda parte da *Ética* percebemos que até a proposição XI, Spinoza não faz nenhuma referência à mente. Ele define ideia e ideia adequada, mas somente na proposição XI ele escreve sobre a mente para afirmar que ela é uma parte do intelecto infinito de Deus. O que Spinoza compreende por mente só aparece de forma indireta quando este apresenta sua definição de ideia. Ele diz que por ideia compreende um conceito da mente e que a mente forma ideias por ser uma coisa pensante. Se pelas definições da segunda parte da *Ética* sabemos que a mente é uma coisa pensante, pelo corolário da proposição XI dessa mesma parte sabemos que a mente percebe as coisas parcialmente. Na proposição que se segue lemos que “se o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.” Na proposição XIII Spinoza é mais contundente ao afirmar que a mente é a ideia que temos de nosso próprio corpo. Ou seja, é o próprio ato de pensar. A alma perde completamente esse caráter superior e elevado que alcançou ao longo da história da filosofia e principalmente com a filosofia cristã. Nesse mesmo sentido, Lívio Teixeira comenta: “[...] a alma, longe de ser uma

³⁷ CHAUI, M. 1999, p. 757.

³⁸ DESCARTES, 2010, p. 87.

substância, como quer a tradição cristã, como queria a filosofia de Descartes não é mais que a ideia das coisas.”³⁹ Além disso, a alma considerada apenas enquanto mente (ideia do corpo) não é mais uma característica apenas do homem, pois Spinoza afirma na *Ética* que todas as coisas, em graus variados, são animadas. Sendo necessário analisar a origem e a natureza dos corpos, para iniciar uma análise “[...] da alma humana, na medida em que ela é somente ideia do corpo e das afecções do corpo.”⁴⁰

Quando Spinoza afirma nessa célebre proposição XIII que a mente humana é constituída de uma ideia e que essa ideia tem o corpo como objeto, ele nos diz, sobretudo, que não podemos conhecer a mente se ignorarmos o corpo. Essa proposição abre espaço para o que chamamos de pequena física. Dessa forma, quando Spinoza afirma no escólio que “ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente a natureza de nosso corpo” ele nos convida a analisar a natureza do corpo.

Essa análise da natureza do corpo é chamada de pequena física porque analisa os corpos com base nas leis da mecânica, isto é, pelas leis do movimento e do repouso. Definindo corpos simples como aqueles que se distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso, pela velocidade e pela lentidão. E afirmando que esses corpos simples compõem outros corpos, e que, conseqüentemente, esse corpos que agora são compostos compõem, juntos, um só corpo composto. Deleuze, em um de seus cursos sobre Spinoza, diz: “[...] não há um só corpo que não seja ele mesmo muitos,”⁴¹ Spinoza inicia a segunda parte da *Ética* definindo o corpo enquanto um modo que exprime de maneira definida e determinada, pela extensão, a essência de Deus. Na primeira parte da *Ética*, o corpo é definido como toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade. Com efeito, concluímos pelas palavras do autor que o corpo é uma quantidade definida de matéria. O corpo é matéria e medida.

Mas porque Spinoza usa critérios puramente físicos para analisar os corpos? Porque uma coisa não pode ser entendida por meio de outra que nada tenha em comum, por isso o corpo humano deve ser analisado conforme as leis que o regem, ou seja, as leis da física mecânica. A natureza do corpo, sua estrutura e sua potência são modificações exclusivas do atributo extensão.

³⁹ TEIXEIRA, L. 2001, p.164.

⁴⁰ TEIXEIRA, L. *Ibid*, p. 165.

⁴¹ Afeto e a Ideia, ministrado em 24 de Janeiro de 1978 em Vincennes . In: DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza*, 2009, p.47.

O filósofo atribui alma/mente a todos os indivíduos e nos traz a ideia de mente “em graus variados”. Deleuze afirma que para Spinoza todo corpo tem alma.⁴² Porém, é necessário destacar que Spinoza se refere a todos os indivíduos e não a todos os corpos, visto que o autor não considera indivíduo e corpo a mesma coisa, tal distinção parece ser ignorada por Deleuze. Um corpo pode ser simples ou composto. Um indivíduo, no entanto, é sempre um corpo composto. “Com efeito, tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos animados.”⁴³ Nota-se que apenas os corpos compostos têm mentes. Os corpos simples são desconstituídos de mente, pois a complexidade da mente é resultado direto da complexidade do corpo.

Segundo Chantal Jaquet, a proposição XIII descreve os corpos através do segundo gênero de conhecimento, pois os analisa com base em noções comuns e não pela singularidade. Essa é outra inovação de Spinoza. Se todos os corpos têm alma, torna-se difícil distinguir o ser humano de outros seres igualmente complexos. Além disso, o critério de distinção entre os homens e os demais animais sempre foi a racionalidade, ou seja, a alma que somente o homem possui e que o faz um ser capaz de discernir. Na filosofia de Spinoza todos os critérios de distinção entre os corpos são físicos. Todos os corpos são modificações particulares da extensão.

Spinoza rompe assim com toda uma tradição de pensamento que, depois de Aristóteles, elegeu a alma como o princípio de distinção entre os corpos: a alma vegetativa é que distingue os seres vivos dos seres não vivos, a alma sensitiva é que distingue os animais das plantas e a alma racional é que distingue os homens das bestas.⁴⁴

Isso significa que em Spinoza não é a mente que permite fazer a distinção entre os corpos, mas os corpos que tornam possível que possamos distinguir entre as mentes. Para determinar em que uma mente se distingue de outra, basta analisar a natureza de seu objeto, ou seja, do corpo. E assim Spinoza rompe com uma tradição de pensamento dualista e espiritualista. A mente perde sua superioridade, como Jaquet explica: “A mente(*mens*) em Espinosa não é nem substância, nem um receptáculo, nem uma

⁴² Afeto e a Ideia, ministrado em 24 de Janeiro de 1978 em Vincennes. In: DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza*, 2009, p.45.

⁴² EIPXIIIS.

⁴³ EIPXIIIS.

⁴⁴ “Spinoza rompt ainsi avec tout une tradition de pensée qui, depuis Aristote, érigeait l’âme en principe de différenciation entre les corps: une végétative qui distingue le vivant de l’inanimé, une sensitive qui distingue l’animal de la plante, une rationnelle qui distingue l’homme de la bête.”JAQUET, C. 2005, p. 219. Tradução nossa.

faculdade, ela é a ideia do corpo. O termo ‘*mens*’ não designa, portanto, nada além da percepção [...]”⁴⁵. A mente enquanto ideia do corpo só existe ao passo que percebe as afecções do corpo, a ideia de um corpo existe ao passo que esse corpo é afetado e afeta, conforme lemos: “A mente humana não conhece a si mesma senão enquanto percebe as afecções do corpo.”⁴⁶ Em razão disso, Spinoza coloca o corpo como condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, tanto o conhecimento inadequado quanto o conhecimento adequado. Ele não só é reconhecido como instrumento necessário para o conhecimento como também devido à imanência é considerado tão divino quanto a mente. Ambos são expressões da potência e da essência de Deus, pois são afecções de seus atributos.

O corpo não é mais fonte de erro e não é mais o causador de todos os males na vida humana. “Em realidade, o corpo não se engana, ele exprime em um registro diferente a mesma coisa que a mente.”⁴⁷ Em Spinoza, a verdade e a falsidade estão relacionadas à ideia que formamos das coisas e derivam do pensamento e não da extensão. Delbos consolida nosso argumento ao escrever:

A princípio todas as idéias são verdadeiras, porquanto resultam necessariamente da essência divina; não há nada de positivo nelas que constitua a sua falsidade. Donde, vem, contudo, que nos enganemos? De haver certas idéias que, em vez de se reportarem a Deus enquanto constitui a ordem total da natureza, reportam-se a Deus enquanto constitui almas humanas particulares [...] O erro tem sua origem nas ideias inadequadas, ou melhor, no caráter inadequado das ideias; pois as ideias inadequadas não se tornam falsas enquanto ideias; só o podem ser em decorrência da falta de conhecimento que elas envolvem e que as privam de conexão racional com outras ideias tomadas em seu conjunto. [...] O erro não é a ignorância pura e simples; é a ignorância da verdade completa que faz que tomemos por completa uma verdade mais ou menos completa.⁴⁸

O autor inaugura em seu sistema uma noção de unidade entre corpo e mente retirando a autoridade que a mente exercia sobre o corpo. Ele põe fim no dualismo que predominava na história da filosofia ocidental. O corpo não é uma substância inferior que atrapalha a alma de conhecer verdadeiramente e de evoluir. Ao contrário, a alma é evoluída quando possui um corpo capaz de muitas coisas e, por consequência, Spinoza nos alerta na proposição dois da segunda parte que erramos porque ignoramos a potência do corpo.

⁴⁵ JAQUET, C. 2011, p. 22.

⁴⁶ EIPXXIII.

⁴⁷ JAQUET, C. 2011, p. 22.

⁴⁸ DELBOS, 2002, p. 108-109.

Deleuze afirma, em *Filosofia Prática*, que Spinoza propõe um novo modelo filosófico. Um modelo que tem o corpo como paradigma, porque o autor insiste em reforçar a tese de que não sabemos o que pode um corpo, e para Deleuze essa tese é, na verdade, uma provocação. Deleuze vê em Spinoza um filósofo que quebra vários paradigmas e, a partir disso, ele insere a teoria de Spinoza sobre o corpo como uma das inúmeras rupturas que a filosofia da imanência propõe:

Se Espinosa recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual não seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa, cf. Descartes, *Tratado das Paixões*, artigos 1 e 2). Segundo a *Ética*, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma [...] Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos.⁴⁹

O autor é certamente um dos filósofos que mais fala do corpo, aliás, corpo é a terceira palavra mais utilizada sem sua obra principal, são registradas 582 ocorrências.⁵⁰ Portanto, Deleuze considera que Spinoza é o filósofo do corpo, embora Spinoza em vários trechos da *Ética* tenha recusado tratar de maneira mais específica desse tema.⁵¹ Deleuze defende essa tese porque, entre os séculos clássicos e os séculos sombrios, poucos ousaram se questionar, tal como fez Spinoza, sobre o que pode um corpo.

Além disso, a resposta a essa questão era quase sempre negativa, conduzindo o discurso filosófico a uma rejeição de tudo aquilo que tem matéria, carne e osso, pois consideravam que o corpo induz o homem ao erro, o condena e o aprisiona na ignorância. Contrariando tradições, o filósofo da imanência diz que erramos porque ignoramos a potência do corpo. Pelo prefácio da segunda parte, o corpo é uma das coisas que pode nos conduzir “como que pela mão” ao conhecimento da mente humana e à beatitude suprema da mente. Dessa forma, o corpo ao invés de ser reprimido, mutilado, rejeitado como ensinava a filosofia cristã, deve ser potencializado. Spinoza

⁴⁹ DELEUZE, G. 2002, p.24.

⁵⁰ MACHEREY, 1997, p. 10.

⁵¹ Se minha intenção fosse a de tratar expressamente do corpo, eu deveria ter explicado e demonstrado isso mais longamente. Mas já disse que é outra a minha intenção, e só me detive nessas questões porque delas posso deduzir facilmente o que decidi demonstrar. EIIPXIIILVIIS.

escreve que o corpo precisa de uma alimentação variada e de exercícios diversos para tornar-se apto a realizar tudo o que sua natureza for capaz.⁵²

Percebe-se claramente que Spinoza atribui ao corpo uma potência particular, que não depende da mente, mas que ao contrário é diretamente proporcional, pois à medida que potencializamos o corpo é que a mente torna-se mais potente, visto que a superioridade de uma mente em relação à outra é definida pela complexidade do objeto ao qual ela está ligada. “A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo for arranjado”⁵³ Jaquet define essa tese como potência correlativa. A potência da mente é resultado da potência do corpo e não o inverso como tradicionalmente se pensava. As potências são distintas, pois mente e corpo são modos distintos e não há entre eles nenhuma comunicação, nenhuma relação de autoridade, hierarquia ou influência. Jaquet comenta: “Da mesma maneira, a igualdade entre a potência de pensar da mente e a potência de agir do corpo não pode ser entendida como a extensão de uma limitação recíproca, pois uma ideia não pode ser limitada senão por outra ideia, e um, corpo, por corpo.”⁵⁴ No que consiste então a potência do corpo e qual a sua relação diretamente proporcional na potência da mente?

A potência do corpo é o que distingue os corpos complexos entre si. O corpo de um homem é distinto de outro e também dos corpos dos demais indivíduos porque a sua potência é singular. Potência é *conatus*, ou a capacidade que esse *conatus* tem de variar de acordo com as afecções que lhe ocorrem. A potência do corpo é também chamada de potência de agir. Todas as afecções do corpo aumentam ou diminuem sua potência de agir. Dizemos que um corpo é potente quando seu esforço por continuar existindo, *conatus*, é reforçado positivamente por meio de suas afecções. Spinoza deixa claro que o que distingue os corpos é a capacidade de afetar e ser afetado. Ele afirma:

Digo, porém, que, em geral, quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quando mais as ações do corpo dependem dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais a sua mente é capaz de compreender distintamente. É por esses critérios que podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras, bem como

⁵² EIVCapXXVII.

⁵³ EIIPXIV.

⁵⁴ JAQUET, C. 2011, p. 33.

compreender porque não temos do nosso corpo senão um conhecimento muito confuso.⁵⁵

Padecendo ou agindo, um corpo que está em constantes encontros simultâneos com outros corpos fornece para a mente uma pluralidade de ideias, visto que a mente percebe todas as afecções do corpo. A potência é necessariamente correlativa porque quanto mais o corpo for afetado negativamente, mais a mente padece e quanto mais o corpo for afetado positivamente mais a mente age, pois quando o corpo padece a mente tem a ideia dessa afecção associada à tristeza e padece pelo poder que os maus afetos exercem sobre ela. Ela forma ideias confusas e inadequadas, sendo facilmente enganada.

Ademais, as afecções do corpo geram na mente ideias que indicam a natureza do corpo exterior e do próprio corpo que é afetado. Segundo Spinoza, essas ideias indicam mais a natureza do nosso próprio corpo do que a natureza do corpo exterior, por isso quando Pedro nos fala sobre Paulo, fala mais de si mesmo do que da própria natureza de Paulo.

Por fim, concluímos que a potência do corpo tem uma relação direta e proporcional com a potência da mente, no sentido de que o corpo pode possibilitar que a mente perceba as próprias afecções de forma clara e distinta, já que a mente indica a natureza de nosso corpo quando nosso corpo é afetado, e ela explica a natureza do nosso corpo quando é o nosso corpo que afeta. Isto é, quando ele é causa de suas próprias ações.

⁵⁵ EIIPXIIIS.

“O tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um modo de pensar, [...]”.
Spinoza, *Pensamentos Metafísicos* .

CAPÍTULO 2 – AS IMAGENS E O TEMPO

D) Imaginar

Depois de compreender o processo psicofísico pelo qual a potência do corpo e a potência da mente estão unidas, vejamos agora do que a mente é capaz. Spinoza nos diz que a mente só considera um corpo exterior como existente quando ele afeta o corpo ao qual ela está unida. Depois de ser afetada, ela considera o corpo exterior como presente até que seja afetada de um afeto que exclua a existência do mesmo. Isso significa que “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelo quais o corpo humano foi uma vez afetado.”⁵⁶ Esse processo acontece porque quando o nosso corpo é afetado, os corpos exteriores deixam em nosso corpo traços e vestígios, ao passo que em nossa mente essa afecção gera imagens. Imagens são as ideias que representam corpos exteriores como estando presentes, é por isso que Spinoza escreve que toda vez que a mente considerar um corpo exterior como presente, diremos que ela imagina. De acordo com Lorenzo Vinciguerra o vestígio que permanece impresso no corpo que foi afetado é o conceito perfeito para que possamos compreender a imaginação e como ela se origina a partir do corpo, pois esses vestígios são *vestigia corporis*. Os vestígios e as imagens correspondem de forma simultânea à maneira como o corpo e a mente percebem e registram as afecções.

A ação de formar imagens é descrita no escólio da proposição XVII da segunda parte da *Ética*. Depois de definir na pequena física as leis gerais que determinam os corpos e de estabelecer a potência de afetar e ser afetado como critério de distinção entre os corpos compostos, ou seja, a potência de agir, Spinoza passa a descrever como se dá a produção do conhecimento na mente humana por meio do corpo.

