USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FFLCH – FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

CÁTIA CRISTINA BENEVENUTO DE ALMEIDA

**MEMÓRIA E HISTÓRIA EM ESPINOSA, UMA FÍSICA
DOS CORPOS.**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de doutor em filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia.

Orientação do prof. Dr. Homero Silveira Santiago.

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A447m Almeida, Cátia Cristina Benevenuto
Memória e História em Espinosa, uma física dos
corpos / Cátia Cristina Benevenuto Almeida ;
orientador Homero Silveira Santiago. - São Paulo,
2018.
196 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Memória. 2. História. 3. Corpo. 4. Intensivo. 5.
Física. I. Santiago, Homero Silveira, orient. II.
Título.

*Para todos “vocês que fazem
parte dessa massa..., e, (têm)
que demonstrar sua coragem
à margem do que possa
parecer...”*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Homero Silveira Santiago, pela pronta orientação e presença constante nesse caminhar; e lá se foram 12 anos. Ao grupo de estudos espinosamos deixo todo o meu afeto, sobretudo pelo diálogo e contribuição na construção de um projeto, não se restringindo ao quão heterodoxo ele possa ser ou apenas parecer. Agradeço também, por aceitarem participar da banca de defesa deste trabalho, os professores Marilena Chauí, Cristiano de Novaes Rezende, Ericka Itokazu, Fernando Bonadia e aos suplentes dispostos a me ler, Fernando Dias Andrade, Tessa Moura Lacerda, Luís César Oliva, Douglas Barros e Marcos Ferreira de Paula. Minha eterna gratidão às minhas amigas, Marinê e Vânia, por incondicionalmente acreditarem em mim, de que eu seria capaz; guardo as marcas desse afeto como a uma joia de valor inestimável. Dou graças aos meus companheiros de jornada, Fran Alavina, Daniel Santos Silva, Ravena Olinda, Paula Bettani, Poliana Santos, parceiros de tantos risos, lágrimas e aprendizado, no final das contas, conseguiram em meio a tantas lutas, fazer de nosso Campus, um lugar acolhedor. Também aos amigos dos Colóquios espinosanos de Córdoba, Sérgio Rojas Peralta, Cecília Abdu Ferez, Gisel Farga, Marcela Rosalez, Mariana Gainza, sempre prontos ao estímulo e aos queridos professores Diego Tatián, Sebastián Torres e Maurício Rocha, por proporcionarem que o Colóquio da nossa *América do Sul* seja esse aprazível espaço de reunião, do qual tenho tanto apreço. Um agradecimento muito especial aos meus meninos, Roni de Almeida e Nicolas Benevenuto de Almeida, não cabe aqui o que eu tenho a lhes dizer, então, muito obrigada por nunca desistirem de mim. Aos meus bichos, companheiros incansáveis e incondicionais: Julieta, Cloé, Hannah, Bento e Isis. Também pela presença constante em minha vida, agradeço com todo amor a minha mãe Claudete R. M. Benevenuto, ao meu irmão Glauber Benevenuto e ao meu pai Virgílio Brancatti Benevenuto (*in memoria*) que jamais imaginou a chegada deste momento; partilhamos tantas coisas, ao final, de amor.

Agradeço à CAPES, cujo apoio financeiro possibilitou a realização deste trabalho, à Secretaria do Departamento de Filosofia da FFLCH pela assistência.

*“Nós carregamos a nossa história. Nós
somos a nossa história. Se fingirmos o
contrário, somos literalmente criminosos.”*

James Baldwin

RESUMO

ALMEIDA, Cátia Cristina Benevenuto. **MEMÓRIA E HISTÓRIA EM ESPINOSA, UMA FÍSICA DOS CORPOS**, 2018. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Esta pesquisa destina-se à interpretação de memória e história à luz do movimento dos corpos; desse movimento que se estende à intercorporeidade constituem-se os registros ou o que chamamos de marcas corporais, que são as impressões que o corpo retém através de suas relações com os outros corpos. Nossa perspectiva de leitura pretende afastar a base temporal da memória e história para fundamentá-la sob o universo corpóreo. Esse estudo nos permitirá a retomada de dois termos que, a nosso ver, são primordiais para os desdobramentos e afirmação da tese: os *vestigia corporis* que são justamente as marcas corporais de que estamos falando. Em verdade, os *vestigia* são, mais uma vez, uma preciosa fonte de investigação e reflexão. Em nossa pesquisa de mestrado eles serviram para pensarmos a superstição; um corpo marcado pelo preconceito e devaneios da imaginação; um corpo marcado pela servidão. Propomos agora que essas mesmas impressões corporais sejam voltadas para pensarmos a Memória, seus usos, coletivo e político, e a História. Essas impressões, portanto, serão nosso principal material. O nosso percurso inicial será apresentar o corpo e os meandros de suas relações, para isso, o recurso à física espinosana, ela nos assegurará que a teoria das marcas fundamente a memória, pois esses registros fixados aos corpos estão submetidos às suas próprias leis. Em função destas marcas é que podemos rememorar, acessar o passado. O recurso às marcas também permitirá que retiremos do tempo o estatuto de guardião absoluto do passado e, portanto, da história. Com isso, poderemos afirmar que a Memória espinosana é também a História, ou seja, são uma e mesma coisa, sobretudo porque se constituem por uma FÍSICA dos corpos.

Palavras chaves: corpo, marca, memória, história, limite.

ABSTRACT

ALMEIDA, Cátia Cristina Benevenuto. **MEMORY AND HISTORY IN SPINOZA, A PHYSICS OF BODIES**, 2018. Doctoral Thesis - Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2018.

This research is intended for the interpretation of memory and history in light of the movement of bodies; of this movement of bodies are the registers or what we call body marks, which are the impressions that the body retains through its relations with other body (s). This perspective of reading removes the temporal basis of memory and history, taking them to the bases of the corporeal universe. For this study, we return to two terms that, in our view, are the key to most of our developments throughout the text, as well as within Spinoza's philosophy: *vestigia corporis*. Indeed, these terms are once again a precious source of inquiry and reflection. In our master's research the *vestigia corporis*, which are these marks or bodily impressions, which we have mentioned above, have served to think superstition; a marked body, immersed in prejudices and enveloped by the misunderstandings of the imagination, therefore an easy target to be carried away by the webs of this achievement of the human mind which is superstition. We now propose that these same bodily impressions be turned to thinking of Memory, its uses, collective and political, and History. Our initial course will be to present the body and the intricacies of its relations, for this, the use of the Spinoza's physics, it assures us that the theory of marks bases the memory, because they are records fixed to the bodies and submitted their laws; in function of these records is that we can recall, access the past. We need 'material' so that the memory recognizes itself as such; and where else could this material of recognition and recollection of data be, if not in the human body? In so doing, we will withdraw from time the status of absolute guardian of the past and hence of history. With this, we will affirm that the Spinoza's Memory is also History. We can say them, Memory and History in Spinoza are one and the same, above all, because they are constituted by a PHYSICS of bodies.

Key words: body, mark, memory, history, limit.

RÉSUMÉ

ALMEIDA, Cátia Cristina Benevenuto. **MÉMOIRIE ET HISTOIRE CHEZ SPINOZA, UNE PHYSIQUE DES CORPS**, 2018. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Cette recherche est destinée à l'interprétation de la mémoire et de l'histoire à la lumière du mouvement des corps; de ce mouvement intercorporel sont les registres ou ce que nous appelons les marques corporelles, qui sont les impressions que le corps conserve à travers ses relations avec les autres corps. Cette perspective de lecture élimine les bases temporelles de la mémoire et de l'histoire, les amenant aux bases de l'univers corporel. Pour cette étude, nous revenons à deux termes qui, à notre avis, sont la clé de la plupart de nos développements tout au long du texte, ainsi que dans la philosophie d'Spinoza: *vestigia corporis*. En effet, ces termes sont une fois de plus une précieuse source d'enquête et de réflexion. Dans la recherche de notre maître, les *vestigia corporis*, qui sont ces marques ou impressions corporelles que nous avons mentionnées plus haut, servaient à penser la superstition; un corps marqué, immergé dans les préjugés et enveloppé par les malentendus de l'imagination, donc une cible facile à emporter par les réseaux de cette réalisation de l'esprit humain qu'est la superstition. Nous proposons maintenant que ces mêmes impressions corporelles soient tournées vers la mémoire, ses usages, collectifs et politiques, et l'histoire. Notre premier cours sera de présenter le corps et les subtilités de ses relations, pour cela, l'utilisation de la physique d'Spinoza, il nous assure que la théorie des marques fonde la mémoire, car ce sont des registres fixés aux corps et soumis leurs lois; en fonction de ces enregistrements est que nous pouvons nous rappeler, accéder au passé. Nous avons besoin de 'matériel' pour que la mémoire se reconnaisse comme telle; et où d'autre pourrait être ce matériel de reconnaissance et de souvenir des données, sinon dans le corps humain? Ce faisant, nous retirerons du temps le statut de gardien absolu du passé et donc de l'histoire. Avec ceci, nous affirmerons que la Mémoire d'Spinoza est aussi Histoire. Nous pouvons les dire, la Mémoire et l'Histoire à Spinoza sont une et par-dessus tout, parce qu'elles sont constituées par une PHYSIQUE de corps.

Mots clés: corps, marque, mémoire, histoire, limite.

Nota preliminar

Seguimos a edição bilingue da *Ética*, a tradução de Tomaz Tadeu – SPINOZA. *Ethica*. Latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Para eventual consulta sobre termos em latim do *Teológico-Político*, utilizamos o texto latino original do *Tratado Teológico-Político*, edição Gebhardt: SPINOZA. *OPERA*. Im Auftrag de Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972.

Utilizamos as seguintes edições de referência: 1) para o *Breve Tratado*: SPINOZA. *Breve Tratado*. Tradução, introdução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César G. Oliva. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2012; 2) para o *Tratado Da Reforma da Inteligência*: ESPINOSA. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução, introdução e notas de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2015; 3) para o *Tratado Teológico-Político*: ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo. Martins Fontes, 2004; 4) para o *Tratado Político*: ESPINOSA. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Revisão: Homero Santiago. São Paulo. Martins Fontes, 2009; 5) para a *Correspondência*: SPINOZA. *Correspondencia*. Tradução, introdução e notas de Atilano Dominguez. Madrid. Alianza Editorial, 1988 e SPINOZA. *Obra Completa II. Correspondência Completa e vida*; organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014. Quanto aos textos em língua estrangeira, algumas passagens citadas foram traduzidas por nós mesmos, e não terão a indicação “tradução nossa” ao final de cada passagem.

Siglas e abreviações indicativas da *Ética*

Ap. Apêndice (Parte I); ax. Axioma; cor. Corolário; def. Definição; dem. Demonstração; esc. Escólio; expl. Explicação; prop. Proposição; pref. Prefácios

Formas de citação (exemplos)

E III, 56 esc. *Ética*, Parte III, proposição 56, escólio.

Correspondencia 25 ou Carta 25

TRE §57 *Tratado da Reforma da Inteligência* ou *TE*, parágrafo 57.

TP I, 6, p. 85 *Tratado Político*, Capítulo 1, parágrafo 6, página da edição de referência.

TTP, pref. §4, p. 3 *Tratado Teológico-Político*, Prefácio, parágrafo 4, página da edição de referência.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
CAPÍTULO 1	
O MUNDO COMO PROCESSO	7
1.1 <i>A Facies totius universi</i>	7
1.2 As partes. O campo das existências	14
1.2.1 O limite como determinação afirmativa	24
1.3 <i>A Facies</i> e a noção de Estrutura	29
1.3.1 O legado lucreciano	36
1.3.2 A potência do <i>modus operandi</i> . <i>Conatus</i>	43
1.4 Entre a ontologia, a biologia e a física	48
Anexo 1- <i>Affectio</i> : o corpo com sua mente <i>sente</i>	53
Anexo 2 - Sobre a <i>constitutio</i> em Espinosa	63
CAPÍTULO 2	
DA MEMÓRIA	66
2.1 A memória. Uma breve apresentação	66
2.2 A gênese da memória. Os <i>vestigia corporis</i>	71
2.2.1 A lógica das associações. A mecânica do hábito	75
2.2.2 Imagem e marca	77
2.2.3 A significação das imagens	81
2.3 <i>Memoria Corporis</i>	85
2.3.1 A memória sob uma <i>física do intensivo</i> : de Deleuze para Espinosa	88
2.3.2 Múltipla	95
2.4 A rememoração. Os usos sociais e políticos da memória	98
Anexo 3- Os vestígios sob a perspectiva da carta XVII	103

CAPÍTULO 3

DO TEMPO	108
3.1 Uma breve incursão em tempo, história, memória	108
3.2 O tempo e o século XVII	111
3.2.1 Hegel, Bayle e Espinosa	112
3.2.2 O estatuto do infinito: é preciso saber distinguir	116
3.3 Tempo, um modo de imaginar, e Duração	126
3.4 O <i>Conatus</i> e a duração	130

Anexo 4- A lógica da assimilação hegeliana e o sistema da memória e história em Espinosa	136
--	-----

CAPÍTULO 4

DA HISTÓRIA	141
4.1 O termo história	141
4.2 A ideia de história sob a perspectiva da narrativa: As Sagradas Escrituras e o <i>Teológico-Político</i>	144
4.3 A história. Fortuna e <i>virtú</i> : Espinosa leitor de Maquiavel	149
a) a fortuna	151
b) a <i>virtú</i>	156
c) da ordem e conexão para a memória e história	160
4.4 A <i>Ética</i> , uma geometria da História	164

Anexo 5- Proposições: A <i>Ética</i> , uma geometria da história	170
--	-----

Conclusão: Memória e História, uma física dos corpos	175
--	-----

BIBLIOGRAFIA	180
---------------------	-----

Apresentação

Para a tradição, sobretudo a aristotélica, a memória é uma *faculdade de atualização da alma* pertencente ao intelecto.¹ Por esta perspectiva, o intelecto, ao que parece, seria uma espécie de logradouro dos registros ou de conhecimentos passados, isto é, de conhecimentos que, de uma maneira ou outra, já estiveram disponíveis. Entretanto, ao consultarmos alguns pensadores, como Aristóteles, nos deparamos também com Agostinho, Hegel e Bergson, estes nos fizeram perceber que algumas teses sobre a memória, desses autores, recaem em comum sobre uma memória como retenção. Em Aristóteles, por exemplo, a rememoração é a garantia de acesso à memória, e não só isso, o filósofo parece precisar estabelecer um lugar de pertencimento à memória, mesmo afirmando que ela é, ao mesmo tempo, uma operação cognitiva e física, *ainda que pertença por acidente ao intelecto*.²

O que nos faz trazer Aristóteles são dois pontos: o primeiro, é quanto à diferença entre a memória aristotélica e a espinosana. Como tendemos, habitualmente, a pensar a memória como sendo um lugar muito específico, onde são guardadas as nossas lembranças, a questão de ser um *lugar* é o que definitivamente, a nosso ver, mais afastaria um e outro filósofo; o segundo, é Aristóteles que anuncia duas vertentes interpretativas sobre a memória, as quais são, ainda hoje, as mais influentes e discutidas entre os estudiosos: a memória como *retenção* ou como *recordação*.

O legado platônico-aristotélico que dá origem a essas duas correntes interpretativas que acabamos de mencionar, a memória como *retenção* e a memória como *recordação*, traz ainda: 1) conservação de registros passados que, por serem passados, não estariam mais à vista: a memória retentiva; 2) a possibilidade de evocar, quando necessário, esses registros e de torná-los atuais. Por esse prisma, vemos que a memória ocuparia uma função primária de sentido-percepção, constituindo um modo de representação após um lapso de tempo percebido e a recordação consistiria na reiteração das imagens da memória para a consciência, ou seja, toda memória implicaria apenas num tempo decorrido, e a recordação implicaria uma memória no tempo presente de algo que

¹ ARISTÓTELES. *Del Sentido y lo sensible. De la Memoria y el Recuerdo*. Traducción del griego y prólogo Francisco de Samaranch. Madrid: Aguilar, 1962; I, 449 b24-25.

² ARISTÓTELES. Cf. *Del Sentido y lo sensible. De la Memoria y el Recuerdo*; I, 449 b24-25.

foi percebido no tempo passado. Nesses termos, a memória seria passividade e a recordação, atividade. Então, uma memória contrastada com a recordação?

O caminho traçado por Espinosa irá divergir dessas duas vertentes. Um primeiro ponto segue contra a afirmação da memória como sendo e tendo um lugar; pois se tudo que envolvesse a memória se pautasse por haver um lugar para ela, certamente não seria o intelecto a conceder-lhe morada. O segundo ponto, a tradição nos conduz para os meandros da passividade da memória, uma *memória passiva* perante uma recordação ativa. Façamos uma ressalva sobre este ponto: ainda que Espinosa coloque a memória junto à imaginação e esta seja pensada como passividade, ao longo de nossa pesquisa, iremos demonstrar justamente o contrário, a memória *é atividade dentro da passividade*. O terceiro ponto, que invade a questão do tempo, supõe uma memória que tem o tempo como uma condição necessária, ou seja, é necessário que o tempo principie o elo com a memória para que possamos dizer que algo passou em relação ao presente e guardou-se nesse lugar, chamado memória.

Embora, a memória se correlacione ao tempo, isso não quer dizer que ela perceba o tempo em si mesmo; o que se tem é a percepção daquilo que está no tempo, mas, em verdade, está ausente. O fato é que o tempo para Espinosa é um auxiliar da imaginação, e como tal não é o tempo o principal artífice, mas sim a imaginação que faz com que tomemos as coisas, as imagens como presentes, quando, em verdade, estão ausentes. Recordamos de algo, de uma imagem porque imaginariamente temos a percepção do tempo decorrido entre a imagem e a lembrança dela, porém fisicamente ela ficou registrada, impressa em nós. Isso implica na disposição de acessar esse registro, pautada pelas relações corporais e não pelo tempo propriamente dito.

Sabemos que afastar a memória de um processo temporal, caracterizando-a como uma simples facilitadora das operações da recordação, já foi alvo de discussões durante quase toda a época moderna, que se ocupou e discutiu o problema de haver ou não um lugar para a memória. Alguns entraves que envolvem o tempo e com isso questões que perpassam diretamente o conceito tradicional de memória, de recordação ou retenção, nos chegam através de Bergson, que declara: “*os filósofos modernos teriam justamente deixado escapar a compreensão da natureza do tempo por expô-lo em espaço, um tempo-extensão, o que o tornaria a sucessão em justaposição e teria como inexorável consequência a construção de uma metafísica que procederia como se o tempo nada criasse ou aniquilasse, como se a duração não tivesse nenhuma eficácia, na qual seria*

impossível pensar a ação humana como ato no tempo.”¹ Bergson também se dirige contra Descartes e Leibniz, contudo, é a Espinosa a crítica de maior teor, por este ter abandonado o tempo como objeto de análise sobre o sentido e a experiência da temporalidade, isto é, despidido-o de toda a realidade, o tempo espinosano não teria nem essência nem existência, seria apenas um tempo-medida que ao carecer de fundamento ontológico não poderia explicar a experiência humana, nem tampouco com profundidade as instabilidades da memória.

As análises que limitam o pensamento espinosano a uma filosofia do necessário faz com que todas as questões que perpassam a experiência da temporalidade, como a inconstância dos bens da fortuna, a variabilidade das práticas humanas, sejam remetidas à privação de conhecimento e ao campo da imaginação. Dessa maneira, toda a estrutura da realidade compreendida fora do tempo, que é desprovido de densidade ontológica, seria incapaz de permitir fundar uma memória fora dos moldes temporais e tampouco afirmá-la intrinsecamente como história. E quando nos referimos ao *intrínseco*, pensamos no aspecto *causal*, o que permitiria unificar memória e história, de maneira que possamos dizê-las como sendo uma só e mesma coisa.

Quanto à história, em Espinosa, ela vincula-se, também, ao método de exegese bíblica, mas não unicamente a ele. É certo, por um lado, que Espinosa faz uma interpretação histórica que segue a natureza, isto é, *consistia essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em certos dados, as definições das coisas naturais*.² Noutros termos, o que Espinosa entende e propõe é que a interpretação bíblica não deveria ser outra além daquela que se *conclui claramente pela sua história*.³ Mas não é só isso, o outro lado vincula-se à premissa de que saber interpretar a natureza é também poder conhecer verdadeiramente os encadeamentos não apenas dos fatos narrados, mas da experiência, do vivido, das submissões à exterioridade e da fortuna. A busca da gênese da memória, que nos faz debruçar profundamente sobre os encadeamentos, as relações, tal procura também permitiu que descortinássemos uma história em Espinosa que não está apenas nas páginas dos *Tratados*, mas sobretudo nas páginas da *Ética*, em meio a uma *física*.

¹ BERGSON. H. *A evolução criadora. O mecanismo cinematográfico do pensamento*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo, UNESP, 2009.

² ESPINOSA. B. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Introdução e notas: Lívio Teixeira. São Paulo. Martins Fontes, 2004. Cap. VII.

³ ESPINOSA. B. Cf. *Tratado Teológico-Político*, cap. VII.

Quanto à *Ética*. Primeiramente, ao buscar pela memória em Espinosa, nos deparamos com todas as proposições que antecedem tal conceito e que são demonstradas pela pequena física; a memória está inserida no processo das concatenações que envolvem uma física e uma dinâmica dos corpos. Há então uma história, uma história dos corpos. Tal fato não exclui, obviamente, as questões do tempo; tempo, história e memória não excluem um ao outro, mas são partícipes de um ativo e intenso processo de *tessitura* e reconstrução *da e na* experiência humana através dos corpos e de suas impressões; de uma extensão que se constitui sob as leis de movimento e repouso. A fim de que não possamos mais negar ao espinosismo pertencer-lhe uma história, pela física dos corpos.

A filosofia espinosana não é uma anti-história, devido ao fato de Espinosa ter se erguido contra a maior das *estórias*: a de que o mundo revelaria um sentido, uma *história* firmada sob a ordem de um tempo sem volta que segue para a realização de um fim estipulado por Deus, ou para seu livramento ou para a sua total deterioração. E se, por um lado, a ruptura realizada pelo pensamento espinosano com o finalismo, a transcendência e o livre-arbítrio parece impedir que pensemos a história, por outro lado, é essa ruptura que justamente joga a nosso favor ou do filósofo. Pois ao afirmar que não há separação entre causa e efeito, que Deus é causa imanente de si e de toda a natureza, e que o homem é parte dela, uma modificação finita, cuja finitude não é determinada pelo tempo, Espinosa nos dá a permissão para pensarmos uma história que jamais estará separada de nós. Pensemos essa história pelo corpo. É necessário que experimentemos as contradições de um corpo e as inúmeras relações que se abrem para um imensurável mundo de composições e decomposições, disposições e indisposições. Com isso, a história só poderá movimentar e repousar através das relações de um corpo que *sente*. E ainda que Espinosa jamais tenha dito isso, até a matéria inerte é apta a sentir, porque responde aos impulsos enquanto existe no mundo, ou seja, todo corpo quando tocado é também um “reagente,” seja ele em que estado estiver. O que diferirá nessa reação é o quanto este corpo ainda persiste em existir.

Esse olhar voltado para a intimidade dos corpos nos permite levantar as seguintes hipóteses: a) o fundamento da memória não está no tempo, mas sim no corpo; b) nesse caso, pensar a memória a partir do corpo nos levará a conceber a memória como sendo

em si mesma *vestigia corporis*:¹ isso nos conduz para uma memória que é embasada pelo processo de composição das marcas corporais; c) a história em Espinosa encontra seu princípio fundamental também num sistema, que tem como fundamento o corpo: assim, história e memória, sob a perspectiva dos corpos são composição, tessituras que não se separam, sendo uma só e mesma coisa; d) a gênese da história em Espinosa está na *Ética*.

Imersos nessas quatro possibilidades que ligam memória e história em Espinosa, somos levados para um núcleo de pensadores que vai de Lucrécio a Bergson. Eles oferecem argumentos pontuais, que abrem perspectivas de pensarmos, por caminhos inusitados, a *Ética* como a gênese da história em Espinosa. E não só isso, o fato de avaliarmos que a urgência de preservação dos corpos não poupa suas memórias através de outra contínua urgência de mantê-las, também escondê-las ou, quem sabe, transformá-las. Afinal, a memória como um sistema de marcas corporais se expande para os mais diversos campos da existência humana: a vida social, política, dos grupos variados, do coletivo.

A tarefa de justificar e afirmar grande parte dessas quatro hipóteses conta com o apoio de nossa pesquisa de mestrado. No qual, o vínculo criado no mestrado com os termos *vestigia corporis*, que serviram para que pensássemos a superstição, é, mais uma vez, fonte de reflexão para pensarmos a memória, seus usos e a história. O recurso à física não apenas nos fez mais atentos à dinâmica das marcas corporais como permitiu que encontrássemos outro ponto fundamental para nos apoiarmos, a questão do limite. Ao nos depararmos com a carta 12, sobretudo com o exemplo dos dois círculos, vimos, imediatamente, esse espaço sendo ocupado pela nossa própria questão, a inseparabilidade de memória e história. Eis que fomos buscar outros caminhos, em autores que abordaram significativamente a questão do limite, e encontramos uma reinterpretação desta questão que muito contribuiu para o nosso desfecho. Repensar um limite que não separa, mas incorpora, nos fez saudar Deleuze e seu espetacular e esclarecedor exemplo sobre o bosque e a pradaria.

O núcleo dessa pesquisa é o corpo com suas memórias, suas marcas. São quatro capítulos. Os dois primeiros são a base da tese, pois instituem o corpo como a *Estrutura* das operações da memória e da história. No primeiro capítulo, a apresentação da *Facies*

¹ “quando uma parte fluida do corpo humano é determinada por um corpo exterior a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela *imprime vestígios do corpo exterior que a impeliu*.” *ETHICA* II, Post. 5, E II.

Totius Universi apresenta o mundo como imenso processo de composição e construção constante; em seguida a introdução da física espinosana; estes dois capítulos asseguram que o sistema das marcas fundamentam a ontologia da memória em *sub-processos de um processo*; o terceiro, trata das questões que envolvem o tempo e a duração, e sua finalidade é mostrar o tempo e sua relação com a experiência, porém, sobretudo, saber *distinguir* sua verdadeira função, que é instrumentar, auxiliar as coisas da duração; o quarto, trata da história, de uma história apartada da interpretação teológica e definitivamente impressa nos corpos. Ainda que a exegese bíblica instaure um método para a apreensão da história, isso não nos impede de interpretá-la à luz de uma física dos corpos, a qual constitui memória e história em Espinosa.

CAPÍTULO 1

O MUNDO COMO PROCESSO

1.1- *A facies totius universi*

Quando, outrora, nos perguntaram se havia uma única frase ou termo que pudesse prontamente definir nossa pesquisa, dissemos: *Tessituras*. O fato de assim a definirmos não nos parecia nem um pouco contraditório, era algo sobre que já vínhamos nos debruçando e que se confirmou quando aprofundamos o estudo do que Espinosa chama de *facies totius universi*. Ao nos defrontarmos com uma “operação do mundo”, nos propusemos a refletir sobre essa infinita trama e, através dela, pensarmos a memória e a história nos mesmos moldes. Em verdade, refletir sobre a memória é reatar uma trama que deixamos para trás em nosso mestrado, trama que se liga indelevelmente a outra, a história, constituindo um sistema infinito de composições do qual somos integralmente parte. Portanto, falar em um sistema de conexões em que a estrutura do humano é um lugar de expressividade não nos parece nenhum impropério. Afinal, a trama que envolve o *todo* também nos permite refletir sobre a capacidade múltipla das *partes*; nesse caso, são os corpos humanos que igualmente se movimentam e se conectam com outros corpos para o *feitio* da vida, de suas práticas, o *tecer* de suas histórias.

Espinosa se utiliza do termo *facies* na carta 64, para Schuller. A discussão versa sobre a natureza física, bem como envolve, de maneira breve, porém clara, pontos que se vinculam diretamente ao prenúncio do conceito de indivíduo composto. O início dessa discussão é precedido pela carta 63, em que Schuller questiona Espinosa, a fim de que este lhe dê exemplos concretos de quais são as coisas *imediatamente* produzidas por Deus, e quais as que o são *mediante alguma modificação infinita*.¹ Responde Espinosa:

Para os exemplos que você me pede, os do primeiro gênero são, para o pensamento, o entendimento absolutamente infinito; para a *extensão*, o movimento e o repouso; os do segundo gênero, a *Forma do universo inteiro, que permanece sempre a mesma, embora mude em uma*

¹ SPINOZA. B. *Correspondencia*. In: Atilano Dominguez. Alianza Editorial. Madrid, 1988. Cartas 63 e 64. (Itálico meu).

infinidade de maneiras. Veja sobre isto no escólio do lema 7 que precede a proposição 14 da parte II.

Ao solicitar que Schuller recorra ao escólio do lema 7, Espinosa ressalta que, ainda que existam variados modos infinitos, a *natureza inteira* é uma só. Ora, a resposta a Schuller é bem reduzida, uma vez que Espinosa se vale rapidamente da proposição 13 da segunda parte da *Ética* e da proposição 7 da terceira parte.¹ A carta 64 é breve, e, embora contenha afirmações precisas por parte de Espinosa, ela não nos oferta riqueza de detalhes. O fato de termos feito menção a ela deve-se, sobretudo, quanto ao termo *facies*. A investida sobre tal termo nos permitirá apresentar o *modus operandi* do indivíduo, como processo; e, quando falamos em afirmações precisas, também nos referimos à de que a *natureza inteira é uma só*. Todavia, não será a carta 64 que nos permitirá concluir de maneira abrangente “um mundo como processo,” mas sim as noções de todo e de parte, que estão amplamente demonstradas na carta 32 a Oldenburg.

Nas últimas proposições da parte I da *Ética*, Espinosa irá demonstrar que os modos são efeitos imanentes necessários da substância absolutamente infinita, com isso ele quer dizer que a causa dos modos é a natureza absoluta do atributo, bem como a natureza do atributo enquanto afetada pela modificação infinita. Dessa maneira, passamos do que é necessário, infinito e eterno pela essência (a substância e os atributos) ao que é necessário, infinito e eterno pela causa (as modificações produzidas pelos atributos). No entanto, é pela definição da essência de uma coisa que sabemos que tanto a essência quanto a própria coisa estão numa relação de reciprocidade. É, justamente, o que nos revela a demonstração da prop. 7 da parte I da *Ética*, ao afirmar que a substância é causa de si mesma, pois não pode ser produzida por outra coisa, isto é, *a sua essência necessariamente envolve a existência, ou seja, à sua natureza pertence o existir*, logo, *à natureza de uma substância pertence o existir*.² Assim, se o ser da substância pertencesse ao homem, dada a substância também se daria o homem, pois por essência este existiria necessariamente. Ocorre que, de acordo com o primeiro axioma da parte II:

¹ *ETHICA*. Edição Bilingue, Latim/Português. Tradução e notas: Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007. Cf. Prop. 13, *EII* O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa. Prop. 7, *EIII*: O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.

² *ETHICA* I, Prop. 7.

A essência do homem não envolve existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto não exista.