Nosso corpo, como já sabemos, é afetado constantemente pelos corpos exteriores. A nossa mente, por sua vez, percebe essas afecções e forma ideias a partir delas. Spinoza é claro quando afirma que nada acontece no corpo que não seja percebido pela mente. Os encontros com outros corpos e objetos exteriores geram afecções, ou seja, modificações. Cada modificação é expressa pela mente em forma de ideias. Nesse sentido, Spinoza explica que quando o nosso corpo encontra os corpos exteriores a mente percebe e tem uma ideia desse encontro. Podemos apontar nesse mesmo instante

⁵⁶ EII PXVIII C.

duas coisas que ocorrem simultaneamente: o corpo é afetado, isto é, ele é modificado; e a mente de imediato percebe e registra uma ideia que corresponde a essa mudança. Não é o corpo que produz na mente as ideias, mas a mente que produz as ideias ao mesmo tempo em que o corpo sofre modificações. A mente é a ideia do corpo, por isso toda modificação no corpo é também modificação na mente. São registros diferentes que acontecem simultaneamente em um âmbito psicofísico. Na leitura de Filippo Mignini a imaginação é resultado do corpo, mas expressa ao mesmo tempo a potência do corpo e a potência da mente:

Non há dúvida de que Spinoza considera a imaginação como uma forma de conhecimento que, como os outros dois, expressa em sentido próprio a constituição e o poder da mente, mas não há dúvida de que, mesmo a imaginação, sendo uma forma de conhecimento, pode expressar todas as leis e o poder de um só corpo. E se expressa plenamente o poder do corpo, a imaginação pode ser legitimamente considerada como uma faculdade, que ao mesmo tempo pertence ao corpo à mente.⁵⁷

Pelo postulado V da segunda parte, em toda afecção o corpo exterior imprime traços ou vestígios no corpo afetado. Esses traços permanecem no corpo afetado mesmo depois da afecção. Os traços não são as ideias das afecções, mas são eles que originam as imagens. São as marcas de um corpo exterior que agora compõem e arranjam o corpo que foi afetado. É por isso que a ideia de uma afecção envolve tanto a natureza do corpo exterior quanto a natureza do corpo que foi afetado. Com efeito, é uma só ideia envolvendo ao mesmo tempo duas naturezas. Martial Gueroult interpreta que pela proposição XIV a mente tem ideias das afecções do corpo e que pela proposição XV a mente tem ideia dos corpos exteriores, ou seja, o comentador afirma que a mente teria, no momento da afecção, duas ideias: uma com a natureza do nosso corpo e outra com a natureza do corpo exterior.⁵⁸ Uma ideia formada a partir dos corpos exteriores (imagens) e outra formada a partir das afecções do corpo afetado (afetos), sendo que somente a segunda ideia, aquela que expressa a afecção é que envolve duas naturezas. Entretanto, entendemos que é justamente por ser apenas uma única ideia envolvendo duas naturezas que faz com que essas ideias, originadas a partir das afecções do corpo,

⁵⁷Non v'è dubbio che Spinoza consideri l'immaginazione come una forma de conoscenza che, al pari delle altre due, esprima in senso próprio la costituzione ed il potere della mente; ma no v'è neppure alcun dubbio che l'immaginazione, essendo una forma de conoscenza, possa esprimere le leggi ed il potere del solo corpo. E se esprime pienamente la potenza del corpo, l'immaginazione può essere considerata a buon diritto come facoltà che appartenga in pari tempo al corpo e alla mente. MIGNINI, F. 1981, p. 120.

Tradução nossa.

⁵⁸ GUEROULT, M. 1974, p 194.

sejam confusas e mutiladas. Além disso, essas ideias indicam, mas não explicam nem a natureza do corpo exterior nem a natureza de próprio corpo afetado. Ademais, Vinciguerra discorda da interpretação de Gueroult, pois esse considera que a imagem é composta também dos vestígios impressos pelo corpo exterior no corpo que foi afetado.⁵⁹ Para Vinciguerra a gênese do processo imaginativo é o signo, o vestígio, que por estar impresso no corpo afetado torna-se imagem na mente. Com efeito, para ele a imaginação é um processo que se origina a partir das imagens (ideias que representam o corpo exterior), que corresponderia na análise de Gueroult à primeira ideia. No entanto, para Gueroult a gênese do processo imaginativo é a segunda ideia formada pela mente, isto é, é a ideia da afecção que envolve tanto a natureza do corpo exterior quanto a natureza do corpo afetado, porque para ele essa ideia das afecções torna possível que os homens imaginem.

Não obstante, a mente tem a potência de manter essas ideias mesmo que os corpos que as causaram não estejam mais presentes ou não existam mais. Isso ocorre justamente porque quando temos ideias das afecções essas ideias indicam mais o nosso próprio corpo do que a natureza dos corpos exteriores e porque os traços deixados no corpo que foi afetado durante o encontro permanecem impressos nele. Logo, mesmo que esses corpos deixem de existir, essas ideias continuarão em nós até que outra ideia exclua sua existência. Ademais, quando temos essas ideias, nós formamos na mente imagens que representam o corpo exterior. “Chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cuja ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas.”⁶⁰ Para Gueroult essa capacidade que a mente tem de manter presente por meio de imagens os corpos que não existem, introduz o problema do erro. Ele considera que essa característica seja o erro da imaginação, cito: “Ela contempla as coisas exteriores como sendo presentes mesmo que estas imagens não representem figuras das coisas, então, diremos que ela se engana se ela representa estas coisas como existentes enquanto não existem.”⁶¹ Quando, na verdade, Spinoza faz questão de demonstrar que essa é a virtude da imaginação e não

⁵⁹ VINCINGUERRA, L. 2005, 194-195.

⁶⁰ EIPXVIIS.

⁶¹ Elle contemple les choses extérieures comme lui étant présents même si ces images ne représentent pas les figures des choses, on dira qu'elle se trompe si elle se représente ces choses comme existantes alors qu'elles n'existent pas. GUEROULT, M. *Ibid.* 210. Tradução Nossa.

o vício. Aliás, ele define a imaginação como: “uma ideia pela qual a mente considera uma coisa como presente.”⁶²

Identificamos a partir disso mais uma ruptura com a tradição filosófica, desta vez com aqueles que consideram que imagem é a ideia que temos como uma figura que pode ou não representar de forma fidedigna o objeto, isso é, com a filosofia aristotélica e com a tradição escolástica ou mesmo com Descartes que considera a imaginação como uma figura muda em um quadro. Na filosofia de Spinoza, as imagens são ideias que resultam de um encontro, rastros deixados pela experiência que nosso corpo teve com outros corpos, que representam o corpo exterior no momento dessa experiência. Ou seja, são vestígios deixados no corpo dos quais a mente se apropria para representar esse corpo, sempre de maneira confusa e mutilada. Assim, uma vez que as imagens estão relacionadas ao momento em que esses objetos exteriores encontram o nosso corpo, por mais que sejamos tendenciosos a acreditar que elas representem o corpo exterior, na verdade, elas indicam mais o estado do nosso próprio corpo. Dessa forma, torna-se inviável estabelecer um critério de fidelidade da representação enquanto se procura a identidade perfeita entre a imagem e o objeto. Todavia, essa dissonância entre o objeto exterior percebido pelos traços que deixou no corpo afetado e o objeto percebido em si mesmo não é considerada por Spinoza como um erro da mente, porque a imagem (ideia confusa que mistura duas naturezas) jamais será idêntica ao objeto. Logo, o critério de falsidade não se aplica a imagens. Gueroult comenta que o verdadeiro e o falso são categorias que não correspondem à imaginação, mas apenas ao entendimento (razão).

[...] a alma não erra enquanto imagina, pois a oposição do verdadeiro e do falso é desprovida de sentido no plano da imaginação, essa oposição e a exclusão subsequente, em nome da verdade, disso que a imaginação afirma como presente, não são concebíveis a não ser na esfera do entendimento.⁶³

No entanto, discordamos de Gueroult para afirmar que a imaginação percebe, conforme sua natureza, a verdade que corresponde ao primeiro gênero de conhecimento. Uma verdade limitada e parcial, mas que não consiste nem em falsidade nem em erro, justamente porque a mente é percepção e todas as formas de perceber são potências da mente. A percepção é esmiuçada no *Tratado da Reforma da Inteligência (TIE -*

⁶² EIVPIXD.

⁶³ “Puisque l’Ame n’est pas dans l’erreur en tant qu’elle imagine, puisque l’opposition du vrai et du faux est dépourvue de sens sur le plan de l’imagination, cette opposition et l’exclusion subséquente, au nom de la vérité, de ce que l’imagination affirme comme présent, ne sont concevables que dans la sphère de l’entendement.” GUEROULT, M. p.212. Tradução nossa.

Tractatus de Intellectus Emendatione) e apresentada em quatro modos. Na *Ética*, a teoria da percepção permeia a obra de maneira mais elaborada, os modos tornam-se gêneros de conhecimento. A mente enquanto um modo finito do atributo pensamento pode perceber as coisas tanto de forma inadequada quanto de forma adequada, a capacidade de perceber e o objeto percebido mudam de acordo com esses gêneros.

O primeiro gênero é a imaginação. Esse modo de perceber não nos dá ideias claras e distintas do nosso corpo nem dos corpos exteriores. Todas as ideias da imaginação são confusas e mutiladas porque são ideias que envolvem duas naturezas: a natureza do nosso corpo e a natureza do corpo exterior. No *TIE*, esse gênero é “uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente.”⁶⁴ Assim como também é “uma percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência [...]”⁶⁵ É no *TIE* que Spinoza afirma que é por essa experiência vaga, chamada posteriormente de imaginação, que ele chegou a conhecer quase tudo que diz respeito ao uso da vida. E assim também o é com todos os homens. O primeiro gênero de conhecimento, que corresponde ao primeiro e ao segundo modo de percepção apresentados no *TIE*, é aquele que está mais presente no nosso conhecimento, pois se baseia nas experiências de nosso próprio corpo. Outra definição aparece na segunda parte da *Ética*, no segundo escólio da proposição XL lemos que quando o conhecimento tem como origem as coisas singulares, representadas confusamente pelos sentidos, esse conhecimento pode ser definido por imaginação ou opinião. Ambos, imaginação e opinião, constituem o primeiro gênero de conhecimento.

O primeiro gênero de conhecimento é aquele que, por se basear principalmente nos sentidos e nos traços e imagens que foram impressos no corpo, facilmente conduz o homem ao erro. Imaginar é o ato de, por meio de imagens, interiorizar na mente os objetos exteriores. Essas imagens são normalmente interpretadas por muitos homens como se fossem a própria realidade do objeto, por isso a imaginação é quase sempre tida na tradição filosófica como uma espécie de armadilha da mente, sempre vista pelos racionalistas como primária e negativa, entre outras coisas, por permitir que o homem se confunda entre verdade e ilusão, realidade e ficção.

Spinoza, rotulado quase de forma unânime como filósofo racionalista, também destaca o caráter negativo do primeiro gênero de conhecimento. Entretanto, a imaginação só é vista como negativa em dois aspectos: quando os homens não a

⁶⁴ Tratado da Reforma da Inteligência, §19.

⁶⁵ *Ibid*, *op cit*.

conhecem e tomam as imagens como representações verdadeiras do real ou quando a imaginação de um indivíduo não exerce livremente a sua potência de interpretar a realidade conforme o seu *conatus*, isto é, quando a imaginação de um indivíduo é guiada por imagens que não dizem respeito apenas ao modo como seu corpo foi afetado, ao contrário, essas imagens foram projetadas nele e exercem influência em sua mente mesmo sendo imagens externas. Esse mecanismo de alienação da imaginação acontece principalmente quando ela é utilizada como ferramenta política e religiosa. Spinoza considera que o homem é impotente quando é guiado pela imaginação enquanto experiência vaga para obedecer a regras que são impostas por um poder, quer seja político quer seja religioso. Isto é, quando a imaginação de um indivíduo é governada por uma imaginação coletiva. Uma imaginação coletiva nada mais é que uma imaginação individual que se sobrepôs à imaginação de outros e que pela repetição passou a ser considerada como uma verdade quase inquestionável. Isso ocorre principalmente porque os homens naturalmente flutuam entre o medo e a esperança, seu ânimo é sempre instável e dessa forma está sempre disposto a tender seja a um lado ou a outro. É por meio desse processo que surge a superstição.

A superstição não é outra coisa senão uma tendência natural da mente humana pela qual os homens são impelidos pela imaginação a projetar-se no mundo. É baseando-se nela que eles acreditam que todas as coisas criadas têm um fim e que o fim último dessas coisas é servir ao próprio homem.

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, [...] Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas. Mas, ao tentar demonstrar que a natureza humana nada faz em vão (isto é, não faz nada que não seja para o proveito humano), eles parecem ter demonstrado apenas que, tal como os homens, a natureza e os deuses também deliram.⁶⁶

Spinoza demonstra ao longo de toda a primeira parte da *Ética* que as causas finais não passam de ficções humanas e que os que interpretam a natureza nessa perspectiva se baseiam na experiência vaga. Dessa maneira, esse conhecimento forma preconceitos e atrapalha a mente de conhecer verdadeiramente, pois quando consideram a realidade sob essa perspectiva eles estão confundindo imaginação com intelecto: “Tudo isso

⁶⁶ EIAp..

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.”⁶⁷

A superstição é inimiga do conhecimento verdadeiro. Ela é radicalmente criticada por Spinoza no *TTP (Tractatus Theologico-Politicus)* porque o homem que se guia pela imaginação, sem o escrutínio da razão, é facilmente governado. Ele afirma: “Não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão.”⁶⁸ Logo no prefácio desta obra, Spinoza nos fala sobre as vítimas da superstição: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas de alguma superstição.”⁶⁹ Seu objetivo nesse tratado é demonstrar que religião e política não devem estar atreladas e que só estiveram porque muitos governantes usaram a superstição religiosa como um meio para governar cegamente os seus súditos. Além disso, Spinoza em seu livro “forjado no inferno”⁷⁰, também analisa a origem das superstições que influenciavam os cristãos, católicos e protestantes que disputavam o poder na Holanda de sua época. Essa análise é voltada à origem comum de ambas as religiões: o judaísmo e suas doutrinas. Spinoza demonstra que as raízes do judaísmo, os profetas, suas revelações e seus ensinamentos, embora tenham importância para a constituição daquele povo não se baseavam em revelações sobrenaturais advindas de Deus, mas da própria imaginação dos profetas. Isso é notório, na análise de Spinoza, pois cada profeta recebia a revelação de acordo com as afecções de seu corpo, ou seja, de acordo com a disposição de sua própria imaginação. Steven Nadler resume:

Assim ocorre, em parte, porque a profecia é um negócio altamente subjetivo. Ela é um produto de cunho individual moldado tanto pela natureza como pela formação do profeta. O que um diz sobre este ou aquele assunto, o modo pela qual a mensagem é traduzida por sua imaginação e o tipo de visão ou sonho que ele tem são funções das suas faculdades inatas e de sua educação. Tudo depende da vida que ele leva, das ideias que ocupam sua mente, do status social que possui e até de sua maneira de falar, do seu temperamento e do seu estado emocional. As visões de um profeta proveniente da zona rural conterão imagens de bois e vacas, ao passo que um indivíduo mais urbano terá uma experiência profética com conteúdo mais diverso.⁷¹

⁶⁷ *Ibid, op cit*

⁶⁸ Tratado Teológico Político, 2004, P. 127.

⁶⁹ Tratado Teológico Político, 2004, p.125.

⁷⁰ Referência ao título da obra de Steven Nadler sobre o Tratado Teológico Político.

⁷¹ NADLER, S. 2013, p. 97.

Para demonstrar que o laço que une religião e política afeta principalmente a liberdade individual, Spinoza escreve o *TTP* e faz uma das primeiras leituras críticas e históricas da *Bíblia*. Ao contrário da *Ética* que foi exposta em ordem geométrica e escrita a um público restrito e mais intelectual, o objetivo do *TTP* era alcançar um número maior de pessoas e reformar a política da época, garantindo que os filósofos pudessem pensar livremente por meio de um Estado laico. Além disso, a análise que Spinoza faz nos primeiros capítulos no *TTP* inaugura um novo método de leitura das Escrituras Sagradas, um método mais preciso e crítico, que requer uma análise histórica, cronológica, filológica, etc. Alcântara Nogueira destaca que ao realizar uma exegese da *Bíblia* Spinoza inaugura um novo método, a saber: o método *crítico-histórico*, método este, que segundo Nogueira, não se limita apenas ao *TTP*, mas que permeia todas as obras do filósofo.

O método crítico de Spinoza no *TTP* o torna polêmico ao concluir que todas as revelações que estão presentes na *Bíblia*, que nortearam a formação de um povo e que norteiam ainda hoje a cultura ocidental, resultam apenas da potência da imaginação, no entanto, para Nadler o principal objetivo do *TTP* era destruir os pilares da superstição religiosa e demonstrar que a religião não deve interferir no Estado, porque a religião não se baseia em princípios racionais, mas na imaginação enquanto esta é impotente.

O Tratado se inicia com uma breve história natural da religião e um apanhado sobre a psicologia do teísmo tradicional. A religião tal como a conhecemos, argumenta Espinosa no prefácio à obra, nada mais é do que superstição organizada. Clérigos ávidos de poder exploram a ingenuidade dos cidadãos, aproveitando-se de suas esperanças e seus temores em face de vicissitudes da natureza e da imprevisibilidade do destino para obter controle sobre suas crenças e suas vidas cotidianas.⁷²

Não obstante, a imaginação só prejudica a mente humana quando por meio dela torna-se possível que os homens estejam subordinados, quer seja ao Estado quer seja à religião, a imagens que o fazem padecer e que os mantêm temerosos e obedientes. A imaginação coletiva torna a imaginação individual impotente, é por isso que Spinoza afirma que não há maneira mais fácil de dominar uma multidão que não seja pelo medo e pela tristeza, ambos provocados pela flutuação de ânimo que se origina com a imaginação. Visto que, ao contrário da razão que navega sempre em linha reta, a imaginação é o conhecimento que flutua. Essa flutuação, apesar de parecer uma mera metáfora, indica a variação do *conatus*.

⁷² NADLER, 2003, p. 52-53.

Se a imaginação oscila de acordo com a variação do *conatus* ou se a imaginação tem o poder de variar o *conatus* de maneira negativa, da mesma forma, Spinoza nos ensina a potencializar a imaginação de modo que ela possa influenciar a mente a estar constantemente alegre, ou seja, ele nos ensina a evitar, nos limites do possível, que ela seja assim tão flutuante como é quando os homens imaginam coletivamente. Com efeito, os homens devem esforçar-se, depois de ter consciência do que é a potência e do que a impotência no campo imaginativo, para imaginar livremente. Isto é, devem tentar não serem coagidos a imaginar senão pelas afecções de seu próprio corpo.