Uma vez que tudo o que é ou é em si e concebido por si ou é em outro e concebido por outro, e o homem não é uma substância, que é em si e concebida por si e necessária por sua essência, então ele só pode ser em outro e concebido por outro. O corolário da proposição 10 da segunda parte da *Ética* vem inferir que *a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus*. Assim, a proposição 10 da *EII*, em conjunto com a demonstração da proposição 7 da primeira parte ao afirmarem que *uma substância não pode ser produzida por outra coisa (...). Ela será, portanto, causa de si mesma, isto é, (...), a sua essência necessariamente envolve a existência, ou seja, à sua natureza pertence o existir*, permitem, com isso, que Espinosa não deixe nenhuma dúvida de que a essência do homem só pode ser a essência de uma coisa singular existente, como anuncia a proposição 9 da *Ética II*,

A ideia de uma coisa singular existente em ato tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia da qual Deus é também a causa, enquanto é afetado de uma terceira ideia, e assim até o infinito.

Eis que entramos na Natureza Naturada, ou seja, adentramos as leis da natureza, que seguem da necessidade das leis da Natureza Absoluta dos atributos de Deus e da natureza destes atributos afetada por uma modificação infinita. Noutros termos, os atributos infinitos são as infinitas maneiras de existir do ser absolutamente infinito; os modos infinitos são as leis universais da Natureza e os constituintes do processo de imanência. Os modos infinitos imediatos são o encadeamento e a conexão necessária das causas, ou seja, das proporções de movimento e repouso, que constituem os corpos, e dos pensamentos, que constituem as ideias; o *modo infinito mediato*, *a facies totius universi* é a *aparência*, a face do universo inteiro, noutros termos, é a *conservação e regularidade das causas e de suas leis sob a infinita mudança e variação das coisas singulares*. Os modos infinitos não são mediações entre o finito e o infinito, mas são *expressões* da infinitude atual da causa eficiente imanente. De acordo com Chauí, “uma expressão é a autodiferenciação realizada pela natureza de um agente; assim também, os modos finitos são expressões determinadas ou expressões singulares das leis universais de proporção de

movimento e repouso (como modos finitos da extensão) e das leis universais do encadeamento e conexão necessária dos pensamentos particulares (como modos finitos do pensamento).”¹ Os modos infinitos são *princípios ordenadores*² das coisas singulares e exprimem a essência de seus atributos. E como não obedecem a nenhuma hierarquia que os fizesse emanar dos atributos, são modalidades diversas de infinitas ordens de existência em que se exprime o ser absolutamente infinito.

Todavia, podemos dizer que esses modos operam tal qual um *sistema complexo* ordenado, necessário, infinito e eterno em um universo igualmente infinito, necessário, eterno e intrinsecamente diferenciado; os modos infinitos são as ações autodeterminadas e auto-ordenadas dessa estrutura constituída pelos atributos, assim, os modos infinitos imediatos e mediatos e modos finitos constituem a Natureza Naturada. Esse ordenamento causal da Natureza Naturada não é uma série linear de causas e efeitos, mas uma rede de infinitas conexões que seguem da natureza dos atributos como constituintes da estrutura infinitamente complexa do ser absolutamente infinito.

Em nossa busca, encontramos a tese de François Zourabichvili, demonstrada em *Une physique de la pensée*.³ O autor pensa a questão da singularidade contrapondo-se ao fato de que, para certos comentadores, ela estaria inscrita sob a égide de uma “espécie humana.” O argumento utilizado por estes leitores é o de que Espinosa não haveria se debruçado sobre a *natureza* das partes; todo o critério para que se pense a singularidade se dá ao nível *da natureza* das partes que estabelecem mutuamente uma relação livre com seus corpos (duros, moles e fluidos), em uma relação de “agenciamento;” disso se afirmaria que toda a singularização seria uma *especificação*, isto é, a forma como uma “espécie individual.” O questionamento de Zourabichvili sobre a constituição da singularidade do indivíduo espinosano marcada pelo “agenciamento das partes,” e, por isso colocada em xeque quanto à autenticidade de uma definição de individualidade, é atravessada pela discussão com autores cartesianos, como Georges Friedmann,⁴ G. Lewis.⁵ Antes de continuarmos é importante ressaltar que esses comentadores não serão

¹ CHAUI. M. *A nervura do Real II: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016; p.79.

² CHAUI. M. cf. *A Nervura do Real II*, p.79

³ ZOURABICHVILI. F. *Une physique de la pensée*. PUF. Paris, 2002. Cap. I

⁴ FRIEDMANN.G. *Leibniz et Spinoza*. Paris, Gallimard, 1962. p.153,156-157.

⁵ LEWIS.G. *L'oeuvre de Descartes*, p.384/L'individualité chez Descartes. Paris, VRIN, 1950. p.65.

trabalhados por nós, a discussão será pautada apenas pelo texto de Zourabichvilli. O que nos interessa destacar é o fato de que, na opinião do comentador, os textos, de Friedmann e Lewis, apresentam a questão da individualidade, não como a realidade única da Natureza, que participa de uma ordem de integrações dinâmicas, que expressam a *facies totius universi* sem que necessitem enquadrar-se sob o âmbito da espécie e do gênero, mas apenas afirmam uma individualidade sob a égide da divisão e do número, porque só assim conseguem justificar a existência e a história da “espécie humana” pelo patamar da mensurabilidade e da linearidade. Por isso, concordamos com a conclusão de Zourabichvilli: “o que se assinala diante disso, que estes textos não provam nada. E justamente o mais importante a ser ressaltado dessa discussão que se arrasta até a definição de indivíduo composto de Espinosa, é que *o que é causado difere de sua causa precisamente no que obtém de sua causa*, e a constatação de que um homem só pode ser causa da existência de outro é coerente sobretudo pelo critério de não ser a imagem e semelhança de um ser que o transcende, mas que tem como definição sua própria essência e não outra.”¹

A partir do nosso breve e pontual encontro com os textos de Zourabichvilli e de Marilena Chauí, não nos restam dúvidas de que alguns intérpretes, tanto os mencionados por Zourabichvilli, Friedmann e Lewis, como o mencionado em nota por Chauí,² caem no mesmo dilema, insistem em sustentar que há incoerências no sistema espinosano; assim o fazem, porque não dão a devida atenção aos conceitos e à maneira como são empregados por Espinosa. E como ressaltava Chauí na nota referente à interpretação de Taylor, advertência que vale também aos comentadores mencionados por Zourabichvilli, o problema está em, “ao empregar as expressões ‘apenas uma substância individual que tudo abrange’ e ‘única realidade singular,’ não se [darem] conta de que tais expressões não podem ser aplicadas à filosofia espinosana pelo simples fato de que nela a substância absolutamente infinita não pode ser designada como individual nem como singular.”³ Em verdade, esses intérpretes assumem uma posição de críticos de Espinosa que se arrasta desde o século XVII, que mesmo depois de lerem a *Ética* duvidaram da possibilidade de

¹ ZOURABICHVILI. F. *Une physique de la pensée*. PUF. Paris, 2002. Cap. I.

² TAYLOR. A. E. Some incoherencies in Spinozism. S. P. Kashap (Org), *Studies in Spinoza-, Critical and interpretative essays*. Berkeley. Univewrsidade da Califórnia, 1974, p. 196; In: Chauí. M. *A Nervura do Real* II, p. 612, nota 46.

³ CHAUI. M. *A Nervura do Real* II, p. 51.

existência dos seres singulares, sob o desatento argumento de que em uma filosofia que afirma a existência da substância única imanente a todos os seres do universo, que não passam de modos, não há como demonstrar que estes seres são reais. Bem, a fim de não demorarmos demasiadamente com esta questão, optamos em finalizá-la com a interpretação de Marilena Chauí, que em seus textos se encontra amplamente debatida.¹

O ponto nevrálgico da discussão sobre os singulares, nas palavras de Chauí, está na errônea interpretação dos termos “pertencer à essência de.”² O fato de esses termos serem compreendidos equivocadamente leva à concepção de que Espinosa não só não se debruçou sobre a natureza das partes, bem como a de que haveria concebido a existência de “essências distintas” e, portanto, separáveis e mensuráveis. Tal equívoco, faz que lhe pese a acusação de um certo panteísmo ou acosmismo, como quis Hegel.

Em realidade, essa distinção se diz apenas enquanto Deus é substância e o homem, um modo; de maneira alguma ela explica inseparabilidade ou não-constituição, pois separar a essência de Deus e do homem é não compreender adequadamente a definição de essência. Por isso, Espinosa a retoma no segundo ponto do escólio da prop. 10 da EII,

meu único objetivo aqui era o de fornecer a razão pela qual não disse que à essência de uma coisa pertence aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida. É que, certamente, sem Deus, as coisas singulares não podem existir nem ser concebidas e, no entanto, Deus não pertence à sua essência. Afirmei em vez disso, *que o que constitui necessariamente a essência de uma coisa é aquilo que, se dado, a coisa é posta e que, se retirado, a coisa é retirada; ou aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida, e inversamente, aquilo que sem a coisa não pode nem existir nem ser concebido.*

Do ponto de vista metodológico, Espinosa quer sublinhar claramente onde se assentou o fracasso das definições de homem fundadas sobre uma noção universal e que consideravam que a natureza de Deus pertencia à essência de uma coisa (sem Ele a coisa não poderia ser). Pois a tradição acostumara-se a definir a essência como aquilo que

¹ No capítulo I de *A Nervura do Real* II, Marilena discute minuciosamente a questão que envolve a demonstração e afirmação dos seres singulares.

² CHAUI. M. *A Nervura do Real* II, p. 51-61.

pertence à natureza de uma coisa de maneira tal que sem ela a coisa não poderia existir. A inovação espinosana na definição de essência encontra-se amparada pela ideia de “o pertencer a,” que nos mostra a inseparabilidade entre essência e existência, e pela distinção entre o pertencer e o constituir. *Sem a essência, a coisa é suprimida, porém, sem a própria coisa, não há essência alguma que possa existir.* Noutros termos, a essência não é um universal abstrato, nem gênero ou espécie que se singularizam numa existência determinada; a essência é em si mesma e inseparável de sua própria existência, ela pertence à coisa e a coisa pertence à essência; inconcebível a existência se uma delas faltar.

Em resumo, o conceito de essência é de tal maneira colocado por Espinosa, que supera os equívocos da indeterminação que alinhavava a definição tradicional levando a conceber a essência como uma emanção divina. Com isso, permite-se que seja completamente factível pensar que a essência de Deus *constitui as essências das coisas de maneira certa e determinada.* Donde tiramos que *Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência,* porque a potência de Deus, eterna e infinita, segue da essência e existência de todas as coisas como modos de Sua essência, e as coisas estão em Deus porque Ele se exprime nelas pelos seus efeitos imanentes que seguem necessariamente de Sua natureza. Somente a reciprocidade entre essência e coisa pode simultaneamente afirmar que o ser absolutamente infinito é causa do ser finito determinado, este não sendo uma emanção, e que o finito determinado é uma coisa singular real diversa do ser absolutamente infinito. Assim, uma coisa singular real existe e essa existência coincide com sua essência. As várias tradições escolásticas possuem em comum a suposição de que a essência é um possível no intelecto de Deus, passando à existência pela ação contingente da vontade divina.¹ Espinosa romperá com tais suposições. O filósofo, como vimos, se debruçou sobre a natureza das partes; a carta 32 não nos permitirá afirmar outra coisa.

¹ CHAUÍ. M. *A nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Cap.4, V, I.

1.2- As partes. O campo das existências

O conceito de *Pars Naturae*, que tem como pressuposto a afirmação de que *uma coisa pode ser tomada como uma parte ou como um todo*, ocupa um lugar central na filosofia espinosana. Tal conceito já fora introduzida pelo *Breve Tratado*,¹ entretanto, a questão se torna mais clara na reflexão feita a partir da correspondência com Oldenburg, que havia enviado uma obra de Robert Boyle para Espinosa. O princípio de toda a discussão se dá na carta 6 que envolve a polêmica sobre o Nitro e terá seu desfecho na carta 32, que condiciona e conclui toda a discussão sobre o conhecimento de todo e parte.

Espinosa responde às indagações de Oldenburg acerca da obra de Boyle. Tais questionamentos eram direcionados às consequências que Boyle infere de seu experimento de reconstituição do nitro que fora dividido. A intenção do químico com esses experimentos era dupla: primeiro, provar que o nitro era uma substância composta; segundo, provar que havia partículas de matéria que podiam persistir sem alteração através de certas reações, e por isso podia-se dizer que possuíam existência física real. Em suma, Boyle queria provar a existência de uma unidade e coerência num todo formado pela pluralidade de partes. Ao comentar os relatos dos experimentos de Boyle, Espinosa avalia que estes não cumpriam os objetivos pretendidos por Boyle, que eram justamente oferecer os princípios para uma filosofia natural mecânica por meio de experimentos químicos baseados em uma teoria em que os corpos são tomados como uma *composição de partes simples* ou indivisíveis. Acontece que, para Espinosa, Boyle não chega às definições reais de seu objeto, a fim de que possam ser demonstradas as propriedades universais e necessárias exibidas pelos experimentos; ademais, o inglês não teria estabelecido uma diferença nas maneiras de conhecer quando se passa da experiência ao experimento, pois se contenta em mostrar as propriedades químicas dos corpos, sem demonstrar as suas causas primeiras, isto é, as definições reais do objeto experienciado de que se possam deduzir as suas propriedades universais.

¹ ESPINOSA. *BREVE TRATADO. De Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chauí; Introdução Emanuel A. R. Fragoso e Ericka M. Itokazu; Tradução e notas Emanuel A. R. Fragoso e Luis Cesar G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012; primeiro diálogo.

Ao nos dirigirmos para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, veremos que ali Espinosa distingue *experientia vaga* e *experimentum*, embora a peculiaridade esteja na maneira de se relacionarem, tanto a *experientia vaga* quanto o *experimentum* são a *experiência*, não toda, mas parte dela. Dizemos parte, porque nos relacionamos com a experiência de maneira intelectual também, a fim de extrairmos dela um conhecimento das coisas por suas premissas, esta é a experiência que ensina, *docet*; já a experiência vaga nos concede apenas um conhecimento *vago*, superficial e até mesmo errante acerca das coisas. Por isso, tanto através da experiência como do experimento o conhecimento nem sempre está referido às *essências* das coisas singulares e às leis físicas, fixas e eternas que regem tais coisas e das quais as essências dependem necessariamente; mas esse conhecimento concerne às *existências* das coisas singulares mutáveis e às inumeráveis e variadas circunstâncias que as fazem existir ou deixar de existir, não sendo possível apreender a ordem total desses engendramentos. A peculiaridade da experiência é que nela o uso dos sentidos não consegue nos convencer de falsidade alguma, mas apenas confirmam uma ideia enquanto nenhuma outra a desmentir. Ora, tanto para Espinosa, quanto para Boyle, o sentido de experiência é aquele que remonta a Aristóteles: experiência é aquilo que toda a gente sabe porque *conserva na memória* as repetições regulares que vê nas coisas naturais e com as quais cada um se relaciona. É assim que todos sabem que o cão ladra, que o dia sucede a noite, que a água apaga a chama. Contudo, não está aí o princípio da distância entre Boyle e Espinosa, mas sim no fato de que Boyle não vê diferença nas maneiras de conhecer quando se passa da experiência ao experimento. O experimento descreve a experiência, mas se tal experiência está determinada apenas pelo uso fortuito dos sentidos ela jamais poderá ser fundante de um saber filosófico natural, isto é, da física. Para Espinosa, a experiência oferece dados que precisam ser investigados no nível das causas, já o experimento é o instrumento de verificação de leis naturais já conhecidas, estabelecidas por via matemática. O filósofo toma o experimento como experiência determinada pelo intelecto, regulada e ordenada pelas causas necessárias dos fenômenos naturais. Por isso, o experimento não possui o mesmo registro epistemológico que a experiência.

Todavia, não é toda a experiência que é destituída de conhecimento para Espinosa, pois há algo de positivo nela. Ora, precisamos da experiência para o conhecimento da existência dos modos, das coisas singulares finitas. E nesse caso ela é também capaz de *determinar nossa mente* para que pense somente em certas *essências das coisas*. Então,

como discernir entre uma experiência que nos permite conhecer, experiência ensinante e a experiência vaga ou errante que é destituída de conhecimento? Novamente nos dirigimos a Marilena, que afirma estar na diferença entre a indeterminação da experiência errante e a capacidade da experiência para determinar nossa mente a dirigir-se a certas essências das coisas o critério da mudança de registro epistemológico entre a *experiência vaga*, a *experiência que permite conhecer, ensinar, e o experimento*. Nos três casos, o objeto da experiência são coisas finitas; porém, o *modus operandi* do conhecimento não é o mesmo em cada caso. Em suma, a condição para que se alcance uma definição real é que o experimento seja uma experiência determinada pelo intelecto.¹ Mas o que é essa determinação intelectual que pode definir o experimento a fim de que se obtenha uma definição real acerca das coisas?

De acordo com o *Tratado da Emenda do Intelecto* as existências singulares possuem causas e fatores inumeráveis que a nossa mente não pode abarcar simultânea nem sucessivamente. Ora, mas isso não vai de encontro ao que diz Boyle, no sentido de que a mera multiplicação das experiências jamais totalizará as inumeráveis forças e corpos que, por certos fatores, são responsáveis pela coisa observada? De fato, não há como *demonstrar empiricamente* uma existência singular ou um fenômeno porque não se demonstra algo com um número finito de causas que podem não ser suficientes para determiná-lo, nem com um número infinito de causas, pois ficaria indefinidamente suspensa a demonstração. Dito de outra maneira, a existência ou o fenômeno deverão ser demonstrados *matematicamente*, ou seja, não pela própria experiência, mas ao nível do intelecto, que abarque uma experiência ordenada e regulada por princípios e definições causais, portanto, determinada pelo intelecto. Da ciência apresentada por Boyle, obtêm-se determinações superficiais ou extrínsecas suscetíveis de reprodução ou de repetição. Retomando o experimento espinosano, é possível alcançar a lei necessária de produção e reprodução do acontecimento porque essa lei explica a natureza íntima do objeto investigado. Por isso no *Tratado da Emenda*, antes de passar às considerações sobre o experimento, Espinosa se refere às leis das *coisas eternas*, segundo as quais podemos conhecer a *natureza íntima* das coisas singulares.

Antes de nos cingirmos ao conhecimento das coisas singulares, será tempo de trazer esses auxílios, todos os quais tenderão a (fazer com

¹ CHAUI. M. cf. *A Nervura do Real* I, p. 607.

que) saibamos usar nossos sentidos e realizar, segundo *leis e ordem certas*, os experimentos que são suficientes para que a coisa que se inquire seja determinada, de maneira que, por fim, concluamos segundo *quais leis das coisas eternas* ela se faz, e sua natureza íntima se nos dê a conhecer, como mostrarei em seu devido lugar.¹

Com efeito, quando se fala em *experimento ordenado e regulado*, Espinosa afirma que sem investigar as *leis e ordem certas* não se pode estabelecer a verdade acerca das coisas; não é possível definir a essência do que é experimentado. Não é à toa que as reservas que Espinosa faz acerca dos tratados boyleanos também lhe servem de ocasião para refletir acerca dos textos do *Tratado Teológico-Político* sobre a veracidade da história.

O método para interpretar as Escrituras não difere em nada do método para interpretar a Natureza. (...). Assim como ao estudar as coisas naturais procuramos, primeiro de tudo, aquelas que são absolutamente universais e comuns a toda a Natureza observa sempre e segundo as quais age continuamente, passando-se depois gradualmente a outras coisas menos universais, também na história das Escrituras é preciso, antes de tudo, procurar aquilo que é o mais universal e *constitui a base e o fundamento de toda ela*. (...).²

Em verdade, Espinosa recusa a narrativa analítica da descoberta das propriedades das coisas, afirmando que não é experimento suficiente para estabelecer a verdade se não chegar à definição da essência do que é experimentado e se não proporcionar os elementos (em sentido euclidiano) para o momento sintético ou demonstrativo da ciência, considerado por ele e pelos matemáticos dos Seiscentos como a matemática propriamente dita.³ O *Teológico-Político* e o estudo boyleano sobre o nitro partem da experiência com o objetivo de sistematizá-la. Nesse ponto diferem da *philosophia*, que tem como ponto de partida a construção a priori de seu objeto, a demonstração de sua necessidade intrínseca e a dedução das causas da própria experiência como maneira de conhecer.

¹ ESPINOSA. B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução Cristiano Novais de Rezende. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015. §103.

² ESPINOSA. B. cf. *Tratado Teológico-Político*. Cap. 7. [grifo nosso]

³ CHAUI. M. cf. *A Nervura do Real* I, p. 613.

Não obstante, a mesma noção de história do *Teológico-Político* opera na *Emenda do Intelecto*. Em ambos, trata-se também de uma coleta de dados sob a “ordem que naturalmente temos” e de sua descrição com vistas a investigar suas causas, e que estas só aparecem na dedução da *Ética* quando os princípios e as causas do conhecimento são deduzidos. Visto isso, é claro que Espinosa não espera que Boyle faça do tratado sobre o nitro uma construção apriorística, porém o critica por não haver ultrapassado a *fase analítica da história*, não chegando às definições e princípios universais dos quais, no momento seguinte, se espera a demonstração. Ainda para o filósofo, Boyle parece confundir o valor meramente explicativo e discriminatório da experiência com o valor de verdade da teoria física.

O que de fato está em questão é a diferença entre o campo experimental e o modo geométrico? Evidente que não. A questão está, sobretudo, em como conhecer,¹ uma vez que através do experimento não se conhece *ut absolute* ou de maneira absoluta. Para Espinosa, a geometria permite que uma física *a priori* que deve tornar possível também uma ciência das coisas naturais existentes pelo conhecimento da universalidade e necessidade de suas propriedades. Noutros termos, uma “física das essências singulares” sustenta a física das propriedades universais dos corpos existentes. De acordo com o *Tratado da Emenda*, essa física realiza-se no quarto modo de percepção, que conhece as coisas não só por sua essência íntima, mas também por sua causa próxima, isto é, pelas *coisas fixas e eternas*.

Ora, na linguagem mais refinada da *Ética*, é possível perceber que uma física das essências procede do conhecimento de certos atributos de Deus, efetivando-se, portanto, no terceiro gênero de conhecimento (intuitivo), enquanto uma física das existências procede do conhecimento das noções comuns da razão, ou seja, das propriedades universais presentes no todo e nas partes, segundo gênero de conhecimento. Nos dois casos, a física é um saber *a priori*, absolutamente demonstrado; assim, o experimento é suficiente quando o intelecto, seja por conhecimento das essências, seja por conhecimento das propriedades, determina a experiência. Porém, o que significa demonstrar um conhecimento absolutamente ou matematicamente? Para Espinosa, significa que foi demonstrado da causa para o efeito, aprioristicamente, um saber em que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve. Com isso, um conhecimento só

¹ ESPINOSA. Cf. *Ethica* II, prop. 40 a 42.

poderá ser dito verdadeiro sob a condição de: a) apresentar a gênese necessária do objeto; b) deduzir da causa e da essência do conhecido suas propriedades necessárias; c) deduzir as relações necessárias do objeto com outras coisas já conhecidas; d) apresentar-se na forma de proposições causais e relacionais universais necessárias; e) estabelecer a articulação intrínseca entre uma existência singular e uma essência singular, graças às *coisas fixas e eternas* que as articulam necessariamente em relações causais infinitas cujo princípio é conhecido de maneira absoluta. Pois, como vimos, para Espinosa, há diferença de registro epistemológico entre o conhecimento imaginativo das existências singulares das coisas finitas e o conhecimento intelectual das essências das coisas singulares finitas e infinitas. Todavia, a variabilidade das causas e fatores não é um obstáculo para uma filosofia natural do necessário e construída pela via matemática, desde que as leis que regem as essências das coisas determinem a maneira como o experimento deve operar sobre as existências. Em outras palavras, a condição de uma ideia intrinsecamente verdadeira é apresentar a *causa total* de seu objeto, isto é, oferecer a lei de sua produção e das conexões causais entre as coisas, garantindo a inteligibilidade das coisas singulares existentes. Boyle procede de maneira oposta, pois acredita ser impossível totalizar as causas do fenômeno, pois não estão acabadas, e ele mesmo concorda que a filosofia natural não pode ir além de um limite razoável. Por isso, na carta 31, Oldenburg escreve: “Em particular, se conseguistes alguma luz na árdua tarefa de conhecer *como cada parte da Natureza concorda com seu todo e como se conecta com as demais*, rogamos que nos comunique.”¹

Quando me perguntas sobre a seguinte questão: para que conheçamos como cada parte da natureza concorda com seu todo e de que forma se conecta com as demais, suponho que você me pede quais as razões que nos convençam de que sejam assim. Pois conhecer como realmente estão conectadas e como cada uma concorda com seu todo, em minha última carta, eu te disse que ignorava; uma vez que para conhecer isso seria necessário conhecer toda a natureza e todas as suas partes. Portanto, procurarei mostrar o motivo que me obriga a afirmar isso.²

Espinosa ao declarar que pode mostrar o motivo que o faz afirmar que as partes se vinculam ao seu todo, reafirma suas reflexões acerca do experimento boyleano, ou seja,

¹ ESPINOSA. *Correspondencia*. Carta 31.

² ESPINOSA. *Correspondencia*. Carta 32.

a variabilidade e multiplicação dos experimentos não pode oferecer empiricamente a totalidade das causas do objeto experimentado, o que só pode ser demonstrado aprioristicamente, com a demonstração da gênese necessária do objeto. Esse é o ponto crucial que leva Espinosa a afirmar a *cohaerentia* e a *convenientia* entre as partes da Natureza, ainda que não seja possível *conhecer a Natureza inteira e todas as suas partes*.

Por coerência ou conexão (*cohaerentia*) e conveniência ou concordância (*convenientia*) entre as partes, conclui Espinosa, entende-se apenas *aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se componham ou se ajustem às leis ou à natureza das outras partes, de maneira que não possa haver entre elas a menor contradição*. Por suas disposições, as partes se vinculam reciprocamente. Assim, o fato de concordarem e se articularem entre si significa que todas as partes seguem às leis de *sua natureza*, de sua disposição para que não se contrariem. Mas Espinosa precisa deixar claro como as partes concordam reciprocamente e o que se deve entender por parte e por todo. Vejamos.

Sobre o todo e as partes, considero as coisas como partes de algum todo enquanto se ajustam realmente umas com as outras, de maneira que concordem entre si na medida do possível; contrariamente, enquanto discordam entre si, cada uma delas forma em nossa mente uma ideia distinta das demais, e se considera, portanto, como um todo e não como uma parte. Por exemplo, quando o movimento das partículas de linfa, de quilo, etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, a fim de que concordem plenamente entre si e que todas juntas constituam um só líquido, então, o quilo e a linfa e etc., são considerados como parte do sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas, por razão de sua figura e movimento, diferindo das de quilo, então as consideramos como um todo e não como uma parte.¹

A concordância entre coisas cujas *composições se compõem* umas às outras de maneira completa para constituir uma outra coisa determinam que aquelas sejam consideradas partes e esta, um todo. Porém, cada parte pode, quanto à essência e ao movimento que lhe são próprios, ser tomada em sua diferença com relação às outras e, neste caso, cada uma delas pode ser concebida como um todo. As partes tanto podem concordar como discordar; quando concordam formam um todo completo, pois se unem por uma *disposição/composição* comum; quando discordam, por suas

¹ ESPINOSA. *Correspondencia*. Carta 32.

composições diferirem, cada parte continua sendo parte, porém sob a perspectiva de sua composição enquanto parte, pode ser dita um todo. Para melhor esclarecer essa distinção, Espinosa dá o famoso exemplo do vermezinho no sangue:

Imaginemos, agora, se quiseses um vermezinho que habita no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa, do quilo etc., e de observar como cada parte vem ao encontro de uma outra ou é repelida por uma outra, ou lhe comunica seu movimento etc. Esse vermezinho, vivendo no sangue como nós vivemos numa parte do universo, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza total do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma relação determinada (*certa ratione*) entre elas. Se supusermos que não há qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às partes, e que não há qualquer espaço exterior ao sangue, nem outros corpos aos quais as partes pudessem transferir seu movimento, é certo, então, que o sangue permaneceria sempre em seu estado e que suas partículas não sofreriam qualquer variação, fora aquelas que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue, isto é, de um movimento que o sangue pode comunicar à linfa, ao quilo e etc. E, assim, o sangue deveria ser sempre considerado como um todo e não como uma parte. Mas, como há muitas causas que governam de uma certa maneira a natureza do sangue, as quais, por sua vez, dependem da natureza dele, têm origem nesse líquido outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações do movimento mútuo entre as partes, mas das relações do movimento do sangue e das causas externas. Sob essa relação (*ex hac ratione*), o sangue é uma parte e não um todo. Aí está o que se refere ao todo e a parte.¹

Podemos agora pontuar melhor o sentido dessa polêmica. Não se trata de precisar a “totalidade do todo como completa”, ou seja, a presença de uma realidade infinita acabada, mas a intenção, sob uma perspectiva diferente, de ilustrar o movimento e as variações de uma *realidade limitada* (o que ficará mais claramente demonstrado em nosso

¹ ESPINOSA. *Correspondencia*. Carta 32.

próximo subitem). De certa maneira, Boyle não está de todo equivocado, não se pode alcançar a totalidade dos fenômenos, porém não está aí a precisão de Espinosa; de fato, há uma “totalidade que não pode ser dada como acabada”, não apenas porque não podemos conhecê-la, mas no sentido de que não podemos lhe imputar um limite interno, também dado como relação. Tal limite, tomado como ativo e não como disjunção, conecta-se com um interior definido e seu exterior. Logo, o vermezinho considera o sangue como uma totalidade completa porque ignora que o sangue se relacione com outras causas exteriores e não somente com as de sua própria natureza e, também, que há outros corpos aos quais as partículas de sangue podem se relacionar, causando efeitos exteriores; o vermezinho engana-se quanto ao que ele toma como parte e como todo.

O exemplo utilizado por Espinosa, de acordo com Marilena Chauí, também introduz dois pontos importantes: o movimento determinado e constante entre as coisas (*certa ratione, ex ratione*), pelo que, as coisas podem ser tomadas como parte de um todo; e a autossuficiência do todo, ou seja, não só a sua natureza determina inteiramente o que se passa nas suas partes, como também ele próprio não é determinado pelo exterior a nenhuma mudança em sua constituição, caso não se componha com uma ou outra ação. Dessa maneira, interpretamos uma parte pelo todo e um todo por uma parte, porque ignoramos algo primordial: o que faz de algo uma parte ou um todo.

Na interpretação de Marilena, há a correção de um “relativismo” causado pela primeira consideração de Espinosa, de que *ora algo pode ser tomado como parte, ora como todo*. A comentadora afirma que esses dois novos pontos “nos permitem saber quando algo é uma parte: quando entra numa relação determinada e constante com outras partes e opera sob a causalidade do conjunto e quando é um todo: quando determina por si mesmo tudo o que se passa nos seus constituintes e não é determinado a mudanças pela ação de causas externas.”¹ Ser parte é estar numa *relação constante* com outras partes; ser todo é *determinar-se a si mesmo* (numa relação de interioridade) e *determinar todas as operações das partes* constituintes. Assim, essas precisões conceituais, como identifica Chauí, levam à seguinte conclusão: o todo não é uma soma ou composição de partes que se justapõem através da relação entre interioridade e exterioridade; a parte não é o resultado da decomposição do todo.

¹ CHAUI. M. cf. *A Nervura do Real II*, p. 46.

A esse respeito, fazemos uma ressalva. Em certa medida, entendemos que há composição e justaposição entre as partes na formação do todo, isto é, entre interioridade e exterioridade que constituem a essência atual de uma coisa. Isso porque o limite interno da parte também deve ser entendido como relação, e isso não nos afasta de supor um dinamismo circunscrito em seu interior: o limite é, como já mencionamos, ativo, dinâmico e não desune, mas conecta um interior definido e seu exterior. O que queremos dizer é que o limite não se diz só em relação à determinação da exterioridade, mas também em relação àquilo que concorda com sua realidade e lhe permite associar-se e relacionar-se com outros limites. Em verdade, o limite é um lugar *definido*, isto é, limitado dentro de si, porque traz consigo uma capacidade finita e “limitada” de seu ser, que faz dele o que é, definindo-o de maneira certa e determinada como ser único, particular, com impressões diferentes de outros, ao qual atinge um máximo e um mínimo de coerência que lhe são próprios e que lhe pertencem enquanto constituem essas impressões. Contudo, o limite necessariamente disposto com as outras relações diferenciais que compõem essa interioridade, não é separável do corpo, é interno. Então, podemos dizer que os corpos constituintes dessa interioridade aumentam ao máximo e diminuem ao mínimo sua velocidade quando atravessam as “partes limites” entre suas distâncias referenciais, que são mensuradas pela diferença de movimento das partes; porém, após aumentar ao máximo ou diminuir ao mínimo, o movimento próprio retoma a sua proporção interior. Com isso, a interioridade se define por uma proporção variável de movimento e de repouso, de relações de mútua composição em que consiste sua essência ou sua existência. Essa questão será trabalhada de maneira mais ampla em nosso segundo capítulo, em que trataremos da memória como *vestigia corporis*, como as marcas corporais que justamente se valem dessa relação de composição e justaposição entre o corpo afetado e afetante.

Entendemos que para Espinosa, embora não seja possível *conhecer a Natureza inteira e todas as suas partes*, é possível concluir através da relação de coerência e concordância entre as partes da Natureza que todos os corpos estabelecem relações determinadas, visto que *todos eles estão rodeados por outros e se determinam mutuamente a existir e a operar de maneira certa e determinada*; ainda, todos mantêm sempre constante *a mesma proporção de movimento (ratio) e repouso*. Assim, ressaltamos que a maneira de se relacionar dos corpos, ao estabelecerem entre si e com outros conexões e composições, é um *processo* que está impresso na natureza de todos os corpos, pois

quando consideramos a substância, concebo a união de cada uma de suas partes com seu todo de uma maneira ainda mais íntima, dado que a substância por sua natureza infinita, que cada uma das partes pertence à natureza da substância corpórea e sem ela não pode ser, nem ser concebida. Agora você vê a maneira e o motivo por que considero o corpo humano como uma parte da natureza.¹

As conclusões de Espinosa acerca da parte e do todo afirmam que a disposição dos corpos a se relacionarem uns com os outros é a base das composições entre eles. Visto dessa maneira, o corpo humano deve ser considerado uma parte da Natureza, pois, assim como os demais corpos, ele é uma modificação da extensão, segue da natureza desta, pertence a ela. Quando Espinosa, na *Ética* II, esclarece que os corpos pertencem à natureza da extensão, ele quer dizer que não podem ser concebidos sem ela; e esta não pertence à natureza deles justamente porque é em si e é conhecida por si.² É da essência de uma coisa extensa ser uma parte determinada da Natureza em conexão com todas as outras. Conexão e composição também operam entre as partes, ou seja, o corpo com sua mente. Então, ao concebermos que a relação entre as partes (corpos e mentes) formam um conjunto de mútua interação, conexão, ajustamento, ratificamos que *as relações, as conexões de todo e parte são um processo, uma operação; formam uma física dos corpos*.

1.2.1- O limite como determinação afirmativa

Tão importante quanto a reconsideração da ideia de parte é a interpretação ou a (re)leitura da noção de limite. E se há um ou mais textos em que possamos relê-la, comparar e (re)interpretar tal questão, são a carta 12 a Meyer e a carta 50 a Jarig Jelles, pois são textos que remontam às noções de figura, determinação, negação e afirmação.

Partimos da carta a Jelles. Ela começa por expor a figura como aquilo que delimita uma coisa, ou seja, aquilo que supõe a determinação de um conteúdo, porém tal determinação se dá mediante uma negação no momento em que circunscreve um limite espacial para a coisa. A determinação então se torna negação porque constitui um limite que está necessariamente interligado com a percepção dos corpos finitos, fazendo com que a esta determinação não pertença a coisa segundo seu ser porque através dela apenas

¹ ESPINOSA. *Correspondencia*. Carta 32.

² CHAUI. M. *A Nervura do real* II. cap. I

se sustenta uma delimitação “externa” entre os corpos existentes, pois *quem diz que percebe uma figura, não indica outra coisa senão que concebe uma coisa determinada e como está determinada*.¹ Mas, antes de prosseguirmos, vale ressaltar que o negativo para Espinosa resulta sempre de uma inversão na ordem natural das coisas. E essa inversão oculta sempre a sua verdadeira natureza: a faz surgir, tanto ilusória e confusa sob os patamares da imaginação. Por isso, a exclusão do negativo, bem como a possibilidade de detectá-lo, torna-se inevitavelmente condizente com uma interpretação adequada no interior da própria natureza e por isso mesmo de sua *afirmação* que se estende a todas as relações finitas. Retomemos a carta 50.

A figura é uma *negação* e não algo positivo, está claro que a matéria total, considerada de forma indefinida, não pode ter nenhuma figura e que a figura só existe nos corpos finitos e determinados. Pois *quem diz que percebe uma figura, não indica outra coisa senão que concebe uma coisa determinada e como está determinada*. No entanto, esta determinação não pertence à coisa segundo o seu ser, mas ao contrário, indica o seu não ser. Portanto, a figura é apenas uma determinação e a determinação é uma negação e, assim, ela não pode ser algo, mas apenas uma negação.²

O contexto do negativo se dirige para a sua própria anulação, de mecanismos que o constroem sobre uma natureza que é em si afirmativa. Apenas para nos situarmos, na carta 12, Espinosa se utiliza da noção de *figura* que implica a *ideia da determinação* como negação, mas na carta 50 é a *própria figura* que não é algo positivo, mas um “não-ser” da coisa que limita. E o que isso quer dizer? Ao lermos mais atentamente a carta 12 vemos que o que ela trata de maneira diversa não é propriamente a ideia de determinação, mas a noção de limite. É, contudo, sobre esse ponto que iremos nos deter.³

¹ SPINOZA. *Correspondência*, Carta 50.

² SPINOZA. *Correspondência*, Carta 50.

³ Recorremos à tese de Mariana Gainza que faz um levantamento minucioso da noção de limite; seu texto contribuiu valiosamente para a nossa reflexão. Cf: GAINZA. M. *Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008. p. 159.

A carta 12 nos propõe reler a ideia de limite. A ponto de concebermos que a determinação como negação constituirá a ideia de limite não só como determinação externa, mas também como *ideia*, é sob esse aspecto que equivale a concepção de uma coisa segundo seu “não-ser.” Ocorre que conceber a coisa segundo o seu “não-ser” é concebê-la sob o limiar de algo que se separa de seu todo. Outro ponto é que para Espinosa os *limites* não são reais, mas meros entes de razão e, por isso não são nada que realmente exista na natureza; isto quer dizer que o limite é um produto da imaginação humana. De encontro a essa perspectiva, temos a interpretação de Lebrun, que demarca que “se o limite é considerado como um produto da imaginação humana, não real, que separa abstratamente o que, concebido adequadamente, é afirmação, isso vem tão somente corroborar com o fato de que a única perspectiva verdadeira é, de fato, a absoluta concordância com o todo, não sendo as partes mais do que partes totais que simplesmente afirmam esse todo sem oposição e negação.”¹ Então, se o limite não é nada, também o que supomos como limitado, no caso o finito, também é nada; a única realidade então seria a Substância infinita, que não permite pensar em seu interior nenhuma determinação, pois toda determinação não é mais do que fruto da imaginação e subjetividade, que se dilui sob a perspectiva da Substância eterna infinita.

De acordo com Gainza, “frente a essa leitura não é suficiente enfatizar, unicamente, que a determinação externa é real e efetiva. Pois, sabemos, se poderá retrucar com o argumento de que o determinismo universal operado pelo espinosismo é o reverso necessário da subsistência única de Deus como única natureza necessária: todas as coisas se eliminam, em virtude de uma causalidade mecânica, atuando umas contra as outras.”² Ainda, essa “dinâmica quase darwinista” que outorga sobre a lei do mais forte não homologa sobre os limites existentes e à diferença. Entendemos que no sentido da eliminação “natural” das coisas finitas o que se consagra é a absoluta unidade da natureza cuja afirmação plena é indiferente a maneira de como se dará seu perecimento. Assim, a totalidade reconhecida pelo “exteriormente determinada” é, conforme já dissemos, composição e também justaposição, que consiste na coexistência de infinitos seres finitos.

¹ LEBRUN. G. *La négation de la négation*. In: *La patience du concept: essai sur le discours hegelien*. Paris. Gallimard, 1972, p. 267-324.

² GAINZA. *Op. cit.*, p. 160.

Nesse caso, a totalidade assim concebida, com a efetividade das determinações externas, é essa mesma “comunidade por justaposição” da qual falava Lebrun,¹ e que consiste na constatação da coexistência conjunta de uma infinidade de seres finitos que compõem e se decompõem, sem que isso seja visto como conflito, pois o todo se afirma conservando ao infinito uma mesma proporção de movimento e repouso. Então, se há algum conflito entre a coexistência internamente disposta e exteriormente determinada, só o que temos a fazer é, de fato, (re)interpretar a noção de limite.

Para Gainza, “o exemplo geométrico da carta 12 deve ser lido em relação a essa imensa disposição imediata a conceber o limite só como uma determinação externa e às coisas como se fossem figuras.”² Pois, o que está implícito no exemplo dos dois círculos não concêntricos é uma outra concepção de limite que o associa ao ser relacional dos seres finitos.³

(...) que julguem os matemáticos (...) além de terem descoberto muitas coisas que não se podem explicar com número algum, o que põe em evidência a incapacidade dos números para determinar tudo, também conhecem outras que não se podem equiparar com número algum, mas que superam qualquer número que possa atribuir-se. E, não obstante, não concluem daí que tais coisas superem todo número pela multidão

¹ LEBRUN. G. *La négation de la négation*; p.267-324.

² GAINZA. M. *Op. cit.*, p.160.

³ Por isso, é fundamental a distância em relação a Descartes que Espinosa explicitamente assume, quando responde a Tschirnhaus logo depois que este lhe manifesta as dúvidas e discrepâncias geradas pela leitura da “carta sobre o infinito.” Recordemos que ali Espinosa se referira à forma adequada de conceber a extensão (como infinita e indivisível), o que suscita a dificuldade de Tschirnhaus para conceber “como se demonstra *a priori* a existência dos corpos que têm movimentos e figuras, posto que na extensão, considerada por si só, não existe nada disso” (carta 80 de Tschirnhaus a Espinosa, *Correspondencia, op. cit.*, p. 407). A resposta de Espinosa (carta 81, *ibid.* p.409) é que “a partir da extensão, tal como concebe Descartes, ou seja, como uma massa em repouso, não só é difícil, como diz você, mas é totalmente impossível demonstrar a existência dos corpos. Pois a matéria permanecerá em seu repouso e não entrará em movimento, a não ser por uma causa externa mais poderosa. Por este motivo, não duvidei em dizer, faz tempo, que os princípios cartesianos sobre as coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos.” In: GAINZA. M. *Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008. Nota, p. 160.

de suas partes, mas sim porque é a própria natureza da coisa a que não permite, sem manifesta contradição, ser numerada.¹

O exemplo dos dois círculos interpostos nos permite entender por que o todo não pode ser concebido como uma soma de partes, pois a mesma natureza faz com que o espaço interposto se defina por um movimento, isto é, que se interponha através de um *quantun* mínimo e máximo. Se voltarmos para a carta 12, identificamos que o limite é tratado como negação porque está delimitado por duas circunferências, uma maior e outra menor, e o espaço transcrito entre uma e outra, ou seja, o que existe entre suas distâncias, fazem o “não-ser” do espaço interposto, pois, para além delas, ele deixa de ser esse espaço, mas em seu sentido próprio *é* esse espaço e por isso não pode ser tomado como uma circunferência, mas como um *quantum*, um máximo ou um mínimo entre essas distâncias limites. Isso quer dizer que, em termos de um *quantum* máximo ou mínimo, o limite pode ser lido como um aspecto da determinação externa que se relaciona com a coisa segundo o seu ser e, por isso, pode ser admitido um caráter interno, integrante à própria definição do espaço interposto entre os círculos.

Há então um pertencimento entre as coisas interpostas. Uma vez que já não se pode dizer que uma não integre a outra, sobretudo a constitui, compartilhando a mesma natureza que o resto de seus constituintes. E se constitui pela relação diferencial, pois esse limite está necessariamente entrelaçado com outras relações diferenciais que compõem esse espaço. Assim, obviamente não existirá descontinuidade entre as partes e, por isso, o limite como agora concebido não é separável do corpo nem tampouco poderá ser dito externo a ele. Visto dessa maneira, a existência da coisa continua, ou seja, a matéria se relaciona internamente, se move no interior do espaço interposto, aumenta ao máximo e diminui ao mínimo sua velocidade ao atravessar as partes em que a distância diferencial é maior ou menor. Por isso, podemos dizer que a proporção variável de movimento e de repouso define a interioridade de um corpo e dá consistência a sua maneira de existir.

O exemplo geométrico da carta 12, convocado para assinalar a existência das coisas finitas e sua concomitância com a essência dessas mesmas coisas, nos serve para reforçar que a *essência atual* é uma composição e justaposição de encontros entre o seu interior e o exterior e, desses encontros, persiste essencialmente uma existência contínua e indefinida. E o fato da essência constituir a existência dos corpos finitos se confirma

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

como um esforço indefinido de perseverar na existência. Porque o limite também se coloca quanto ao ser atual de uma essência que se esforça o máximo para continuar existindo, conjuntamente com uma exterioridade que também obedece seus limites.

O que queremos afirmar é que não podemos definir realmente os “limites” internos, submetidos pela autodisposição das coisas finitas e as determinações que operam como delimitações externas das coisas, que apenas explicam que as coisas singulares são modos finitos, porém não dizem o que são. Como compreender sob essa lógica dos limites a composição real daquilo que a coisa *é*? Acreditamos que isso não pode ser melhor expressado, do que por uma metáfora proposta por Deleuze que não apenas nos permite compreender a tênue diferença, mas, sobretudo, nos permite entender que ainda que seja impossível definir onde se circunscreve um e outro limiar, o limite resulta nessa potência e essência do que a coisa *é*; assim sendo, o limite determinado pelo exterior se “mistura” ao limite autodisposto da interioridade, compondo a existência das coisas finitas. Diz-nos Deleuze: “você não pode indicar o momento preciso em que o bosque já não é mais bosque. Desta vez o limite não é separável de uma espécie de tensão para o limite. É um limite dinâmico e não mais um limite perimetral. A coisa só tem o limite da sua potência ou da sua ação. A coisa é então potência e não forma. O bosque não se define por uma forma, define-se por sua potência: potência de fazer proliferar as árvores até o momento em que já não pode mais. A única pergunta a se fazer ao bosque é: qual a sua potência? Quer dizer, até onde irá?”¹ No limite do bosque estão conjuntamente o bosque e a planície, unidos de tal maneira que não se consegue mensurar definidamente onde começa um e termina o outro, e vice-versa. O mesmo acontece à essência de qualquer coisa finita que, como a do Bosque, afirmação de uma potência de agir que se estende tanto quanto a sua natureza lhe permite existir.

1.3- *A facies totius universi* e a noção de Estrutura

Como vimos, a demonstração das noções de todo e parte, na carta 32, já anunciou que corpo e mente são partes da Natureza ambos compõem a *res singularis* de que a Substância é causa única da essência e da existência das coisas. Assim, quando a demonstração da proposição 10 da *Ética* II afirma que *o ser da substância envolve a*

¹ Deleuze, G. *Em meio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003, p. 107.

existência necessária, é o mesmo que dizer que o homem não é uma substância, que sua essência é constituída por modificações certas dos atributos da substância, ou seja, sua essência é uma *res singularis*. O homem é um modo finito da substância e, por assim ser, necessariamente sua essência *é* e só pode *ser* a de uma coisa singular, como anunciou a proposição 9.¹

A apresentação do corpo como indivíduo complexo é concluída através de seis postulados. Esses seis postulados, além de afirmarem o corpo humano como *forma unionis* cujas partes comunicam seus movimentos umas a outras numa proporção certa, também permitem que, ao longo da *Ética*, o identifiquemos como uma unidade estruturada de partes ou estrutura (*corporis fabrica*). A estrutura é “um sistema dinâmico complexo de movimentos internos e externos que pressupõe e afirma a intercorporeidade, porque é, enquanto um ser singular, uma união interna de corpos e porque se realiza na comunicação e coexistência com outros corpos externos, conservando-se ao mudar e perecendo quando a mudança atinge sua forma, isto é, sua proporção interna.”² Noutros termos é um *processo* de *constituição* da singularidade,³ e podemos dizer que através desse teor constitutivo há o reconhecimento de outros *processos* ou *sub-processos*. Em verdade, é como se pudéssemos pensar em uma estrutura dentro de outra; um todo com suas partes interconectadas.

O lugar ontológico da *facies totius universi* é apresentado na segunda parte da *Ética*, com a afirmação de que corpo e mente formam uma realidade singular. A inteligibilidade de uma *realidade física* é, de acordo com isso, inseparável de sua consideração como um “todo conectado com suas partes,” uma realidade individual pela *coerência* de suas partes, em que a possibilidade de relações com outros corpos jamais será vedada, devido à diversidade que envolve as relações de movimento e repouso, que se aplica a todo o mundo corpóreo.

¹ “A ideia de uma coisa singular existente em ato tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia da qual é também a causa, enquanto é afetado de uma terceira ideia, e assim até o infinito.”

² CHAUI. M. *A Nervura do Real* II, p. 168.

³ Uma breve explanação sobre o termo *Constituição* está como Anexo II ao término deste capítulo.

A maneira de se relacionar dos corpos, de estabelecer entre si e com outros as conexões e composições, está impressa na natureza de todos os corpos; essa tessitura constitui, com exatidão, o que chamamos de estrutura. Espinosa desenvolve o tema da realidade corpórea com um primeiro grupo de axiomas e lemas; ele concluirá o que entende por corpos simplíssimos, os quais conforme o lema I se distinguem entre si apenas com relação ao movimento e repouso e não em relação à substância. Noutros termos, a relação de movimento e repouso é constitutiva da essência da extensão, em que todos os corpos se movem ou repousam, podendo mover-se, ora mais lentamente, ora mais rapidamente, é a partir dessa relação que se determina a distinção entre os corpos, que sendo modos não poderiam distinguir-se em razão da substância, mas apenas em função de seus movimentos. Após o corolário até o lema III, vem um segundo grupo de axiomas seguidos por uma Definição que constitui o ponto de partida do conceito espinosano de indivíduo composto e, como tal, dará “corporeidade” à *facies totius universi*. Pois todos os corpos agem em concordância com a necessidade da ordem da Natureza que os determinará ao movimento e ao repouso. O corolário do lema 3 da segunda parte da *Ética*, explica: *um corpo em movimento continua a mover-se até que seja determinado por outro corpo a repousar; e um corpo em repouso também continua a repousar até que seja determinado por outro ao movimento.*

Após estabelecer um grau mínimo de conveniência entre os corpos através das relações de movimento e repouso, Espinosa parte para o estudo das modificações de um corpo que serão determinadas por sua relação com a exterioridade, ou seja, pelas as afecções corporais. A afecção, como o ato de afetar e ser afetado, dá a condição para o corpo existir e operar de uma maneira precisa. Isso ocorre com todos os corpos, do mais simples ao mais complexo. A existência do corpo é um “exercício” de suas afecções.¹

¹ O vocabulário de Espinosa não é totalmente estranho às referências clássicas, mas ele se distancia destas à medida que reelabora antigos conceitos. Podemos afirmar que é o que acontece com o termo *affectio*; ele não tem na obra espinosana um valor moral, como também não integra o mesmo campo semântico de *affectus*, ainda que ambos decorram do verbo *afficere*, que frequentemente é empregado de forma passiva. A afecção é o ato de afetar e de ser afetado numa relação conjunta e simultânea entre o afetante e o afetado; não há, portanto, uma relação entre agente e paciente, ou ainda, a relação não se caracteriza pela passividade, pelo contrário, há atividade entre ambos. Mas há ainda outra peculiaridade na *Ética*, o termo *affectio* é empregado de duas maneiras. Primeiramente, é empregado para definir o modo: *por modo compreendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido*. A outra utilização do termo serve para designar as modificações do corpo.

Assim, o encontro dos corpos mediado pela afecção não é simplesmente um choque entre corpos já constituídos, é também um encontro constitutivo, e, sob esse aspecto, os corpos são mais do que os meros efeitos físicos desse encontro:

Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo.¹

É importante frisar que, para Espinosa, os corpos são todos aptos à concordarem minimamente uns com os outros, independente da *diferença de sua natureza*, desde que sejam todos corpos. Isso significa que tudo o que acontece num corpo se dá por suas relações com outros corpos e jamais pela intervenção de uma causa *de natureza diversa da corporal*. Isso indica, por um lado, que suas partes mesmo sendo heterogêneas não são contrárias entre si, por outro, que a conveniência mútua de suas partes não necessita ser a única para todos os outros corpos entre si.

No entanto, essa segunda utilização do termo não nos é dada prontamente. Ela se faz nas entrelinhas: *as coisas particulares nada mais são que as afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada*. De acordo com Deleuze, essas afecções são necessariamente ativas, uma vez que se explicam pela natureza de Deus como causa adequada e delas Deus não pode privar-se. Como já vimos, uma coisa é pensar o corpo como algo que é dito finito, outra é pensar o corpo como uma expressão da essência divina infinita. Entretanto, as condições de finitude dos corpos dependem não dos corpos enquanto tais, mas das relações com outros corpos, pois *diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza*. Por exemplo, *diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior*. Tudo o que se pode obter de um corpo se dá através de suas afecções; visto que o corpo, enquanto modo, é ele mesmo uma afecção da substância. Nesse caso, há duas maneiras de se compreender *affectio*. Primeira, o modo como uma afecção de uma causa infinita, pensado conforme as determinações da substância infinita; segunda, a afecção de uma coisa particular. Em suma, compreendemos que o fato de Espinosa utilizar a mesma palavra, tanto para designar a relação expressiva da substância na produção dos modos (*os modos são afecções da substância*) quanto para afirmar a relação de expressão dos modos finitos (*a sua atividade de afetar e ser afetado*) permite-nos pensar que essas duas relações não são estranhas uma a outra, pelo contrário, isso só nos faz estimar que existe simultaneamente um mesmo ato que constitui a natureza inteira: o ato de afetar.

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop.13, axioma I.

Com efeito, ainda que um corpo simplíssimo, devido a sua *ratio*, tenha um grau mínimo de animação, Espinosa ainda não lhe confere o estatuto de *indivíduo*, reservado aos corpos compostos. O corpo composto é um indivíduo corporal que se define como união de corpos em constante comunicação de movimentos uns aos outros numa proporção definida.

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente são constrangidos por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem seja com o mesmo ou diverso grau de velocidade, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros, segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.¹

O indivíduo espinosano não é uma identidade numérica e sim uma unidade não divisível, uma composição com outros indivíduos, devido a uma operação de coerência, comunicação e interação de movimentos gerados pela cadeia causal de corpos em comunicação, ou seja, por corpos constrangidos por outros. Essa união de corpos e essa proporção determinada de movimento e repouso são a *forma* da individualidade corpórea em Espinosa. Essa individualidade define o corpo como unidade complexa em constante relação com outras de mesma natureza. A unidade se completa, por assim dizermos, pela ação dos constituintes, seja através de relações intrínsecas dos corpos, as partes internas agindo umas sobre as outras, seja como relações extrínsecas dos corpos, os constituintes do corpo agindo sobre os corpos exteriores e deles recebendo ações. Assim, a conservação da forma do indivíduo corporal decorre desses dois tipos de ações. Com todas essas informações podemos conceber que a tessitura da realidade corpórea é a *forma* particular de ser do próprio indivíduo composto, pois,

Se alguns dos corpos que compõem um corpo, ou seja, um indivíduo composto de vários corpos, dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma.²

¹ SPINOZA. *ETHICA* II. prop. 13, def.

² SPINOZA. *ETHICA* II. prop. 13, lema 4.

Aí, Espinosa expõe pela primeira vez a conservação de uma mesma forma do indivíduo como um todo através da relação entre as partes. Essa reflexão encabeçará o sucessivo desenvolvimento de toda a estrutura da realidade corpórea. Vejamos:

Segundo o lema V,

Se as partes que compõem um indivíduo tornam-se maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam, entre si, como antes, a mesma relação entre movimento e repouso, o indivíduo conservará, igualmente, como antes, sua natureza, sem qualquer mudança de forma.¹

Segundo o lema VI,

Se alguns dos corpos que compõem um indivíduo forem forçados a desviar seu movimento de uma direção para outra, mas de tal maneira que possam continuar seus movimentos e transmiti-los entre si, na mesma proporção de antes, o indivíduo conservará, igualmente, sua natureza, sem qualquer mudança de forma.²

Enfim, segundo o lema VII,

Um indivíduo assim composto conserva, além disso, sua natureza, quer se mova em sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita as demais, tal como antes.³

Os lemas, além de introduzirem a forma da individualidade corpórea, também identificam a gênese de indivíduo no fato de corpos simplíssimos aderirem uns aos outros e comunicarem seus movimentos uns aos outros, de maneira que um *quantum* mínimo desse movimento transmissível e aderente entre os corpos dará origem a um corpo composto ou ao indivíduo como união de corpos ou ainda uma essência particular

¹ SPINOZA. *ETHICA* II. prop. 13, lema 5.

² SPINOZA. *ETHICA* II. prop. 13, lema 6.

³ SPINOZA. *ETHICA* II. prop. 13, lema 7.

afirmativa.¹ Tendo demonstrado isso, o filósofo pode afirmar seguramente, no escólio da proposição 13, a constituição da individualidade:

Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõe de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que ele também *pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza*. Pois, como cada uma de suas partes compõe-se de vários corpos, cada uma delas poderá, portanto, sem qualquer mudança de sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais velozmente e, como consequência, transmitir seus movimentos as outras partes, ora mais lentamente, ora mais velozmente. Se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos do segundo gênero de indivíduos, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, *sem qualquer mudança de forma*. E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro. (...).²

A permanência da forma ou natureza do indivíduo composto será mantida, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova para um ou outro lado, contanto que cada parte mantenha constante a sua proporção de movimento e repouso. Em suma, o

¹ A noção de essência particular afirmativa presente no *Tratado da Emenda do Intelecto* decorre da explicação da gênese de uma figura geométrica, o círculo. No *continuum* da quantidade infinita, o movimento engendra um segmento de reta que gira ao redor de um centro fixo produzindo o círculo, cuja *forma* é constituída pela composição do movimento do segmento da reta com o centro fixo. Podemos dizer que operação semelhante ocorre com os corpos simplíssimos que descrevemos no texto, que se justapõem uns aos outros e compartilham movimento uns aos outros de maneira que uma fração (*quantum*) mínima de movimento, compondo-se com outros e fixando-se a outros, dará a origem a um corpo composto ou a um indivíduo como união de corpos. Está dada a gênese da forma do indivíduo corporal. *De emendatione*, § 30-33.

² SPINOZA. *ETHICA* II. prop. 13, escólio. Grifo meu.

indivíduo concebido por Espinosa é um processo contínuo de constituição, concatenação e engendramento também de suas impressões internas. Ele retém essas impressões e, sob o aspecto da conservação, temos um corpo que faz perdurar seus próprios “conteúdos”, por assim dizer. No mais, reter as impressões internamente faz com que ele não seja apenas uma *máquina*, como pensavam os cartesianos,¹ composto de *partes extra partes*, mas sim uma operação dotada de interioridade autorregulada. Essa estrutura interna autorregulada afirmada através da noção de indivíduo composto faz da *facies* uma “totalidade passível de transformações e autorregulada;” dizemos totalidade que se expressa através da estrutura de um corpo que dispende-se a diversas relações e, não obstante, conservando a forma do indivíduo. Tal como foi exposto pela carta 32 a Oldenburg, acerca do sentido de concordância, coerência e constância das proporções entre as partes, que conservam e constituem a forma do indivíduo em suas relações internas e externas com outras partes extensas da Natureza, cada parte poderá ser considerada um todo, pois essa relação de movimento entre as partes, além de assegurar a intercorporeidade, afirma a interioridade.

1.3.1- O legado lucreciano.

Quando buscamos pela influência de Lucrécio na filosofia espinosana, nos deparamos com dois textos importantes, o de Vittorio Morfino, *La scienza delle conexiones singulares* e o de Laurent Bove, *Espinosa e o Epicurismo*. Esses dois textos trazem uma questão em comum e nos indicam a presença, nem tão sutil, do poeta no léxico espinosano. Embora quase dois milênios separem, Espinosa e Lucrécio, há entre eles um elo verdadeiro na concepção dos seres vivos. E isso, muito nos interessa.

¹ Para Espinosa o modelo mecânico de Descartes não serve para dar conta de uma vida orgânica, uma vez que Descartes pensa em termos de corpos duros, afirmando a impenetrabilidade dos corpos e propõe uma física do choque; os corpos não seriam passíveis de se deixar marcar, ou seja, os corpos seriam componentes todos homogêneos, não haveria diferenciação interna. Para Espinosa, o indivíduo corporal é uma diferenciação interna, decisiva para que possamos compreender, de um lado, que os indivíduos se distinguem em razão de sua complexidade e, de outro, a causa da multiplicidade de variações de suas relações com outros indivíduos conforme diferentes componentes destes afetem diferentes componentes dele e vice-versa. Cf. *A Nervura do Real II*, p.164.