Para Michèle Bertrand, a relação entre a variação do *conatus* e a imaginação é definida, em *Spinoza et l'imaginaire*, como uma modificação dinâmica das configurações do imaginário. Ela compreende que os afetos são ideias do campo imaginativo, conforme a terceira parte da *Ética*, que ao se compor e se decompor de acordo com as afecções e com o esforço da mente em imaginar sempre aquilo que aumenta a sua potência, demonstram que a imaginação tem uma configuração dinâmica, maleável e que pode ser instrumentalizada com o objetivo de aumentar a potência da mente. Gueroult também assinala a relação entre a imaginação e o *conatus* quando escreve: “Como toda virtude ela é útil, pois nos permitindo conhecer as coisas exteriores, ela nos torna capazes de manter relação com as mesmas, de modo a conservar nosso ser.”⁷³

O processo de potencializar a imaginação está presente ao longo da terceira e da quarta parte da *Ética* e é definido como o poder da mente sobre os afetos. Spinoza reforça a ideia de que a potência da mente é sua própria essência, dessa forma, por natureza e por determinação da sua essência, a mente sempre se esforçará pra ser mais potente, até mesmo quando imagina. Disso concluímos que a *emendatione* do intelecto proposta por Spinoza no *TIE*, ao contrário do que possa parecer, não consiste em extinguir de nossa mente o conhecimento imaginativo, mas de reconhecer a sua potência e de se esforçar para que cada vez menos seja coagida pela religião ou pelo Estado e que torne-se, na medida do possível, uma expressão livre, visto que Spinoza faz questão de demonstrar no *TTP* e principalmente na quarta parte da *Ética* que os homens que se guiam pela imaginação padecem e são arrastados, pelos maus afetos, de lado a outro como se fossem ondas no mar.

⁷³“Comme toute vertu, elle est utile, car, nous faisant connaître les choses extérieures, elle nous rend capables d’avoir commerce avec elles de façon à conserver notre être.” GUEROULT, 1974, p. 217. Tradução nossa.

Mas segundo Spinoza, os homens só se deixam dominar pela superstição quando sentem medo.

Poderíamos acrescentar muitos outros exemplos que provam com toda a clareza o mesmo: os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que alguma vez foram inutilmente objecto de culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um ânimo triste e amedrontado [...]⁷⁴

Ademais, a imaginação não se resume apenas a superstição nem tão pouco aos delírios da mente humana. Semelhantes coisas só acontecem quando os homens se baseiam na imaginação sem o escrutínio da razão, que é o segundo gênero do conhecimento. Há comentadores que interpretam a teoria dos gêneros de conhecimento em Spinoza como um esboço de que o verdadeiro conhecimento é resultado de um processo gradual. Consideram os gêneros como degraus de uma realidade homogênea que se desenvolve progressivamente. Os gêneros de conhecimento não são degraus nem etapas de um processo progressivo, porque o conhecimento não é algo que se restringe ao segundo e ao terceiro gênero.

No *KV*, Spinoza associa conhecimento à paixão, sua definição de conhecimento diz: “Conhecer é uma pura paixão, isto é, uma percepção na alma da essência e da existência das coisas; de sorte que nunca somos nós que afirmamos ou negamos algo de uma coisa, mas é ela própria em que em nós afirma ou nega algo de si mesma.”⁷⁵ Já na última parte da *Ética* o conhecimento é o remédio para combater os maus afetos. Enquanto no *KV* ele é paixão, no *TIE* e na *Ética* ele é a salvação, ou pelo menos uma terapia que ameniza o padecimento dos homens. Com efeito, concluímos que o conhecimento é a alegria quando acompanhada ou não da ideia de sua causa. Essa alegria pode afetar o homem em qualquer gênero do conhecimento, conforme o autor demonstra quando descreve que:

A mente esforça-se por imaginar aquilo que exclui a existência das coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, isto é, esforça-se por imaginar aquilo que exclui a existência das coisas que odeia. Portanto, a imagem daquilo que exclui a existência dessa coisa que a mente odeia estimula esse esforço da mente, isto é, afeta-a de alegria. Quem, portanto, imagina que aquilo que odeia é destruído se alegrará.⁷⁶

⁷⁴ Tratado Teológico Político, 2004, p. 126.

⁷⁵ Breve Tratado. 2012, p.123

⁷⁶ EIIIPXXS.

Observemos que Spinoza é claro ao dizer que a imagem (da coisa que exclui a existência do que odiamos) afeta a mente de alegria. É indubitável que a imaginação enquanto primeiro gênero do conhecimento tenha seu lado positivo, além de ser irrevogavelmente necessário, pois não é possível conhecer nada, nem mesmo o próprio corpo, se não for por meio dos traços deixados em nós pelas afecções. Para Descartes, a imaginação é analisada sempre negativamente, pois ela é a fonte de todos os erros. Em *O Discurso do Método* Descartes afirma que: “a nossa imaginação ou os nossos sentidos nunca poderiam assegurar-nos de qualquer coisa, se o nosso entendimento não interviesse.”⁷⁷ Além disso, o mesmo autor afirma nas *Meditações Metafísicas* que é possível ter um conhecimento claro e distinto de si mesmo sem a imaginação ou sem os sentidos.

Em Spinoza, a imaginação assume um papel positivo, porque é consequência da imanência garantir positividade a todas as coisas. Althusser define a teoria de Spinoza no que concerne à imaginação como um materialismo imaginário.⁷⁸ Portanto, o progresso ao conhecimento não é alcançado como se alcança o cume de uma escada, no qual cada degrau deve ser superado para que o processo evolua, ao contrário, o que Spinoza propõe é que saibamos conservar o que há de valioso e verdadeiro em cada maneira de conhecer a realidade. Em síntese, para corroborar com o que estamos afirmando, podemos analisar o exemplo que Spinoza nos dá sobre o conhecimento verdadeiro da distância do sol e o conhecimento imaginativo.

Por exemplo, quando contemplamos o sol, imaginamos que está a uma distância aproximada de duzentos pés, no que nos enganamos, enquanto não soubermos qual é a distância verdadeira. Conhecida a distância, suprime-se, é verdade, o erro, mas não a imaginação, isto é, a idéia do sol, a qual explica sua natureza apenas à medida que o corpo é por ele afetado. E assim, embora saibamos a verdadeira distância, continuaremos, entretanto, a imaginar que ele está perto de nós.⁷⁹

Dessa forma, compreendemos que o conhecimento não é substitutivo nem tão pouco acumulativo, pois os gêneros são distintos tanto do ponto de vista de sua gênese como na forma em que cada um desses gêneros se relaciona com a realidade. Nesse sentido, a linha que separa a impotência e a potência da imaginação é o conhecimento da mesma.

⁷⁷ DESCARTES, 2010, p. 90.

⁷⁸ ALTHUSSER, L, 1974, p.73.

⁷⁹ EIVPIS.

Portanto, conhecer a imaginação é o mesmo que reconhecer sua potência e limitar a sua impotência.

A imaginação significa singularidade, o homem quando projeta no mundo as causas finais o faz porque a imaginação é o reflexo dele mesmo. A imaginação é a própria consciência de si, pois ela está ligada às percepções que são particulares de cada homem, ao passo que a razão só demonstra o conhecimento verdadeiro porque ela opera com propriedades que são universais. É por meio da imaginação que primeiramente nós percebemos tudo o que está em nossa volta, todas as coisas corpóreas só podem ser percebidas pela imaginação, da mesma forma, todas as modificações do nosso corpo também só podem ser percebidas por meio da imaginação, embora a razão seja necessária para que possamos conhecer a causa dessas afecções. As afecções imprimem traços no corpo e formam ideias na mente e por isso a imaginação expressa na mente a variação da potência do corpo quando nosso corpo é afetado. O registro da imaginação é simultâneo e imediato. A imaginação, por assim dizer, é a mente tomando consciência do corpo e de si mesma, ainda de que forma inadequada, porque a mente registra por meio das imagens o que o nosso corpo experimenta. A imaginação, então, é o esforço para que a alma afirme o seu próprio corpo, se não fosse pela imaginação o corpo não teria conhecimento de si nem das coisas exteriores e nem perceberia as coisas finitas que existem na duração. Com efeito, é a imaginação que permite que a mente humana tenha noção de contingência e que perceba a duração.

Disso, concluímos que Spinoza rompe com uma tradição que considerava que a imagem era uma cópia infiel ou falsa do real. É óbvio que entre o real e o imaginário há uma distinção, mas não há uma oposição, por isso o que é imaginário não nega o que é real, ele o indica conforme sua potência. Cabe ao sábio compreender a potência da imaginação e saber que o erro não está em imaginar, mas em considerar que a imaginação é a única maneira de perceber a realidade e em ignorar as verdadeiras causas das afecções ou a verdadeira ordem do intelecto. Spinoza escreve: “as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar.”⁸⁰ A imaginação por si só não é o erro, apesar de ser uma forma parcial de perceber as coisas. A mente, na verdade, só erra por não saber que imagina. O erro é não distinguir entre as coisas como são e as coisas como nós percebemos. Assim, compreendemos a crítica que Spinoza faz aos homens que se

⁸⁰ EHIP17S.

guiam somente pela imaginação e confundem a potência da imaginação com a subordinação e passividade da mente que aparece no Apêndice da primeira parte da *Ética*.

A potência da mente está justamente em afirmar como presente algo que está ausente, cabe ao homem, consciente dessa potência, se esforçar por imaginar e afirmar somente as coisas que possam aumentar a sua potência, da mesma forma, cabe a ele se esforçar para excluir o quanto antes aqueles afetos referentes a coisas que já não existem e que diminuem a sua potência por causarem tristeza e padecimento de ânimo.

A potência da imaginação está em saber que ela é resultado dos afetos. Não ser escravo dos afetos é uma condição alcançada pelo segundo gênero, é ele que proporciona que a mente possa conhecer as causas e as propriedades comuns a todas as coisas. O segundo gênero segue a ordem do intelecto e não mais a ordem das afecções do próprio corpo, por isso o conhecimento do segundo gênero é adequado.

Em sua teoria do conhecimento, Spinoza instaura uma desvalorização da consciência, pois coloca o pensamento em um âmbito muito próximo ao âmbito da extensão ao conceber a mente como ideia do corpo e ao estabelecer que a origem das imagens, e conseqüentemente das ideias, sejam nas afecções do corpo. No contexto em que Spinoza está inserido e sendo denominado por muitos comentadores como racionalista essa tese torna-se ainda mais revolucionária e impactante. A razão, mesmo sendo defendida por Spinoza como um conhecimento verdadeiro e que deve direcionar as ações humanas, não exclui a importância e a potência da imaginação. É possível perceber uma clara e real relação da razão com a imaginação, pois nos parece claro que não é possível pensar sem imagens. Gueroult assinala que sem a imaginação o entendimento não seria perfeito.⁸¹ Entre outras coisas, porque as noções comuns também têm suas origens nas afecções do corpo, porém a imaginação percebe aquilo que é singular aos corpos, enquanto a razão percebe aquilo que é comum entre eles. Para Gueroult a imaginação auxilia a razão: “Dando ao entendimento a possibilidade de usar palavras e símbolos, ela (imaginação) torna possível as demonstrações da geometria e é indispensável para as ciências.”⁸² As ideias da imaginação constituem uma condição necessária ao conhecimento racional, embora por si só elas não sejam suficientes. Dado isto, Spinoza não pode ser interpretado e reduzido a um racionalista

⁸¹ GUEROULT, p. 217.

⁸² “Donnant à l’entendement la possibilité d’user de mots et de symboles, elle rend possibles les démonstrations de la géométrie et est indispensable pour la science.” GUEROULT, 1974, p. 217-218. Tradução nossa.

absoluto, isso nos parece óbvio porque a razão é apenas o segundo gênero de conhecimento e porque eleger a razão como a principal resposta de Spinoza às questões do conhecimento é ignorar todo o seu esforço em explicar e demonstrar a ciência intuitiva que está muito além do conhecimento racional. Nessa mesma perspectiva, Nogueira acrescenta: “Daí dizemos que atribuir ao método de Spinoza, como é comum, o puro e simples caráter racionalista, é reduzi-lo a uma única face de interioridade, desprezando o verdadeiro sentido por onde ele se exerceu ou se desenvolveu.”⁸³

A razão é o conhecimento das causas e das noções comuns, porém esse conhecimento não é capaz de explicar a essência das coisas singulares. A essência das coisas singulares só percebida por meio do terceiro gênero de conhecimento. Portanto, a razão não é suficiente, não é superior e nem atua de maneira independente dos demais gêneros. Não obstante, Nogueira define como *racionalista-histórico* o método utilizado por Spinoza em todas as suas obras, principalmente no *TTP* no qual torna-se visível que Spinoza se baseia em fatos históricos para analisar a *Bíblia* e o modo de vida dos hebreus. Nogueira faz questão de ressaltar a principal distinção entre o racionalismo puro e o método *racionalista-histórico* que é utilizado por Spinoza, frisando constantemente que enquanto os racionalistas tradicionais se esforçam por comprovar que a verdade é acessada somente pela razão, Spinoza, ao contrário, analisa sempre a experiência, ou seja, a história para obter por meio dela as noções comuns com as quais operam a razão.

É notório que Spinoza jamais negligencia a experiência e sempre inicia suas discussões filosóficas com as verdades indubitáveis que a própria experiência nos revela, tais como os fatos históricos no *TTP* e os axiomas da *Ética*. Muitos intérpretes de Spinoza o definem como um racionalista em absoluto principalmente porque percebem a forma distinta como a *Ética* foi demonstrada, cientes de que a razão é dedutiva, é matemática e se expõe de maneira clara e distinta, tal como a ordem geométrica. Todavia, a *Ética* não permanece sempre clara e distinta nem tão pouco tão fixa e estática quanto os *Elementos* de Euclides. Deleuze percebe essa distinção quase sutil entre a *Ética* nos axiomas, definições, demonstrações, etc, e a *Ética* que se expressa em escólios.

A *Ética* é um livro simultaneamente escrito duas vezes: uma vez no fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários, que

⁸³ NOGUEIRA, A. 1976, p.139.

expunham os grandes temas especulativos com todos os rigores do raciocínio; outra, na cadeia quebrada dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sob a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e expõem as teses práticas de denúncia e libertação.⁸⁴

Compartilhando da mesma análise feita por Deleuze, concluímos que a *Ética* é escrita e demonstrada em forma geométrica, baseando-se principalmente em noções comuns e buscando a clareza e a distinção que se encontram nos princípios da razão, mas que também apresenta uma preocupação com a filosofia prática, recorrendo nos escólios a exemplos cotidianos e a fatos demonstrados pela experiência. Com efeito, nos escólios, Spinoza parece estar direcionando seu discurso filosófico à imaginação, já que a experiência, a história e a imaginação podem ser consideradas, sob a ótica do conhecimento, como sinônimos. Logo, no que concerne à teoria do conhecimento de Spinoza, até mesmo a *Ética*, se reconhecida sob a ótica exclusiva da razão, torna-se uma obra mutilada e confusa.

Spinoza revelou que a estrutura de sua filosofia não se caracterizava pelo sentimento que os intérpretes, na quase maioria, consideraram o seu método, isto é, de base puramente racional. Essa visão percebeu apenas uma face do método spinoziano que, afinal, foi tomada como o todo. Isso constitui, realmente, não só a multidão do método, mas seu próprio desconhecimento como unidade – interpretação que, segundo mostramos, não deve nem poder valer como veracidade.⁸⁵

Não obstante, a mente só tem autonomia no segundo e no terceiro gênero do conhecimento, porém é sobre a imaginação que tratemos no presente trabalho, por ser o conhecimento mais singular e finito, que expressa a união do corpo e da mente.

De acordo com a carta XVII escrita ao seu amigo e filósofo P. Balling, existem efeitos da imaginação que procedem do corpo e efeitos da imaginação que procedem da mente, esses efeitos são como duas coisas distintas que podem influenciar isoladamente a imaginação.⁸⁶ Os efeitos da imaginação que procedem do corpo são as imagens instantâneas que se formam na nossa mente no momento em que nosso corpo é afetado pelo corpo exterior, os efeitos da imaginação que procedem da mente são as imagens que estão registradas nela. São, portanto, ideias que representam corpos e que atuam na nossa mente independente da presença desses corpos, pois a nossa mente pode

⁸⁴ DELEUZE, 2002, p. 34 -35.

⁸⁵ NOGUEIRA, A. 1976, p. 194.

⁸⁶ Lettre 17. In: SPINOZA, *Correspondance*, 2010.

considerá-los como presentes sempre que tiver imagens deles, ainda que eles já não existam.

Manter presente corpos que já não existem, mas que uma vez afetaram nosso corpo e deixaram neles seus traços corporais, é uma potência da mente, mas o que dizer quando a mente considera como existentes corpos que nunca existiram? Sobre isso analisaremos os modos de imaginar. Spinoza, ao tratar sobre a superstição como um dos efeitos da imaginação, nos escreve sobre modos do imaginar:

Vemos, pois que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos do imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição de sua própria imaginação. E como elas têm nomes, como se fossem entes que existem fora da imaginação, chamamos não de entes de razão, mas entes de imaginação.⁸⁷

São, então, os modos do pensar, os entes de razão e os entes de imaginação, aos quais analisaremos mais detalhadamente.

II) Entes de Razão, Entes Fictícios e Quimeras.

Entes de Razão, quimeras e entes fictícios são conceitos que aparecem na primeira parte de *Pensamentos Metafísicos* - *CM*. Essa obra de Spinoza é considerada como uma obra secundária, ao lado do *Breve Tratado* - *KV* e de *Princípios de Filosofia Cartesiana* - *PPC*, pois tais obras não expressam o pensamento mesmo de Spinoza, mas limitam-se a comentários sobre o contexto filosófico no qual ele estava inserido, a saber: uma tradição aristotélica-escolástica e a filosofia de Descartes. A filosofia de Spinoza, tal como encontramos na *Ética* se expressa nesses textos de maneira mais modesta, quase imperceptível. Baseando-se na ordem cronológica de tais textos, há quem defenda que eles correspondem ao processo de desenvolvimento e de formação da filosofia spinozista enquanto tal.