Iniciemos com Morfino, diretamente no ponto que nos interessa. O comentador afirma que tanto para Lucrécio como para Espinosa a *forma* do indivíduo é entendida como *certa ratio* de composição. Do movimento ou dos choques entre os corpos se constituem tanto a *essência* espinosana como a *textura* lucreciana.¹ Essa aproximação é feita, por Morfino, através do estudo de alguns versos da obra *Da Natureza*, de Lucrécio. Os versos afirmam que a *forma* está compreendida em uma composição, um acomodamento mútuo entre uma parte e outra, ou seja, uma *certa ratio*. Entretanto, em Lucrécio, essa composição acontece em meio aos espaços vazios, cuja existência é afirmada porque, para o poeta, é necessário que haja “espaço vazio” para a articulação e movimentação entre as partes e seus ajustamentos. Lucrécio faz quase uma ode ao “vácuo” em algumas passagens dos cantos II e VI, conforme veremos abaixo. Já para Espinosa, o vazio representa o nada, a ausência; o nada é pura inexistência de algo. Todavia, há uma ressalva feita por Morfino que contornaria essa “aparente dissonância” entre o poeta e o filósofo, o fato de que a carta 32 dialogaria significativamente com o poema lucreciano através do termo *coerência*. Para o comentador, a *certa ratio* de Lucrécio se igualaria à *cohaerentia* de Espinosa. Acompanhemos alguns versos lucrecianos:²

Canto II, 98-109: Não repousam jamais no vazio/ os princípios:
por sua natureza/ Em movimento assíduo e variado / Uns a
grandes distâncias (*intervallis magnis*) são lançados/ outros se
afastam menos (*brevibus spatiis*), e se enlaçam/ No choque (*ab
ictu*). Se é curta sua distância/ E se rebatem pouco, e seu tecido/
Se liga intimamente, constituem/ Rochas solidíssimas, e os
ferozes corpos do ferro/ E uma curta porção de outras substâncias/
Dessa natureza: se, ao contrário/ Os choques os rebatem e os

¹ MORFINO. V. *La scienza delle connexiones singulares*. In: Lucchese, F. & Morfino. V. *Sulla scienza intuitiva in Spinoza: ontologia, política, estética*. Milano; Ghibli, 2003, p. 182-183.

² Nosso primeiro contato com Lucrécio se deu através da Coleção *Os Pensadores* e do texto de L. Bove, em curso ministrado na Universidade Federal Fluminense, em 2012. Todavia, a “ocasião” nos fez, por questões alheias à obra lucreciana, encontrar a tese de Fernando Bonadia. Vale ressaltar que o texto do Fernando nos proporcionou um boníssimo encontro com tais versos, os quais aqui reproduzimos quase na íntegra. In: BONADIA. F. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese de doutoramento. Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2015. www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11012016-144435/es.php

dispersa/ E os faz vagar pelo vazio (*per inane vagantur*)/ Em largos intervalos nos oferecem/ Do sol a luz brilhante e o ar raso.¹

Canto II, 110-115: vagam ademais pelo vazio/ muitos que estão privados de juntar-se/ nem jamais foram recebidos, nem consorciaram seus movimentos; / deles o simulacro e a imagem/ continuamente fere nossos olhos/ quando do sol os raios se insinuam.²

Canto VI, 1084-1089: Os corpos que entre si mantêm a melhor juntura/ contém *texturas* que se esfolam, que *convêm* (*convenient*) / os vãos de um corpo ocupam os desvãos de outro corpo/ parece que esses corpos podem se manter/ atados por ganhos, por anéis encadeados/ por isso o imã, uma pedra, atrai o ferro.³

Canto VI, 975-990: Os muitos poros com que as coisas se apresentam/devem possuir *naturezas diferentes*/ entre si, com métodos e caminhos próprios/ De fato, os seres vivos têm variados sentidos/ os quais percebem cada qual do seu modo. (...). Isso acontece porque as vias interferem/ de muitos modos, como disse um pouco acima/ pelos corpos conterem diversas texturas.⁴

Canto VI, 770-780: Tem a terra elementos de diversos seres/ muitos são elementos vitais, outros muitos/ incutem doenças e apuram a morte/ uns se adaptam mais a certos seres que outros/ por razões vitais, tal como afirmei acima: *Diferentes essências, dado as naturezas/ diferentes*, e estranhas aos primeiros corpos/ muitos são inimigos e entram pela orelha. Rudes ao tato, se

¹ LUCRECIO. Da Natureza. Coleção: *Os Pensadores*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo. Abril Cultural, 1983. Canto II, 98-109, p. 114.

² LUCRECIO. Cf. *Da Natureza. Os pensadores*. Canto II, 110-115, p. 114.

³ DOMINGUES. M. Tradução do Canto VI de Lucrécio. *O relâmpago, o trovão*. Tese de doutorado. Departamento de Letras. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012, Canto VI- 1084-1089. p. 274.

⁴ DOMINGUES. M. Canto VI de Lucrécio, 975-990, p. 271.

insinuam nas narinas; com muitos destes deve-se evitar contato, poupar os olhos, furtar-se ao gosto ruim.¹

Estes versos, para nós, transmitem quase que de maneira integral o movimento da pequena física até o encontro com o postulado V da *Ética* II, justamente quando Espinosa apresenta a teoria dos traços, das marcas. Também exprimem os versos um caráter biológico, identificado pela afirmação e distinção entre os corpos através de suas *texturas*; em Espinosa o mesmo caráter biológico é apresentado através da denominação dos corpos como rígidos, moles ou fluidos. Para ambos, o encontro dos corpos mediado pela afecção não é simplesmente um choque entre corpos já constituídos, mas é um *encontro constitutivo* e, sob esse aspecto, os corpos são mais do que os meros efeitos físicos desse encontro, são essências singulares.

Os corpos são todos aptos à concordarem minimamente uns com os outros, independentemente da *diferença de sua natureza*, desde que sejam todos corpos. Isso significa que tudo o que acontece num corpo se dá por suas relações com outros corpos e jamais pela intervenção de uma causa *de natureza diversa da corporal*. Isso indica, por um lado, que suas partes mesmo sendo heterogêneas não são contrárias entre si, por outro, a conveniência mútua de suas partes não necessita ser a única para todos os outros corpos entre si.

Com efeito, a aproximação de Espinosa com o pensamento lucreciano confirma que só há a natureza e a sua verdade e realidade expressas pelos meandros de uma imensurável rede de conexões e composições entre os corpos. Assim sendo, os quase dois milênios que separam os dois pensadores não impedem que legitimemos que o que há entre eles, realmente, é a mútua intenção, marcados, cada um em sua época, pelo desejo de desmistificar as ilusões teológico-transcendentais. Libertar os corpos das qualidades ocultas e, por conseguinte, da opressão que os faz servos das inverdades acerca da existência humana e do mundo. Lucrécio pela poesia pôde descrever como as relações corporais, através dos frequentes choques repetidos e *ferozes*, têm a resistência natural para a conservação da vida. Esses choques, são como um exercício constante de vida e quase morte feito pelos corpos, pois o que subsiste entre um grau mínimo e um grau máximo de movimento dos corpos é, justamente, a garantia de subsistência. Ainda, os

¹ DOMINGUES. M. Canto VI de Lucrécio, 770-780. p. 266.

versos lucrecianos afirmam uma atividade, a atividade do ser vivente, não demonstrada apenas pelo efeito extrínseco dos *simulacros e da imagem que chegam a ferir os olhos*, e que vêm “chocar-se com o (seu) espírito”¹ com ares de destruição, mas contrariamente, esse movimento, que mesmo *feroz*, determina em um corpo o desejo de se mover, pois, antes de tudo, é um movimento natural que em si mesmo é pura afirmação de existir e, por assim ser, está apto a ajustar-se às forças exteriores que lhe são contrárias e lhe querem destruir. Movimento do corpo que é em tudo combate e resistência, porque também é desejoso de um íntimo repouso. Contudo, é importante frisar que quando Lucrécio fala em repouso, isso não significa que, no repouso, a *potência de afirmação e de resistência* seja algo inativo. Vejamos, quanto a isso, o nosso segundo texto.

De acordo com Bove, o repouso tão invocado por Lucrécio é a afirmação indefinidamente renovada da plenitude, a atividade, de certo modo, “imóvel,” de que os deuses, “pelo privilégio de sua natureza (...) potentes por suas próprias forças,”² nos dão um excelente exemplo.³ O que isso quer dizer? Lucrécio traz de Epicuro a teoria do *clinamen*, que é o princípio de prazer epicurista; porém, tanto nos deuses como no homem, tal princípio não é uma arbitrariedade, uma imperfeição, mas uma potência positiva de perseveração, pela qual todo ser vivente está apto a resistir às forças contrárias vindas da exterioridade, através de seus próprios movimentos internos. Ora, é uma potência autônoma de afirmação na existência, ou seja, semelhante a um *conatus*.⁴

É claro, que os deuses epicureus, dos quais se serve Lucrécio, não ressonam, exatamente, com a filosofia espinosana. Mas, o que podemos retirar desse encontro entre Lucrécio e Espinosa, proporcionado, inicialmente, pela reflexão sobre a teoria de uma *certa ratio*, é, sobretudo, que todo e qualquer corpo se movimenta em prol da sua própria permanência; a ordem da natureza afirmada por Espinosa, assim como os deuses de Epicuro e Lucrécio, também se dispõe de maneira a garantir a perseverança dos corpos.

¹ LUCRECIO. Da Natureza. Coleção: *Os Pensadores*. Trad. Agostinho da Silva. 2ª Ed. São Paulo. Abril Cultural, 1980. Canto IV, 883, p. 90.

² LUCRECIO. Da Natureza. Coleção: *Os Pensadores*. Trad. Agostinho da Silva. 2ª Ed. São Paulo. Abril Cultural, 1980, Canto II, 253, p. 50.

³ BOVE, L. *Épicurisme et spinozisme: l'éthique*. Archives de Philosophie, Paris, t.57, cahier 3, p. 471-484, juillet-sept. 1994. Texto reproduzido em curso ministrado por L. Bove na Universidade Federal Fluminense, em Niterói, nos dias 22 e 23 de agosto de 2012.

⁴ Falaremos detalhadamente sobre a teoria do *conatus* no próximo subitem.

Se, por um lado, Lucrécio já considerava as condições de um corpo como a aptidão a repelir indefinidamente as ameaça vindas do exterior e, com isso, não deixar que algo destruísse a tênue conexão e composição de suas partes; por outro, concluía que a alma humana não estava, *por si mesma*, mas por suas condições *efetivas de existência*, “ao abrigo das coisas da vida” e, por conseguinte, que ela não possuía as condições necessárias à imortalidade.¹ Espinosa não está de fora dessa lógica. A demonstração da proposição 4 da *Ética* IV nos diz:

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual. Assim, a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é, de sua essência. (...), se fosse possível ocorrer que o homem não pudesse sofrer quaisquer outras mudanças que não aquelas que podem ser explicadas exclusivamente por meio da natureza de homem, se seguiria que ele não poderia perecer, mas que necessariamente existiria sempre. E isso deveria se seguir de uma causa cuja potência fosse finita ou infinita, ou seja: ou da exclusiva potência do homem, a qual seria, neste caso, capaz de afastar de si as outras mudanças que pudessem provir de causas exteriores; ou da potência infinita da natureza, pela qual seriam dirigidas todas as coisas singulares, de tal maneira que o homem não poderia sofrer quaisquer outras mudanças que não aquelas que fossem úteis para sua conservação. (...). Logo, se pudesse ocorrer que o homem não sofresse outras mudanças que não as que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e, como consequência (como já demonstramos), que necessariamente o homem existisse sempre, isso deveria seguir-se da potência infinita de Deus e, conseqüentemente, da necessidade da natureza divina-, enquanto considerada como afetada da ideia de algum homem-, deveria ser deduzida a ordem de toda a natureza, enquanto concebida segundo os atributos da extensão e do pensamento. E, portanto, se seguiria que o homem seria infinito, o que é absurdo. Não pode, pois, ocorrer que o

¹ LUCRECIO. *Da Natureza*. Coleção: *Os Pensadores*. Trad. Agostinho da Silva. 2ª Ed. São Paulo. Abril Cultural, 1980. Canto III, 806-829 e Canto V, 351-379.

*homem não sofra quaisquer outras mudanças que não aquelas de que é causa adequada.*¹

O homem se esforça naturalmente para se conservar. Mas esse esforço, a medida que toma como essencial o conhecimento de seus próprios afetos, tornando-o o mais adequado possível, faz com que a potência autônoma de seu corpo o conduza, o maior número de vezes, para as relações que visem a sua preservação e transformação.

Por fim, talvez o que separe Espinosa dos epicuristas e, portanto, de Lucrécio, está sob o campo do prazer, do desejo. Para Espinosa, o humano é naturalmente desejo. O desejo constitui-se em uma força essencial e produtiva; produz, efetivamente, através das relações com os outros, “a humanidade do homem.”² Está essencialmente incluído nesse *processo* que viemos trabalhando que pode ser tomado como de adequação aberta da existência. Para Lucrécio, o desejo está sob a égide do limite,³ do aperfeiçoamento do espírito; assim, quanto menos desejoso, isto é, mais controlado e limitado for o homem em seu desejar, mais regulado eticamente será. Assim, enquanto para Lucrécio compreender uma coisa é reconhecer seus limites, para Espinosa, trata-se de conhecer adequadamente uma coisa, ou seja, a causa que a constitui. Por isso, justamente é o conhecer de maneira adequada que fará com que o homem modere os seus desejos “vãos,” por assim dizer.

¹ SPINOZA. *ETHICA* IV, dem, prop. 4. *Tomamos a liberdade de suprimir dessa citação todas as proposições a que Espinosa recorre, assim o fizemos, por ser uma demonstração bem extensa e, dessa maneira, acreditamos fique a leitura fique mais limpa e compreensível. Contudo, deixamos aqui, por ordem citada na demonstração, todas as proposições a que se refere Espinosa: prop. 24, cor, *EI*; prop. 7, *EIII*; prop. 34 *EI*; prop. 04 e 06, *EIII*; prop. 5 *EIV*; prop. 16, *EI*; prop. 21, *EI*. (Grifo meu)

² BOVE. L. *Épicurisme et spinozisme: l'éthique*. Cf. Texto do curso na UFF em 2012.

³ A noção de limite para os epicuristas está diretamente ligada ao mau infinito, aquele cujo fantasma do desejo tem a forma de um vaso que jamais se conseguirá preencher; ao mesmo tempo, aquele da multiplicação ao infinito dos desejos e dos prazeres que se constituem em verdadeira busca ilusória de um contentamento impossível. Já para Espinosa, o desejo é ilimitado. Isso se deve por duas razões: 1) a presença atual e intensiva do infinito no finito que faz, de todo desejo, da satisfação consigo mesmo que acompanha necessariamente a ideia adequada de seus próprios afetos, uma experiência real da infinitude e da eternidade; 2) as partes do corpo humano que, certamente, não são infinitas, mas envolvem um número muito grande de aptidões que sempre podem ser aumentadas, e *não se sabe o que pode um corpo*. In: BOVE, L. *Épicurisme et spinozisme: l'éthique*. Archives de Philosophie, Paris, t.57, cahier 3, p. 471-484, juillet-sept. 1994.

Para Espinosa, o conhecimento conduz o homem sábio para que os prazeres e os desejos não sejam excessivos, porém são, ao mesmo tempo, infinitos por natureza e sem limites na sua diversidade. O desejo assim concebido pelo filósofo se desdobra em cada ser segundo uma potência prática de afirmação e de resistência constitutiva, sem modelo e sem limite, pois *o fato é que ninguém determinou até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que pode o corpo*.¹ E como diz Matheron, “Spinoza, rigorosamente e teoricamente falando, não sabe o que é o homem e não precisa saber.”² De fato, “rigorosamente” ninguém pode precisar o que é o homem; teoricamente, pode ser. Talvez, como ressalta Bove, “essa ignorância fundada é libertadora, pois ela abre a ética e a política para a história, quer dizer, para a prática coletiva e constituinte da própria natureza.”³

1.3.2- A potência do *modus operandi*. *Conatus*.

A definição de coisa singular como ação conjunta dos indivíduos que a constituem e as afecções como sendo as relações do corpo com o exterior e consigo mesmo permitem que compreendamos que, fisicamente, uma individualidade ou singularidade se realiza como variação de intensidade de um sistema de forças cuja proporção de movimento e repouso é conservada, aumentada ou diminuída. Também dessa combinação entre forças parte a dedução da essência de uma coisa singular como *conatus*. É somente apoiado na física que Espinosa pode introduzir o conceito de potência corporal, e o faz através do primeiro postulado da *Ética* III, o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída. Assim, tanto o postulado quanto a proposição 14 da *Ética* II, que afirma a mente humana como apta a perceber muitíssimas coisas, e tão mais apta quanto mais o seu corpo pode ser disposto de múltiplas maneiras, também assinalam que uma coisa singular está sempre articulada a outras e inserida numa rede de conexões que a relacionam necessariamente a outras de tal maneira que sua potência de agir pode aumentar ou diminuir. Isso nos revela que essência e potência formam a identidade do indivíduo singular; as articulações e conexões que o

¹ SPINOZA. *ETHICA* III, prop. 2, esc.

² MATHERON. A. *L'anthropologie spinoziste?* In: *Anthropologie et politique au XVII siècle: étude sur Spinoza*. Paris. Vrin, 1986. p.175-185.

³ BOVE. L. *Épicurisme et spinozisme: l'éthique*. Cf. Texto do curso para a UFF em 2012.

envolvem permitem que o *conatus* seja deduzido como sua essência atual. É o que nos demonstram as proposições 4 a 8 da *Ética* III,

Proposição 4: Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior.

Proposição 5: À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito.

Proposição 6: Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.

Proposição 7: O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual.

Proposição 8: O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido.

Ora, uma vez que nenhuma coisa singular pode ser destruída senão por uma causa externa, é impossível que seja internamente constituída por coisas de naturezas contrárias. Assim temos que a contrariedade é uma relação com o que está fora, com o exterior. Isso é amplamente demonstrado por Espinosa durante a exposição da passividade do corpo e de sua mente nas partes III e IV da *Ética*.

As proposições acima, além de afirmarem que a essência de uma coisa singular é a afirmação de sua existência, também confirmam que a constituição da individualidade ou singularidade espinosana coloca como ponto crucial a conveniência e a coerência entre as relações, de maneira que a ausência de ambas não poderá constituir, nem tampouco preservar a individualidade. De fato, as múltiplas relações corporais que a física da segunda parte da *Ética* assegura, por si sós, não conseguem garantir que o corpo não seja afetado por algo que acarrete a sua destruição. Nesse sentido, o que Espinosa quer deixar claro é que tal destruição só poderá ocorrer a partir de fatores externos, jamais pelo que constitui uma essência, ou seja, com a quinta proposição ele afirma a impossibilidade da presença simultânea de contrários numa mesma coisa singular, porque isso a destruiria. Então, eis a sexta proposição como imposição de que a coisa singular se esforça, tanto quanto está em si, para perseverar em seu ser, ou seja, justamente para não ser destruída por forças externas contrárias à sua. Por isso, a sétima proposição pode enunciar que a essência de uma coisa singular é a potência de perseveração em seu ser, seu *conatus* ou a essência atual da própria coisa.

A potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz ou esforça-se para fazer algo, isto é, a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual.¹

Essa demonstração além de confirmar o *conatus* como potência afirmadora de uma individualidade, revela que esse esforço de perseverar é feito conjuntamente com outras potências singulares; assim o *conatus* tanto opera sozinho quanto com outras potências, seja por cooperação ou oposição; sempre visará a preservação de sua essência atual, e por isso Espinosa ressalta no escólio da proposição 18 da *Ética* V que *nunca poderemos fazer com que não precisemos de nada exterior para conservar o nosso ser e que vivamos sem comércio algum com as coisas que estão fora de nós*.

Com efeito, a essência atual da coisa (*rei essentia actualis*) exprime a identidade da potência e da essência. A potência atual de uma coisa é o fundamento ontológico da definição da essência de uma coisa singular como inseparável de seu existir. Assim, com a definição de *conatus*, se completa a exposição da gênese e natureza das coisas singulares. Pois até agora estávamos apresentando a essência de um indivíduo ou coisa singular como modo finito de um atributo de Deus ou afecção de um atributo que nela se exprime e que ela o exprime como coisa singular determinada, isto é, como corpo ou união de corpos e como mente ou conexão de ideias; o indivíduo humano, como união de um corpo e uma mente. Agora, finalmente se define que a essência de um ser singular é uma potência de existir e agir internamente que se afirma, sozinha ou com outras potências, e persevera em seu ser, opondo-se a tudo quanto possa destruí-la.

Ao identificar o *conatus* com a essência atual, Espinosa afasta a possibilidade de que este seja uma potência de atualização de uma coisa singular, ou seja, a identidade entre a potência e a essência atual de uma coisa afasta a noção de finalidade, pois o esforço de preservação da existência está dado no próprio ser, a depender das relações a que se dispõe internamente e pelas relações com a exterioridade, e não como uma potência que seria atualizada por uma força externa criadora. O *conatus* é vida e, portanto, é em si mesmo uma potência de preservação da vida no existir, ou seja, a força pela qual as coisas perseveram em seu ser. Dito isso, Espinosa pode assegurar que o *conatus* não é

¹ SPINOZA. *ETHICA* III, prop. 7, dem.

determinado pelo tempo. Por ora, vale ressaltar que o sentido dessa afirmação de Espinosa ficará patente na parte III da *Ética*: a duração de uma coisa singular só termina pela ação de causas exteriores a ela. Falaremos mais detalhadamente sobre as questões que envolvem a duração, o tempo e a relação destes com o *conatus* em nosso terceiro capítulo.

Um outro ponto importante sobre a definição do *conatus* como essência atual de uma coisa singular é o afastamento da ideia de vontade livre, com base no que é demonstrado pela proposição 23 da parte II: *pelas ideias das afecções do corpo a mente é necessariamente cônica de si, logo a mente é cônica de seu esforço*. Noutros termos, não só a mente é uma potência de existir, como também, enquanto ideia das ideias das afecções corporais, é consciente dessa força que a define (quer de maneira adequada, quer inadequada):

A mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e está consciente desse seu esforço.¹

Não só a proposição 23 da parte II como também o escólio da proposição 9 da parte III confirmam a supressão da ideia de uma vontade livre, pois o escólio complementa que o esforço de preservação do ser, *quando referido só a mente, chama-se vontade, mas quando referido simultaneamente à mente e ao corpo, chama-se apetite*. Espinosa não só identifica vontade e apetite, mas também declara que, sendo o mesmo *conatus*, ambos são potência de preservação do existir humano. Com isso, vemos que a segunda parte da *Ética* também demonstra que a vontade não é uma faculdade universal e absoluta, mas a confirma como o poder de negar ou afirmar algo de uma mente singular. Na terceira parte da *Ética*, esse poder de negar e afirmar algo se traduz em apetites singulares do corpo e da mente. O escólio ainda não terminou. Prossegue:

Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer assim, seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem.

¹ SPINOZA. *ETHICA* III, prop.9.

E ao dizer que entre apetite e desejo não há diferença, o filósofo apenas ressalva que, quando *somos conscientes daquilo que apetecemos, a isso denomina-se desejo*.

De fato, se o que primeiramente constitui a essência da mente é a ideia de seu corpo existente em ato, então o que se deve concluir é: o primeiro e principal esforço de nossa mente é afirmar a existência de seu corpo, por isso jamais poderá existir uma ideia que negue a existência do corpo. O *conatus* é intrinsecamente indestrutível (exclui de si a presença simultânea de coisas de naturezas contrárias) e dura indefinidamente sem nenhuma causa externa para o destruir. Ora, assim como o corpo seria destruído pela presença em seu interior de algo contrário à sua natureza, assim também a mente seria destruída se nela pudesse haver uma ideia contrária à sua essência, pois sendo a afirmação da existência de seu corpo, uma ideia que negasse essa existência lhe seria contrária e acarretaria sua destruição. Dessa maneira, a definição da essência de uma coisa afirma que, sendo posta, sua existência é necessariamente posta e, suprimida uma delas, a outra também é necessariamente suprimida. Isso confirma que, assim como a existência do corpo é destruída por *outro corpo*, contrário à sua essência, também a causa pela qual a mente deixaria de afirmar essa existência jamais será dada pela própria mente, mas somente *por outra ideia*, contrária à essência dela, visto que ela não é senão ideia de seu corpo existente em ato. Por isso a proposição 11 da *Ética* III anuncia:

Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente.

Em suma, as proposições 7 e 14 da *Ética* II, em que respectivamente Espinosa afirma que *a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas* e que *a mente humana é apta a perceber a pluralidade e tanto mais apta quanto seu corpo pode ser disposto pluralmente*. Declara-se então que a pluralidade simultânea é a condição para que se defina o grau de realidade de um corpo e de uma mente; dessa maneira, o corpo, dotado de maior ou menor realidade ou perfeição, define-se também como intensidade da potência singular.¹

¹ CHAUI. M. *A Nervura do Real II*, p. 185.

1.4 - Entre a ontologia, a biologia e a física.

O lugar ontológico da *facies totius universi*, conforme demonstramos em nosso percurso anterior, se define como *processo* que tem a corporeidade como condição necessária. Porém, esse teor processual da *facies* ainda permite uma indagação: em que bases, mais precisamente, Espinosa teria elaborado seu pensamento, biólogos, organicistas ou físicos?

O caráter estrutural do pensamento espinosano está mais próximo de uma concepção biológica do que de uma concepção mecânica, pois os “esquemas” de autorregulação que sustentam o indivíduo espinosano revelam uma característica de aspecto mais biológico. Todavia, após termos apresentado o processo corporal do indivíduo espinosano tal qual uma Estrutura ordenada, entendemos que, em princípio, não podemos atribuir um caráter *puramente* biológico nem tampouco mecânico a tal processo. Reexplicar as bases desse processo corporal sob o âmbito único da biologia ou da mecânica seria também enquadrá-las sob o campo de um certo cientificismo categorial. Ora, acreditamos que nosso percurso até aqui não deixa dúvidas de que estamos diante de um pensamento de base ontológica, ainda que, em certo grau, se valha de padrões biológicos, mecânicos e físicos. Vejamos.

O caráter organicista sobre o qual se depara o pensamento de Espinosa é, obviamente, acentuado por comentadores que tiveram suas obras diretamente ligadas a uma “biologização do ser”, se assim podemos falar, como Stuart Hampshire¹ e Hans Jonas.² Não iremos nos aprofundar sobre as reflexões “puramente biológicas” levantadas por esses intérpretes acerca do pensamento espinosano, nem tampouco iremos dialogar extensamente com suas obras. Faremos apenas um recorte da interpretação de Hans Jonas, o suficiente para demarcar o nosso desacordo.

A ideia de organismo na filosofia espinosana, para Jonas, aparece devido ao que ele denomina como sendo um hiato entre a infinitude da substância e a finitude dos modos. Por essa perspectiva, a Natureza é um organismo, uma totalidade composta de indivíduos cuja significação individual é ser parte dessa totalidade. Mais ainda, a

¹ HAMPSHIRE.S. *Spinoza and spinozism*. Oxford, Clarendon Press. England. 2005.

² JONAS. H. *Spinoza and the theory of organism*. In: *Journal of the History of Philosophy*. Berkeley, 1965, p. 43-57.

Natureza Naturante se liga à Natureza Naturada através de infinitas modificações que ela produziria ao inserir-se no modo finito compondo um sistema autossuficiente; a substância produtora é também produzida por modos finitos interconectados e, enquanto organismo, encontra a sua maneira de ser uma unidade individual. Segundo Jonas, “a substância encontraria a sua infinitude no cálice do reino dos modos, através dos quais encontraria sua identidade.”¹ O autor concebe que há um “hiato ou um vazio” entre a substância e seus modos e, para tentar sanar esse hiato, define a substância como sendo uma “totalidade orgânica.” Ora, como já demonstramos, assegurados pelos preceitos conceituais firmados pela correspondência entre Espinosa e Oldenburg, não restam dúvidas que Jonas parece ser mais um a confundir a *Natureza* como *Substância* com a *natureza* como *extensão*, ou seja, equivoca-se, diante da concepção de todo e parte em Espinosa.

O caráter biológico do pensamento de Espinosa não está embasado por uma ideia categorial enviesada, como tentam definir autores como Hans Jonas, mas ao fato de se embasar por uma *totalidade estruturada*, cujas partes adquirem sentido e realidade pela dinâmica e ampla relação entre elas. Por outro lado, ao considerarmos que essa relação autorregulada de partes internas e externas, em que os corpos se afetam e são afetados mutuamente, constitui um mecanismo de subsistência, então podemos dizer que há um caráter mecânico na filosofia de Espinosa. E, sob esse critério do pensamento espinosano, podemos também dizer que não há nenhuma oposição entre um processo de caráter biológico e mecânico.

O século XVII, bem sabemos, é marcado pelo mecanicismo. Espinosa, como acurado leitor de Descartes, também sabia. Nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Espinosa apresenta a circularidade de todo o movimento, referindo-se à teoria dos turbilhões.² Mas, ainda que os *PPC* incluíssem a circularidade como toda a base do

¹ JONAS. H. *Spinoza and the theory of organism*. In. *Journal of the History of Philosophy*. Berkeley, 1965, p. 43-57.

² Def. IX- Por círculo de corpos movidos, entendemos o que ocorre quando o último corpo movido é causa do impulso do outro e toca imediatamente o primeiro desses corpos: e ele, embora a linha descrita por todos os corpos, simultaneamente se movem perante o impulso de um único movimento curvilíneo. Ax. XXI- Se quando o corpo 1 se move até o corpo 2 e o empurra, o corpo 8, em virtude desse impulso, se move até o 1; os corpos 1,2,3, etc., não podem estar em linha reta, salvo que todos, até o 8, compõem um círculo completo. PPC, def. IX, parte II, axioma XXI.

movimento, Espinosa não leva tal axioma para a *Ética*. Ele acompanha Descartes até o ponto em que, ambos, concebem o movimento e o repouso como estados de um corpo. Mas separa-se dele ao se deparar com uma filosofia que, embora não exclua as explicações relativas à natureza, porém assenta seu sistema, em última análise, sobre um princípio metafísico: o dualismo, ou seja, a distinção substancial entre corpo e alma. O dualismo de Descartes o leva a um outro princípio fundamental, o da identificação entre espaço e matéria, o qual, por sua vez, será o responsável pela concepção cartesiana de movimento. Com isso em mãos, Descartes afirmará que a matéria é, essencialmente, extensão. Segundo Descartes, a ideia que temos de corpo deve ser considerada como a de “uma substância extensa em comprimento, largura e altura,”¹ igualando-se à ideia de espaço. Pois é somente pelo pensamento que espaço e corpo diferem; a extensão constitui o corpo da mesma maneira que constitui o espaço. Todavia, Descartes, de certa maneira, também toma a extensão, assim como Espinosa, como uma força, uma potência infinita de agir, e, por assim ser, o movimento e o repouso são expressões da potência extensa, isto é, do corpo. Nas *Meditações*, Descartes menciona que havia certa confusão na maneira de compreender a noção de *força* e por isso entendia-se que a alma agiria sobre o corpo; porém ao compreender adequadamente tal noção, a *força* passa a ser ação, um corpo agindo sobre outro corpo, causando-lhe movimento. Como afirma Descartes:

sobre o corpo não tinha, na verdade, dúvida alguma e julgava conhecer-lhe a natureza distintamente. (...). Entendo por corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo. (...) e é, também, movido de muitos modos, não em verdade por si mesmo, mas por outro, que o toca e do qual recebe a impressão.”²

Em suma, peremptoriamente, o que afasta Espinosa e Descartes é a distinção, que sugere uma divisibilidade operada pelo pensamento, entre a *res cogitans* e a *res extensa*. É certo, Espinosa não concebe separação alguma entre a mente e o corpo, nem

¹ DESCARTES. R. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985; p. 64.

² DESCARTES. R. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas. Unicamp, 2004; p. 47. Cf. DESCARTES. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vols. Paris, Vrin, 1996. VII, 26.

tampouco que a natureza extensa tenha qualquer relação de hierarquização com uma “substância pensante” ou transcendente. Com isso, também é afastado o conceito medieval de que a extensão é o espaço e o lugar dos corpos, na qual Deus, enquanto causa transitiva e eminente, introduz o movimento na extensão, concebida como matéria inerte.