O principal objetivo em *CM* era explicar brevemente os pontos obscuros da metafísica a respeito do ente e de suas afecções. Em princípio, nota-se que Spinoza ressalta uma distinção entre entes e afecções do ente. Essa distinção é o ponto mais importante do primeiro capítulo dessa obra, que tem por título: *Do ente real, fictício e de Razão*.

⁸⁷ EIAp.

O ente é definido enquanto: “tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente, ou pelo menos poder existir.”⁸⁸ Com efeito, entes são as coisas que, sem contradições, existem ou que podem existir na natureza ou apenas em nossas mentes. A definição de ente que Spinoza apresenta no início do primeiro capítulo de *CM* nos faz perceber que também existe uma distinção entre os entes que necessariamente existem e aqueles que podem existir, pois não apresentam nenhuma contradição. Em outras palavras, o ente se divide em substância e modos. Chauí comenta que a definição *ens* enquanto aquilo que é não-impossível e não-contraditório apresentada por Spinoza nesse capítulo em nada se difere da definição de seus contemporâneos cartésio-escolásticos, porém a inovação spinozista, que o distancia dessa mesma tradição, se dá nas definições de entes fictícios e entes de razão.

Ao escrever acerca do ente real, do ente fictício e do ente de Razão, o autor faz questão de cuidadosamente definir o que compreende por cada um desses conceitos. Seu texto inicia com a definição de ente real enquanto tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente na natureza. Em seguida, Spinoza apresenta as afecções do ente, que são: os entes de razão, os entes fictícios e as quimeras. Por quimera Spinoza compreende tudo aquilo que se contradiz por definição; por entes fictícios aqueles que não são percebidos de maneira clara e distinta, pois são formados pela mente humana de acordo com a disposição de cada um para juntar e separar suas ideias inadequadas; e por últimos, os entes de Razão são os modos do pensar que servem para que as coisas conhecidas sejam mais facilmente retidas, explicadas ou imaginadas. Para Mignini, quando alguma se expressa por um modo do pensamento (entes de razão ou entes de imaginação) dizemos que essa coisa se explica e não se exprime, pois essa coisa que se expressa por meio desses modos não tem existência formal.

Ressaltamos que os modos de pensar auxiliam a mente de três maneiras, a saber, retendo, explicando ou imaginando as coisas. Os modos de pensar que nos auxiliam a reter as coisas mais facilmente são os mesmos que servem para trazê-las de volta à mente quando queremos, ou seja, são aqueles que nos possibilitam considerar as coisas sempre presentes. Spinoza assevera que quando separamos e classificamos as coisas em gênero e espécie, por exemplo, não fazemos outra coisa senão operar com os modos de pensar que servem para que possamos mais facilmente reconhecê-las e guardá-las na

⁸⁸ Pensamentos Metafísicos. 1979,p.3.

memória ao associarmos as coisas em uma dessas classes. Da mesma forma, os modos do pensar por cujo intermédio explicamos as coisas são: o tempo, o número, a medida etc. Nesse contexto, Spinoza define o tempo enquanto modo do pensar que serve para explicar a duração. Disso, compreendemos que os modos do pensar são os operadores da mente e que os “filósofos da metafísica” utilizam para organizar o mundo. Os primeiros auxiliam a memória por meio de unidades abstratas (gênero, espécie) a reter de forma coesa a pluralidade que é confusamente percebida pela imaginação; os segundos servem para explicar extrinsecamente as coisas indivisas e contínuas como se fossem divisíveis e descontínuas (tempo, número, medida); finalmente, os últimos são nomes que são empregados para nomear positivamente o que é negativo (cegueira, treva, limite etc). Com efeito, os primeiros são esforços da mente para unificar o mundo diverso que ela percebe por meio da imaginação, os segundos, ao contrário, é uma maneira de separar e dividir o que ela percebe sendo indivisível e o terceiro é aquele que dá ao nada (coisas negativas) uma existência positiva.

Contudo, os modos do pensar por meio dos quais nós imaginamos as coisas são aqueles que originam as afecções do ente, pois esses modos nos possibilitam criar em nossas mentes entes fictícios, conforme juntamos e separarmos aleatoriamente as imagens. Isso ocorre porque “todas as vezes que conhecemos uma coisa estamos acostumados a figurá-la também com alguma imagem em nossa fantasia.”⁸⁹ Em vista disso, pode acontecer que imaginemos positivamente não-entes como se fossem entes. Uma vez que imaginar “nada mais é que sentirmos os vestígios deixados no cérebro pelo movimento dos espíritos, excitados nos sentidos pelos objetos, tal sensação só pode ser uma afirmação confusa.”⁹⁰

Notemos que Spinoza nos escreve sobre entes do pensar e sobre afecções do ente. É preciso estar atento para perceber que os entes do pensar ou modos do pensar são as afecções de nossa mente, uma vez que ela os produz para explicar as coisas. As afecções do ente, por sua vez, são quando nossa mente produz entes: entes fictícios e entes de razão, que servem para explicar as coisas, mas que ao invés de explicar confundem ainda mais aqueles que não fazem com cuidado essa mesma distinção. Os modos de pensar não são ideias das coisas nem podem de modo algum ser considerados ideias por não possuírem ideados. Os modos de pensar são as afecções do pensamento,

⁸⁹ Pensamentos Metafísicos, 1979, p.4.

⁹⁰ Pensamentos Metafísicos, 1979, p.4.

(ex: alegria, imaginação, intelecto, etc). Pela carta XII⁹¹ sabemos que a memória, a imaginação, o tempo, o número e a medida também são modos do pensar, visto que todas essas coisas existem apenas na mente. Conseqüentemente, todas as coisas que não possuem ideados e existem apenas na mente, com o objetivo de auxiliar a compreensão, são aquilo que chamamos de entes de razão.

No décimo capítulo do *KV*, ele escreve que algumas coisas estão em nosso intelecto e não na Natureza e por isso são obras exclusivas de nossa mente e servem para entender distintamente as coisas, entre essas coisas consideramos todas as relações que se referem a coisas diversas, e às quais chamamos: *Entia Rationis*. [entes de Razão]. E em seguida nos dá o seguinte exemplo:

Tudo o que existe na natureza ou são coisas, ou ações. Ora, o bem e o mal não são coisas e nem ações. Logo, o bem e o mal não existem na Natureza. Com efeito, se o bem e o mal são coisas ou ações, então devem ter suas definições. Mas o bem e o mal (como, por exemplo, a bondade de Pedro e a maldade de Judas) não têm uma definição fora da essência de Judas e de Pedro, já que somente a essência existe na Natureza e a eles não há como defini-los fora de suas essências. Logo, segue-se, como antes, que o bem e o mal não são coisas nem ações que existem na Natureza.⁹²

Nessa mesma perspectiva, percebemos que o bem e o mal não têm nenhuma realidade ontológica e que só existem à medida que nós os colocamos em relações determinadas. Em outra passagem, Spinoza escreve que o bem o mal são noções que formamos por compararmos as coisas. No apêndice da primeira parte da *Ética*, Spinoza reafirma o que já havia escrito no *CM* e no *KV*: “Vemos, pois, que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos do imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição da sua própria imaginação.”

É comum os filósofos considerarem que os modos do pensar são ideias ou até mesmo entes reais, visto que os modos do pensar se originam e provêm de ideias dos entes reais.

É possível que isso não satisfaça aqueles que estão habituados a ocupar seu intelecto mais com *entia rationis* do que com coisas particulares que existem verdadeiramente na Natureza. Ao fazê-lo, consideram o *ens rations* não como tal, mas como um *ens reale*. [...] E porque não distingue bastante os entes reais dos entes de razão, ocorre que considera os entes de razão como coisas que existem verdadeiramente na Natureza.⁹³

⁹¹ Correspondências, 1979, p. 375.

⁹² Breve Tratado, 2012, p.87.

⁹³ Breve Tratado, 2012, p. 122.

Todavia, Spinoza faz questão de ratificar que os homens erram apenas por confundir os entes de razão e de imaginação com os entes reais, visto que os entes de razão e entes de imaginação só existem para auxiliar a própria mente a compreender o seu objeto. Aqueles que confundem entes reais e entes de Razão nomeiam esses entes para significar que eles existem fora da mente humana. Isso ocorre porque tais filósofos julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas. Esses entes, ou como nos diz Spinoza: “não-entes”, são os entes de Razão. Spinoza, sobretudo, nos deixa claro que os entes de Razão, os entes fictícios e as quimeras não são entes reais.

Um ente de Razão, nas interpretações filosóficas mais extremistas, pode ser considerado como um ente real ou como um mero nada. Para o filósofo holandês do qual tratamos, os que consideram o ente de Razão um mero nada estão mais próximos de uma interpretação adequada, pois se investigarmos o que significam esses nomes que atribuímos ao que só existe dentro do intelecto humano, verificaremos que em verdade, não correspondem a nenhum ente real. Chauí resume o cerne do *CM* ao comentar:

Tendo enfatizado, anteriormente, as operações mentais causadoras dos entes de razão, Espinosa pode, na segunda parte do texto, à maneira cartesiana, designá-los como modos de pensar que, por serem atividades da mente, são reais enquanto ações mentais ou efeitos de atividades mentais. A confusão entre entes reais e de razão, a partir da distinção entre *aliquid* e *purum nihil*, acaba produzindo uma consequência inepta, qual seja, proclamar a irrealidade dos próprios modos de pensar. É, portanto, a divisão do ente em ente real e de razão que é inepta, porque confunde o investigar a natureza das coisas e o investigar as maneiras como percebemos as coisas, e estas últimas são reais porque são atividades de um ente real, a mente humana.⁹⁴

No entanto, se procurarmos conhecer esses mesmos modos do pensar neles mesmos, isto é, sem nenhuma relação com as coisas que estão fora de nossa mente, notaremos que eles realmente existem. Spinoza insiste em afirmar que:

Por tudo que foi dito acima, não pode haver concordância alguma entre o ente real e os ideados do ente de Razão. Por aí é fácil ver com que zelo é preciso precaver-se na investigação das coisas para não confundir os entes reais com os entes de Razão. Investigar a natureza das coisas é diferente de investigar os modos pelos quais nós as percebemos. Se confundirmos isso não podemos entender nem os modos do perceber nem a própria natureza, pior ainda, o que é mais grave, por causa disto incidiremos nos maiores erros, como aconteceu a muitos até hoje.⁹⁵

⁹⁴ CHAUI, M. 1999, p. 375-376.

⁹⁵ Pensamentos Metafísicos ,1979, p.5.

Após advertir sobre o fato de que muitos filósofos não souberam distinguir os entes reais dos entes não reais, Spinoza discorre sobre como devemos proceder para que também não venhamos a confundir os entes de Razão com os entes fictícios. É evidente que, em princípio, todo ente fictício também pode ser considerado um ente de Razão, pois ambos só existem na mente humana. Entretanto, se atentarmos para a definição de cada um e para as suas respectivas causas saltará aos nossos olhos que o ente fictício é uma conjunção de imagens que formamos a partir de nossa própria vontade enquanto que o ente de Razão opera na mente dos homens de maneira unânime e não depende da vontade de nenhum homem, mas na própria maneira como a razão opera para compreender a realidade que está além dela. O que nos força a concluir que o ente de Razão opera de maneira semelhante em todos os homens, da mesma forma como operam na mente dos homens as propriedades que são percebidas pelo segundo gênero do conhecimento, ou seja, pela razão. Ao passo que os entes fictícios são criados de forma aleatória, seguindo a ordem das afecções do corpo, da mesma maneira em que a mente age quando imagina. Os entes fictícios são, na verdade, entes de imaginação, portanto, um ente fictício não é propriamente nem um ente de Razão nem um ente real.

III) O tempo.

Por que se perguntar sobre o tempo em Spinoza? Sempre que pensamos em sua filosofia duas palavras parecem expressá-la de forma quase exata e absoluta: necessidade e eternidade. Então se questionar sobre o tempo nessa filosofia não parece contribuir em nada na construção de um pensamento que leve em consideração a história, o devir, a contingência, os imprevistos etc. Nem o próprio século XVII, no que se trata de filosofia, com Bacon, Descartes, Leibniz, Hobbes, Locke, Hume etc se debruçou sobre tal tema. Eles buscavam os fundamentos da metafísica, da vida política, do conhecimento, assim as contingências e aquilo que coexistia com ela não faziam parte do interesse filosófico.

O tempo para os gregos era um Deus, um Deus que engole os próprios filhos, porque Krónos é um Deus que tudo devora. Na realidade, Krónos não era um Deus, ele era um titã, o mais jovem titã filho da Gaia e do Urano. A mitologia grega nos conta que os titãs são na verdade anteriores aos Deuses gregos. Eles viviam dentro de Gaia até que Krónos aceitou o desafio de ajudar Gaia a livrar-se de Urano. É nesse momento que

Gaia fabrica para Krónos uma foice (*hárpe*), e é esse instrumento que o ousado Krónos usa para ferir o próprio pai, cortando-lhe as partes sexuais. Por tal ato Krónos é responsável pelo nascimento do Cosmos, é Krónos que separa o céu e a terra. A própria criação enquanto geração de novos seres fora do seio de Gaia ocorre devido ao ato de Krónos. Quando Krónos nasce, todas as coisas nascem com ele.

Ao nascer Krónos torna-se Deus, ele era o mais jovem, mais astuto, burlão e cruel. Pierre Vernant o descreve da seguinte maneira: “Portanto, é Crono, o mais moço e também o mais audacioso filho de Gaia – aquele que emprestou seu braço à artimanha da mãe para afastar Céu e separá-lo dela -, que será o rei dos deuses e do mundo.”⁹⁶ Krónos, por ter ferido o próprio pai sabe que não se deve confiar nos filhos, por conseguinte, todos os filhos de Krónos são engolidos por ele. Krónos era também o Deus da mentira e da falsidade. Para Vernant ele foi o primeiro soberano e o primeiro político, pois tudo o que fez foi pensando em manter o seu poder absoluto sobre todas as coisas. E quais coisas escapam ao poder do tempo? As coisas metafísicas, porque todas as coisas finitas estão debaixo de seu poder, existindo em seus limites.

Nesse sentido, a mitologia grega, em relação ao que acreditavam ser Krónos, penetrou, sob certo aspecto, no pensamento cristão, talvez porque os judeus também pensassem de maneira semelhante. Ao analisarmos o livro escrito pelo homem considerado como o mais sábio que já existiu entre os judeus perceberemos que o tempo exerce bastante poder sobre seus pensamentos.

Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu. Há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar o que se plantou; Tempo de matar, e tempo de curar; tempo de derrubar, e tempo de edificar; Tempo de chorar, e tempo de rir; tempo de prantear, e tempo de dançar; Tempo de espalhar pedras, e tempo de ajuntar pedras; tempo de abraçar, e tempo de afastar-se de abraçar; Tempo de buscar, e tempo de perder; tempo de guardar, e tempo de lançar fora; Tempo de rasgar, e tempo de coser; tempo de estar calado, e tempo de falar; Tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra, e tempo de paz.⁹⁷

Para os judeus o tempo é algo determinado, há tempo para todas as coisas e cabe ao homem, enquanto ser passivo, saber esperar o tempo certo de cada coisa (plantar, colher, edificar). Por essas palavras compreendemos que o tempo é supostamente um ser que tem todos os acontecimentos em seu poder, embora não seja considerado um titã

⁹⁶ VERNANT, P. 2000, p. 29.

⁹⁷ *Eclesiastes*, cap. 3, vers. 1-8 In: Bíblia Sagrada..2ed, Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: Ed. SBB, 2007.

como para os gregos, o tempo para os judeus é algo que está nas mãos de Deus e que é moldado e modificado de acordo com a Sua vontade. Deus determina o tempo certo de cada coisa e o tempo de cada coisa já está determinado.

Ademais, as duas interpretações apontam para uma mesma questão: o tempo destrói e corrói todas as coisas corpóreas e é senhor de todas as coisas finitas. Krónos é um elemento corrosivo. Se Spinoza tinha consciência do papel que o tempo exercia no imaginário humano desde os gregos nós não temos certeza, pois quando o autor se propõe a escrever sobre o tema ele o faz de maneira muito escassa, dispersa e, no entanto, nem um pouco despretensiosa, pois o filósofo reconhece o tempo, atrelado ao medo, como um dos pilares da superstição. Afinal, ter medo do tempo faz parte do pensamento supersticioso, visto que por mais que os homens desconhecessem o seu futuro, o tempo de cada coisa já estava determinado. Ericka Itokazu compreende bem sobre o que estamos falando e corrobora ao escrever:

O medo do tempo é parceiro aliado do imaginário teológico-judaico-cristão, pois não é somente o tempo voraz e do esquecimento que tememos. A angústia amplia-se com a imposição da polaridade, em seu grau máximo, entre o sentimento do efêmero da criatura frente à eternidade do Criador transcendente, legislador e monarca do universo.⁹⁸

Se Spinoza pretende libertar o homem das correntes psicológicas com as quais a superstição envolve a mente humana, há de se esforçar também por retirar do tempo essa imagem de um ser destruidor. E assim o faz, pois em uma filosofia da imanência em que não há abismo entre o infinito e finito também não há espaço para um ser que não sendo corpóreo tem poder para agir e destruir todas as coisas corpóreas. Todos os corpos como vimos no primeiro capítulo do presente texto agem e padecem de acordo com as leis que regem os próprios corpos, isto é, as leis da mecânica.

O tempo, longe de ser um ente metafísico ou de ser um dos poderes e artimanhas de Deus para governar os homens, é para Spinoza, como bem define Itokazu, um “não-objeto”. O tempo não é um ser sobrenatural nem tão pouco é a medida da existência das coisas finitas. No *CM*, no primeiro capítulo, Spinoza escreve sobre o tempo quando descreve os modos de pensar por cujo intermédio explicamos as coisas. Observemos que Spinoza nos fala em modos de pensar que servem para explicar as coisas (tempo, número e medida) e modos de pensar para imaginar as coisas (cegueira, fim, término, etc). Nenhum desses modos citados são ideias, porque não possuem ideados. No

⁹⁸ ITOKAZU, 2008, p.29

entanto, podemos nos perguntar por que o tempo está entre os modos que servem para explicar e não para imaginar se é pela imaginação que percebemos a duração e a contingência? Já que a razão percebe, por natureza, a necessidade e a eternidade.

O tempo não só está entre os modos de pensar que servem para explicar as coisas como posteriormente é definido como um ente de Razão e não como ente de imaginação. Isso porque os entes de imaginação são criações fictícias e arbitrárias enquanto os entes de razão fazem parte de uma espécie de noções comuns elaboradas pela mente com o objetivo de apreender a realidade que a envolve e a afeta. Os entes de imaginação são: quimeras, entes fictícios e os entes que servem para que nós imaginemos as coisas (cegueira, fim, término etc). Primeiramente concluímos que por não ser fictício, nem quimera nem a afirmação de uma limitação, o tempo certamente não é um ente de imaginação. A imaginação é uma operação da mente que forma imagens a partir das afecções de seu corpo. Quando um corpo é afetado a mente forma ideias que representam os corpos exteriores (imagens) ou que representam a afecção (afetos). Já compreendemos que a mente além de formar essas ideias tem também a capacidade de formar, sem nenhuma relação com o corpo, entes de razão e entes de imaginação, isto que dizer que esses entes são, na verdade, ideias que não correspondem a nenhum corpo. O tempo enquanto uma produção da mente não representa um corpo exterior nem um estado do nosso corpo, o tempo não é nem imagem nem afeto, por isso o tempo não é uma ideia, e sim um ente de Razão.

Definindo o tempo enquanto ente de Razão, Spinoza retira do tempo, fora de nossa mente, qualquer realidade substancial. O tempo é resultado da potência da mente e não da potência de Deus, por isso o tempo não pode ser usado pela superstição como algo que transcende o homem e que o determina, o modifica e o limita. O tempo nada ensina, nada cria, nada faz. E não é senão uma criação da mente humana que freqüentemente é confundida com os entes reais.

Ademais, confundir o tempo com um ente real acarreta uma perspectiva da vida mais triste e impotente. Se antes o tempo era um Deus indomável ou se ele pertencia a Deus e por isso os homens deveriam temê-lo, nos dias de hoje, depois da revolução industrial, da produção em massa, das remunerações por hora de trabalho, o tempo tem sido aliado da exploração humana. Os homens tornaram-se senhores do tempo e usam esse mesmo tempo para subjugar outros homens. O homem, seguindo uma ideia de tempo bem determinado, minuciosamente medido, cronometrado e calculado vive cada segundo baseado no relógio, mais do que nunca a fala de Salomão faz sentido: há tempo

de plantar, de colher, de edificar, de destruir. Nos dias de hoje todas as coisas, todas as atividades humanas estão sob a ordem de um tempo bem determinado, bem definido, de tal forma que nos falta tempo pra tudo, porque afinal toda vez que o homem tenta transformar o tempo em um ser real, ele lhe escapa das mãos.

Compreendemos, assim, que a filosofia de Spinoza, mesmo tratando acerca do tema de forma escassa, parece definir o tempo da melhor forma possível, não só para resolver as questões metafísicas e de teoria do conhecimento, como também para fundamentar um modo de vida mais adequado. Porém, sabemos que tanto em *CM* quanto em *PPC*, Spinoza, sendo ainda bastante cartesiano, define o tempo como uma medida de duração e considera que a duração “é concebida como maior ou menor, como composta de partes e que é um atributo da existência e não da essência.”⁹⁹ Concebendo a duração como algo que se divide em partes, Spinoza parece não estar muito distante do pensamento que nos é comum hoje e que faz com que as horas sejam valor de troca, enquanto quantidade certa e determinada de produção. Daí cabe a distinção feita por Itokazu entre tempo vivido e tempo medido, pois o que temos hoje é um tempo medido, capaz de medir quase de maneira exata as partes da duração.

Em princípio, esse conceito de tempo medido (enquanto capaz de medir a duração) foi adotado por Spinoza, mas quando escreve ao seu amigo Lodewijk Meyer, exatamente em 20 de abril de 1663, Spinoza recusa a divisibilidade da duração. Para Itokazu, que faz detalhadamente uma análise dessas questões, o momento em que Spinoza decide considerar a duração como indivisível expressa mais uma ruptura com a filosofia de Descartes. Nesta mesma correspondência, Spinoza parece recusar o que havia afirmado antes sobre ser o tempo um ente de razão e o afirma como sendo um ente de imaginação. Para Jaquet, o fato de Spinoza primeiro ter definido o tempo como um ente de razão e depois como um ente de imaginação não significa nenhuma mudança considerável, pois:

A modificação do estatuto do tempo na carta XII não pode ser interpretada como uma desvalorização deste conceito, pois, de um lado, as funções explicativas e imaginativas não se excluem necessariamente e, por outro, os modos do pensar que servem para imaginar as coisas não comportam nem mais nem menos inadequação que os outros.¹⁰⁰

⁹⁹ Pensamentos Metafísicos, 1979, p. 12.

¹⁰⁰ “La modification du statut du temps dans la Lettre XII ne doit pas être interprète comme une dévaluation de ce concept, car d’une part, les fonctions explicatives et imaginatives ne s’excluent pas nécessairement et d’autre part, les modes de penser qui servent à imaginer les choses ne comportent ni plus ni moins d’inadéquation que les autres.” JAQUET, C, 1997, p. 158. Tradução nossa.

Para ela o mais importante é que, sendo ente de razão ou sendo ente de imaginação, Spinoza distingue o tempo dos entes reais. E para Itokazu, mais importante que a definição exata de tempo, é que Spinoza tenha considerado, a partir de 20 de abril de 1663, a duração como algo indivisível e que, com isso, tenha tornado inviável que o tempo continue sendo um tempo medido, visto que ela considera como consequência de um tempo medido:

A continuidade de nossa existência passa a ser vivida como fragmentada. E porque o tempo não liga um instante a outro, pelo contrário, separa-os, porque a vida transformou-se numa contigüidade de instantes isolados, o tempo faz com que nos percamos de nós mesmos, de nossas passagens [*transitio*] e nossos afetos, de todas as nossas vivências. [...] transformando a vivência em impotência.¹⁰¹

Percebemos na *Ética* que quando Spinoza define duração ele não recorre mais ao conceito de tempo, já que considerando a duração como indivisível ele a torna também imensurável. Nessa obra a teoria de Spinoza sobre o tempo parece mais elaborada, agora o tempo além não ser nem ideia, nem afecção das coisas, é, sem dúvidas, o operador primordial da imaginação e por isso ele percorre e articula, segundo demonstra Itokazu, todas as cinco partes da *Ética*. Não há nenhuma definição dessa obra dedicada ao tempo, mas na segunda parte nos deparamos com uma definição de duração enquanto continuação indefinida do existir.

Considerando o tempo enquanto um ente de razão ou de imaginação Spinoza realiza um esvaziamento ontológico do mesmo e o faz ainda nas obras *CM* e *PPC*. Em sua última obra o que o autor pretende deixar claro ao retirar do tempo qualquer relação com a duração e com a eternidade é que o tempo além de ser uma produção da nossa mente, opera por meio da imaginação, do medo e da esperança, para sustentar a superstição.

O tempo opera por contradições, contudo, não é uma ideia existente em nós, nem é uma realidade fora de nós. Este operador de nossa imaginação, este não *ente*, acaba finalmente por introduzir algo bastante real, os *contrários* como oposição de forças, em nós e fora de nós, o campo de batalha no interior da existência humana agora lançada em heteronomia, impotência e servidão.¹⁰²

¹⁰¹ ITOKAZU, 2008, p.146 -1467.

¹⁰² ITOKAZU, 2008, p. 183.

Isso porque tomamos o tempo enquanto tempo medido e consideramos que a duração é dividida em partes, medida e administrada por nós. Disso transformamos o que deveria ser tempo vivido em algo corrosivo e destrutivo, e baseamos nele nossas relações e instituições mais reais. Os que agem e vivem dessa maneira, caem em armadilhas da imaginação, porque confundem as coisas como nos disse Spinoza em *CM*. Neste caso, é comum que os homens confundam o tempo e a duração e que os compreenda de maneira equivocada. Compreendem o tempo como uma ideia abstrata que exprime a essência de algo real, a saber: a duração, mas se a duração não é divisível não é possível que o tempo expresse a sua essência.

Para que nós não venhamos a cair nos mesmos erros, não basta entender que o tempo é mero “não-objeto”, precisamos também compreender porque formamos a noção de tempo e o que significa de fato a duração.

“Sentimos e experimentamos que somos eternos”

Spinoza, EVPXXIIS.

CAPÍTULO 3 – A FINITUDE HUMANA: DURAÇÃO E ETERNIDADE

3.1 - Finitude e Duração: O corpo e a mente

I) O Corpo

Como nós nos percebemos finitos? Por que nós nos percebemos finitos? O que fazemos por nos perceber finitos? Todas essas questões fazem parte do escopo deste capítulo, mas não é possível escrever sobre a duração e sobre a finitude sem falar do corpo e do tempo.

Ao seguirmos os passos da *Ética*, encontraremos a definição de coisas finitas logo na segunda definição da primeira parte. Além disso, se quisermos propor um diálogo sobre a finitude com base na obra de Spinoza, precisaremos recorrer aos momentos em que o autor escreve sobre estas coisas. Ele escreve: “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra de mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior.”¹⁰³ A partir dessa definição, podemos concluir que uma coisa se diz finita quando ela pode ser limitada por outra, ou seja, o que compreendemos por meio dessa definição é que uma coisa pode ser considerada finita somente se existir outra coisa que seja capaz de limitá-la. Spinoza faz questão de acrescentar “de mesma natureza” quando escreve que uma coisa é finita porque “pode ser limitada por outra de mesma natureza”, ressaltando com isso que duas coisas de naturezas distintas não podem ser limitadas uma pela outra.

Nesse sentido, as coisas que podem ser limitadas são aquelas que participam da multiplicidade, pois somente as coisas que compartilham da mesma natureza podem ser limitadas umas pelas outras. Por esse motivo, Spinoza nos dá o exemplo de que um corpo não limita um pensamento, assim como um pensamento não limita um corpo, pois o corpo e o pensamento não compartilham da mesma natureza. A saber, o corpo é modo finito do atributo extensão e não tem nada em comum com o pensamento. Portanto, as coisas finitas são aquelas que existem na multiplicidade, isto é, são as coisas que compartilham entre si a mesma natureza, essas coisas são o que Spinoza define como modos finitos.

¹⁰³ EIDefII.

Deus sive natura significa dizer que Deus é natureza naturante e natureza naturada. A imanência proposta por Spinoza é a característica determinante de sua filosofia. Ela nos auxilia a distingui-lo dos demais filósofos e a compreender mais facilmente a sua ontologia, isto é, ela nos faz compreender que todos os argumentos demonstrados ao longo da primeira parte da *Ética* contribuem para o mesmo fim: desfazer as estruturas das metafísicas transcendentais e romper com as dicotomias que permeavam os discursos filosóficos. Por consequência da imanência, o finito e o infinito existem e constituem uma relação menos conflitante, visto que é bastante comum perceber duas posições dicotômicas entre os discursos filosóficos: aqueles que defendem que se todas as coisas que percebemos são finitas é porque o infinito não existe; e aqueles para quem todas as coisas finitas são ilusões, por isso a única coisa que realmente existe é o infinito, ou seja, Deus. Em uma filosofia da imanência esses termos deixam quase de ser completamente opostos e podem até ser considerados sob certa perspectiva como complementares, embora o infinito não seja uma composição de finitos. Na verdade, são características ontológicas distintas.

Na *Ética*, lemos que a substância é causa de si e de todas as coisas. Spinoza nos diz ao longo da primeira parte que ela é única: “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza.”¹⁰⁴ E que não compartilha, em absoluto, de sua natureza com nenhum de seus modos de expressão. Entretanto, o infinito, que em absoluto é a própria substância, não deixa de participar e de coexistir com o que é finito, digo: com os modos de expressão da mesma. Ademais, na filosofia de Spinoza, ser infinito é uma questão de potência. A substância é infinita porque tem potência para existir a partir de si mesma e porque sua potência é absoluta: nada pode destruí-la nem limitá-la. Já que “à natureza da substância pertence o existir”, ou seja, é por sua natureza que ela necessariamente existe e também é por sua natureza que ela existe sem limitações, infinitamente. Conforme o autor afirma: “Toda substância é necessariamente infinita.”¹⁰⁵

O que a imanência garante ao sistema de Spinoza é que ao mesmo tempo em que existe a substância enquanto algo que é infinito e que não pode ser limitada, os modos finitos também existem, eles são modos de expressão dessa substância, nos quais ela afirma a sua potência de maneira definida e determinada. Ambos os seres (infinito e finitos) existem, coexistem. O homem é um dos modos finitos, mas ele percebe, por

¹⁰⁴ EIPV

¹⁰⁵ EIPVIII.

meio da sua razão, um ser que é infinito e que necessariamente existe. Um ser de potência ilimitada.

Quando Spinoza escreve que ser finito é parcialmente uma negação e que ser infinito é uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, ele nos diz que o ser finito não é uma negação do ser infinito, ou seja, não é que o homem por ser finito seja uma negação de Deus, mas do próprio existir em absoluta potência, pois o ser finito é aquele ser que pode ser limitado a qualquer momento e que por isso ele não é uma afirmação absoluta da existência, e sim uma negação parcial.

Segundo Itokazu, Spinoza “desmontará os sustentáculos que mantêm a distância abissal entre o ser infinito e a finitude, desfazendo a relação de polaridade entre o infinito e o finito, instituindo uma nova relação.”¹⁰⁶ Nessa nova relação, o corpo e a mente são dois modos finitos que juntos compõem o homem. Sobre o corpo, a segunda definição da primeira parte da *Ética* (EIDefII) ainda nos diz que “um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior.” Embora Spinoza também afirme que um pensamento é limitado, o corpo nos parece ser o exemplo mais claro para definir o que é finito: afinal o corpo é “toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade, e que seja delimitada por alguma figura definida.”¹⁰⁷ Além disso, Spinoza nos fala em corpos simples e em corpos compostos. Ele nos explica que, quando corpos de grandezas iguais ou diferentes são forçados a se justaporem, eles se movem no mesmo grau e transmitem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida. Esses corpos estão unidos e por estarem juntos formam um só corpo composto, que se distingue dos outros corpos não mais pelo movimento e repouso, mas pela proporção definida que lhe é própria e singular.

Os corpos são um conjunto de relações dinâmicas, cuja estrutura interna e externa são modificadas incessantemente. Essas modificações podem alterar a relação do corpo, elas podem ser de composição e de decomposição. Dessa forma, os corpos são relações que se compõem e se decompõem e que, por causa dessa dinâmica, podem deixar de existir a qualquer momento. Além disso, o corpo nos é dado como exemplo de uma coisa finita porque as coisas corpóreas são facilmente medidas e mensuradas.

Um corpo qualquer seja de qual for a grandeza é sempre um aglomerado de outros corpos simples e compostos que pelo *conatus* se mantém uniforme, formando um só corpo enquanto estão juntos. O corpo humano segue as mesmas leis dos demais corpos.

¹⁰⁶ ITOKAZU, 2008, p. 33.

¹⁰⁷ EIPXVS

Ele é um corpo composto que está em constante encontro com os corpos exteriores e que é modificado a cada encontro. Seu *conatus* oscila a todo instante: sua configuração própria está em constante ameaça, porque estamos inseridos em um mundo de afecções contínuas. As afecções participam da existência de todos os seres finitos. Os seres finitos são aqueles que se movem, se agitam, se afetam e se modificam constantemente. Logo, o corpo dura, porque compor e se decompor faz parte do movimento dinâmico da extensão. Além disso, a finitude do corpo é explicada por Spinoza pela própria natureza do corpo. A sua finitude é resultado da própria categoria ontológica a qual o corpo pertence, a saber, a categoria dos modos finitos.

Concluimos a partir disso que ser finito é uma limitação da potência e não uma determinação da duração ou uma questão de tempo medido ou de tempo determinado. Uma coisa não se torna finita apenas porque deixou de existir: uma coisa é finita desde o seu começo caso seja possível concebermos algo maior, de sua mesma natureza, que possa limitá-la. Em outras palavras, ser finito é uma determinação ontológica, não é resultado da diminuição da potência nem do passar do tempo. Isso quer dizer que não é porque uma coisa existe na duração que ela é finita. Há uma distinção entre dizer que um corpo é finito por causa da limitação de sua potência e dizer que o corpo é finito porque ele teve uma diminuição de potência. O que tentamos explicitar no presente texto é que a limitação do corpo é ontológica e que não pode ser atrelada ao tempo ou à duração.

Itokazu explica:

Deste modo, a finitude do tempo humano não é consequência inexorável da natureza da duração. A morte não é a manifestação de seu limite constitutivo, e, ainda que seja derivada dos limites da essência modal, posto que a potência de um modo finito é ultrapassada enormemente pelas somatórias das potências externas, a mortalidade não é o horizonte a partir do qual se deduz a natureza da duração.¹⁰⁸

Com efeito, é porque as coisas são finitas que elas não são eternas e por não serem eternas essas mesmas coisas apenas duram. A duração é uma expressão da eternidade na medida em que a potência da eternidade se realiza pelo *conatus* de cada coisa singular. Observemos que ela é a existência indefinida, ou seja, é o estar existindo e de modo indefinido. A potência da eternidade, no âmbito das coisas finitas, se mostra na duração,

¹⁰⁸ ITOKAZU, 2008, p. 39.