De fato, o que queremos demarcar é que, sendo a extensão constituída de relações de movimento e repouso dos corpos, Espinosa pode assumir, quanto ao aspecto ontológico da extensão, seu caráter estrutural. Obviamente de uma ontologia que se estabelece oposta ao atomismo e ao cartesianismo, como já demostramos. Assim, concordamos que a estrutura espinosana, em seu percurso próprio e autorregulado, o qual tentamos descrever o mais abrangentemente possível ao longo deste capítulo, permite entender a *facies totius universi* através dos corpos que se apresentam como parte inteligível de uma realidade física que é inseparável de sua consideração como um “todo conectado com suas partes:” uma realidade individual pela *coerência* de suas partes, em que a possibilidade de relações com outros corpos jamais será vedada; por isso a *facies* se conhece e reconhece através de um *processo* em sua realidade física. Espinosa não fez um “tratado de física,” nem tampouco uma teoria puramente mecânica ou puramente biológica; há, na verdade, um sistema de hipóteses físicas concretas, conforme os quais um certo grau de realidade extensa é ontologicamente concebido. Uma perspectiva ontológico-estrutural afirma que o estatuto de conservação de cada parte está em uma certa proporção de movimento e repouso entre elas. Ora, o que é isso, senão uma via para a compreensão da manutenção do *todo* através das variações de suas *partes*?

A *facies totius universi*, como já definimos, é o infinito atual da extensão (modo infinito mediato), o qual não podemos mensurar, obviamente, porque não podemos conhecer todas as nexos causais que envolvem as suas partes, ou seja, não podemos quantificar a totalidade de suas relações. Em troca, podemos conhecê-lo em parte, dependendo do grau de maior ou menor realidade em que se expressa a *facies*. A noção de indivíduo composto permite a inteligibilidade da *facies*, os distintos níveis de complexidade da realidade corpórea, desde a mínima à maior complexidade. Diante disso, a *facies* infinita pode considerar-se como *atualmente* dada enquanto uma *operação*, um *processo* que se concretiza no mundo; e o que se conhece é, por assim dizer, um fundamento “geral”, que afirma que todas as relações obedecem às leis de movimento e repouso. Dito dessa maneira, a ampliação de nosso conhecimento da

realidade física, enquanto tal, não nos reserva surpresas se levarmos em conta que a maneira mais “geral” de a conhecer será sempre pautada pela sua condição *sistêmica, operacional, processual*. Só assim podemos dizer que a conhecemos, sistematicamente, em sua infinitude e, qualitativamente, em sua singularidade, pois podemos conhecer as partes, ainda que nem todas elas.

Por fim, o conhecimento da *facies* é, por princípio, autônomo, em sua própria inteligibilidade. A ordem do mundo tem suas bases *impressas e fixadas* através de um *processo físico*, enquanto a realidade da extensão não se exaure. E quando falamos em bases *impressas e fixas*, nos referimos precisamente à ordem do corpóreo, que embora por vezes compreendida como “homogênea e fechada,” o é apenas enquanto vinculada a um sistema de leis infinitas que regem todo o funcionamento do universo corporal de todos os seres vivos. A ontologia estrutural espinosana instaura e afirma a possibilidade de um conhecimento fecundo da realidade física que não se perde nem se rompe na absoluta imprecisão de uma indiscriminada rede de relações humanas, tampouco se divide infinitamente em incompatíveis partes, pois “os processos que levam às individualidades separadas não estão separados.”¹

¹ BALIBAR. E. *Spinoza: from individuality to transindividuality*. Extraído de <http://ciepfc.fr/spip.php?article236>.

Anexo 1

Affectio: o corpo com sua mente sente.

Para Espinosa o fato de que existimos em ato é o que nos coloca sob o aspecto da singularidade, como expressão finita do ser absolutamente infinito. A singularidade deve ser entendida como uma condição de compreensão do corpo enquanto objeto da mente, ou seja, compreender o corpo sob a sua própria ótica. Ainda que o humano seja em si único, ele se produz, porém, com todas as singularidades dadas de seu corpo. Por isso, antes de adentrar o núcleo da pequena física, Espinosa precisa definir a natureza de uma dessas modificações que constitui a essência de uma coisa singular, a mente. Só, após a demonstração de que a substância não pertence à essência do homem, a mente humana poderá ser deduzida,

O que primeiramente *constitui* o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma *coisa singular existente em ato*.

Se bem notarmos, é através da proposição 11 que Espinosa inicia não apenas a definição de mente, mas também a do corpo humano. Isso denota a preocupação do filósofo, ao chegar ao escólio da proposição 11, para que *seu leitor o acompanhe até o fim, lenta e gradualmente*.

Aqui, os leitores, sem dúvida, se deterão, pensando em muitas objeções. Peço-lhes, por isso, que me acompanhem, lenta e gradualmente, sem fazer qualquer julgamento antes de terem lido tudo até o fim.

A proposição enuncia qual é a *constituição* da mente humana. Isso nos aponta não apenas para o que ela é, *a ideia de uma coisa singular existente em ato*, como para o que ela não pode ser; toda mente é uma mente singular, pois é ideia de uma coisa singular existente em ato. A proposição tem como ponto inicial afirmar que *a ideia é o que primeiramente constitui o ser atual da mente humana*, pois é um modo do atributo pensamento, portanto é uma coisa pensante, como enuncia a definição 3 da *Ética II*: *por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante*. E claro que toda ideia é ideia de algo. Por isso, prossegue Espinosa esclarecendo do que a mente é ideia, explicando primeiramente que ela não pode *ser* ideia de algo inexistente, pois ela é dita

de algo que existe em ato. E não apenas isso, o corolário enuncia que a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus.

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. Quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia.¹

A proposição 11 apresenta o fundamento da essência singular da mente humana e, ao final do seu corolário, apresenta o fundamento ontológico de todo conhecimento efetuado pela mente humana, isto é, sua introdução na ordem e rede causais de ideias das quais ela é um efeito determinado e nas quais ela também opera como uma causa singular.

E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que (a ideia que é) a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente.

Ao final do corolário é estabelecido o fundamento ontológico de todo conhecimento, não se quer dizer outra coisa senão quanto à mente perceber adequada ou inadequadamente. Quando Deus se exprime *somente* pela natureza da mente humana constituída por Ele como singular, nesse caso há um conhecimento adequado; quando a mente tem ideia parcial de si ou da coisa de que é ideia porque, esta ideia é alcançada por meio de ideias de outras coisas que não da essência da própria mente singular, há um conhecimento inadequado. Em resumo, o que Espinosa quer afirmar é que o fato de a mente humana ser um modo do pensamento, uma parte do intelecto infinito de Deus e singularmente constituída por Deus nela modificado, não implica que ela tenha sempre um conhecimento verdadeiro do seu objeto ou daquilo de que é ideia. Por isso, há um duplo sentido da expressão *parte do intelecto infinito*: capaz de conhecimento adequado e como ideia parcial (*ex parte*) de uma coisa, capaz de conhecimento inadequado. Apresentado isso, Espinosa inicia o que será demonstrado bem mais adiante, a gênese do conhecimento imaginativo, a proposição 12.

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 11, corol.

Com isso, chegamos à proposição 12, que expõe, finalmente, o objeto da mente humana.

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, *se* objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.

O conhecimento desse objeto (o corpo) estará necessariamente na mente, ou seja, por ser parte do intelecto infinito, a mente conhece tudo que se passa com o seu objeto, *então, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente*. Se restasse ainda alguma dúvida que o objeto da mente humana é, de fato, o corpo (uma vez que a proposição 12 traz consigo uma formulação condicional), a proposição 13 a resolve e ratifica:

O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.

As proposições 12 e 13 confirmam o início de um complexo processo de relação simultânea entre mente e corpo. Pois, se não fosse o corpo o objeto da mente humana, as ideias sobre o que acontece com esse objeto, ou seja, as ideias de afecção não poderiam ser conhecidas pela mente nem tampouco pelo intelecto infinito, do qual ela é parte. Não existiria na mente as ideias das afecções do nosso corpo, nem existiriam em Deus ao constituir a nossa mente singular.

Pelo axioma 4 da segunda parte da *Ética*, experimentamos o corpo pelo fato de que *sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras*, isto quer dizer que experienciamos tudo o que acontece com o nosso corpo, inclusive o *sentir* que envolve a percepção de uma infinidade de corpos. A sensação envolve alguma coisa de interior ao corpo, sem a qual o corpo que é afetado não poderia perceber as modificações que lhe afetam. E é esse *sentir* interno (o corpo conjuntamente com sua mente) que irá encadear as percepções externas; pelo que dizer que a sensação é uma potência de encadear as percepções. Essa ideia considerada com o objeto exterior que a mente afirma, a ideia de tudo aquilo que se passa com o seu objeto que é o corpo: *a ideia daquilo que acontece*

*nesse objeto existirá necessariamente na mente, é percebido pela mente humana,*¹ é, portanto, o resultado de um encadeamento. Afirmar, no sentido de implicar, envolver, constitui a essência mesma da ideia. Trata-se da formação de uma ideia através de um encadeamento, de onde podemos tirar todo o sentido de uma expressão como *idea mens id percipit*.² A distinção entre o sentir e o perceber é algo complexo, e se algo podemos dizer acerca disso é: a sensação é a “anunciadora” da percepção, porém sensação e percepção acontecerem naturalmente juntas. Dado isso, a sensação não pode ser o elemento primeiro; sobretudo, ela é o *sentir* uma ação que acontece. Todo o perceber é acompanhado de um *sentir* e todo *sentir* não se dá sem um perceber. Isso nos revela que só podemos pensar a afecção segundo as leis de uma realidade modal, ou seja, tomada em uma cadeia de afecções, de acordo com as leis determinadas pela Natureza. Assim, afirmar que *sentimos que um corpo é afetado de muitas maneiras*, é o mesmo que dizer: o corpo *sente* que é afetado de maneiras diversas.³ Entretanto, é somente a partir da diversidade envolvida nos corpos que o corpo pode *sentir* a sua individualidade, pois cada corpo sentirá a afecção de maneira única e particular.

A afecção por ser um ato de afetar e ser afetado, está sempre em outra coisa pela qual também se compreende, e é essa condição que se repercute na ordem da percepção: não podemos falar de afecções absolutamente primeiras durante a nossa experiência. Pois, para poder afetar e ser afetado, é preciso já ter sido afetado; para poder perceber, é necessário já ter percebido. Essa é sem dúvida, uma das razões pelas quais, Espinosa emprega o termo no plural *affectiones*. Sentimos uma infinidade de coisas, de inúmeras maneiras e segundo inúmeros encadeamentos. Isso é ser um corpo (mente com seu corpo) singular.

Ora, se pelo axioma 4 sabemos que a mente humana tem experiência das afecções corporais e por isso ela tem necessariamente ideia dessas afecções, e, pelo axioma 5, *não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos de pensar*. Logo, as proposições 12 e 13 esclarecem que o corpo é uma singularidade, e

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 12.

² SPINOZA. *ETHICA* II, dem. prop. 12.

³ Cf. ALMEIDA. C. B. de. *As marcas corporais e a Superstição em Espinosa*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011. p.26. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-14062012-164539/pt-br.php>

que a mente é ideia do *seu* corpo. É da essência do corpo e da essência de sua ideia serem causa única de seus múltiplos efeitos, ou seja, uma coisa singular. Eis por que o início do longo escólio da proposição 13 afirma:

Do que procede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo. 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.

Dito isso, adentremos o longo escólio da proposição 13, pois como bem avisa Espinosa, *ninguém (...) poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo.*

Espinosa identifica, primeiramente, o corpo como *objeto da mente*, e afirma que sentimos o corpo a partir das suas *afecções* e não diretamente que *sentimos o corpo*, o que nos desperta para a importância que a *affectio* ocupa na obra espinosana..¹ A *affectio* é como se fosse um “lugar” de expressão entre a ontologia e também pelos acontecimentos que se passam com o corpo na experiência, os fenômenos.² É de um ponto de vista

¹ A correspondência entre Tschirnhaus e Espinosa (cartas 80, 83) nos remete a duas proposições: a proposição XVI da *E I* e a proposição XIII da *E II*, nessas duas proposições respectivamente estão expostas duas questões: uma quanto à essência e a outra quanto à existência individual ou singular. Tschirnhaus apoia-se na validade da prop. XVI, “da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino)” e a contesta de forma que Espinosa lhe prove como seria demonstrada, *a priori*, a partir de um único conceito da extensão, a existência da diversidade de corpos, uma vez que a passagem dedutiva da extensão à existência dos corpos finitos ultrapassaria o entendimento humano. Tschirnhaus assinala o problema da seguinte maneira: a singularidade do corpo finito deve envolver a pluralidade de uma variedade de coisas; mas como isso se dá? Espinosa responde em carta de 15 de julho de 1676: *Você me pergunta se a diversidade das coisas pode ser demonstrada a priori, a partir de um único conceito de extensão: eu acredito ter demonstrado muito claramente que é impossível; isso porque a definição cartesiana da matéria por meio da extensão me parece mal definida; ao contrário, penso que ela deve ser explicada necessariamente por um atributo que exprime uma essência eterna e infinita. Mas, eu falarei tudo isso mais claramente numa outra vez, se tiver vida suficiente, já que até o momento não tive a oportunidade de ordenar nada a respeito.* A passagem do infinito à existência extensa envolve em sua essência a finitude de uma certa coisa singular que constitui o ser atual da mente humana que só pode ser o corpo. Em verdade, o ponto crucial dessa discussão está situado sob a crença de que a essência não envolve a existência, na articulação entre infinito e finito, essência e existência. In: M. Alexandre. “*Physique et ontologie chez Spinoza: l’énigmatique réponse à Tschirnhaus*”. *Cahiers Spinoza*, n. 6. Paris, Éditions Rêplique, 1991.

² VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le Signe: La Genèse de L’Imagination*. p. 98.

singular da ideia do corpo que Espinosa qualifica o humano, ainda que nada de não especificamente humano fosse anunciar.

Então, primeiramente, somos uma ideia singular de corpo; essa ideia não seria nada se não percebêssemos as nossas afecções. E essa singularidade que consiste na união da mente com seu corpo e que caracteriza a essência singular finita, responde a uma definição: ser uma afecção da substância única infinita. Assim, a afecção de um corpo habita em si a expressão parcial, ainda que precisa e determinada, de um ato em si infinito e eterno. Dito isso, nos vemos diante de duas perspectivas: ontológica e física, ambas, para nós, emergem de uma única e mesma lógica, qual seja, a lógica da afecção. Se corpo afetado e afetante se definissem mutuamente, poderíamos bem caracterizá-los sob uma relação imanente de suas afecções.¹ Pois essa relação se constitui sempre como relação com outras relações em uma cadeia infinita. A afecção é sempre, essencialmente, uma relação de relações, definida de maneira única em termos de proporções relativas de movimento e repouso.

Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente, por um outro e, assim, sucessivamente, até o infinito.²

Será, portanto, compreensível se dissermos que o movimento do corpo é causa de sua própria definição de corpo, ou seja, sua essência é causa de movimento.³ A existência do corpo se exprime pelo seu ato de dispor-se de *modo certo e determinado* à capacidade de afetar e de ser afetado. O corpo humano existe tal qual e na medida em que o sentimos. Por isso, a existência se confirma através das suas afecções e no limite delas. A sensação do corpo (*sentimus quoddam corpus*)⁴ não vai além da necessidade de um entrelaçamento de afecções, que são um reflexo proporcional às capacidades e disposições que orientam

¹ GUEROULT, M. *Spinoza. L'Âme*, t. II. Paris: Aubier Montaigne, 1974. p. 192.

² SPINOZA, *ETHICA* II, lema 3, prop. 13.

³ Espinosa nos fornece esses princípios na proposição 13 da *E II*. Não é por acaso que ele se volta para as considerações de ordem no escólio da prop. 10 (a ordem do filosofar deve seguir para uma compreensão da natureza). Diante de um desenvolvimento da natureza dos corpos, ou seja, pensar de acordo com as coisas naturais para em seguida refundar os conhecimentos através de seus primeiros princípios.

⁴ SPINOZA. *ETHICA* II, ax. 4.

o corpo em suas práticas. Por isso, podemos também afirmar que o corpo é o lugar onde se estabelecem e se (des)estabelecem as práticas do vivido.

A definição da existência do corpo na medida em que ele *existe tal como o sentimos* nos faz pensar que não pode haver um corpo que possa subsistir não sendo afetado, livre das afecções. Dado isso, seria inconcebível um corpo que pudesse existir sem relação com outro corpo, seria insensível e irreconhecível; esse corpo não poderia fazer parte da natureza tal como é concebida por Espinosa. O corpo *é o ser sentido* que está configurado sob os limites das afecções que o definem como existente, pois

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. Pois, de qualquer coisa existe necessariamente a ideia em Deus, ideia da qual Deus é a causa, da mesma maneira que é causa da ideia do corpo humano.¹

Primeiramente, notemos que há uma diversidade na maneira de sentir dos corpos, onde todo corpo existe como objeto de um sentir que está em concordância com a sua essência; em segundo, que os corpos humanos não possuem qualquer privilégio ontológico sobre os demais, pois tudo *é absolutamente geral*, há de todos os corpos uma ideia, cabe ressaltar que, *ainda que em graus variados, são, entretanto, todos* [os indivíduos] *animados*. Como já afirmamos anteriormente, o *sentir* é a maneira “originária” da relação entre mente e corpo. Essa perspectiva, que emprega o sentir da mente na relação com seu corpo, é também a que encontramos no escólio da proposição 57, *Ética* III.

Disso se segue que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato de que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. (...). E, assim, embora cada indivíduo viva contente e, se encha de gáudio com a natureza de que é constituído, a vida com a qual cada um está contente e o seu gáudio não são, entretanto, nada mais que a ideia ou a mente desse indivíduo e, portanto o gáudio de um discrepa do gáudio

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 13, esc.

de outro tanto quanto a natureza ou a *essência* de um difere da natureza ou da *essência* do outro.¹

Ora, todo e qualquer indivíduo de acordo com sua essência sente de maneiras diversas; *todos os corpos são animados em graus variados*, ou seja, *sentem* de acordo com sua essência. A diferença entre os indivíduos que são todos animados em graus diversos é exatamente o que a sequência do escólio da proposição 13 irá atestar, a particularidade da mente humana em relação a todas as outras mentes (de acordo com suas essências, seus graus variados), e o escólio não para por aí.

Portanto, tudo quanto dissemos da ideia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da ideia de qualquer coisa. Entretanto, tampouco podemos negar que as ideias, tais como os próprios objetos, diferem entre si, *e que uma ideia é superior a outra e contém mais realidade do que outra, à medida que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade do que o objeto da outra. E, por isso, para determinar em que a mente humana difere de outras e em que lhes é superior, é necessário que conheçamos, como dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano.*²

Contudo, será que há mente não humanas? Bem, confirmada as prerrogativas gerais sobre os modos finitos, mente e corpo, e que todos os indivíduos são animados em graus diversos, Espinosa já pode afirmar a diferença entre as ideias e os corpos: as ideias diferem entre si conforme diferem entre si seus objetos. Com base nessa diferenciação, o filósofo afirma que a singularidade de um modo humano é dada por *seu corpo e sua mente simultaneamente*.

Digo, porém, que, em geral, quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir *simultaneamente* (*plura simul*) 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 quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de *compreender distintamente*. É por esses critérios que

¹ SPINOZA. *ETHICA* III, prop. 57, esc. (Grifo meu)

² SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 13, esc. (Grifo meu)

podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras, bem como *compreender por que não temos de nosso corpo senão um conhecimento muito confuso*, além de muitas outras coisas, as quais deduzirei, (...).¹

A distinção entre os corpos é medida conforme o grau de realidade, que não se vincula à hierarquia alguma, apenas obedece a cada essência singular. A demonstração completa do que se entende por graus de realidade, intensidade e superioridade será feita no andamento da segunda parte da *Ética*, através da distinção entre os gêneros de conhecimento, e da teoria do *conatus*, exposta na terceira parte. Por isso Espinosa diz que outras coisas ainda serão deduzidas.

Em verdade, o grau de realidade é o que sentencia a superioridade de uma ideia e de *seu objeto* (corpo) sobre outras ideias e seus objetos, não por uma escala hierárquica de perfeição, mas pela aptidão à *pluralidade simultânea* maior ou menor de afecções corporais e de suas ideias e pela *modificação* maior ou menor da *intensidade* das afecções corporais e de suas ideias, isto é, o grau de passividade e de atividade. Assim, “a *plura simul* é a aptidão de um corpo e de sua mente para a multiplicidade simultânea de afecções e ideias, e o que determina o grau de realidade de um corpo e de sua mente é quanto mais este corpo/mente estará apto para essa multiplicidade ou pluralidade. Nesse caso, a ‘superioridade’ é determinada pelo critério de autonomia do corpo e da mente,”² ou seja, *e quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente*. E, nos termos da carta 32, é essa aptidão do corpo e da mente que fará desse corpo, ora ser todo, ora ser parte.

É também no escólio da proposição 13 que Espinosa anuncia o campo da imaginação, ao dizer que *não temos de nosso corpo senão um conhecimento muito confuso*; pois se as afecções de um corpo forem determinadas apenas pelas operações de outros corpos, a passividade corporal será também experimentada na passividade das ideias de afecções, fazendo com que não haja autonomia das afecções corporais e das ideias, isto é, este corpo estará menos apto a agir simultaneamente. Em suma, é preciso

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 13, esc. (Grifo meu)

² CHAUI.M. *A Nervura do real* II, p. 157.

que atentemos para o fato de que a mente, por ser a ideia de seu corpo, é ativa e passiva com ele conjuntamente.

Por fim, o fato de sermos capazes de sentir as afecções de um corpo se dá porque a ideia desse corpo constitui a nossa mente. Caso contrário, como iríamos experienciar o que se passa com ele? O corpo *sente*. E só podemos dizer isso porque há uma relação intrínseca, imanente entre a mente com o seu corpo; as relações corporais ou as afecções constituem uma operação absoluta entre eles; e, por assim ser, permite expressar a *facies totius universi*.

Anexo 2

Sobre a *constitutio* em Espinosa.

A *constitutio* é um conceito de uso recorrente em nossa pesquisa. Auxiliados pelas cartas 6 e, mais precisamente, pela carta 32, o trabalhamos significativamente em nosso texto. O conceito de constituição aparece em meados do século XVII ligado a, no mínimo, três domínios conceituais diferentes. Um primeiro uso desta noção é encontrado na fisiologia: a constituição de um corpo a partir das relações estabelecidas com suas partes componentes. Um exemplo, quanto ao primeiro uso se encontra justamente nas reflexões propostas por Espinosa a Oldenburg, em que o filósofo utiliza a constituição do sangue como exemplo para que se compreenda a relação entre todo e parte: *na medida que os movimentos das partículas da linfa, do quilo, etc., se ajustem uns aos outros, de tal forma que haja entre essas partículas acordo e que elas formem [constituam] um mesmo líquido que é o sangue, a linfa, o quilo, etc., serão considerados como partes do sangue.*¹ O segundo uso de constituição vai ao encontro do plano ético, o conhecimento das paixões humanas dependerá da constituição da alma humana, ou seja, do controle racional, uma vez que é uma função da alma o controle das paixões do corpo. Nesse caso, a mente ou a alma mantém uma relação de comando, hierárquica, com seu corpo. O terceiro uso está com a política, em que os laços entre as ideias de lei fundamental de um Estado e a sua constituição se estreitam. Todavia, será somente a partir do século XVIII que o sentido jurídico e o sentido político de constituição, esboçados pelo século XVII, se fundem. Com isso, no século XIX a teoria da constituição ou o que restou dela após a fusão conceitual passará a indicar a totalidade dos meios de relação que organizam a vida de uma comunidade.

Obviamente, o espinosismo não é alheio à ideia de constituição. Podemos avaliar a abrangência do termo *constitutio* através da proposição 13 da segunda parte da *Ética*: (...) *e se continuarmos assim, até o infinito, conceberemos que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança no indivíduo inteiro.* Afirma-se que o efeito de uma teoria da

¹ SPINOZA. *Obra completa II: correspondência completa e vida*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo. Perspectiva, 2014.

constituição não é outro senão o de produção de uma coisa singular que à sua maneira participa das infinitas variações que, consideradas como totalidade, individualam a Natureza inteira. Noutras palavras, a constituição do ser finito é um processo de singularização, cujos corpos estão em constante relação de composição, recomposição com outros corpos, através das leis de movimento e repouso que os permitem não apenas constituir sua própria individualidade ou singularidade, como participa ativamente na produção de outras singularidades.

Seguindo a perspectiva da produção das individualidades, encontramos a teoria de Balibar sobre o *transindividual*. Para o comentador, o processo de *constituição* do indivíduo e principalmente de individuação pressupõe o *transindividual*: “um indivíduo é uma unidade, o que significa que é sempre composto de partes e não pode ser pensado como um átomo (logo, os *corpora simplissima* não são indivíduos e não têm existência separada). Mas isso é apenas o primeiro passo em nossa compreensão de como os indivíduos existem concretamente. Indivíduos não são uma matéria dada (um sujeito no sentido tradicional) nem um *telos* que organiza uma matéria amorfa. Assim, o indivíduo humano é um efeito do ou um momento de um processo de individuação ou individualização. Posto que não são ‘dados,’ os indivíduos são construídos (ou produzidos) e como não são ‘perfeitos’ num sentido final, são ativos e produtivos. Mas sua construção, assim como sua atividade, sempre envolve uma conexão com outros indivíduos. Qualquer indivíduo se torna (e permanece durante certo tempo) separado e único porque os outros indivíduos se tornam (e permanecem) separados e únicos a seu próprio modo, isto é, porque os processos que levam às singularidades separadas não estão separados.”¹

Com efeito, a ideia de constituição torna clara a atividade dos atributos, pensamento e extensão, como expressão simultânea de um ser complexo que produz a si numa única e mesma ação. Contudo, aplicada à substância, a noção de constituição afasta a possibilidade de pensá-la como composição, ou seja, através das noções de todo e parte, o que demandaria que acatássemos uma finalidade e a exclusão completa, do princípio de imanência. Por isso, quando falamos em composição, recomposição e justaposição entre as partes, isto só se aplica às existências finitas. Não obstante, a existência não pode ser

¹ BALIBAR. E. *Spinoza: from individuality to transindividuality*. Extraído de <http://ciepfc.fr/spip.php?article236>.

explicada unicamente pela própria constituição ou essência de um corpo, porque, sendo a existência em outra coisa, essa constituição é, ao mesmo tempo, relação com outra coisa; *tudo o que existe, existe ou em si mesmo* [substância única] *ou em outra coisa* [modos finitos]¹ pois, *aquilo que não pode ser concebido por meio de outra coisa deve ser concebido por si mesmo.*²

Por fim, podemos afirmar que a constituição é também um *processo* de individuação porque está inscrito em um movimento causal infinito de determinações relacionais, já que, sob a perspectiva das relações entre os modos finitos, relacionar-se é ser causa e causar efeitos. E isto também serve para explicar a natureza da duração como *indefinida*,³ pois que o existir não pode ser determinado por um início e um fim, mas tão somente pela maneira como os corpos se dispõem e se determinam através de suas práticas de vida, de suas tessituras.

¹ SPINOZA. *ETHICA* I, axioma 1.

² SPINOZA. *ETHICA* I, axioma 2.

³ SPINOZA. *ETHICA* II, def.5.

CAPÍTULO 2

DA MEMÓRIA

2.1- Memória. Uma breve apresentação.

As reflexões acerca da memória e da rememoração, sem dúvida, não são novas. Datam desde o historiador Tucídides até pesquisas mais recentes, de trabalhos do final do século passado e que abrangem não só a filosofia, mas também a psicanálise, a literatura e a História. São autores como Paul Ricoeur, Pierre Nora, Maurice Halbwachs, Bergson, Proust, J. Le Goff, entre outros.¹ Essas reflexões ainda se inserem em um campo de questões abrangentes, que vão desde as relações que envolvem a experiência e o conhecimento, e outras que adentram o campo social e político

Ao investigarmos a memória, encontramos alguns pensadores que tentam estabelecer um *lugar* para a memória, engessando-a a ponto de tornar quase impossível pensá-la como *processo*. Contudo, o fato de se estabelecer a memória como lugar não constitui um grande obstáculo para pensá-la como um sistema. O maior entrave decorre do fato desses pensadores estabelecerem o corpo como passivo e a alma como ativa, consagrando um dualismo que impede conceber a memória em sua ‘unidade’ de processo. Esse dualismo faz com que a memória tenha que definir-se: ou como a natural conservação de traços em um corpo ou como a recordação atualizada pelos movimentos da alma, criando-se um invólucro que não permite olhar para além dessas divisas. Contudo, a memória é mais do que a natural conservação de traços e recordação,

¹ Cf. Paul Ricoeur. *Memória, história e esquecimento*. Trad. Alain François. Unicamp, 2008.; Pierre Nora. *Memória e história- A problemática dos lugares*. Trad. Yara A. Khoury. São Paulo: Editora da PUC, 1993.; Maurice Halbwachs. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.; Jacques Le Goff. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 1990.; Marcel Proust. *Em busca do tempo perdido*. Trad. Lucia M. Pereira. São Paulo: Globo, 2013. Vol.7.; Henry Bergson. *Matéria e Memória, ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1999.; Marc Bloch. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.; Charles Blondel. *A consciência Mórbida*. Trad. Frederico L. Gomes. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960.; Émile Durkheim. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

definindo-se conjuntamente, como um processo, e como tal sobrevive de seus agenciamentos.

Começemos com Tucídides,¹ que rompe com a concepção de uma memória divinizada e portadora da verdade. A divindade em questão era a deusa *Mnemosyne*, que ao gerar as nove Musas e lhes conceder o poder numinoso de resgatar o passado, presentificando-o, inspira o poeta que cria, repete e compõe, de modo que, persuadido pela Musa, torna-se portador e mestre da verdade. Mas, ao mesmo tempo que a Deusa presentifica o passado, também o encobre, ou seja, revela e apaga. Diferentemente, Tucídides apresenta uma memória que *seleciona, interpreta e reconstrói* de acordo com as relações humanas: “as testemunhas de cada fato apresentam versões que variam segundo sua simpatia com *relação a um ou outro lado* e segundo sua memória.”² Com isso, ele inaugura um conceito de memória que viria delimitar os domínios do saber histórico; pois ao apostar em uma memória que seleciona, interpreta e reconstrói, também inaugura o caráter associativo da memória e, com isso, a projeta para a história.

Passemos agora para a memória aristotélica. Aristóteles, compara a memória a uma *pintura mental*³ que é retida de um acontecimento passado. O filósofo se refere a algo semelhante a uma *impressão* que é reproduzida mentalmente e sem a qual é impossível pensar; só é possível recordar algo que não está presente, o que está presente é a impressão. O filósofo também afirma que a impressão na alma é como um quadro que pode ser considerado por si ou pelo objeto que representa: “assim como uma pintura pintada sobre um painel é pintura e retrato, sendo ao mesmo tempo ambas as coisas, ainda que a essência dessas duas coisas não seja a mesma, podendo ela ser considerada como pintura ou como retrato, também a pintura mental que está em nós deve ser considerada como objeto por si mesmo e, ao mesmo tempo, como representação de alguma outra coisa.”⁴ Para Aristóteles, a memória retentiva e a produção de impressões decorrem de um movimento, assim como de um movimento decorre a recordação. A recordação, ao contrário da retenção, é uma espécie de silogismo, pois “quem recorda deduz que já

¹ TUCÍDIDES, I, 22,3. In: DETIENNE. M. *A invenção da mitologia*. José Olímpio. Brasília: UNB. 2ª edição, 1998.