é a potência que se expressa nas coisas finitas, apesar do limite ontológico que envolve tais seres e que os impedem de continuarem existindo de maneira indefinida. Com efeito, é porque a essência de todas as coisas singulares é eterna que elas se esforçam por perseverar em seu ser e que também é pela eternidade de sua essência que essas coisas mesmo sendo finitas (limitadas) existem nessa condição indefinida.

O décimo capítulo da segunda parte de *Pensamentos Metafísicos* tem a criação como tema¹⁰⁹. Nesse capítulo, Spinoza explica que não existia nem tempo nem duração antes da criação. A duração começa com as coisas criadas, de maneira concomitante.

Enfim, antes da criação, não podemos imaginar nenhum tempo ou duração, mas esta começou com as coisas, pois o tempo é a medida da duração, ou melhor, é apenas um modo de pensar e não pressupõe somente alguma coisa criada, mas, sobretudo, homens pensantes.¹¹⁰

Da mesma forma que a duração só inicia quando as coisas criadas se iniciam, ela também cessa quando as mesmas cessam. “Assim, a duração pressupõe, ou pelo menos supõe, as coisas criadas.”¹¹¹ A duração, por sua vez, é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas. Nós comparamos a duração das coisas que percebemos como finitas. Essa comparação chama-se tempo. O que é o tempo? Spinoza é preciso ao afirmar que “o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um modo do pensar, ou, como já dissemos, um ente de Razão. Com efeito, ele é um modo de pensar que serve para explicar a duração.”¹¹² Assim, aqueles que imaginam que a duração ou o tempo existem antes mesmo das coisas criadas são vítimas do mesmo erro dos que acreditam que seja possível conceber um espaço fora da matéria. Dito isto, Spinoza conclui que tanto o vulgo quanto os filósofos confundem com frequência as coisas que só existem na mente com as coisas corpóreas. Os que caem nesse erro o fazem por não possuírem um conceito claro e distinto da mente e porque atribuem às afecções da mente as mesmas palavras que empregam para designar as coisas corpóreas.

¹⁰⁹ Notamos nas definições de eternidade e duração, por utilizar vocábulos como atributo e criadas, que o vocabulário de Spinoza ainda não é elaborado e preciso como quando o mesmo escreve na *Ética*, assim como também notamos que Spinoza ainda admite que a natureza se divida em duas substâncias: pensamento e extensão, tal como afirmava Descartes, por isso é compreensível que quase todos os leitores desse autor considerem apenas a segunda como uma obra de referência e por vezes até ignoram as obras de juventude e as obras menores desse filósofo. Entretanto, é em *Pensamentos Metafísicos* e no *Breve Tratado* que Spinoza se detém sobre assuntos que, quer sejam secundários ou não, são os temas que permeiam o nosso debate em torno da finitude.

¹¹⁰ *Pensamentos Metafísicos*, 1979, p. 31.

¹¹¹ *Pensamentos Metafísicos*, 1979, p. 31.

¹¹² *Pensamentos Metafísicos*, 1979, p. 12.

II) A mente

Spinoza nos explica ao longo da segunda parte da *Ética* que, todas as vezes que o corpo é modificado, a mente que está unida a este corpo percebe a modificação sofrida por ele e, a partir disso, ela forma ideias. As ideias podem expressar a modificação do próprio corpo (afetos) ou podem representar os corpos exteriores (imagens). Além disso, pelo fato de o nosso corpo estar em constante modificação e por percebermos que as coisas corpóreas se corrompem, nós percebemos que existimos na duração, isto é, nós percebemos, por meio do corpo, que somos finitos e percebemos que além do nosso corpo, o mundo corpóreo à nossa volta também se modifica, se compõe e se decompõe: em outras palavras, percebemos que o mundo corpóreo se corrompe.

A cada modificação a mente percebe a alteração sofrida pelo corpo e forma imagens e afetos, que são ideias confusas. A essência da mente é compreender, mas de início ela apenas percebe as coisas que acontecem com o seu corpo, por isso entendemos que a imaginação é o primeiro gênero porque é o momento em que ela apenas percebe, de maneira confusa e mutilada, o próprio corpo e as coisas que o afetam. O segundo gênero já é um segundo momento: é nele que a mente passa a compreender e a formar ideias claras e distintas diante das coisas. Então, se é por meio da imaginação que a mente percebe a finitude do corpo, que é a composição e decomposição deste, também é por meio da imaginação que a mente percebe a variação do *conatus* e, por sua vez, a duração, porque quando nós percebemos a diminuição do nosso *conatus*, nós percebemos também a diminuição da nossa potência o que é o mesmo que dizer que percebemos a nossa existência finita.

Afirmamos que é pela imaginação que a mente percebe a duração e a finitude do corpo, porque é pela imaginação que ela percebe as afecções nas quais o corpo se envolve. Todavia, não é simplesmente por formar imagens, mas porque a mente além de perceber as afecções, também as registra. Esse processo é o que Spinoza chama de memória. Pela segunda parte da *Ética* sabemos que é pela relação da mente com o corpo que surge a memória. No escólio da proposição XVIII, a memória é definida quando Spinoza nos explica que as imagens são formadas na mente ao passo que o corpo é afetado e arranjado pelos traços de um corpo exterior. Essas imagens representam o corpo exterior de maneira confusa e mutilada. Se o corpo for afetado e arranjado por dois ou mais corpos ao mesmo tempo sempre que a mente tornar presente a imagem de

um dos corpos exteriores ela se recordará também do outro. Assim, a memória, tal como a imaginação, se dá por meio das afecções do corpo. Em resumo, memorizar é o ato de uma imagem estar associada à outra imagem. Spinoza define: “Compreendemos, assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, 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.”¹¹³ Vejamos a seguir o exemplo dado por Spinoza de como associamos as imagens de acordo com as afecções:

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 ouvia, 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 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.¹¹⁴

Quando o autor afirma que a concatenação das ideias que a memória realiza é segundo a ordem da concatenação das afecções do corpo, Spinoza insere uma questão que aparentemente pode parecer irrelevante, porém o mesmo continua o escólio explicando que é necessário distinguir a concatenação que faz a memória e a concatenação que faz o intelecto, sendo que somente por meio da última é que a mente percebe as coisas por suas causas primeiras. Não obstante, a distinção mais sutil é quando o autor afirma que a segunda forma de concatenação, ou seja, a do intelecto é “a mesma em todos os homens.” Com essa afirmação, Spinoza nos faz saltar aos olhos que a primeira, ou seja, a memória é uma concatenação singular, que segue a ordem aleatória como cada corpo foi afetado e como cada mente singular dispõe dessas imagens para concatená-las. Spinoza explica a relação entre a memória, a imaginação e o corpo ainda no *TIE*:

¹¹³ EIIPXVIIIIS.

¹¹⁴ EIIPXVIIIIS.

Mas a memória é também fortalecida sem o auxílio da inteligência, ou seja, pela força com que a imaginação ou o senso a que chamam comum é afetado por alguma coisa singular corpórea. Digo *singular*, porque a imaginação só é afetada por coisas singulares. De fato, se alguém ler uma única história de amor, guardá-la-á muito bem na memória, enquanto não ler muitas outras do mesmo gênero, porque ela domina sozinha na imaginação; mas, se há muitas do mesmo gênero, imaginam-se todas ao mesmo tempo, e facilmente se confundem. Digo também *corpórea*, porque a imaginação só é afetada por coisas corpóreas.¹¹⁵

Dessa forma, a memória é a faculdade da mente que retém as imagens e que as associa de acordo com a ordem em que elas afetaram o corpo, criando em nós, uma ideia de existência continuada. Sobre a memória, Spinoza ainda escreve: “não é senão um certo encadeamento das ideias que envolvem a natureza das coisas existentes fora do corpo humano, o qual se faz segundo a ordem e o encadeamento das afecções do corpo.”¹¹⁶

Portanto, nós percebemos a duração porque as afecções deixam marcas nos corpos e porque a mente percebe as afecções pela imaginação e forma ideias. As marcas e as ideias são registradas simultaneamente. A mente registra e organiza as ideias de acordo com a mesma ordem que as marcas foram deixadas no corpo afetado. Por isso, dizemos que a mente memoriza ao registrar essas ideias seguindo a ordem que é determinada pelas afecções do corpo. Essas ideias e imagens que são registradas pela memória tornam possível reconstituir o mundo de relações em que os corpos estiveram envolvidos. Com efeito, é pela memória que os homens podem se reconhecer no tempo e no espaço. Dessa forma, a memória desempenha um papel decisivo na consciência humana, porque toda espécie de continuidade é percebida pela mente devido ao fato dela recordar e concatenar as ideias na mesma ordem em que ocorreram as afecções do corpo. Ademais, seguir essa ordem que embora seja aleatória por estarmos dispostos ao acaso dos encontros nos dá uma ideia de continuidade, de duração, isto é, de uma existência continuada. Deleuze expõe esse aspecto quando escreve:

De um estado a outro, de uma imagem ou ideia a outra, há, portanto, transições, passagens vividas, durações pelas quais passamos a uma perfeição maior ou menor. Mais ainda, estes estados, estas afecções, imagens ou ideias não são separáveis da duração que as liga ao estado precedente e as faz tender ao estado seguinte.¹¹⁷

¹¹⁵ Tratado da Reforma da Inteligência, §82.

¹¹⁶ EIIPXVIIIIS.

¹¹⁷ DELEUZE, 2002, p.69.

Com isso, é pela memória que tomamos consciência que existimos e que estamos nos esforçando para existir continuamente. A memória é, então, uma faculdade da mente que garante ao homem uma identidade. É ela que nos faz perceber que há uma relação proporcional entre as partes que compõem o nosso corpo, ou seja, a memória é o registro que a mente tem da nossa relação de composição que é a nossa essência singular. Em outras palavras a memória registra também o nosso *conatus*. Para deixar claro o papel que a memória desempenha na construção da identidade e da consciência humana recorreremos ao exemplo, citado por Spinoza, de um poeta espanhol que fora atingido por uma doença e que, embora tenha se curado, esqueceu-se da sua vida passada a tal ponto de não acreditar mais que eram suas as comédias e as tragédias que havia escrito.

Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma da sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse esquecido também sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta.¹¹⁸

Spinoza ainda acrescenta no mesmo escólio que, se o poeta tivesse esquecido também de sua língua materna nós poderíamos considerá-lo como uma criança adulta. Em seguida, cita o exemplo de um adulto que não se recorda de ter sido criança e que se não fosse pela observação dos outros jamais acreditaria que a criança de outrora tinha sido ele. Nesse sentido, a memória é um critério legítimo, fornecido pela experiência, para determinar a individualidade de um ser humano. Sabemos que somos finitos porque as afecções deixam marcas no nosso corpo. Uma vez que os corpos exteriores imprimem os seus vestígios nos corpos afetados. Temos pela imaginação e pela memória a convicção de que somos finitos. É a memória que nos revela não só o que já fomos e o que somos, mas também que ainda podemos ser, pois a duração é “continuação indefinida do existir”. Que afirma para ele mesmo a sua singularidade e sua potência.

Por se perceber em uma existência finita, a mente humana se esforça para compreender a duração do corpo. Então, a mente forma o que Spinoza chama de Entes

¹¹⁸ EVXXXIXS.

de Razão ou Entes de Imaginação que servem para auxiliá-la a compreender as relações do seu corpo. Não é por outro motivo que criamos a noção de tempo. Em *Pensamentos Metafísicos* o autor escreve que o tempo é um dos modos do pensamento. Os modos do pensar não são ideias porque não possuem ideados: são produções da mente humana que não correspondem a nenhum ente real que possa ser encontrado na natureza. Com efeito, o tempo pode ser considerado como ente de Razão porque funciona em nossas mentes como um operador comum, visto que criamos a noção de tempo em um esforço de mensurar a duração e de quantificar uma existência indefinida.

Logo, o tempo é um conceito que criamos porque percebemos que as coisas mudam e deixam de existir: percebemos que as coisas finitas que nos rodeiam duram, ou seja, percebemos que elas não são eternas. Dessa forma, Spinoza compreende que o tempo é um conceito vazio de realidade ontológica, pois é um produto exclusivo da mente humana.

Itokazu:

O tempo opera por contradições, contudo, não é uma ideia existente em nós, nem é uma realidade fora de nós. Este operador de nossa imaginação, este *não ente*, acaba finalmente por introduzir algo bastante real, os *contrários* como oposição de forças, em nós e fora de nós, o campo de batalha no interior da existência humana agora lançada em heteronomia, impotência e servidão. [...] Se o tempo introduziu o sentimento de nossa existência em meio à corrupção, era também a operação do tempo que procurava exatamente estabilizar a dinâmica da multiplicidade simultânea de afecções e imagens, um instrumento que agenciava as relações presentes na memória, reorganizando as várias disposições do seu corpo e as diversas relações entre imagens na mente, para tentar estancar e paralisar a percepção desta mesma multiplicidade de incontrolável devir e garantir um mínimo sentimento de continuidade da existência.¹¹⁹

Entretanto, mesmo existindo na mente humana a ideia de tempo, Spinoza insiste em afirmar que da duração de nosso corpo não temos senão um conhecimento confuso e que jamais será adequado. Compreendemos a partir disso que tal efeito se dá primeiramente porque o tempo não é a medida da duração e porque formar na mente um conceito de tempo não significa ser capaz de quantificar de maneira exata a existência indefinida de alguma coisa. Ademais, o corpo, mesmo sendo finito, esforça-se tanto quanto pode para perseverar na existência e não há nada nele que não esteja disposto a manter esse mesmo esforço. Posto isso, a mente (enquanto unida ao corpo) não pode imaginar e muito menos conhecer adequadamente algo que vai contra a sua própria

¹¹⁹ ITOKAZU, 2008, p. 183-184.

essência. Por isso, compreendemos porque Spinoza às vezes chama o tempo de ente de imaginação, porque nós apenas o imaginamos e temos dele apenas uma ideia confusa.

Ademais, uma terceira hipótese é que a mente jamais percebe a duração de maneira adequada, nem a de seu próprio corpo nem a das demais coisas finitas, porque a duração só é percebida pela imaginação e a imaginação não produz conhecimento adequado. Quando a mente percebe as coisas adequadamente, ela o faz pelo segundo e pelo terceiro gênero de conhecimento e dessa forma percebe todas as coisas como se fossem eternas.

3.2 - Finitude e Eternidade: o corpo e a mente *sub specie aeternitatis*

A imaginação e a memória são modos de perceber que constituem um conhecimento de primeiro gênero: um conhecimento que é inteiramente dependente do corpo e que forma imagens a partir de suas afecções. Contudo, nos outros dois gêneros de conhecimento a mente tem mais autonomia. As ideias que compõem o segundo e o terceiro gênero são as do entendimento. Essas ideias são eternas e necessárias, elas não são mais confusas e mutiladas, ao contrário, são claras e distintas, uma vez que elas são o que Spinoza nomeia de ideias adequadas. Ele escreve:

Pois tudo que compreendemos clara e distintamente, nós compreendemos ou por si mesmo ou por meio de outra coisa que é concebida por si mesma. Isto é, as ideias que são, em nós, claras e distintas, ou seja, que estão referidas ao terceiro gênero de conhecimento não podem se seguir de ideias mutiladas e confusas, as quais estão referidas ao primeiro gênero de conhecimento, mas de ideias adequadas, ou seja, do segundo e do terceiro gênero de conhecimento.¹²⁰

O segundo gênero de conhecimento é a razão e, conforme afirma Spinoza, as ideias da razão são sempre verdadeiras. Além disso, as ideias da razão ignoram a contingência e percebem todas as coisas como necessárias. O terceiro gênero de conhecimento, ou a ciência intuitiva, é o último gênero de conhecimento a ser apresentado. Ele só é exposto na última parte da *Ética*, segundo Spinoza, a ciência intuitiva é superior ao conhecimento do segundo gênero, pois é a potência máxima da mente humana. O autor escreve: “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento.”¹²¹

Conforme o que escrevemos anteriormente, a duração só é percebida pela mente por meio da imaginação, que é o primeiro gênero. Essa percepção acontece por meio de ideias confusas e é por isso que da duração do nosso corpo não temos senão um conhecimento extremamente inadequado. No entanto, pela quinta parte da *Ética*, sabemos que a duração não é percebida nem pelo segundo nem pelo terceiro gênero de conhecimento, uma vez que ambos percebem apenas a eternidade.

¹²⁰ EVPXXVIII.D.

¹²¹ EVPXXV.

No quarto capítulo de *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza esclarece que a distinção entre a eternidade e a duração surge ao distinguir os entes reais em entes cuja essência envolve a existência e em entes possíveis, cuja essência não envolve existência. Com efeito, o ente cuja essência envolve a existência é um ente que necessariamente existe e aquilo que necessariamente existe não pode estar sob o regime da duração, mas é eterno por definição. A eternidade é definida por Spinoza nesse mesmo capítulo de *Pensamentos Metafísicos* como um atributo sob o qual concebemos a existência infinita de Deus. Somente na segunda parte dessa mesma obra é que Spinoza escreve mais detalhadamente acerca da eternidade de Deus. Ele assevera que a eternidade é o principal atributo de Deus, anterior a todos os outros. Ele explica que, ao dizermos que Deus é eterno, nós excluimos dele qualquer duração, porque a duração é uma afecção da existência, jamais da essência. Portanto, se atribuíssemos duração a Deus, estaríamos distinguindo sua essência de sua existência. Nesta ocasião, Spinoza define eternidade com outras palavras, ele diz: “Chamo eternidade essa existência infinita e só deve ser atribuída a Deus, mas a nenhuma coisa criada, mesmo que sua duração fosse ilimitada nos dois sentidos.”¹²² Daí se segue a distinção que Spinoza insiste em reafirmar na *Ética*, a saber, que ser eterno não consiste em existir numa duração sem começo e sem fim.

Na *Ética*, a eternidade é definida como uma existência indubitável e como uma existência sem qualquer referência temporal já que o tempo só existe para expressar a duração. Totalmente alheia ao tempo: a eternidade pertence ao campo da existência, uma coisa é eterna quando sua essência e sua existência são idênticas. Todavia, um ser cuja essência e a existência não são idênticas não pode ser eterno e sim durável. Itokazu resume esse debate com as seguintes palavras:

[...] nem a eternidade nem a duração podem ser definidas por quaisquer questões temporais, ou ainda, o tempo não participa de suas definições porque ele mesmo não tem realidade própria. De voraz tirano, o tempo torna-se um mero ente de razão ou de imaginação: é o modo como percebemos as coisas, mas não tem existência fora de nós. Ele não é uma essência formal, não é coisa existente, nem é uma afecção das coisas, diz-nos Espinosa.¹²³

¹²² *Pensamentos Metafísicos*, 1979, p. 18.

¹²³ ITOKAZU, 2008, p.39-40.

Apesar de todo o seu rigor conceitual, a quinta e última parte da *Ética* é bastante complexa. Uma breve leitura sobre suas proposições parece nos revelar uma espécie de religião ou misticismo, uma vez que ela nos fala em beatitude, eternidade e uma mente composta por duas partes: uma parte que perece juntamente com o corpo e uma parte que permanece mesmo após a decomposição do mesmo. Isto é, uma mente que é ao mesmo tempo perecível e eterna.

Por outro lado, como do terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação que pode existir, segue-se que a mente humana pode ser de uma natureza tal que a sua parte que perece juntamente com o corpo, não tenha nenhuma importância em comparação com a parte que permanece.¹²⁴

A doutrina da eternidade da mente só aparece na última parte da *Ética*, mais explicitamente na proposição vinte e três, na qual o autor afirma que: “A mente humana não pode ser inteiramente destruída com o corpo: dela permanece algo, que é eterno.”¹²⁵ Spinoza nos faz entender por meio dessa proposição que nenhuma duração é atribuída à mente humana, porque a mesma não pode ser definida pelo tempo, senão enquanto está expressando o próprio corpo. É ainda no escólio dessa proposição que Spinoza escreve que nós “sentimos e experimentamos que somos eternos” e explica:

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. Portanto, pode-se dizer que nossa mente dura e que sua existência pode ser definida por um tempo preciso apenas à medida que envolve a existência atual do corpo; e, apenas sob essa condição, ela tem o poder de determinar a existência atual das coisas pelo tempo e de concebê-las segundo a duração.¹²⁶

Com efeito, ele incorpora à sua filosofia uma doutrina que afirma a eternidade da mente, a doutrina de uma mente que permanece mesmo após a morte do corpo. É por isso que a partir da proposição vinte e um, Spinoza diz que escreverá sobre aquilo que se refere à duração da mente considerada sem relação com o corpo.

¹²⁴ EVPXXXVIIIID.

¹²⁵ EVPXXIII.

¹²⁶ EVPXXIIIS.

Quando o filósofo da imanência afirma que “a mente humana não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo”¹²⁷, ele nos diz, em outras palavras, que a mente humana só tem memória e que ela só imagina enquanto está ligada ao corpo. Portanto, além de dividir a mente em duas partes, o filósofo faz questão de deixar claro que a parte da mente que perece é a parte que está ligada à memória, pois ela é a imaginação. Ele escreve: “Em troca, aquela parte que demonstramos perecer é a própria imaginação.”¹²⁸

Sabemos pela segunda parte da *Ética* que a memória surge porque a mente forma ideias do que acontece com o corpo. De certa forma, a memória é resultado da relação diretamente proporcional entre o corpo e a mente. Assim, a partir da proposição vinte e um da última parte, quando o filósofo afirma que escreverá sobre o que se refere à duração da mente considerada sem relação com o corpo, ele nos deixa claro que o seu discurso, que se seguirá nas proposições finais da *Ética*, tratará sobre uma mente sem memória. E então, qual é o papel da memória na vida de um homem sábio se a beatitude suprema só é alcançada pela parte eterna da mente? Tornar-se sábio e livre implica uma negação da memória e dessa forma do eu? Haja vista que nosso esforço por compreender deve estar direcionado: “[...] de tal maneira que tudo aquilo que esteja referido à sua memória ou à sua imaginação não tenha, em comparação com o seu intelecto, quase nenhuma importância.”¹²⁹

Além disso, o autor da *Ética* reforça várias vezes ao longo do texto que a parte da mente que é eterna é superior à parte que perece com o corpo e que por isso a parte da mente que é eterna deve ser estimulada e reforçada pelos homens. Ele escreve:

Por outro lado, como do terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação que pode existir, segue-se que a mente humana pode ser de uma natureza tal que a sua parte que perece juntamente com o corpo não tenha nenhuma importância, em comparação com a parte que permanece.¹³⁰

Ademais, a parte eterna da mente é superior porque ela é responsável pela maior satisfação de ânimo que o homem pode sentir. É notório ao longo da última parte da *Ética* que a beatitude suprema não consiste em outra coisa senão em ter uma mente cuja maior parte é eterna, ao passo que o padecimento é diretamente ligado ao fato de ter

¹²⁷ EVPXXI.

¹²⁸ EVPXLC.

¹²⁹ EVXXXIXS.

¹³⁰ EVPXXXVIIIIS.

uma mente cuja maior parte de suas ideias são resultado da imaginação e da memória. Nesse sentido a memória assume um papel extremamente danoso e negativo, uma vez que ela é a parte da mente “que perece com o corpo” e que é “insignificante em relação àquilo que subsiste dela.”

Spinoza, ao separar a mente em duas partes, afirma que uma parte é durável e que a outra parte é eterna. Ele justifica essa distinção de acordo com a relação que cada uma delas tem com o corpo. Nesse sentido, a parte eterna da mente é desprovida das ideias que surgem com o primeiro gênero de conhecimento, porque a parte eterna da mente só possui ideias adequadas, ou seja, só possui ideias oriundas do segundo e do terceiro gênero. Dessa forma, a parte que perece com o corpo é a parte que percebe as coisas por meio do primeiro gênero de conhecimento. Essa distinção entre as duas partes da mente parece nos indicar que também existe uma distinção ontológica entre o corpo e a mente, como se somente o corpo existisse na duração e como se a mente fosse eterna. Afinal, a quinta parte da *Ética* nos deixa claro que a mente só percebe a duração por estar ligada ao corpo. Nesse sentido, apenas a parte da mente que perece com o corpo é que percebe a duração e, em contrapartida, a parte eterna da mente não pode perceber a duração, pois:

[...] a existência da mente não pode ser definida pelo tempo, ou seja, não pode ser explicada pela duração. Portanto, pode-se dizer que a mente dura e que sua existência pode ser definida por um tempo preciso apenas à medida que envolve a existência atual do corpo; e apenas sob essa condição, ela tem o poder de determinar a existência das coisas pelo tempo e de concebê-las segundo a duração.¹³¹

Com efeito, a quinta parte da *Ética* levanta inúmeras questões sobre a coerência do sistema de Spinoza. Um dos grandes problemas para leitores mais materialistas ou mesmo, como Deleuze, leitores que ressaltam o papel que o corpo assume na filosofia de Spinoza, é que a salvação que Spinoza propõe pelo terceiro gênero do conhecimento parece não envolver relação com o corpo, pelo contrário, ser uma negação do mesmo, assim como seria uma negação da memória. Essa desconfiança é destacada também por Gueroult: “a beatitude no homem só concerne à alma. É apenas nela que se desdobra o processo do conhecimento que conduz à saúde, o corpo não sendo a esse respeito senão

¹³¹ EVPXXIIIS.

um polo de referência onde quase nada se realiza.”¹³² Se esse é o caminho proposto por Spinoza, podemos nos questionar se o filósofo não está retomando uma negação do corpo para alcançar uma felicidade contínua de maneira semelhante ao que defendia a filosofia cristã? A resposta para essa questão está na compreensão adequada dessa doutrina da eternidade da mente.

A parte eterna da mente é sempre superior: Spinoza explica que essa parte é superior porque ela é o próprio intelecto.

Disso se segue que a parte da mente que permanece, qualquer que seja sua magnitude, é mais perfeita que a outra. Com efeito, 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, por meio da qual, exclusivamente, dizemos que padecemos. Por isso, a primeira, qualquer que seja sua magnitude, é mais perfeita que a segunda.¹³³

Ou seja, não é a mente que é eterna, mas somente o entendimento, porque a mente é composta tanto de ideias adequadas como de ideias inadequadas, mas as ideias do entendimento são adequadas e por isso são eternas. O entendimento é a parte da mente que permanece eterna e que não perece com o corpo. Todas as ideias finitas que existem na mente humana são ideias que ela percebe pelo corpo, ou seja, são ideias oriundas do primeiro gênero de conhecimento e por isso essas ideias se desfazem simultaneamente com a decomposição do corpo. No entanto, o entendimento ou a parte eterna da mente não se desfaz com a decomposição do corpo porque são ideias verdadeiras, são ideias compreendidas sob o aspecto da necessidade e da eternidade, elas são parte do intelecto infinito de Deus. É de acordo com essa teoria que o maior esforço da mente é justamente perceber todas as coisas por meio da sua perspectiva de eternidade.

Considerando que o projeto filosófico do sistema de Spinoza, que se encerra na quinta parte da *Ética*, tem o amor intelectual a Deus como solução para todo padecimento, e que esse amor intelectual requer de nós um desprendimento da parte da mente que está submetida ao tempo, ou seja, da parte da mente que concatena as ideias de acordo com as afecções do corpo. Estamos afirmando com isso que a filosofia de Spinoza propõe que para padecer menos devemos despotencializar a memória e nos esforçarmos para compreender as coisas sob a perspectiva da razão, isto é, perceber as coisas como eternas. Seria a proposta de Spinoza que o homem sábio possa existir num

¹³² GUEROULT, 1974, p.12

¹³³ EVXLC.

corpo durável pensando como se fosse eterno? Essa teoria não seria absurda, uma vez que a mente tem duas partes, uma que é durável e uma que é eterna, e principalmente, porque a *Ética* nos diz que o nosso esforço, pelo terceiro gênero, é fazer com que a maior parte de nossa mente seja eterna. O autor escreve: “Portanto, quanto mais coisas a mente conhece por meio do segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento tanto maior é a parte dela que permanece [...]”¹³⁴ Esse processo torna-se possível quando compreendemos todas as coisas, inclusive o corpo, *sub specie aeternitatis*.

Mas como entender a eternidade da mente ou uma mente sem relação com o corpo se isso parece ir de encontro ao que afirma a parte dois da *Ética*? Afinal, Spinoza não poderia estar propondo uma beatitude que exclui o corpo porque no final da *Ética* ele afirma que “quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna.” Ou seja, se a doutrina da eternidade da mente é o mesmo que a beatitude, isso significa que para Spinoza é necessário potencializar o corpo para alcançar a beatitude. Spinoza escreve:

Como os corpos humanos são capazes de muitas coisas, não há dúvida de que podem ser de uma natureza tal que estejam referidos a mentes que tenham um grande conhecimento de si mesmas e de Deus, e cuja maior parte, ou seja, cuja parte principal, é eterna, e que, por isso, dificilmente temem a morte.¹³⁵

A *Ética* nos diz que somos indivíduos compostos por uma relação frágil entre partes que duram, mas que apesar disso “sentimos e experimentamos que somos eternos.” O que Spinoza propõe com essa experiência de eternidade? Como explicar porque sentimos que somos eternos quando na verdade sabemos que somos modos finitos? Spinoza rejeita várias vezes a possibilidade de outra vida. A eternidade da mente em nenhum momento possibilita uma crença na imortalidade da mesma, nem se quer que ela tenha existido antes da existência do corpo. Jaquet explica essa distinção da seguinte maneira:

O objetivo spinozista não é mostrar que o espírito existe antes do corpo, mas de afirmar a possibilidade de uma experiência de eternidade cuja memória não pode explicar porque é dependente da duração do corpo e das categorias temporais inadequadas. Assim, lembrar-se de não ter existido antes do corpo

¹³⁴ EVPXXXVIIIID.

¹³⁵ EVPXXXIXS.

não significa que tenha um elemento eterno em nós que seja anterior à existência do corpo, embora a nossa imaginação nos incline a crer.¹³⁶

Nossa relação é única e singular e não se repete em outros planos ou encarnações. Assim sendo, a experiência que podemos ter de eternidade e a beatitude suprema, se for possível, deve acontecer nessa mesma vida. Como garante Zourabichvili: “A beatitude é pra agora ou nunca.”¹³⁷ A falsa ideia que os homens têm de imortalidade é explicada por Spinoza quando ele afirma que todos os homens sabem de sua eternidade, mas eles confundem a eternidade da mente com a duração e a imputam à imaginação ou à memória. Ele nos explica que os homens confundem eternidade com duração e confundem a parte eterna da mente com a parte que perece: consideram que a parte que perece com o corpo, a saber, imaginação e memória pode continuar existindo mesmo após a morte do mesmo. Mas essa existência, carregada de ideias oriundas do primeiro gênero de conhecimento, ou seja, de ideias confusas e mutiladas, não é uma existência eterna, pois como já sabemos é na duração que a memória e a imaginação existem.

A doutrina da eternidade da mente parece ser semelhante à doutrina da imortalidade da alma: é necessário atentar aos detalhes para perceber que Spinoza não assume um caráter místico nem religioso, pois ele permanece puramente intelectual. Afinal, a eternidade da mente não significa que o indivíduo seja eterno, principalmente porque uma leitura atenta nos faz perceber que a nossa singularidade ou a nossa individualidade é resultado das afecções do corpo, das imagens e dos afetos que nossa mente produz. Essas ideias (que formam a nossa identidade) não compõem a parte eterna da mente e sim a parte durável da mesma. A teoria da imortalidade da alma, defendida pela filosofia cristã, afirma justamente o contrário. Essa teoria afirma que a individualidade persiste mesmo após a morte do corpo: que a consciência de si ou o que eles definem por alma é eterno ao passo que apenas o corpo é durável. Em Spinoza, o corpo e a alma são eternos e duráveis. Apenas a relação singular que o corpo mantém com outros corpos é o que se desfaz, assim como as ideias que correspondem a essa relação. A consciência de si não é eterna: essa é a única coisa durável na mente dos

¹³⁶ L'objectif spinoziste n'est pas de montrer que l'esprit existe avant le corps, mais d'affirmer la possibilité d'une expérience d'éternité dont la mémoire ne peut rendre compte en tant qu'elle est tributaire de la durée du corps et de catégories temporelles inadéquates. Ainsi, que nous souvenons pas d'avoir existé avant le corps ne signifie pas que l'élément éternel en nous soit antérieur à l'existence du corps, bien que notre imagination nous incline à le croire. JAQUET, 1997, p. 133. Tradução nossa.

¹³⁷ ZOURABICHVILI, 2002, p. 188.

homens. Todas as ideias que não fazem parte da consciência individual do homem são eternas porque elas fazem parte do intelecto divino.

É por causa dessa complexidade que essa talvez seja uma das poucas passagens em que nem o método geométrico nem a clareza e a distinção das ideias tenham livrado a filosofia de Spinoza de um aspecto obscuro. E nessa perspectiva, a filosofia de Spinoza talvez admitisse, assim como Descartes, “uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas.”¹³⁸ Muitos leitores ignoram essa última parte da *Ética* porque, de fato, o sistema apresentado por Spinoza até a proposição XX funciona perfeitamente como um guia prático e um aparato teórico filosófico para aqueles que acreditam que os ditames da razão são suficientes para vida de um homem sábio. Esses consideram que o objetivo de Spinoza, desde o *TIE*, sempre foi: encontrar um caminho por meio do conhecimento que concatenando as ideias de forma adequada torna-se possível viver o máximo de alegrias e o mínimo de tristeza; ocupar a mente com ideias alegres e não tristes ou; o que é o mesmo, influenciar a variação do *conatus* de forma que pudéssemos nos perseverar cada vez mais na existência. No entanto, ao ignorarmos o que Spinoza escreve nas proposições da *Ética*, desprezaremos o principal objetivo do livro: “conduzir-nos, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema.”

No que consiste a beatitude suprema? Aparentemente o objetivo de Spinoza, para que tenhamos cada vez mais ideias claras e distintas e para que percebamos as coisas pela perspectiva da eternidade é que a mente tenha potência para produzir suas próprias ideias, sem relação com as afecções do corpo, e dessa forma, sem relação com a duração. Como podemos ler no *TIE*: “Quanto ao escopo, é o de ter ideias claras e distintas, isto é, ideias que venham do puro pensamento e que não sejam produzidas por movimentos fortuitos do corpo.”¹³⁹ Não obstante, todas as coisas singulares são modificações da essência da substância, e a substância sendo Deus é a causa da essência de todas as coisas. Spinoza nos diz que a essência das coisas não envolve existência nem duração, logo, a essência de todas as coisas singulares, ou seja, a essência das coisas finitas é eterna. A própria essência do corpo, uma vez que ele é uma modificação do atributo extensão, é eterna, assim como é eterna a essência da mente. Todavia, mesmo tendo uma essência eterna, o corpo é finito enquanto considerado como uma proporção definida de movimento e repouso, ou seja, enquanto considerado um corpo

¹³⁸ EVPref.

¹³⁹ Tratado da Reforma da Inteligência, §91.

composto por corpos que podem ser afetados de maneira tal que deixem de manter a mesma natureza e passem a compor outros corpos. Isto é, o corpo enquanto coisa singular é uma coisa finita que existe na duração e que está submetido ao acaso dos encontros, à dinâmica das afecções, apesar de sua essência ser eterna.

O que Spinoza nos propõe ao encerrar seu projeto filosófico é que o sábio passe a conceber não só a mente como também seu próprio corpo sob a perspectiva da eternidade, propondo com isso que a ideia de tempo e de duração não seja predominante em nossa mente, pois a parte da mente que perece com o corpo é insignificante em relação com a parte dela que permanece eterna. Porque a doutrina da eternidade da mente nos faz compreender que ela é uma composição de ideias: nela há aquelas que são eternas e infinitas e outras que só existem na duração e que por isso são finitas. O entendimento é a parte da mente que permanece após a morte do corpo porque o entendimento é o próprio intelecto infinito.