² TUCÍDIDES, I, 22,3. *A invenção da mitologia*, p. 105.

³ ARISTÓTELES. *De la memoria y el recuerdo*. Oxford: Ed. W. D. Ross, 1955. Cap. I. 449 b 4.

⁴ ARISTÓTELES. *De la memoria y el recuerdo*, I, 450 b.

escutou ou percebeu aquilo de que se lembra; isso é uma espécie de busca." ¹ Nesse caso, a recordação seria própria apenas do humano, pois este é o único a quem é dada a capacidade de pensar e, portanto, fazer tal busca. Com isso, Aristóteles evidencia uma outra característica fundamental da memória como recordação: seu caráter ativo de deliberação ou de escolha; a base da memória sendo o intelecto, este então é o que proporciona e capacita a busca daquilo que se quer ou não recordar. A análise aristotélica da memória traz à tona os seguintes aspectos: a) uma distinção entre memória retentiva (cuja base é corpórea) e memória como recordação (cuja base é anímica); b) o reconhecimento do caráter (voluntarioso) da recordação em oposição ao caráter corpóreo da memória como retenção; c) a recordação como conservação do movimento. Com efeito, sendo a memória aristotélica uma *faculdade de atualização da alma* pertencente ao intelecto, a base dos vestígios não poderia ser o corpo, mas a alma.

Esses pressupostos, que parecem delimitar o conceito de memória, não se alteraram de maneira drástica ao longo dos séculos, e fizeram com que as doutrinas surgidas a partir deles também se subdividissem em dois grupos, como inicialmente apontamos: uma corrente que identifica a memória como conservação/retenção e outra que a identifica como recordação.

Vejamos agora a memória de Santo Agostinho apresentada no livro X das *Confissões*. A memória agostiniana é tão imensa que seria impossível *alcançar seu fundo*;² ela é um reservatório de inúmeras imagens de coisas que experimentamos no passado. De acordo com Agostinho, armazenamos todas elas no *grande abrigo da memória*.³ Embora a memória agostiniana se apresente como uma espécie de reservatório dos sobejos da imaginação, não podemos dizer que ela se realize apenas pela via imaginativa; ela é dupla, isto é, uma parte de profunda dimensão corpórea, em que a capacidade de retenção imensa das imagens se forma através dos sentidos, e outra parte intelectiva; nesse sentido, ela é quase uma passagem, da ordem sensível à ordem inteligível; a memória constituída por tantas imagens conservadas pela imaginação, necessita, surpreendentemente, dividi-las entre o corpo e a alma. Assim, parece que os

¹ ARISTÓTELES. *Parva Naturalia*. Da Memória e da Reminiscência- Livro VII- Tratado de Psicologia *Da Memória*. 1, 453 a 11.

² AGOSTINHO. S. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996, X viii 15.

³ AGOSTINHO. *Confissões*, X viii 13.

objetos da lembrança foram incorporeamente transportados para dentro do pensamento: “e essa faculdade é de minha alma, pertence a minha natureza, mas nem eu posso abarcar tudo o que eu sou. Logo, a alma é estreita demais para conter a si mesma.”¹

Outro filósofo que, assim como Aristóteles e Agostinho, concebe uma memória praticamente dupla, é Descartes. Para o cartesiano, a base fisiológica da memória não é negada, porém há uma memória comandada pela alma. Descartes fala sobre essa dupla relação que constitui a memória no tratado sobre *As Paixões da Alma*, no artigo 42, “quando a alma quer lembrar-se de algo, essa vontade faz com que a glândula pineal, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impele os espíritos para diversos lugares do cérebro, até que encontrem aquele onde estão os *traços* deixados pelo objeto de que queremos nos lembrar; pois esses *traços* não são outra coisa *senão os poros do cérebro*, por onde os espíritos tomaram anteriormente seu curso devido à presença desse objeto, e adquiriram, assim, a maior facilidade que os outros, para serem de novo abertos da mesma maneira pelos espíritos para eles se dirigirem;” e, sequencialmente no artigo 43, “quando se quer imaginar algo que nunca se viu, essa vontade tem o poder de levar a glândula a mover-se de maneira necessária para impelir os espíritos aos poros do cérebro por cuja abertura essa coisa pode ser representada.”² O mecanismo da imaginação parece igual ao da memória,³ pois as imagens das coisas, recordadas ou inventadas, são marcadas nos poros do cérebro a que se dirigem os espíritos animais, ou seja, os fluidos do corpo, cujo movimento se deve à agitação da glândula pineal, sede da alma e ponto de união com o corpo. A memória é imaginação.

Cheguemos ao contemporâneo Bergson. Se a memória agostiniana é um “imenso” receptáculo para as divisas do corpo e da alma, a nosso ver Bergson não está isento de tal adjetivo. O fato é, em Bergson, dizemos “imenso” quanto ao percurso traçado até a definição de memória. A memória bergsoniana não é recordação e nem ao certo conservação. A memória de que fala Bergson não consiste na regressão do presente para o passado, mas, ao contrário, no progresso do passado ao presente. Para o filósofo, “é no

¹ AGOSTINHO. *Confissões*, X viii 15.

² DESCARTES. R. *As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultural, 1996, art. 42-43.

³ Descartes associa memória e imaginação, isso acontece, porque no século XVII, a imaginação também poderia significar memória. In. Chauí. M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

passado que nós nos situamos repentinamente. Partimos de um estado virtual, que pouco a pouco, através de uma série de planos de *consciências* diferentes, irá se desdobrando até chegar em percepção atual. A recordação pura consiste nesse estado virtual.”¹ Com isso, entende-se que a memória pura se define pela consciência, em que tudo é conservado no estado de virtualidade. A limitação da lembrança efetiva não pertence à memória, mas à percepção; a capacidade de perceber é o que permitirá o acesso à consciência em que “reside” a memória pura. Por isso, as impressões não afetam a memória pura ou a consciência propriamente dita; estão apenas no campo da percepção. A teoria formulada por Bergson se apoia em análises dos distúrbios das funções mnemônicas e caracteriza-se por dois pontos fundamentais: primeiro, a distinção entre memória pura e recordação, entendendo-se por memória pura a conservação integral da consciência, independentemente de qualquer circunstância, o espírito a autoconserva; segundo, o estabelecimento de um limite divisor: a base da memória pura seria o espírito, já a base da percepção seria fisiológica. Após o exaustivo trajeto bergsoniano, fica claro que a memória é movimento;² todavia, não se trata do movimento que aponta para as conexões, composições, mas o de uma consciência que gradativamente se desdobra de acordo com a nossa capacidade de perceber e, ao se deixar ser percebida, nos permite visitar o passado.

Diante dessas concepções de memória, perguntemos: é possível encaixarmos Espinosa em algum ponto? Em caso afirmativo, seria então a memória espinosana uma retenção? Porque afirmamos o fundamento corporal da memória, isso não implica que estamos, assim como outros, subdividindo a memória, nem tampouco tentando reservar a ela um lugar passivo, como ponto de repouso de lembranças perante uma recordação ativa. Não. Jamais seríamos autorizados a formular isso em Espinosa. O fato de que, talvez, possamos fazer a memória ancorar sob os ditames da retenção, não nos deixa perder de vista a sua perspectiva operacional. Sobretudo, porque Espinosa foi o primeiro a descortinar o véu, concebendo uma memória que chamaremos de *associativa*. É um dado fundamental, em nossa pesquisa, para afirmarmos a memória um *processo* que envolve simultaneamente o corpo com sua mente; as marcas corporais, os *vestigia*

¹ BERGSON. H. *Matéria e memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999; p.174-177

² BERGSON. H. *Matéria e Memória*; p.176-177.

corporis que são deixados nos corpos através de suas relações constituem a base desse processo.

2.2 A gênese da Memória. Os *vestigia corporis*.

Os termos *vestigia corporis* já foram analisados em nossa pesquisa de Mestrado sob o prisma de questões da superstição. A pesquisa desenvolvida anteriormente nos levou a afirmar que as marcas corporais eram determinantes às ações humanas, no caso, as do indivíduo supersticioso, que de acordo com as suas marcas corporais se torna mais ou menos apto a ceder aos devaneios da imaginação. Contudo, a abrangência da noção não se encerrou com a pesquisa de outrora; contrariamente, ela se ampliou. Fomos em busca das bases de uma memória que sobrevive ao tempo, novamente nos deparamos com os *vestigia corporis*, que aqui não nos guiarão pela exterioridade da superstição, mas pela constituição mesma da memória e consequentemente da história, ambas sob a perspectiva de um processo físico. Optamos por primeiramente expor a gênese da memória; no capítulo quarto, trataremos da história, já amparados suficientemente.

Não obstante, antes de adentrarmos a *Ética*, vem a calhar ver o que nos diz o *Tratado da Emenda* sobre a memória. Em verdade, o *TE* não apenas nos mostra que a memória é corpórea, como também diz que ela é *afetada por alguma coisa singular*,

A memória também é corroborada sem o recurso do intelecto, a saber, pela força através da qual a imaginação, ou como se diz, o sentido comum, é afetada por alguma *coisa singular corpórea*. Digo *singular*: a imaginação, com efeito, é afetada apenas por singulares; pois se alguém houver lido, por exemplo, apenas uma Fábula de amor, haverá de retê-la otimamente enquanto não ler muitas outras desse gênero, porque, então, ela vige sozinha na imaginação, mas se são muitas do mesmo gênero, imaginamos todas ao mesmo tempo e facilmente elas são confundidas. Digo também *corpórea*: pois a imaginação é afetada apenas por corpos. Ora, como a memória é corroborada pelo intelecto e também sem o intelecto, daí se conclui que ela é algo diverso do intelecto, e que no intelecto, em si mesmo considerado, não se dá memória alguma, nem esquecimento. O que será, portanto, a memória? Nada mais que *a sensação das impressões no cérebro, simultaneamente com o pensamento em determinada duração da sensação*, o que a reminiscência também mostra. Pois nesta última a alma pensa sobre

aquela sensação, mas não sob uma duração contínua; e assim, a ideia dessa sensação não é a própria duração da sensação, isto é, a própria memória.¹

Essa passagem pelo *TE*, a nosso ver, apresenta a noção de simultaneidade na formação da memória através das *muitas Fábulas de mesmo gênero que afetam a imaginação*. Também nos leva diretamente ao encontro da proposição 18 da *EII*; e nos apresenta de pronto a memória, pois aí temos coisa singular e afecção, com isso: *Se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo* (ou seja, por coisas singulares que convergem para uma única ação), *quando depois a mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros*; e por falar em recordar, Espinosa nos revela, portanto, que estamos no campo da memória, e tão logo, através do escólio da mesma proposição, diz: *isso é a memória senão nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano*.

Adentremos à *Ética*. Três pontos nos levam diretamente para a segunda parte. O primeiro refere-se à definição de coisa singular, que já analisamos; o segundo relaciona-se à aptidão dos corpos a se *afetarem* mútua e simultaneamente. O terceiro ponto é estabelecido pela condição fisiológica dos corpos, isto é, a confirmação da existência de um processo que permite definir o corpo como fundamento da memória, antes mesmo de chegarmos até a proposição que a define, de fato. Com isso, o processo fisiológico exibido por Espinosa, na pequena física, vai além da demonstração da atualidade de uma relação corporal, determinada pela presença dos corpos afetados, bem como a de um acontecimento corporal que ocorre sem que um corpo externo esteja a afetar presentemente o corpo de que a mente é ideia. Nesse caso, se trata de uma operação interna realizada pelo próprio corpo, que se mostra apto a produzir internamente e por si mesmo uma nova afecção. No entanto, essa operação de *presentificação* de algo que está ausente só é possível devido a uma associação de impressões que o corpo guarda de afecções anteriores. Assim, compreendemos que é somente a partir dessa operação que podemos falar, de maneira ampla, em memória. E esse processo tem seu início muito antes da proposição 18 da segunda parte da *Ética*; em verdade, ele é dado pelo postulado cinco, que precede o último escólio da proposição 13 da *EII*.

¹ ESPINOSA. *Tratado da Emenda do Intelecto*, §§82-§83. [grifo meu]

O postulado cinco da *EII* constitui uma peça chave para a gênese da memória e da imaginação. A fórmula *vestigia corporis* nos conduz ao que há de mais interior na vida dos corpos, ou seja, àquilo que é deixado pela afecção, o que permanece nos corpos da relação com outros corpos: as *impressões, os traços, os registros ou ainda as marcas corporais*. Antes de prosseguirmos, cabe ressaltar que todos esses termos são sinônimos, e, a fim de que não se tornem repetitivos numa mesma frase ou parágrafo, alternaremos seus usos.

Falamos em algo “mais interior” à vida dos corpos porque compreendemos que todo corpo afetado comporta íntima e internamente uma marca; toda afecção deixa suas marcas nos corpos, e toda marca é índice de uma ação, qual seja, afetar e ser afetado. Conjuntamente à ação há também a retenção do que foi gerado por ela, essas mútuas impressões entre todos os corpos formam um *sistema das marcas*. A ação de impelir, marcar, registrar está fundamentalmente assegurada pelo postulado 5; por isso dizemos que com ele está a gênese da memória,

Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que vestígios do corpo exterior que a impele.¹

Todo corpo é, no nível das relações, o efeito da ação de outros corpos; ele é igualmente causa do movimento de outros corpos. O corpo também é, como demonstramos no primeiro capítulo, um produto de afecções que causa afecções. Por isso, Espinosa pôde concluir que “o corpo humano pode mover e dispor os corpos exteriores de muitas maneiras.”² Os postulados³ concernentes ao corpo são seis, contidos na segunda parte da *Ética*, e vão além de uma definição do corpo humano. Eles dão subsídios para

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, post. 05.

² SPINOZA. *ETHICA* II, post. 06.

³ “Postulados: 1. O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto. 2. Dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluidos, outros, moles, e outros enfim, duros. 3. Os indivíduos que compõe o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. 4. O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado. 5. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele. 6. O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras. Cf. SPINOZA. *ETHICA* II, após prop. 13.

que Espinosa afirme que “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 pode ser arranjado.”¹ Ora, sabemos, que tudo o que acontece com o corpo é percebido pela mente.² O corpo é o objeto da mente e por isso compartilham da mesma experiência. Portanto, corpo e mente são ativos ou passivos juntos.

O postulado 5, assim como os outros postulados, fomenta o campo de algo que ainda será apresentado. Por meio desses seis postulados, Espinosa tem em mãos um instrumento conceitual, que serve de base para o desenvolvimento de outros conceitos, novos ou (re)significados. O que queremos dizer com isso, sobretudo quanto ao postulado 5, é que sob a fórmula *vestigia corporis* ou simplesmente *vestigium*,³ podemos (re)conceituar a memória, pois, precedendo a prop. 18, o postulado estabelece as condições íntimas dos corpos que concorrem para que as *concatenações das afecções do corpo humano*, as marcas sejam retidas e consigam ali permanecer.⁴

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 14.

² SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 12.

³ As ocorrências do termo *vestigium* são raras no *Tratado Teológico- Político*, talvez porque a obra exija um vocabulário menos técnico. Já no *Tratado da Reforma da Inteligência* o termo *vestigium* está ausente; em seu lugar Espinosa utiliza do termo *impressio*, que remete a um contexto cartesiano. No mais, temos duas ocorrências importantes que se encontram na carta 17, onde é utilizada a expressão *intellectus vestigia*, e o filósofo fala em “efeitos da imaginação ou imagens que têm sua origem na constituição da alma.” Acreditamos que a maior relevância do conceito de *vestigia* está mesmo na *Ética*, onde a fórmula apresenta seu teor puramente espinosista, como revela Vinciguerra. Há seis ocorrências do termo na *Ética*: 1- *E I*, *E II*, post. 5, que é o lugar da sua definição genética; 2- *E II*, prop. 18-dem.; 3- *E II*, prop. 18 esc., onde se dá a definição de memória; 4- *E III*, post. 2, a *objectorum impressiones* e as *rerum imagines*; 5- *E V*, pref., onde se discute a teoria cartesiana da glândula pineal; 6- *E. V*, prop. 22- esc., onde Espinosa trata a questão do sentimento de que somos eternos. Cf. VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe- La genèse de l’imagination*. Paris: J. Vrin, 2005, p. 122.

⁴ Ao nos depararmos com essa fisiologia, não podemos deixar de recordar Descartes na primeira parte das *Paixões da Alma*, quando fala em “cavidade e poros do cérebro,” de “ar ou de vento muito sutil” ou ainda “espíritos animais.” Para Gueroult, os espíritos animais de Descartes equivalem às partes fluidas mencionadas pelo postulado 5. Quando uma parte fluida do corpo humano (entenda-se os espíritos animais) é determinada por um corpo exterior a se chocar com a parte mole (entenda-se cérebro), muda a superfície desta e lhe imprime, por assim dizer, certos traços (*quaedam vestigia*) do corpo exterior que a possui. Este é um processo de impressão cerebral (cf. *E II*- prop. 13, axiomas 1 e 2, post- lem. 3). Gueroult também se apóia em dois exemplos para falar das diferenças entre as relações de movimento em Descartes e Espinosa. De acordo com o comentador, para Descartes, o princípio de identidade dos corpos é ditado pelos fluidos, pois a constância do volume propiciaria alterações contínuas da forma. Em virtude disso, esse movimento dos corpos fluidos assemelha-se a um movimento em turbilhão. Já para Espinosa, o princípio da identidade dos corpos é ditado pelos sólidos, pois a proporção constante de repouso e de movimento entre as partes são colocadas em evidência pelos sólidos, num movimento que o comentador diz se assemelhar ao de um pêndulo. E o que isso quer dizer? Para Gueroult, essas diferenças, que parecem apenas técnicas, em verdade não o são; ele as concebe como sendo *d’ esprit*; porém outros leitores de Descartes podem não admiti-las, afirmando que a física de Espinosa é tão somente a física cartesiana. A diferença técnica é tal como descrevemos; para Espinosa o princípio de identidade do movimento é ditado pelo sólido (exemplo pendular) e para Descartes, o mesmo princípio é ditado pelo fluido (exemplo de turbilhamento). Quanto à diferença de *espírito*, deixando de lado a

São duros os corpos cujas partes se justapõem mediante grandes superfícies; são moles, por sua vez, os que se justapõem mediante pequenas superfícies; e que são fluidos, enfim, aqueles corpos cujas partes se movem umas por entre outras¹.

O postulado 5 vem ratificar ‘a diferença de natureza dos corpos’ já demonstrada pelo axioma 1 após o lema 3 da prop. 13.² Em verdade, a afirmação feita pelo postulado 5 serve para que consideremos os corpos como sendo mais do que a presença de uma ou outra natureza, mas sim a *diferença de natureza* de um corpo estabelecida pela sua *ratio* de movimento e repouso, e esta não é outra coisa senão a condição primária e necessária para que haja a impressão entre os corpos. No entanto, há fatores complementares para a preservação das marcas que não só a natureza íntima dos corpos-, duros, moles e fluidos, mas também o que chamamos de mecanismo associativo da memória, o hábito.

2.2.1 – A lógica das associações. A mecânica do hábito.

As marcas são o resultado e o índice de uma ação regular, ou seja, de um hábito; elas envolvem duração, uma fixidez; pois, se não envolvessem, não seriam propriamente marcas, nem tampouco poderiam se tornar memórias. E por envolverem duração, tendem a conservar-se e, uma vez inscritas nos corpos, integram a potência do corpo a todos os seus efeitos. Dessa maneira, as marcas também se tornam potencialmente o índice de um hábito. Assim, se o mundo fosse dado ao acaso e as marcas não fossem submetidas às leis

questão da união substancial corpo e alma, é que para Espinosa, as relações de movimento e repouso por si só dão conta de toda a estrutura do corpo humano, bem como dos demais corpos existentes na natureza. Já, Descartes renega que tal mecanismo por si só dê conta do funcionamento para os demais corpos existentes, mas apenas no que diz respeito ao corpo humano. Em suma, Espinosa desconstrói o privilégio do corpo humano, e o submete à norma comum de funcionamento de todos os demais corpos; todos os corpos seguem a uma única e mesma norma mecânica, tanto o do humano como o do animal. Mas ao desfazer a suposta arbitrariedade estabelecida por Descartes entre o homem e o animal, emerge uma nova dificuldade, qual seja: há um princípio de funcionamento idêntico ao vegetal, ao animal e ao homem. Tudo é estabelecido de maneira inteiramente mecânica, pois não há nada nos corpos humanos ou em outros corpos que não seja totalmente determinado pela cadeia infinita das coisas finitas, a saber: os corpos. Com efeito, o que Espinosa pretende afirmar com isso é que tal princípio de funcionamento *é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos animados*, sendo o que os distingue são as proporções constantes de movimento e repouso entre as partes, as quais resultam necessariamente desse jogo natural de impulsos diversos e contraídos em concordância entre as partes interiores, como também dependem ao mesmo tempo de múltiplas causas exteriores.

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 13, axioma 3.

² “Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo.” Cf. *ETHICA* II, prop. 13, axioma 1.

naturais, e a fixidez nos corpos, o mundo certamente não teria marcas; questionamos: como seria um mundo passível de experiência se não pudesse contar com as impressões corporais humanas? Essas questões podem parecer irrelevantes, mas são primordiais para a concretização e afirmação das marcas e de que elas decorrem das leis da natureza extensa, porque, embora, afigurem-se como fortuitas, em verdade não o são. E numa teoria que parece se restringir às impressões dos corpos, habita também uma teoria geral das impressões de toda a natureza.

O hábito é um agenciador (pois nos permite associar) e não uma simples repetição¹ da mesma experiência; ele é também uma potência espontânea do corpo para unir, desde a primeira experiência, duas ou mais afecções simultâneas,² como afirma o enunciado da *E II*, prop. 18:

Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre, que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros.

Essa potência é o próprio esforço que o corpo faz para perseverar em seu ser, ou seja, nas palavras de Bove, um *conatus*.³ Com efeito, de acordo com as uniões favorecidas pelo hábito, também se compõe a maneira particular de ser de um corpo, isto é, aquilo que caracteriza o indivíduo singular. Por isso o hábito, como um mecanismo agenciador, torna-se um verdadeiro facilitador da memória, que opera de maneira muito favorável à

¹ Não se sabe ao certo porque a repetição sempre esteve ligada ao hábito. No entanto, é para os corpos “menos complexos” que a repetição opera como uma regra geral, pois trata-se de uma forma, em que esses corpos perseveram na existência, repetindo-se. Já o hábito como uma potência espontânea dos corpos complexos, torna-se muito mais que uma autopreservação através da repetição, mas um puro esforço de conservação mesma. Cf: BOVE, L. *La Stratégie du Conatus*, p.37.

² BOVE, L. *La Stratégie du Conatus*, p.27

³ “O *conatus* (esforço de cada ser para perseverar em seu ser, conforme a *E III*, prop. 6) é essencialmente ‘estratégico’. Em Espinosa, o esforço de perseverança é, de fato, inseparável de uma estratégia. (...) O *conatus* é essencialmente uma potência de agir à qual nada falta e que tem poderosos efeitos de conservação para a coisa da qual constitui o esforço. O *conatus* afirma-se, de fato, na e pela própria produtividade do real da natureza, e esta afirmação é imediatamente também uma resistência a tudo o que possa ser obstáculo à produtividade afirmativa desse esforço. Por esta razão, o esforço é estratégico no sentido de que cada coisa é, em cada instante da sua perseverança, tão perfeita quanto pode sê-lo, tão poderosa quanto pode sê-lo em seus efeitos de conservação; tão adaptada ao mundo quanto pode sê-lo em função dos abalos que sofre e/ou dos abalos que produz, também em parte, em sua afirmação resistente, ou seja, em função de suas múltiplas trocas complexas e paradoxais com o mundo.” Laurent Bove em entrevista concedida à Márcia Junges para a edição 397 de 06 de agosto de 2012 da Revista do Instituto Humanitas Unisinos- IHU. www.ihuonline.unisinos.br

perpetuação das impressões, possibilitando relações e associações que visam à preservação e constituição de práticas singulares e coletivas.

A reflexão sobre o mecanismo associativo do hábito como um facilitador da memória auxilia na manutenção das marcas. O corpo, como apto às marcas, também é apto para as conservar. E isso significa que a marca atua também como se fosse uma superfície de “reflexo,” pois representa aquilo que não está mais lá. Por isso, Espinosa pode inovar com o conceito de imagem e posteriormente com o conceito de memória, como operação: *a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado*.¹ A imagem consegue sobreviver para além da presença atual dos corpos afetantes, porque, afinal, esse é o sentido de ser da sua relação com o corpo afetado.

2.2.2- Imagem e Marca

A percepção da natureza do corpo exterior implica necessariamente na presença desse corpo como existente, pois a sua percepção como presença e a natureza desse corpo estão envolvidas necessariamente na ideia de afecção do corpo humano. Por isso, a ideia da afecção que envolve a natureza do corpo exterior é dada na mente, e esta considera o corpo como existente, ainda que ele não exista. Seguramente, através das ideias das imagens, que são constituídas a partir das ideias das marcas, é que podemos dizer que a mente percebe.

Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo.²

Entretanto, a mente imediatamente só considera que o seu corpo foi modificado, devido à afecção provocada pelo corpo exterior, mas isso não lhe permite conhecer o

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 17, cor.

² SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 17.

corpo exterior em si mesmo, mas apenas parcialmente, e por isso só terá dele uma ideia inadequada.

Espinosa dispõe, agora, dos elementos que se tornam possível compreender o conceito de imagem. Diz o filósofo: “chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora eles não restituam as figuras das coisas.”¹ Essa definição constitui todo o fundamento da teoria da imaginação, constituída desde as proposições 17, 18 e 19 da *Ética* II. A prop. 17 tem a finalidade de demonstrar as condições da percepção sensível da existência atual do corpo exterior; a prop. 18 demonstra as condições da lembrança dessa percepção; e a prop. 19 dá as condições da percepção sensível da existência atual do próprio corpo (existência demonstrada após a prop. 13.).²

Primeiramente, notemos que, para definir a imagem, Espinosa serve-se do plural *imagines*, como se a percepção fosse regida por uma produção continuada. Mas, nesse caso, não seria como se houvesse uma sucessão? Não. O termo sucessão não é o mais apropriado, uma vez que o processo se dá simultânea e conjuntamente com as ideias, pois *não são as imagens que se sucedem para serem representadas, mas sim suas ideias*. Com isso, o filósofo busca afastar quaisquer pressupostos que nos façam pensar a ideia como uma “pintura muda sobre um quadro;”³ compete à natureza da ideia afirmar necessariamente o que ela concebe como existente, tanto que uma outra ideia não exclui esta afirmação, somente um outro afeto. E quando a ideia afirma a natureza daquilo que concebe como existente, ela não se produz a si própria; ao contrário, é da natureza de uma ideia de afecção afirmar a presença de algo ausente. Por isso, “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado.”⁴ Isso se dá porque, para a mente, contemplar a afecção de seu próprio corpo significa o mesmo que contemplar a presença do corpo exterior, pois há na ideia dessa afecção a ideia da natureza do corpo exterior que essa afecção envolve como já explicamos.

Espinosa antecipa o fato de que a imaginação tem apenas um conhecimento parcial, confuso e mutilado das coisas. Porém, o ‘perceber’ as coisas através das

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, esc. prop. 17.

² GUEROULT, M. *L'Ame*, p. 198.

³ GUEROULT, M. *L'Ame*, p. 200.

⁴ SPINOZA. *ETHICA* II, cor. Prop. 17.

impressões corporais, permite que possamos refutar a afirmação cartesiana de que: “imaginar nada mais é do que *contemplan* a figura ou a imagem de uma coisa corporal.”¹ Embora, nessa passagem da *Segunda Meditação*, não fique claramente demonstrado o que Descartes concebe exatamente por figura, no entanto, ao identificar a figura como imagem, ele muito provavelmente acata que a figura ou a imagem é que seriam representadas. Justamente passa por aí a recusa espinosana, uma vez que é a ideia da imagem que é representada, e não a própria imagem.

As imagens não são cópias e os objetos exteriores não são seus modelos; não há uma relação entre um original e sua cópia. E podemos assegurar isso porque constatamos que as marcas corporais, nas quais as imagens se constituem, jamais podem ser consideradas, em Espinosa, uma realidade em si secundária. A marca é parte dessa realidade desde sempre;² porque são afecções que se associam de afecções. Por isso, a imagem jamais poderia ser considerada um estado de menor realidade. Apoiando-se nesse conceito, o filósofo dá início à correção da opinião de que as imagens e suas ideias seriam falsas. Elas certamente são errantes, mas não erradas; enganosas, mas não falsas. Consideradas em si mesmas não contém erro (*in se spectatas nihil erroris continere*), são positivas e afirmativas, pois “a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes.”³ Espinosa rompe com uma tradição filosófica que conceituou a imagem como uma cópia em relação a um molde, e assim incutiu a falsidade no ato de imaginar. Contrariamente, ele irá defender que a imagem em si é perfeita, nada lhe faltando em sua natureza enquanto imagem.

Na medida em que o corpo é também uma operação imaginativa, a sua mente não erra pelo fato de imaginar, já que a oposição entre verdade e falsidade é desprovida de sentido no plano da imaginação; só podemos conceber tal oposição na esfera do intelecto humano.

¹ DESCARTES, R. *Meditações*. Introdução, Gilles G. Granger. Prefácio e notas, Gérard Lebrun. Tradução, J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962. Segunda *Meditação*. § 8.

² Diferentemente do que pensa Espinosa sobre a marca, como sendo parte da realidade corporal, para Hobbes a marca é apenas um *instrumento a serviço do conatus*. In: HOBBS, T. *Os Elementos da Lei Natural e Política*, Martins Fontes, 2010. pag. 38.

³ SPINOZA. *ETHICA* II, esc. Prop. 17.

Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def. VII da P.I), se ela fosse livre.¹

A privação de onde resulta o erro, bem como a acusação atribuída à imaginação de ser errada, não pode ter outro princípio senão uma falha do próprio intelecto humano, pois sabemos que a mente erra por não saber que imagina.