Portanto, a beatitude é deixar de experimentar apenas as ideias que estão ligadas ao corpo, para ser capaz de perceber a união da sua mente com a natureza inteira. Para tanto, é necessário que a mente humana não perceba mais as coisas apenas pela perspectiva atual do corpo, enquanto submetido à duração, mas que ela compreenda a própria essência do corpo como eterna. Compreenda que os modos finitos que compõem o homem, isto é, o corpo e a mente são ao mesmo tempo finitos e eternos, como o próprio Spinoza diz:

Concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com o tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina. Ora, as que são concebidas como verdadeiras ou reais dessa segunda maneira nós as concebemos sob a perspectiva da eternidade, e as suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus.¹⁴⁰

Ademais, conceber a mente e o corpo como eternos é um esforço necessário aos que pretendem conhecer a Deus e sentir a satisfação de ânimo que advém desse amor intelectual. Tais experiências só são possíveis aos que buscam compreender que todas essas questões não se tratam apenas de questões metafísicas, ontológicas ou epistemológicas, são questões que antes de qualquer coisa fazem parte do próprio existir do ser humano, assim como o tempo é um produto exclusivo do esforço da nossa mente

¹⁴⁰ EVPXXIXS.

em compreender a finitude, a própria tensão paradoxal entre o infinito e o finito é uma questão puramente humana, uma vez que a duração é condição exclusiva de nossa existência. Todos os conflitos são frutos da impotência do próprio intelecto humano, pois a eternidade e o tempo, como Jaquet nos diz, são propriedades que coexistem dentro de um ser que sente, imagina e pensa.¹⁴¹

Em resumo, a última parte da *Ética* tem como proposta para pôr fim ao conflito humano entre a eternidade da mente e a duração do corpo, um esforço para compreender todas as coisas *sub specie aeternitatis*, ou seja, compreender não só a mente como eterna, mas também o corpo, pois é perceber-se como potência finita que expressa e que participar de um ser infinito. É compreender que nós participamos da eternidade apesar da nossa relação singular ser momentânea.

Spinoza conclui a *Ética* reforçando que o sábio tem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas sobre uma perspectiva de eternidade, por isso ele jamais deixa de ser, mas desfruta sempre da verdadeira satisfação de ânimo. O que significa dizer, conforme nos lembra Jaquet, que devemos nos esforçar por compreender a nossa eternidade, apesar da nossa condição de existir na duração, porque tais conceitos não se contradizem necessariamente, mas concordam ou discordam de acordo com a mente que os percebe. Os sábios veem a eternidade e a duração como um dueto e os ignorantes como um duelo.¹⁴²

¹⁴¹ Spinoza rend vaine toute tentative basée sur la recherche d'une commune mesure entre durée et éternité. Ni commensurables, ni incommensurables, les deux propriétés coexistent pourtant au sein d'un être qui sent, qui imagine et qui pense. JAQUET, 1997, p. 142. Tradução nossa.

¹⁴² Notre éternité et notre durée ne se contrarient pas nécessairement; elles s'accordent ou discordent en fonction de la puissance cognitive de chacun. Pour le sage, elles forment un duo, pour l'ignorant, un duel. JAQUET, 1997, p. 205. Tradução nossa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia de Spinoza não está preocupada em resolver as tensões que existem entre o imutável e o mutável, o eterno e o durável, o infinito e o finito, pois na compreensão do autor esses conceitos não são completamente contraditórios e não exigem que um seja afirmado ao passo que o outro tenha que ser negado. A solução de Spinoza para essas dicotomias é elaborar um sistema filosófico que, ao invés de negar a existência de algum desses conceitos, possa impregnar essas relações de dinamismo, num contexto que só faz sentido se for perpassado pelo conceito de imanência. Um diálogo sobre a finitude sem que a mesma seja abordada como inferior ao que é infinito só pode ser possível por meio de uma filosofia diferente. Uma filosofia que propõe um novo tipo de amor a Deus, um amor intelectual, que é resultado de uma relação entre o infinito e o finito, ou seja, entre Deus e os homens que não é envolvida nem pela submissão nem pela inferioridade.

É basicamente isso que tentamos demonstrar ao longo do primeiro capítulo do presente texto: que a inexistência de uma relação de submissão ou mesmo de inferioridade entre o infinito e o finito pode ser claramente observada pelo fato de não existir nenhuma distinção hierárquica entre o corpo e a mente. Ambos são modos finitos que expressam de maneira definida e determinada a essência e a potência de Deus. Não há maior proximidade entre Deus e os homens por meio da alma (mente), ou seja, o corpo não é mais causa do afastamento de Deus para com os homens. Na filosofia de Spinoza, o corpo não é só impotência. Assim, como a mente não é sempre potente, ambos oscilam constantemente entre uma perfeição maior e uma perfeição menor. A segunda parte da *Ética*, sem dúvidas, é uma enorme contribuição ao pensamento materialista, e não é porque Spinoza tenha de fato feito grandes afirmações em relação ao corpo, mas simplesmente por ter ousado analisá-lo de forma independente. Spinoza ao se questionar sobre o que pode um corpo, se propôs a compreender o corpo por ele mesmo, segundo as suas próprias leis e sem ser determinado pela mente. Reconhecer a complexidade e a potência do corpo foi um tanto inovador para o contexto da Filosofia

Moderna. É por isso que, entre outros, Jaquet considera que Spinoza tenha sido um precursor do materialismo dialético.

Além de reconhecer o corpo como um modo que tem sua própria potência, Spinoza também reconhece o papel fundamental que o corpo exerce no conhecimento. O corpo é o substrato das ideias que são formadas pelo primeiro gênero de conhecimento. O corpo é a primeira instância do conhecimento: é por meio do corpo que o homem conhece a si mesmo e a todas as outras coisas que o afetam. No entanto, ele reconhece que esse conhecimento é parcial e confuso, assim como também reconhece a facilidade com que a imaginação pode fazer com que os homens se enganem sobre certas coisas.

Pelo segundo capítulo de nosso trabalho chegamos a concluir que todo conhecer, antes de qualquer coisa, é imaginar. No entanto, ainda nos perguntamos se é possível imaginar clara e distintamente ou se o conhecimento é algo evolutivo em cujo primeiro gênero nós apenas percebemos as coisas, e somente no segundo e no terceiro nós passamos a compreendê-las. Por isso o primeiro momento é confuso, mas será que essa percepção poderia ser clara e distinta? Conforme parece nos indicar algumas proposições da quinta parte da *Ética*, é possível que a imaginação seja ativa e livre? Essas questões, embora sejam intrigantes, não compõem o escopo de nosso trabalho. Apesar disso, concluímos no segundo capítulo que para a filosofia de Spinoza a imaginação não é um conhecimento completamente descartável, mesmo que a *Ética*, principalmente em sua última parte, demonstre que o entendimento lhe é superior.

A *Ética* expõe um sistema no qual não há espaço para contingência. Todas as coisas são necessárias, todavia, mesmo sob o regime da necessidade, a duração existe. No entanto, entre o sistema que é exposto na *Ética* e a prática política e história que Spinoza narra no *Tratado Teológico Político* há um hiato. Esse hiato parece separar a ordem necessária que é fundamentada em um plano ontológico bastante sólido e a ordem da história, que é sujeita a mudanças e aos acontecimentos inesperados, dos quais não temos nenhum controle. É como se a *Ética* fosse uma explicação sob a perspectiva da *natureza naturante* e o *TTP* uma descrição história da *natureza naturada*. Ou ainda, se quisermos fazer um paralelo mais próximo, podemos dizer que a *Ética* é escrita e pensada sob a perspectiva da eternidade enquanto o *TTP* está imerso na duração.

O que queremos destacar analisando as duas principais obras de Spinoza é que no *TTP* não é a razão que utilizada para analisar a história e formação do povo Hebreu, mas a imaginação. São as imagens, os símbolos e as referências impressas em um único

livro, que nos falam sobre a formação daquele povo e que fundamentam o debate político que Spinoza desenvolve. Spinoza, para fazer uma análise política, não recorre apenas ao conhecimento claro e distinto e nem o expõe em forma geométrica, mas se vale de imagens, da memória e das experiências de um povo. Ele justifica: “as causas e os fundamentos naturais do Estado não se devem ir buscar aos ensinamentos da razão, mas devem deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens”¹⁴³

A partir disso, podemos notar que a imaginação, enquanto primeiro gênero de conhecimento, não deve ser compreendida como algo a ser ultrapassada, ou como um primeiro degrau em direção ao conhecimento verdadeiro, pois há coisas das quais nem a razão e a intuição são capazes de analisar porque pertencem ao âmbito da finitude, da história e da duração. É o caso da filosofia política que jamais poderá ser compreendida de forma adequada se não analisarmos a história e os dados que a própria experiência imediata nos oferece. As coisas particulares, que são aquilo que compõem a história e que dão subsídio ao discurso político, são finitas: existem na duração e que somente por meio dessa perspectiva da finitude podem ser analisadas e compreendidas de maneira mais adequada. Por isso, a preocupação de Spinoza com as questões políticas nas obras *Tratado Político* e *Tratado Teológico Político* nos mostra que para analisar estas coisas não podemos abrir mão da experiência, mesmo procurando entender as causas e razões para explicar o aparecimento e o funcionamento das várias formas de organização e de interação dos indivíduos dentro de um corpo político. Quer seja fazendo uma ciência política (*TP*) ou uma descrição da história e da política de um povo específico (*TTP*).

Em resumo, as obras de cunho político de Spinoza nos dizem que os homens não se organizam politicamente por obedecerem aos ditames da razão, porém, a partir do momento em que por suas próprias paixões eles já estão dispostos de uma forma que compõem juntos um só corpo político, devem, com base na razão, buscar as maneiras, mecanismos, leis e regras para manter a unidade desse corpo político e garantir um convívio saudável tanto ao indivíduo particular quanto o corpo político como um todo. Na *Ética*, Spinoza critica os homens que se baseiam apenas pelas ideias da imaginação: o filósofo faz duras críticas aos supersticiosos e se esforça por demonstrar o limite tênue que separa a potência e a impotência do imaginar.

¹⁴³ *Tratado Político*, I §4.

A imaginação é um conhecimento produtivo, além das ideias que representam os objetos que afetaram o corpo (imagens). Ela também produz ideias que expressam o estado do corpo (afetos), ideias fictícias (que juntam imagens de objetos que existem na natureza, por exemplo: um cavalo alado, um centauro, etc.), quimeras (coisas que são impossíveis de existir: uma bola quadrada) e seres que servem para auxiliá-la na compreensão das relações do corpo com os objetos que o afetam (o número, a medida e o tempo).

Os seres que auxiliam a imaginação são seres que não existem na natureza, mas apenas na própria mente humana. Eles são forjados pela mente devido ao seu esforço de compreender. Dessa forma, o tempo é um dos entes de imaginação que é forjado pela mente porque ela se esforça para compreender a duração. Com efeito, apesar de vivermos rodeados de relógios e calendários que servem para nos ajudar a administrar a nossa existência finita, com base na filosofia de Spinoza, concluímos que o tempo não tem nenhuma realidade ontológica, senão enquanto um mero modo do pensar que existe apenas em nossa mente e que serve de auxílio para que a imaginação possa compreender a duração indefinida dos corpos. Portanto, o tempo é um conceito formado em nossa mente porque “sentimos e experimentamos” que nosso corpo é finito. E o corpo, assim como as demais coisas finitas, está sob o regime da duração por uma determinação ontológica e não por uma questão de impotência.

Logo, o tempo é a forma como a nossa mente encontra para expressar a duração a qual ela percebe, se esforçando para quantificar uma continuação indefinida do existir que é a sua própria potência finita.

A duração, por sua vez, é o tipo de existência na qual o nosso corpo está inserido: ela e o tempo pertencem ao domínio da imaginação e da contingência. Ambas não são percebidas pela razão porque a razão percebe a essência comum das coisas e sob certa espécie de eternidade:

Os fundamentos da razão são noções que explicam o que é comum a todas as coisas e não explicam a essência de nenhuma coisa singular. Devem, por isso, ser concebidas sem nenhuma relação com o tempo e como possuindo certa espécie de eternidade.¹⁴⁴

As coisas singulares existem na duração e são percebidas pela imaginação numa relação temporal que tem como referência o antes e o depois em relação às afecções que

¹⁴⁴ EIIPXLIVC2D.

os corpos sofreram. Mas a essência dessas coisas singulares é eterna e pode ser percebida pela intuição sem nenhuma relação com o tempo. Assim, a temporalidade do conhecimento imaginativo se contrapõe a uma espécie de eternidade que é percebida pela razão e pela intuição. Com isso, Spinoza nos diz que se não fosse pela imaginação (que é o primeiro gênero de conhecimento) a mente jamais perceberia a duração, pois pela razão e pela intuição ela percebe as coisas como eternas e necessárias.

Afinal, por que falar de corpo e de tempo em um diálogo sobre a finitude? Porque é o corpo que é afetado continuamente e que, estando exposto a essas afecções, se modifica a cada dia. É por causa do corpo que a memória registra uma contínua variação de *conatus*, e porque a diminuição da potência que o corpo sofre por ser afetado por outro corpo expõe a sua finitude. No entanto, é necessário falar de corpo em um diálogo sobre finitude porque somente as ideias que são formadas a partir das experiências do corpo (as ideias da imaginação) é que são capazes de perceber a duração e a finitude do mesmo. Dessa forma, compreendemos que a nossa finitude é percebida por meio do corpo e que ela é expressa em nossa mente por meio do conceito de tempo. Assim, o corpo e o tempo são os meios pelos quais nós percebemos e expressamos que somos finitos.

Portanto, com seu pensamento dinâmico, Spinoza é o autor que permanece fiel à afirmação do caráter eterno das essências sem minimizar a importância da duração, pois a duração dos seres finitos tem sempre o seu fundamento ontológico na eternidade das essências. Por fim, a última parte da *Ética* nos revela que saber-se finito ao mesmo tempo em que é possível sentir e experimentar a eternidade faz parte do caminho à beatitude. Esse caminho é conhecer adequadamente, é perceber a natureza naturante e a natureza naturada: é conhecer a união da mente com a Natureza inteira, é perceber-se *Deus sive Natura*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Obras de Spinoza:

SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique et divisée em cinq parties*.

Tradução e notas : Charles Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères, Flammarion, 1965.

_____. *Œuvres*. Traduction: Charles Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères, Flammarion, 1964-1966, 4 vols.

_____. *Œuvres Complètes*. Carl Gebhardt. Heidelberg: C, Winter, 1972, 4 vols.

_____. *Correspondance*, Paris: GF Flammarion, 2010.

_____. *Correspondencia*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. *Epistolario*. Buenos Aires: Editora Colihue. 2007.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Casa da Moeda, 2004.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. *Breve Tratado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Pensamentos Metafísicos: Tratado da correção do intelecto; Tratado Político; Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Referências Secundárias:

AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

_____. *A Cidade de Deus*. v2, Petrópolis: Editora Vozes 2012.

ALTHUSSER, L. *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974.

ARAÚJO, H. *A Estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. Tese de Doutorado, UFPB, 2012.

ATLAN, H. *O Livro do Conhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

BERGSON, H. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Spinoza. In: LECERF, E.; BARBA, S.; KOHAN, W. *Imagens da Imanência: escritos em memória de H.Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

BERTRAND, M. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

CARDIM, L. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009.

CHAUÍ, M. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

COHEN, D. *Acerca de la posibilidad de un imposible: El suicidio en la lente de Spinoza*. Madrid, Editorial Trotta, 2001.

DAMÁSIO, A. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELBOS, Victor. *Le Spinozisme*. 5. ed. Paris: J. Vrin, 1987.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit. 1968.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza, EdUECE, 2009.

DESCARTES, R. *Descartes: Obras Escolhidas* / J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha, (org) , São Paulo: Editora Perspectiva; 2010.

FRAGOSO, E. *O conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*. In Revista Conatus, Volume 1, Número 1, EdUECE, 2007.

GEBRADTH, C. *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, 2007.

GUEROULT, M. *Spinoza L'âme*. Paris: Aubier, 1974.

ITOKAZU, E. Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa. Tese de Doutorado, USP, 2008.

JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

_____. *Sub Spicie Aeternitatis: Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Éditions Kimé, Paris, 1997.

LEVY, L. *O Autômato Espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Espinosa: la seconde partie: la réalité mentale*. vol2, PUF: Paris. 1997.

MARTINS, A; SANTIAGO, H; OLIVA, L.C, (org). *As Ilusões do Eu. Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

MELANI, R. *O corpo na Filosofia*. São Paulo, SP: Editora Moderna, 2012.

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

MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. Lisboa: Edições 70. 1971.

NADLER, S. *Um livro forjado no inferno*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

NOGUEIRA, A. *O método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Editora Jou, 1976.

PLATÃO. *Platão, Protágoras, Górgias e Fedão*. Belém; Universidade Federal do Pará, 2002.

_____. Fédon. In: *Diálogos: Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon*. São Paulo: Nova Cultural: 1999.

RAMOND, C. *Le vocabulaire de Spinoza*. Paris: Ellipses, 1999.

ROUSSET, B. *La perspective finale de l’Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris: J. Vrin, 1968.

SALOMÃO, Eclesiastes. In: *Bíblia Sagrada..2ed, Revista e Atualizada no Brasil*. São Paulo: Ed. SBB, 2007.

SANTIAGO, H. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Associação da Editora Humanitas, 2004.

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

VERNANT, J. P. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe – la gènesse de l’imagination*. Paris, J.Vrin, 2005.

ZOURABICHVILI, F. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.

_____. *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002.