Entre as imagens e os corpos exteriores, não há um lugar intrínseco de conformidade, fator este que permitirá, sem dúvida, que Espinosa se sirva da expressão *corporis externi vestigia*² diferentemente de Descartes, que se utiliza da expressão *images des corps extérieurs*.³ Certamente, uma rápida passagem por essa última expressão poderia nos confundir e fazer com que pensemos que há uma relação de semelhança entre a figura dos corpos exteriores e as imagens que formamos das coisas como presentes. Entretanto, ao recorrermos ao sistema de marcas, temos a confirmação de que é devido à relação que envolve os corpos, e da qual surgem imagens, que estas são levadas a significar as coisas na ordem do pensamento; ainda que se originem de uma relação puramente corporal. Cada imagem tem por ideia as ideias que representam e significam as coisas, *res*, e não somente corpos, *corpora*.⁴ Tudo nos leva a crer que, como as imagens não são as figuras das coisas, jamais poderiam atribuir o seu significado a uma cópia. O que as imagens fixam do corpo exterior depende em grande parte da natureza do corpo onde se inscrevem as marcas. Assim, a imagem só representa e atribui sentido a algo graças a sua ideia e ao encadeamento no qual ela é compreendida. Esse encadeamento, que compreende imagem e ideia, se constitui variavelmente em cada corpo; por isso o fato de encadear também contribui para individualizar e produzir um e outro sentido particular na interpretação de cada imagem. Espinosa não se refere às *images rerum* no plural por descuido, mas transfere a atenção para as relações corporais e suas produções,

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, esc. Prop. 17.

² SPINOZA. *ETHICA* II, post. 5.

³ DESCARTES, R. *Segunda Meditação*. § 10.

⁴ VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le Signe. La genèse de L'imagination*. p. 190.

sobretudo para o fato de que o produto dessas relações, as marcas, são algo necessário, próprio do processo imaginativo de cada indivíduo.

Não há dúvida que o conceito de imagem está implicado unicamente nas afecções do corpo.¹ Entretanto, podemos ainda questionar: afinal, em que diferem imagem e marca? Para nós, dada a mesma ordem e conexão, entendemos que não há uma distinção real, mas sim a concomitância; as marcas, sabemos, são inteiramente corporais, enquanto que a formação das imagens nos corpos acompanha a atividade pensante da mente. É precisamente nisso que a marca interessa à forma do indivíduo, na medida em que a forma se ajuste mais facilmente às relações a que será submetida. Por esse motivo, seria precipitado pensarmos que Espinosa pudesse condicionar a noção de *vestigia* a uma simples impressão. Tudo nos leva a crer que o filósofo intencionou o que haveria de mais íntimo em cada conceito e nesse caso levou o termo *vestigia* ao mais profundo da vida dos corpos. O corpo é capaz de fixar marcas, com isso conseguimos dizer que essa capacidade é uma potência que lhe é própria. As marcas desenharam e definem as superfícies dos corpos, elas os exploram em um processo que é, em sua totalidade, tanto de interiorização como de exteriorização. Em suma, trata-se de não imaginarmos apenas uma física dos corpos, mas priorizar uma lógica da constituição natural que envolve imagem, imaginação e memória.

2.2.3- A significação das imagens

Definir uma imagem é também interpretá-la e significá-la. Os signos são as imagens; as palavras são signos, os signos das coisas e, justamente por serem coisas, pertencem ao imaginário e não ao intelecto. O signo faz apelo à exterioridade, sem a qual ele nada poderia dizer. Essa condição que se estabelece entre um signo, que é uma unidade portadora de sentido e realidade, nos permite pensar que o homem tem condição de significar tudo que o cerca. Podemos ainda dizer que os signos são instrumentos de comunicação e servem à representação das coisas. Assim, a imagem é transformada em signo, pois as afecções do corpo humano estão *presentificadas* externamente por algo material, como por um signo. A imagem em si mesma não passaria de uma pintura morta sobre o muro, não fosse o encadeamento entre imagem e ideia que lhe proporciona um

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 17, esc.

sentido. A significação necessita da presença; essa presença (a marca corporal) assegura que coisas se tornem reais. Justo o que a imaginação tende naturalmente a fazer: atribuir um significado às coisas, em um encadeamento que se faz relativamente a tudo aquilo que lhe faz sentido.¹

Em verdade, o corpo exterior só é presentificado e só existe como atual, na medida em que está envolvido numa prática imaginativa do corpo, que incorpora um mundo de significados. Então, podemos concluir que imagem e ideia juntas são também um processo que é em tudo *encadeado*. Um processo que se determina através de cada corpo, através de suas relações e de suas marcas. As ideias das imagens significam os corpos exteriores na medida em que as marcas têm lugar nos corpos afetados. A simultaneidade que abrange os atributos (pensamento e extensão) põe o processo de significação em relação direta com os movimentos corporais. Se “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas,”² marcar é também significar, e não podemos significar senão por imagens, isto é, somos afetados e com isso levados a dar sentido à impressão deixada em nós, significá-la e interpretá-la.

Podemos dizer, em princípio, para a percepção e suas presentificações, que tudo é signo, signos de signos, e que há duas lógicas em operação, uma que opera quanto aos *signos linguísticos* que são os responsáveis pela representação das ideias, sendo estes as próprias palavras, que por meio da fala ou da escrita são associados a determinadas ideias, e outra quanto aos *signos naturais*, que são índices de algo, como os trovões que indicam a chuva que está por vir, a fumaça que indica o fogo. Tudo isso ficará demonstrado quando Espinosa se utiliza do exemplo da palavra *pomum*³ em relação ao romano, do soldado ao ver os rastros do cavalo sobre a areia e do agricultor ao ver o cavalo; podemos vislumbrar através desses exemplos a prática desses *signos* por meio de fenômenos linguísticos e de fenômenos naturais, ou seja, de uma marca (fruta) a um som articulado (*pomum*), como entendido pelo romano, e das marcas das patas do cavalo sobre a areia, tanto para o soldado, quanto para o agricultor.

¹ No *TTP*, cap. XII, Espinosa escreve sobre ao sentido atribuído ao significado das coisas ditas sacras; porém, ao final do cap. XI, ele irá ressaltar, em sua análise, que cada apóstolo teve um método próprio para interpretar e assim transmitir os ensinamentos da religião cristã; *é necessário concluir que cada qual fundamentava diferentemente a religião e que acontecia aos apóstolos quando ensinavam. (...) que tem cada um o seu método particular de ensino.* Cf. *Tratado Teológico- Político. Op. Cit.* p. 194.

² SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 7.

³ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 18, esc.

Compreendemos, assim, claramente porque a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. 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 assim articulado, nem qualquer coisa em comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas.¹

Espinosa não pensa em distinguir entre a ordem dos signos linguísticos e a ordem dos signos naturais, uma vez que estamos falando de uma maneira de conceber a Natureza e toda ela opera sob uma só e mesma ordem, inclusive uma natureza individual. De fato, o que ele pensa é que essas ‘duas ordens’ (signos linguísticos e signos naturais) fundam uma única e lhe convém compreendê-las segundo uma só e mesma lógica. Pois, como todas as outras coisas, os fenômenos linguísticos são determinados, inserem-se numa relação entre coisas. Essa lógica tem sua origem na teoria do sistema das marcas; este assegura a diversidade das interpretações, também denota que tal distinção corresponde às disposições de cada corpo a alguns encadeamentos, e por isso as diferentes significações: para o soldado, o cavaleiro e a guerra; para o agricultor, o campo e o arado. Cabe ressaltar que todo o processo significativo obedece a uma cadeia infinita de sentidos. Dado isso, de imagem em imagem, as ideias de imagens significam as coisas segundo uma lei que é imanente à sua maneira de encadear. E, a maneira diversa pela qual o corpo de cada ser individual encadeia, devido às suas impressões, acarreta que as interpretações sejam particulares. Agora, podemos entender melhor a conclusão tirada por Espinosa na última linha do escólio da proposição 18:

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 outro.

Ou seja, cada indivíduo interpreta de acordo com a maneira de encadear as suas marcas. O que de fato intenciona-se notar é a existência de uma primeira condição para o signo, qual seja: a marca. Por quê? Se recapitularmos a gênese dos corpos, veremos que essas

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 18, esc.

impressões corporais integram constitutivamente os corpos, pois da relação entre corpo afetado e corpo afetante surge uma marca que, se expressa, se tornará um signo a ser interpretado; essa interpretação obedece também às disposições corporais individuais de cada um. Tomemos o exemplo do homem que percebeu as marcas do cavalo sobre a areia; naturalmente as considerações operadas por sua imaginação irão determinar certas significações, que tanto podem ser atribuídas a um cavaleiro e a guerra como também a um camponês, o campo e o arado. É certo que o homem é intérprete das marcas que recebe.

Cada intérprete, a maneira de significar suas próprias marcas, segue um e mesmo princípio: a necessidade com vistas à utilidade, ou seja, conjunta e naturalmente, o homem e a preservação do existir devem constituir um centro de significação, pois toda significação é também determinada por um encadeamento que tem sua lei na constituição do corpo e da mente de cada intérprete.¹ Podemos concluir que, inegavelmente, isso afeta a história como um todo.

Todo corpo só existe enquanto afetado, toda afecção deixa uma marca e que essa relação entre corpo afetado e afetante é simultânea, conjunta e determinada, por isso invocamos mais uma vez no sistema das marcas corporais. Tendemos a conceber que todo signo seja interpretado, caso contrário a marca não poderia tornar-se um signo e, com isso, essas impressões corporais não teriam seu lugar de relevância na vida dos corpos. As marcas corporais obedecem a certa disposição do corpo de cada indivíduo e expressam uma certa maneira de existir no mundo; são impressões de que a mente humana se nutre, que se fixam e se perpetuam ao longo de toda uma existência. Ainda, a ideia do signo é simultânea a sua explicação. De fato, tendemos a pensar que “não há signo sem interpretação, pois, na medida em que as marcas existem, elas não existem isoladamente e com isso é impossível que não sejam interpretadas.”² Dito de outro modo, a marca corporal é a afecção que se explica e por isso ela torna-se signo. Ou seja, pensamos que qualquer que seja o emergir de uma marca, esta é correlativa à utilidade de cada intérprete; através deste a marca se fará signo ou não.³ No âmbito do imaginário,

¹ A questão que envolve signo, significação e interpretação foi abordada detalhadamente em nossa pesquisa de Mestrado. *As marcas corporais e a superstição em Espinosa*. 2011.

² VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le Signe. La genèse de L'imagination*; p.208, 209.

³ Acreditamos que não há como afirmar peremptoriamente que toda marca se converta em signo, uma vez que o processo de significação depende e é relativo a cada intérprete. Nosso corpo é afetado inúmeras vezes e disso surgem inúmeras marcas, não há como avaliarmos se cada uma delas foi, será ou não interpretada. O fato é que só temos a certeza que a marca se tornou um signo no momento mesmo

“tudo” poderá se tornar um signo, pois a imaginação só pode interpretar em conjunto com a exterioridade o que ela apreende parcialmente através das marcas. Visto isso, o signo também se torna um objeto da imaginação de cada intérprete.

De imagem em imagem, as marcas expressam as suas significações. Com isso, a ideia de imagem não pode ser signo dela mesma. A significação da imagem não se garante pela semelhança a um objeto, pois seria só derivação deste. O que isso quer dizer? Que parte da significação das imagens se dá pela marca, a outra parte está fadada à condição individual de cada intérprete. Portanto, não se trata de um processo arbitrário, mas sempre em acordo com a necessidade e a utilidade, pois como diz Espinosa, *cada um regula tudo de acordo com o seu próprio afeto*.¹ Assim, a relação entre a imagem e sua interpretação é individual, ou seja, surgirá um sentido particular entre a imagem e aquilo que a ela representa e significa. A exemplo disso está o método de exegese bíblica; em verdade ele é a exposição dessa ‘regulação através dos afetos’ e, portanto, é necessário para uma compreensão verdadeira acerca da história.

Por tudo isso é que avançamos a concepção de um mundo como processo que se estende para todos os campos da existência.

2.3- *Memoria corporis*

A significação remete à imagem, sobretudo porque depende de certo encadeamento entre uma imagem presente e uma imagem passada; o que assegura que a imagem passada esteja fixada no corpo e assim possa ser percebida e, com isso, associada, é o sistema das marcas. Como a mente poderia associar se não houvesse os registros aos quais pudéssemos nos remeter?

Espinosa, ao falar em *concatenação das afecções do corpo humano*, nos permite também conceber que o sistema de impressões corporais se expande. O que queremos dizer? Falar em um sistema de marcas corporais e em como o corpo o mantém, retém e opera com ele e por meio dele, permite que não apenas identifiquemos esse sistema como meio de preservação da existência, mas, essa permanência também nos permite

de sua aparição, ou seja, quando ela já é um signo. Em suma, todo signo é interpretado, mas nem toda marca, propriamente, se tornará um signo.

¹ SPINOZA. *ETHICA* III, prop. 2, esc.

considerá-lo um campo de memórias. Ao apresentarmos o sistema das marcas corporais, não apenas estamos ressignificando a memória, mas a reafirmando como não sendo um *lugar virtual*. Por isso, ao lermos agora a descrição completa da memória, seguramente é possível identificá-la como um processo que não é

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. Em primeiro lugar, digo apenas é *uma concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e não que é uma concatenação de ideias, as quais explicam a natureza dessas coisas*. Pois, trata-se, na realidade (pela prop.16), das ideias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos exteriores. Em segundo lugar, digo que essa concatenação se faz segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano, para distingui-la da concatenação das ideias que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens.¹

Nessa concatenação de ideias que *envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano* é que está a *base* do processo de memorização e rememoração. Firma-se, então, uma conexão que se faz, em princípio, com o corpo afetado, constituindo *a ordem e a concatenação das afecções*, e que é, sobretudo, uma composição individual que expressa ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a dos corpos exteriores. Pois, das ideias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos exteriores, representam os corpos exteriores como se estivessem presentes.² Vimos, ainda, que no universo das concatenações não há isolamento; por isso, além das disposições internas e determinações externas a que se submetem os corpos, há que se levar em conta o hábito. Não podemos negar que este, como um mecanismo associativo da memória, não só conduz o corpo a uma intensa operação, como reforça a sua condição de agente em seu esforço de autopreservação, estabelecendo uniões e continuidades. Assim, o hábito é um importante agenciador do sistema da memória.

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, dem, esc., prop. 18.

² SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 17, esc.

Em princípio, se não refletíssemos acuradamente sobre todo o processo que nos permite memorizar e rememorar, poderíamos interpretar o escólio da prop. 18, da seguinte maneira: a mente, ao recordar, só faria repetir os acontecimentos simultâneos, passando da recordação de um a outro acontecimento como se fosse real. Nesse caso, a associação dos acontecimentos só se faria compreender como uma simples impressão passiva de associações existentes na realidade e que se reforçam em nós, graças à ação repetida. Entretanto, ao refletirmos de maneira atenta, podemos abandonar essa primeira impressão de passividade, ao entendermos que a associação das imagens é, por si só, como mencionada na introdução, uma “atividade” do corpo em seu esforço individual de se autopreservar; por isso, tudo que envolve o sistema das marcas, isto é, a memória, é um trabalho processual. Há associação de imagens que se repetem na ordem comum da natureza, conduzindo à prática de juntá-las, uma vez que a única relação intrínseca entre elas são as impressões corporais; em contrapartida, o intelecto conecta as ideias, segundo a ordem necessária da natureza, compreendendo suas semelhanças, diferenças e articulações necessárias. Com isso, imagem, imaginação e memória, embora não possuam causas necessárias, são necessariamente causadas pelo sistema das marcas corporais, e por assim ser, são necessárias, ainda que as ideias imaginativas e as rememorações não alcancem as conexões necessárias entre os corpos e entre suas ideias. Vejamos um esclarecimento trazido por Chauí, “é necessário que eu veja o Sol menor que a terra; não é necessário que eu conecte a imagem do Sol ao deus Apolo e a da terra à deusa Gaia.”¹ É necessário que as marcas se fixem nos corpos e façam algum sentido para aquele que as retém e, diante de uma delas, outra se atualize, uma vez que as marcas das patas de um cavalo na areia levam um soldado a pensar na guerra e as mesmas marcas levam um camponês a pensar no arado. Basta que um *único vestígio* se associe a outro para lembrar, porém não seria possível lembrar *sem um único vestígio*.

Apresentado o processo físico dos fundamentos da memória e seus mecanismos de associação, podemos afirmar que a memória em Espinosa, além de servir-se desse amplo e complexo sistema de marcas, constitui esse processo, pois a marca corporal é a memória em si mesma. Ainda, quando falamos em amplitude e complexidade, nos referimos a esse processo que se expande, indo do particular ao coletivo. Dito dessa maneira, podemos falar não apenas em uma memória, mas em várias memórias que se

¹ CHAUI.M. *A Nervura do Real* II, p.214.

concatenam umas com as outras. E como a memória, como já descrevemos e afirmamos, não é “um certo lugar” em que repousam lembranças, boas ou más, remetidas ao tempo, tampouco é um objeto que possa ocupar um espaço; ela não é um corpo, embora *pertença* a ele, *seja* dele. Por tudo o que foi até agora exposto, podemos dizer que a memória é *atividade*; é uma *atividade* enquanto *processo* de concatenação de afecções do corpo e ideias da mente. E, tal *processo* não implica apenas retenção, mas também exclusão, como veremos mais adiante.

2.3.1- A memória sob uma *física do intensivo*.¹ De Deleuze para Espinosa.

Deleuze concebe a essência singular espinosana sob a perspectiva da intensidade. Essa perspectiva é de suma importância em nossa pesquisa para que afastemos, de uma vez por todas, a memória e o tempo. Este é o principal motivo da reflexão sobre o *intensivo* se fazer presente aqui, neste capítulo, e não em nosso primeiro capítulo, onde propriamente trabalhamos a questão da essência e da concepção de indivíduo. Uma *física do intensivo* é cara ao pensamento deleuziano, sobretudo quando se trata de compreender toda a dimensão da individualidade em função de uma teoria do intensivo. Talvez não seja muito diferente para nós. Não basta apenas afirmar que a memória é marca corporal e está assegurada pelo sistema das marcas; também é preciso dizer que, por assim ser, é que podemos falar em uma memória que é do corpo e imune ao tempo. O intensivo nos garante uma memória que pertença a algo que existe concretamente, pois a intensidade precisa de um lugar para que expresse sua força, e este lugar só pode ser um corpo. Deleuze pensa as intensidades como unidades de diferenciação para os processos de produção na natureza (processos de individuação);² tentaremos conduzir tais intensidades para o processo de memorização, o qual não deixa de ser, também, um processo de individuação.

¹ SILVA, CÍNTIA.V. DA. *Da Física do intensivo a uma estética do intensivo: Deleuze e a essência singular em Espinosa*. Cadernos Espinosanos, XXII. As páginas seguintes foram escritas com base não apenas na leitura dos textos de Deleuze; a compreensão de certas passagens difíceis de *Diferença e repetição* só foi possível através da leitura complementar do texto de Cíntia Vieira da Silva, a quem sou imensamente grata.

² DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

A existência atual das essências vem de sua causa; por serem produzidas por Deus as essências dos modos têm uma existência; tanto é que todas as essências se compõem entre si, na medida em que todas têm Deus como causa, conforme já demonstramos anteriormente. É certo que Deleuze considera os atributos como qualidades eternas e infinitas, e que enquanto tais, por um lado, são indivisíveis, por outro lado, dotadas de quantidades que comportam as partes. Para Deleuze, o conceito de parte possui dois sentidos principais: parte intensiva e parte extensiva. A partir disso, devemos conceber as partes intensivas ou graus de potência ou graus de intensidade como graus intensivos de potência dos modos finitos que exprimem a potência de seus atributos; quanto às partes extensivas ou extrínsecas, podemos concebê-las como sendo os modos finitos, isto é, as partes extensivas que exprimem a potência de seus atributos. Na interpretação deleuziana, a extensividade pode ser aplicada a todos os atributos. No que tange ao pensamento espinosano, encontramos isso na proposição 15 da parte II da Ética: *a ideia que constitui a mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias*; ou seja, como parte intensiva, a essência do modo é simples; como parte extensiva, composta de muitíssimas partes. Por que pensar o intensivo? De fato, nos interessa quanto a pensarmos a memória como *pars intensiva* e constitutiva da essência singular. Uma essência intrinsecamente singular é constituída por memórias, porque composta de marcas, mas tal essência é também, de acordo com Deleuze, um grau de intensidade da potência infinita de seu atributo. Um atributo é uma qualidade que univocamente permanece sempre a mesma e quantitativamente se diferencia internamente por graus de intensidade, sem jamais se dividir. Tais questões nos indicam a possibilidade de uma qualidade “ser afetada por graus diversos”, mantendo, no entanto, a mesma essência, pois que as modificações se dariam *na* essência e não seriam *de* essência. Nesse caso, as afecções se refeririam à essência ou “apenas à existência?”¹ O fato é que para Deleuze há uma dupla distinção que afeta as essências de modos: em relação “ao atributo, como a intensidade da qualidade e entre si, tal como os diversos graus de intensidade;”² porém a distinção intrínseca das essências não muda a natureza do atributo, o qual mantém sua univocidade.

¹ DELEUZE. G. *Spinoza et le probleme de l'expression*, Para Deleuze, Espinosa reencontra uma longa tradição escolástica, segundo a qual *modus intrinsecus=gradus=intensio*; p.173.

² DELEUZE. G. *Spinoza et le probleme de l'expression*, p.179-180.

De Duns Scotus, Deleuze toma a ideia de distinção formal, ou seja, uma distinção entre essências, e a de *modus intrinsecus*, que lhe servirá para a interpretação do modo finito como parte intensiva e extensiva. “O conceito scotista de essência é o que permite a Deleuze explicar como e por que a Substância infinita é o ser absolutamente complexo, internamente diferenciado, pois a distinção formal afirma a diferença qualitativa entre essências que, juntas, podem constituir um único ser.”¹ Entretanto, o fato dessas essências obedecerem um mesmo princípio de produção (nas palavras de Deleuze, “as essências compõem um sistema total, um conjunto atualmente infinito,”²) impossibilita que possam ser separadas umas das outras. O texto deleuziano segue se perguntando a respeito da distinção entre as essências, a qual deve ser encontrada para que tais essências possam ser dotadas de realidade física ou existência. O questionamento encontra solução a partir de uma diferenciação entre os termos “estar contido” e “se distinguir”; o argumento deleuziano se sustenta sobre o fato de as essências estarem contidas na substância; por assim ser, a distinção não será extrínseca. Vejamos.

Uma individuação extrínseca se faz pela duração, pela figura e pelo lugar, e corresponde ao que ocorre aos modos. A existência do modo sob a duração, faz com que ele deixe “de estar simplesmente contido no atributo,”³ bem como não permite que a ideia do modo continue apenas compreendida na ideia de Deus. Deleuze então recorre a uma analogia, utilizada por Duns Scotus para explicar a diferença entre as distinções intrínsecas e extrínsecas. De acordo com tal analogia de Scotus, a Substância seria como uma muralha cujo atributo ou qualidade seria a brancura. Os modos, como distinções extrínsecas, seriam figuras que se desenhavam sobre a muralha branca. Mas, antes do aparecimento dessas figuras, já haveria uma distinção interna à própria brancura, ou seja, uma distinção *dela*, a intensidade da brancura, e uma distinção *nela*, seus diversos graus de intensidade. A muralha branca sem figuras alude a um estado em que “a qualidade não é afetada por alguma coisa que se distinguiria dela extrinsecamente”.⁴ Pois esse é justamente o ponto em que se deve procurar por um princípio de individuação intrínseco, de modo que possamos pensar a distinção extrínseca dos modos como delimitada pela distinção intrínseca entre suas essências. O caráter intrínseco desta distinção permite

¹ Cf. CHAUI. M. *A nervura do real II*. Nota complementar n.1, p. 191-192.

² DELEUZE. G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 177.

³ DELEUZE. G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 179.

⁴ DELEUZE. G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 179.

manter a univocidade da substância e de seus atributos, além de proporcionar que se identifique a gênese do processo de individuação, na medida em que seu princípio é interno à existência das próprias essências dos modos,

(...) a substância é como a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, a potência absolutamente infinita, da potência de existir sob todas as formas e de pensar sob todas as formas; os atributos são as formas ou qualidades infinitas, como tais indivisíveis. O finito, portanto, não é nem substancial, nem qualitativo. Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal intensiva, ela mesma infinita, que se divide atualmente em uma infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. Por isso mesmo, eles são partes da potência de Deus, sob o atributo que os contém.¹

Esta passagem não apenas encerra a construção da interpretação dos modos como intensidades, como também alude à principal discussão deleuziana em *Diferença e repetição*: o conceito de diferença. Em verdade, pelo desdobramento do conceito de diferença, Deleuze afirma que a intensidade constitui a condição do aparecimento de qualquer fenômeno. Ele quer ressaltar que “a intensidade é a forma da diferença como razão do sensível. Toda intensidade é diferencial, diferença em si mesma.”² *Isto significa que só percebemos as qualidades e quantidades extensivas, as diferenças de intensidade, os graus ou quantidades intensivas das qualidades.* Entretanto, apropriando-nos das noções da Física, ainda que esta não nos proporcione conhecer amplamente uma qualidade intensiva, de que outra maneira, senão a partir da experiência, a intensidade pode fazer-se sempre qualidade e desdobrar-se na extensão? Nas palavras de Deleuze:

A intensidade se explica, desenvolve-se numa extensão (*extensio*). É essa extensão que se refere ao extenso (*extensum*), onde ela aparece fora de si, recoberta pela qualidade. A diferença de intensidade anula-se ou tende a se anular nesse sistema; mas é ela que, explicando-se, cria esse sistema.³

¹ DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 181.

² DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 356.

³ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 364-365.

Percebe-se uma precisa correlação entre a implicação da intensidade em si mesma, que se mantém mesmo quando ela se desdobra na extensão, e a individuação das essências implicadas nos atributos extensão e pensamento: a distinção entre as ideias das essências individuais dos modos no interior das ideias de Deus e a maneira pela qual elas se mantêm quando os modos passam a existir na duração. No entanto, para Deleuze, a intensidade não se reduz a uma antecipação da percepção, mas ela engendra as operações como *extensio*, a grandeza extensiva como o extenso.

Esse desdobramento, que corresponde a um movimento de atualização das ideias, que Cíntia Vieira denomina de “estética do intensivo,” em nosso entendimento pode ser estendido também ao processo de rememoração, ou seja, de atualização da memória, em Espinosa. As marcas que são as memórias só podem ser “lembradas” ou rememoradas devido ao seu grau de *diferenciação por intensidade*, conforme já mencionamos neste capítulo. Como afirma Deleuze, “o *determinante* no processo de atualização é a *intensidade*. É a intensidade que dramatiza.”¹

Ora, é determinante porque é composição com outros graus, outras intensidades até que se diferencie singularmente. Em verdade, é o que Deleuze chamará de *hecceidade* no décimo platô. Mas, aonde queremos chegar com isso? Queremos dizer, na esteira de Deleuze, que se as hecceidades designam a singularidade dos acontecimentos, mesmo que não possamos defini-las nem como coisas nem como sujeitos, é a partir dessa concepção que também podemos falar *de memória como parte intensiva da essência singular*. Assim como a individualidade de uma hecceidade consiste numa determinada relação de movimento e de repouso entre os corpos, o que implica num determinado poder de afetar e ser afetado, essas mesmas bases nos servem para a leitura de uma memória concomitante a *uma produção de intensidades*, de diferenças atuantes que envolvem todo o processo de rememoração, ou seja, de reconhecimento de nossas marcas ou de nossas memórias; a atualização é o acesso a essa intensidade. O importante a ressaltar nessa analogia é que a memória, ao ser enquadrada sob os critérios de uma hecceidade que “não é de modo algum uma individualidade pelo instante, que se oporia àquela das permanências e das durações,”² também se afasta terminantemente de estar circunscrita a um tempo mensurável e assim submetida ao crivo da instantaneidade. Não. Cada memória

¹ DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 391-392.

² DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 319.

pode ser dita hecceidade, enquanto grau que se compõe com outros graus, *intensidade* com outras intensidades; não remetida ao tempo, pois que não é sucessão, mas *parte intensiva* dos corpos.

Tratar a memória a partir dessas noções trabalhadas por Deleuze, que incluem as hecceidades para a compreensão da teoria da individualidade de Espinosa, nos remete a Proust, ao que ele chamou de puras essências.¹ Sob esse aspecto, Deleuze diz que Proust é leibniziano: “as essências são verdadeiras mônadas, cada uma se definindo pelo ponto de vista através do qual exprime o mundo, cada ponto de vista remetendo a uma qualidade última no fundo da mônada. Como diz Leibniz, elas não têm portas e nem janelas: o ponto de vista é a própria diferença, pontos de vista sobre um mundo supostamente o mesmo são tão diferentes quanto os mundos mais distantes.”² Contudo, se a essência pura de Proust se assemelha à mônada leibniziana, o que dizer da nossa perspectiva sobre a memória espinosana? Como podemos dizê-la “pura” em meio a sua imensurável multiplicidade, com suas portas e janelas abertas?

Afirmar a memória sob uma *física do intensivo*, é nos colocarmos diante de uma atividade que se expande e se contrai, sob o crivo da expressividade real das marcas. Esse mecanismo, dinamizado pelos termos *intensidade* ou *realidade*, como dissemos, é o que nos permite “salvar” a memória das garras de um tempo efêmero. É um movimento que realizamos com o auxílio de Deleuze, mas que nos foi primeiramente sugerido por Espinosa:

Digo em primeiro lugar que o afeto é uma idéia confusa pela qual a mente afirma de seu corpo ou de uma de suas partes uma força de existir *maior ou menor do que antes* (...). Quando digo (...) do que antes, *não entendo que a mente compara a constituição presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma algo*

¹ “Proust nos dá uma primeira aproximação da essência quando diz que ela é alguma coisa em um sujeito: diferença interna, diferença qualitativa decorrente da maneira pela qual encaramos o mundo (...). Cada sujeito exprime o mundo de um certo ponto de vista. Mas o ponto de vista é a própria diferença, a diferença interna e absoluta. (...). Cada essência é uma pátria, um país (...). A essência é a qualidade última no âmago do sujeito, mas essa qualidade é mais profunda do que o sujeito, é de outra ordem: ‘qualidade desconhecida de um mundo único.’ Não é o sujeito que explica a essência, é, antes, a essência que se implica, se envolve, se enrola no sujeito. (...) A essência não é apenas individual, é individualizante.” Cf. DELEUZE, G. *Proust e os signos*. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. Cap. IV, p. 39-41.

² DELEUZE, G. *Proust e os signos*. Cap. IV, p. 40.

*sobre o corpo que na verdade envolve mais ou menos realidade do que antes.*¹

Em princípio, perguntamos: o que essa definição traz em comum com a operacionalidade da memória? Ora, a passagem acima reforça que o presente convoca o passado a se apresentar, devido a uma relação de forças; se o presente “parece” suprir o passado, isso se dá apenas porque sua realidade é maior. Não há unicamente uma comparação; há, sobretudo, um confronto de forças que segue em conjunto com as comparações, pois estamos diante de um envolvimento de *menor* ou *maior realidade*, ou seja, podemos falar em termos de *maior* ou *menor intensidade*. Antes afirmamos a memória bergsoniana e também a espinosana como *movimentos*; agora podemos reafirmá-lo pelo percurso associativo-fisiológico da memória, pois graças a ele podemos falar em passado, naquilo que ficou para trás, através dessa *física do intensivo* das marcas. E ainda, concomitantemente, podemos falar em realidade, existência, duração, que põem o processo da memória em pleno funcionamento, em plena atividade.

À esteira de nosso primeiro capítulo, seguimos demarcando que esse sistema não só constitui fundamentalmente as relações entre os corpos, bem como é portador e restaurador de presente e passado. Porém, a sua mensurabilidade não é fundamentada pelo tempo, mas pelo *mais ou menos real* ou *intensivo* das relações, sob a “determinação” das marcas corporais. Graças a isso que podemos lançar mão do tempo para ir ao encontro do corpo. Pois a fisiologia espinosana nos permite dizer que as impressões corporais obedecem a uma *física do intensivo*, ora sob a forma de afeto presente, ora sob a forma de afeto passado, a memória. O grau de *intensidade* não só participa da construção da singularidade espinosana, como a *diferencia*. Por fim, é no desdobramento do conceito de diferença que Deleuze nos presenteia com um dos pontos mais decisivos deste nosso percurso, sobretudo quando se quer apresentar a memória sob a condição “única” das marcas corporais: “a intensidade constitui a condição do aparecimento de qualquer fenômeno.”²

¹ SPINOZA. *ETHICA* III, def. geral dos afetos, 3, explicação. [grifo nosso]

² DELEUZE, G. *Diferença e repetição*, p. 356.

2.3.2- Múltipla

Iniciamos este subitem com a seguinte ressalva: este texto, embora aponte para uma perspectiva que visa, como mencionamos acima, “apresentar a memória sob a condição única das marcas corporais,” não pretende se encerrar em si mesmo. É apenas mais uma tessitura que tende ao quase acabado; porém, não almeja que o seu acabamento se furte de estar sob suspeita. Em verdade, a tensão é o seu movente, e o que o liberta da necessidade de ser dado como pronto.

O que é a memória senão uma composição com outros graus, outras intensidades individuais? Ao nos depararmos com os escritos de Maurice Halbwachs e sua imensa contribuição para a compreensão da memória, em *A Memória Coletiva*, nos deparamos com a tese de que a memória coletiva se sobrepõe à memória individual: “nossas lembranças permanecem coletivas, pois são lembradas por meio de outras, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre *levamos conosco* e *em nós* certa quantidade de pessoas que não se confundem.”¹

As reflexões de Halbwachs ressonam a pequena física, à maneira das conexões, composições de que trata Espinosa. O percurso que optamos por seguir até agora mostra claramente isso, o que nos permite dizer sobre a passagem há pouco citada que, realmente, sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de vestígios, em outros termos, *certa quantidade de memórias*. Relembremos que a memória espinosana é um processo associativo, é *alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano*. Por isso, a possibilidade de pensarmos a existência de uma memória estritamente “individual” parece questionável. A memória depende da constituição de um corpo individual em suas relações com outros corpos, ou seja, não estamos tão distantes da possibilidade de interpretá-la como uma “constituição coletiva.” Lembrar é associar, ou seja, uma ação de atualização da memória a partir dos registros corporais que ali estão graças às inúmeras relações a que os corpos se dispuseram. Afinal,

¹ HAWBWACHS. M. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003, p.30.

Espinosa mesmo afirma *que todo corpo, enquanto existe modificado de alguma maneira, deve ser considerado como uma parte de todo o universo, e deve concordar com seu todo e, em conexão (cohaerentia) com os demais corpos.*¹

No entanto, cabe ressaltar que, obviamente, a memória individual existe, enquanto é uma *marca que pertence ao nosso corpo individual* e é particularmente nossa. Também é um efeito das imagens das coisas, que existirão apenas para nós, de acordo com aquilo que nos dispusemos a elaborar intimamente. No entanto, retomando a analogia com o vermezinho, assim como este considera o sangue uma totalidade completa porque ignora que o sangue se relacione com outras causas exteriores, somos também propensos a ver dessa maneira, considerarmos a memória como se não houvesse outros corpos aos quais se relacionar e causar modificações interiores. Portanto, tal como o vermezinho, a memória permanece intocada, como se não recebesse ações externas nem produzisse efeitos, pois para ele o sangue sempre está no mesmo estado, sofrendo apenas variações internas de suas próprias partículas, segundo as leis do seu único movimento. Porém, quando compreendemos a memória como processo de conexão e composição com outras singularidades, de fato, a esfera da individualidade passa a ser questionável perante o aspecto subliminar do múltiplo, do coletivo.

Voltemos à explicação de Chauí quanto ao todo e a parte: “para ser considerado *todo* não só a sua natureza terá que determinar inteiramente o que se passa nas suas partes, como também ele próprio não pode ser determinado pelo exterior a nenhuma mudança em sua constituição, caso não se componha com uma ou outra ação. Dessa maneira, interpretamos uma *parte* pelo *todo* e, um *todo* por uma *parte*, porque ignoramos algo muito essencial: ser uma *parte* é estar em relação determinada e constante com outras partes; ser um *todo* é estar disposto por si mesmo em tudo o que se passa nos seus constituintes e não ser determinado a mudanças pela ação de causas externas.”² E o que é a memória senão uma relação com outras partes? Pois, salvo engano, ela é um processo em constante composição, nesse sentido podemos dizer que ela opera *muito mais* como *parte* do que como *todo*. Será então que cabe a memória também ser ora *todo* e ora *parte*? E, será que a memória, por vezes, se encerraria em si mesma?

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 32.

² CHAUI. M. *A Nervura do Real* II, p. 46.

Bem, já vimos que a natureza do corpo próprio e dos corpos externos determinam as afecções corporais; por essa determinação Espinosa pode enunciar que *a mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos juntamente com a natureza do seu corpo* e, uma vez que a mente humana percebe todas as afecções de seu corpo, deduz-se que ela também percebe tudo aquilo que as produz, isto é, os corpos externos que o afetam, e por isso *a ideia de cada uma das maneiras como o corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo exterior*.¹ A percepção da afecção corporal envolve a percepção tanto do corpo próprio quanto dos corpos exteriores que o afetam. O que queremos destacar dessas passagens é o emprego do verbo *envolver*, cujo sentido é o de uma relação de *implicação necessária*, ou seja, as naturezas dos corpos associados se implicam reciprocamente e se marcam reciprocamente. Devido a essa implicação necessária, é possível dizermos que, por si só, o processo da memória é um recolhimento de outras memórias, de outros corpos; portanto, caímos nos meandros de uma relação que, muito provavelmente, não permite se encerrar em si mesma.

Em suma, a maneira de reconhecermos a memória como processo além de nos proporcionar afirmá-la como uma marca compartilhável, também permite entendermos que, devido ao seu caráter múltiplo a memória não é um registro vazio e solitário; diferentemente da pura essência de Proust que se assemelha à mônada leibniziana, a memória de que estamos tratando está sempre de portas e janelas abertas.

¹ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 16.

2.4- A rememoração. Os usos sociais e políticos da Memória

Revisitar as impressões é quase uma condição primeira da memória, é a atualização das marcas, e fazemos isso quando rememoramos; o ato de rememorar é acessar essas impressões. Assim, rememorar é também revisitar e atualizar nossos registros sob diversas condições e apropriações.

A memória não é um fenômeno unicamente individual, sobretudo, a memória é uma construção e um fenômeno múltiplo. Quando falamos em usos políticos da memória, estamos apontando para eventos como protestos, comemorações, reuniões políticas ou sociais; até mesmo em uma simples união de pessoas, que de alguma maneira põe em pauta questões que marcaram uma época e influenciaram o rumo da história. E o que diferencia esses eventos são justamente os seus usos. Um exemplo disso está relacionado às datas comemorativas, elas reforçam nossa memória coletiva, porém o fato de estarmos focados nas comemorações tende a nos dispersar dos problemas sociais, políticos, econômicos que atacam o presente e nos faz esquecer, quase totalmente, de situações do passado que se repetem. Esses acontecimentos que marcaram uma época tentam ser desmarcados através de outros tipos de celebrações, as que consagram uma conquista, embora essa conquista seja de uma nação sobre outra: a colonização da América e a dizimação das nações indígenas; além de vidas extintas, houve a imposição de uma cultura e credo sobre outra. Em verdade, são celebrações que saúdam conquistas, mas negligenciam as atrocidades, camuflando a história; é o *uso seletivo da memória*.

Esse retorno seletivo ao passado, que tem grande capacidade de nos fixar no presente, também tem a força de fazer dessa rememoração, um esforço, uma aquisição e reorganização da memória. Digo uma aquisição no sentido de que a ação de reatualizar envolve o passado (velho) sob uma prática que visa o (futuro).

Ao penetrarmos nessa trama da memória, percebemos os laços que articulam as ideias a partir dessas relações múltiplas e convergentes em que a oposição entre continuidade e diferença amplifica ou dissipa as ideias, numa espécie de cumplicidade histórica que nos tolhe a criação de algo. Porque nos apoderamos verdadeiramente da herança do passado, pois tornamos as questões herdadas nossas, ou seja, quando deciframos aquilo que o passado interrogou em termos de nossas próprias admirações ou dificuldades, podemos reconstruir e usar. Nesse ponto a rememoração não é apenas o aparecimento de uma lembrança cravada pela memória. Sobretudo, trata-se de uma

atividade de (re)atualização de um acontecimento. Em outros termos, é o atualizar da interrogação que consiste em realizar novamente a ação de interrogar; isso não é apenas trazer para o presente aquilo que o passado nos deixou. É o legado do passado que iremos reencontrar e disponibilizar para ser usado.

No entanto, esse “reencontro” também pode ser alocado numa *disputa* de forças. Porque não se trata simplesmente de reorganizar, pois dispostos à comparação e principalmente à (re)atualização do passado, nada impede que o desejo de que algo possa ser alterado e apagado. Mas, o presente só poderá suprir o passado porque a sua realidade será maior; não há unicamente uma comparação ‘do antes’, há, sobretudo, um confronto de forças que envolve a ideia de afecção em seu estado de menor ou maior realidade ou intensidade. Retomemos o que pontua, Espinosa:

Quando digo (...) *do que antes*, não entendo que a mente compara a constituição presente do corpo com o passado, mas que a *idéia* que constitui a forma do afeto afirma algo sobre o corpo que na verdade envolve mais ou menos realidade do que antes.¹

Dito dessa maneira, comparar e buscar instrumentos para um conhecimento a ser produzido é, em si mesmo, um movimento de reelaboração e de reorganização, no presente, de uma mesma ou mais questões que já nos foram apresentadas no passado e que agora retornam com maior intensidade. Ora, esse movimento de reelaboração também denota uma maneira pela qual cada época tratou a questão, também a sua instabilidade, isto é, como estava sujeita ao cruzamento de tantas possibilidades de elaboração e sucessão. Queremos destacar que não estamos falando de ideias mortas, fatos que por ora caíram no esquecimento devido à instabilidade que cada época impõe. Obviamente, temos que assumir as nossas variações e vicissitudes, porém não podemos negar um acontecimento ou negá-lo àqueles que nos transmitiram. Entendemos que a rememoração, como um uso social ou político através do qual se reelabora o passado, está, de alguma maneira, sempre atada ao passado, fazendo com que nenhuma época esteja morta para aquela que a sucede; como disse Franklin Leopoldo e Silva, “a

¹ SPINOZA. *ETHICA* III, def. geral dos afetos,3, explicação. [grifo nosso]

rememoração é a memória do pensamento vivo.”¹ Contudo, diante dos limites desse vasto e complexo sistema das rememorações, há um saber; não podemos nos furtar de olhar para o quanto fomos conduzidos, por um lado, a selecionar a memória e, por outro a interpretar e reconstruir, é nesse sentido que podemos falar em aquisição.

Rememorar é muito mais do que reviver. Quando olhamos para os *usos e frutos* da memória como o movimento que *envolve mais ou menos realidade do que antes*, vemos como ele se revela potência. E por assim ser, podemos dizer que a memória não é estática, pois integra e participa de nossas relações, as quais se caracterizam pela potência, variabilidade e diversidade. Por isso, o recurso à memória é um processo de aceitação e de recusa de acontecimentos, um recurso às incertezas. Incertezas que são inseparáveis das relações com o passado, porque não é possível extrairmos seguramente a verdade deste. No entanto, ao passo que é incerteza, e por isso uma dificuldade que se faz presente, é também a maior ou senão a única chance de reelaboração das incertezas.

Talvez nenhum outro momento ilustre melhor o alcance da rememoração em nossa atual política do que essa recepção ativa de reflexão presente, que diante dos acontecimentos vividos diariamente, desde os protestos pautados pela urgência de questões, que visam subverter os direitos adquiridos através da luta democrática, até os inumeráveis escândalos no cenário dos três poderes. Todo este cenário tragicamente compõe o processo de incertezas e reflete para o pensamento atual; é impossível não temer, nos furtarmos das impressões de outrora; mas disso nos resta, ainda que desesperadora, a iniciativa de não permitir incorrer nos erros que marcaram o passado. Assim, a rememoração, esse estirão ativo do passado, precisará lançar-se numa intensa iniciativa de reivindicações, e ainda que tudo isso seja incentivado pelas incertezas do presente, é necessário que nos ocupemos.

Esse movimento, que de maneira cruel nos marca atualmente, que nos envia de maneira abrupta para as ruas, é, portanto, sustentado por uma memória histórica em que se dispõem uma repetição e uma diferença (repetido o quão necessário for o ato de protestar, “diferente” pela época e pelos corpos que agora perseveram no existir), porém de um movimento histórico que se manifesta na *repetição diferenciada* do objeto da

¹ LEOPOLDO e SILVA, F. *Notas para um Estudo dos Procedimentos Metódicos em Lima Vaz: Singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosóficas*. Síntese, Revista de Filosofia, v.30, n.97, 2003, p.149.

contestação. Esse gesto que traz consigo uma marca, uma impressão, ao passo que se abre às incertezas que o fizeram movimentar-se, as acolhe, de maneira que o presente possa se recolocar. Assim, a iniciativa pautada pelo passado obscuro quer deixar sua impressão, sua marca de superação. Há uma espécie de saturação das incertezas constituídas no passado, por isso o presente as reelabora no sentido de superá-las, colocando-se sob a perspectiva histórica; em verdade firma-se um movimento que perfaz ao mesmo tempo em que recusa. E nisto não há nenhuma contradição, uma vez que esse registro histórico que envolve passado e presente impõe uma (re)feitura. E por mais que haja uma oposição a essa (re)feitura, tudo então girará a partir da apreensão desse passado na forma de recusa. E novamente haverá uma (re)construção pretendida para uma outra ação diferenciada daquela que a gerou.

No campo do coletivo, as memórias serão sempre questionáveis, e por isso conflituosas. A disputa entre as memórias do “passado” irá favorecer a formação de uma história coletiva. A memória que um grupo tem sobre determinada experiência coletiva irá se confrontar com a memória de outros grupos. E não apenas isso. Talvez o primordial quando nos dirigimos ao coletivo não seja apenas confrontar a veracidade das memórias, mas, sobretudo, quanto ao que se quer ou não perpetuar, ou seja, vão ao encontro dos usos que partilham de interesses e que recaem sobre o que é relevante narrar, preservar ou ocultar.

A possibilidade de volta ao passado tanto quanto o poder de reconstruí-lo, reordená-lo ou ocultá-lo, é uma maneira de superarmos o nosso tempo; por isso remontamos às raízes, o que não significa superar a história, isto é, a gênese do presente. O fato é que vivemos *ora mais ora menos intensamente* numa constante elaboração e articulação das nossas práticas. A articulação das questões que envolvem a nossa existência atual, a pauta para a reflexão não pode mais resignar-se aos limites do presente nem tampouco aos dados histórico-culturais que o refletem mais largamente. A ação de recomeçar, não apenas descortina a história em sua relação com a contingência como também traz consigo uma ampliação de percurso e de alcance. O que queremos dizer é que o constante recomeço é a rememoração mesma que, não podendo valer-se de uma atualização total da memória, faz ao menos um duplo esforço da visão do passado: de imanência e de superação. Então, qualquer problema que se volte para o interior de nossas marcas ou de nossa história, seja de ordem política, social ou metafísica, só poderá ser alcançado pela rememoração? Talvez. Porque não se trata da extinção ou total negação

de um acontecimento que nos marcou, mas do poder de negação e até de superação, que somente será factível através de uma *feitura* ou, em termos espinosanos, de uma *reforma* em nossa maneira de entender e agir sobre o que aconteceu. Não há como saltarmos sobre as nossas marcas ou a história; o exercício do pensar é, sobretudo, uma disputa de *forças*, um *tecer* constantemente recomeçado de atualização da memória. O campo da rememoração sempre se circunscreverá à maneira de uma incessante existência. E parafraseando Franklin Leopoldo e Silva, ‘nenhuma época estará morta para aquela que a sobrevir.’

Anexo 3

Os vestígios sob a perspectiva da carta XVII.

A carta XVII, para uns, pode não figurar entre as assim chamadas “cartas do mal.” Talvez porque ela não acalore propriamente uma discussão acerca da criação, do livre-arbítrio e do finalismo. De fato, não faz isso. E embora fale estranhamente em *presságios futuros*, que podem, num primeiro momento, soar como *premonições*, *adivinhações* e, portanto, elementos provenientes de superstição, não é isso que Espinosa pretende demonstrar. Mas afinal, o que os *presságios futuros* produzidos pelos *vestígios da mente*?

O sistema das marcas corporais, como descrevemos, não apenas é fundamental para a manutenção da memória como constitui a própria memória. E não apenas isso, a memória é essencial para a *emenda do intelecto*. Pois se não fossem as impressões, os conteúdos que guardamos, como a *emenda do intelecto* poderia acontecer, que material de *emenda*, de cura, lhes serviria como base? Acontece que as marcas estão inseridas numa ordem conforme as regras da extensão, mas acompanham as conexões da mente, como o afirma a proposição 12:

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia.

Todavia, não se trata de atribuir marcas ao intelecto ou à mente. Mas parece que há um parêntese a ser feito, pois, afinal, do que se trata a carta de Espinosa a Balling?

[...] os vestígios que tenham a sua origem na constituição da mente podem ser presságios de uma coisa futura, porque a mente pode pressentir confusamente algo que é futuro. E por isso mesmo pode imaginar com a mesma precisão e vivacidade como se esta coisa estivesse presente.¹

Depois de nosso segundo capítulo, acreditamos que não será, demasiadamente difícil compreender no que consistem os *vestígios/imagens que tenham sua origem na constituição da mente*.

¹ SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, XVII.

Em verdade, Espinosa se utiliza do sentido genético, e não do sentido subjetivo de imagens que tenham relação com a mente. Ele chama a atenção para o fato de a mente perceber todo e qualquer vestígio deixado em seu corpo. E por esse motivo, em uma passagem da carta 17, o filósofo conclui: (...) *não há nada que não possamos compreender cuja imaginação não forme alguma imagem a partir de um vestígio*.¹

Com efeito, a carta XVII parece então afirmar que apenas os vestígios da mente levariam aos presságios futuros; os vestígios da imaginação, não. Em que medida podemos acatar isso? Para que Espinosa faça tal demarcação, ele se apoia em duas outras distinções, talvez mais sutis do que complexas, pois são operações que o corpo próprio realiza, distinguíveis apenas pela sua natureza operante. São operações que se realizam ora sob a ordem do comum e ora sob a ordem do necessário. Sabemos que a mente não erra pelo fato de imaginar, ou seja, as imagens enquanto imagens não contêm erro algum, uma vez que as afeções que permitem que imaginemos são movimentos reais dos corpos. Também não há positividade alguma no erro, porque este é simplesmente a falta de uma ideia que exclua a existência de coisas imaginadas como presentes mas que em verdade estão ausentes, pois a imaginação é parte integrante de um processo que envolve o corpo com sua mente, isto é, é algo próprio a sua natureza, não é um vício; afinal não podemos excluir, da imaginação, a potência como sua *vis nativa*. E por que falamos disto? De acordo com Marilena Chauí, dizer que a imaginação é uma força da mente ou até mesmo uma virtude², só é possível “quando o ato de imaginar depender apenas da própria mente”. Paradoxal? Talvez. Na definição 7 da parte I da *Ética*, Espinosa diz que é livre aquilo que age exclusivamente pela necessidade de sua própria natureza. Ora, mas como fazer tal afirmação se os corpos, como apresentamos no primeiro e segundo capítulos, por ocasião das passagens pela pequena física, são externamente determinados por outros corpos a se chocarem, o que nos faz supor que a operação de imaginar dependa apenas do corpo e que a ideia imaginativa dependa apenas da mente? Bem, é aí que está a questão que envolve a natureza das operações. Nesse contexto, estão envolvidas a nossa natureza interior e a exterioridade; são elas que se concatenam para que tenhamos tal experiência. Porém, há que se levar em conta toda uma operação fisiológica que também acontece sem que um corpo externo esteja a afetar presentemente o corpo de que a mente é ideia; nesse caso compreendemos tratar-se de uma operação interior realizada pelo próprio corpo, que

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta, XVII.

² Chauí. M. *A Nervura do Real*, II, p. 212.

é capaz de produzir internamente e por si mesmo uma afecção que se faz sob a ordem do necessário. Isso quer dizer que há um tipo de afecção (marcas corporais) que depende unicamente da natureza do corpo próprio e segue necessariamente de sua interioridade, e por isso a ideia que a mente formará dessa afecção segue apenas da natureza da própria mente. Nesse ponto, o imaginar pode ser dito livre porque a mente tem a ideia da afecção cuja a causa é unicamente a natureza de seu próprio corpo e por isso mesmo ela sabe que está imaginando. Já na ordem do comum, a mente faz suas conexões apenas com a exterioridade.

Ora, tanto sob a perspectiva das particularidades, isto é, do movimento que é oriundo unicamente da interioridade dos corpos, entre suas próprias marcas, como sob a perspectiva das relações que envolvem interioridade e exterioridade, ambas se complementam e por assim ser é que podemos dar conta da afirmação de Espinosa sobre os *vestígios da mente*, na carta XVII. Os vestígios só podem se “originar” na mente porque estão fixados aos corpos. E se a mente sabe tudo o que se passa com o seu corpo, é a partir desses vestígios que mente é apta a fazer suas próprias inferências sem precisar do recurso à exterioridade. Assim, a ideia que a mente formará a partir desses vestígios seguirá das conexões somente com as impressões de seu corpo; também a partir delas, a mente é capaz de fazer as articulações necessárias que a levam ao *imaginar livre* sobre alguma situação. Vejamos a passagem completa de Espinosa:

(...). Em compensação, os efeitos da imaginação ou *imagens que tiram sua origem da constituição da mente podem ser presságios de qualquer coisa futura*, porque a mente pode sempre pressentir confusamente o que será. Ela pode, portanto, imaginá-lo tão nítida e vivamente como se um objeto da mesma espécie estivesse presente. Um pai, direi eu (para toma-lo como exemplo), ama seu filho de tal maneira que forma com ele um único e mesmo ser. E dado que deve haver *necessariamente* no pensamento (como demonstrei antes) *uma ideia da essência das afecções próprias aos filhos e de seus efeitos; e como, de outra parte, em vista de sua união com seu filho, o pai é uma parte do filho, é necessário também que a mente do pai participe da essência ideal do filho, de suas afecções e de seus efeitos*.¹

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta XVII. [grifo nosso]

A experiência de Bailling, diante da morte do filho, permite que vejamos o quanto é real a afirmação de Espinosa sobre o corpo humano como *fabrica*, uma singularidade estruturada, que não é um simples emaranhado de partes, mas um conjunto equilibrado de ações, uma regularidade que é obtida por mudanças internas contínuas e por relações externas contínuas, formando um processo de ações e reações que, por essência, formam um corpo em tudo relacional, isto é, dotado de capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se com eles e os regenerando. O corpo como estrutura complexa de ações e reações pressupõe a intercorporeidade como originária, a mente humana como uma atividade pensante que se realiza como imaginação, razão, desejo e reflexão, afirmando ou negando coisas, tendo delas consciência (na imaginação e na razão) e tendo consciência dessa consciência (na reflexão). Isto significa que a mente, porque é atividade pensante, está natural e essencialmente voltada para os objetos (corpos) que constituem os conteúdos ou as significações de suas ideias; nesse caso, podemos considerar o filho de Balling como um “objeto” imaginado pela mente de Balling que segue de uma afecção ocorrida a partir de suas próprias marcas, em sua própria interioridade.

Como a mente consciente de ser consciente de seu corpo é também ideia da ideia do corpo, ou seja, é ideia de si mesma, ou ideia da ideia, podemos dizer que quanto mais rica e complexa for a experiência corporal (ou o sistema das afecções corporais), tanto mais rica e complexa será a experiência mental, ou seja, tanto mais a mente será capaz de perceber ou imaginar e compreender uma pluralidade de coisas que se passam com o seu corpo. Balling decerto não teve uma experiência tão rica, a ponto de compreender o que se passava entre seu corpo e sua mente, conhecer que era por meio dos nexos sob a ordem do necessário que a sua experiência era possível. Por isso recorre a Espinosa, que pôde esclarecê-lo por meio de exemplos e um exame voltado para os feitos da imaginação.

A mente percebe a multiplicidade das afecções corporais, de seus vestígios, uma coisa singular está sempre articulada a outras e inserida numa rede de conexões que a relacionam *necessariamente* a outra, de maneira tal que intensificam sua potência própria de rememorar. Em suma, e sobretudo, assim como para Balling, para todo pai *deve haver*

*necessariamente no pensamento uma ideia da essência das afecções próprias aos filhos e de seus efeitos.*¹

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta, XVII.

CAPÍTULO 3

DO TEMPO

3.1- Uma breve incursão: tempo, história, memória

Desde época remota a efemeridade da vida é uma questão que acompanha as práticas humanas; ela é algo passageiro, findável, transitório. Todos esses adjetivos recobrem a experiência humana do tempo, que podemos resumir em uma inegável fragilidade da existência que se coloca diante do homem sequencialmente: o nascer, o crescer, o morrer. Frente a esse quadro, o homem, ao experimentar a ação do tempo parece quase “obrigado” a buscar explicações que deem sentido a essa experiência. No entanto, embora os homens busquem esse sentido desde os primórdios, o tempo ainda é algo por decifrar. Assim, quando falamos sobre a ação do tempo sobre a experiência humana, invocamos aspectos que constituem as práticas humanas e, simultânea e inevitavelmente ressaltamos a história, a memória, os costumes. Enfim, é o ônus ou o bônus a pagar ou ganhar de desbravar a experiência do findável e entendê-la sob a perspectiva de caminhos por vezes diversos, embora nem tão opostos como se imagina.

A partir do século XVIII, tempo e história se conectam. Isso acontece porque com a história universal passa a ser amplamente questionada e com isso ergue-se a reflexão sobre a história humana; as histórias particulares passarão a corresponder a tempos particulares, e isso acarretará na concepção de um tempo que é plural e não mais único. Tratar da história e de uma prática do tempo de antemão nos sugere um campo repleto de complexidades. E de fato, ao nos aproximarmos desse campo, vemos que as questões que circundam tempo e história não foram simples para os filósofos modernos, uma vez que a “experiência do tempo”, expressão equívoca para uns, sempre foi algo caro aos homens desde os primórdios da existência humana. Por quê? De acordo com Benedito Nunes, em *Crivo de papel*,¹ no diálogo sobre essa questão presente no romance de Thomas Mann, *A montanha mágica*, Hans Castorp replica com as seguintes palavras à tese da percepção do tempo, defendida pelo seu interlocutor: “Quer me dizer isto? Percebemos o espaço com os nossos sentidos, por meio da vista e do tato. Muito bem! Mas que órgão possuímos

¹ NUNES, B. *Crivo de papel*. São Paulo. Ed. Ática, 1998.

para perceber o tempo? ”¹ Para Benedito Nunes, se tomarmos a palavra “experiência” em seu sentido estrito, Hans Castorp tem razão. Experenciar o tempo é algo *sui generis*, é parte de nossa relação com o mundo antes sequer de refletirmos sobre essa fluidez. E se não fosse a própria experiência, não haveria os medidores do tempo, relógios e calendários. Então, o que isso nos sugere é que o tempo é uma continuidade na qual se dispõem, em série, os acontecimentos; “tudo está no tempo, a não ser o próprio tempo. (...) podemos lançar o nosso olhar sobre os acontecimentos realizados, percorrê-los em duas direções, do passado ao presente ou do presente ao passado. Nossa própria vida faz parte desses acontecimentos, que nossa visão percorre numa direção ou em outra. Neste sentido, o tempo crônico, congelado na história, admite uma consideração bidirecional, enquanto nossa vida vivida corre num único sentido.”² Mas cabe ressaltar que esses acontecimentos não são o tempo, eles apenas estão no tempo; assim sendo, será mesmo o tempo uma linearidade? A pergunta merece ser antecedida por outra: afinal, o que é o tempo? Para que se possa conceituar o tempo, a sua natureza, é preciso pensar sobre o que é o tempo em si mesmo; isso só poderá ser feito levando em conta as práticas humanas.

De acordo com Benedito Nunes, é somente através da prática, da experiência do vivido que podemos explicitar aquilo que é compreendido de maneira obscura e vaga.³ É mesmo necessário que exista uma essência do tempo? Firmar seu conceito trará ganhos para o campo das subjetividades? Em que medida? De nossa experiência do tempo, temos, por um lado, o tempo dos relógios e calendários, que corre, escoar, passa dia após dia, hora após hora, ano após ano; por outro, há ainda o tempo que surge das vivências individuais. E não são dois tempos. Esses tempos, o dos relógios e o dos indivíduos, saíram de um só tempo. Resta-nos saber como abarcar todos esses tempos. Para Benedito Nunes, o abarcar todos esses tempos acarreta a necessidade de um conceito apropriado. Para o escritor, é a partir dessa definição que se poderá ter dimensão exata do tempo, e assim instituir o que

¹ NUNES. B. *Crivo de papel*. p.134.

² BENVENISTE. E. *Problemas de linguística geral II*. Trad. Eduardo Guimarães et Alli. Campinas: Editora Pontes, 1989. p. 69-74. * Benveniste foi um linguista francês que estabeleceu dois eixos temporais: o *tempo físico* do mundo e o *tempo crônico e linguístico* do mundo. Para o autor o *tempo físico* do mundo é linear e segmentável à vontade; do tempo físico e de seu objeto, o homem, decorre o *tempo crônico*, que é definido por ele como sendo o tempo dos acontecimentos que abrange toda a vida enquanto sequência de acontecimentos.

³ NUNES. B. *Crivo de papel*. p.136.

é objetivo ou subjetivo, ou seja, o que é constitutivo da experiência ou constituído a partir dela.¹ Mas, a experiência precisa de um conceito para ser experimentada? Então de que vale a experiência?

O tempo não é um marco-zero, embora pareça; também não é um lugar determinado onde as coisas duram e acontecem indiferentes a nossa percepção. A identificação com um marco-zero faz com que a história também pareça seguir o rastro de uma linearidade temporal, e por isso nos faz pensar em termos de homogeneidade. Porém, nem tempo nem história são lineares e homogêneos. Em *O Mito do Eterno Retorno*, Mircea Eliade afirma que “os homens desejam sempre estar às margens do tempo.”² Quanto a isso, Espinosa, em nosso entendimento, é uma exceção, pois sempre olhou a história com desconfiança, recusando-se a apostar cegamente em suas supostas sequências. Não obstante, a caducidade das coisas, isto é, os efeitos do tempo sobre elas e nossa capacidade individual, sabemos, não está embasada em uma história humana pré-estabelecida. Ora, a memória sobrevive porque retemos tudo aquilo que nos marca mais intensamente; retemos coisas que nos afetem mais particularmente.

Espinosa desprende-se das bases ontológicas da criação teológica que paralisava o homem e não permitia que ele fosse o “senhor” de sua própria trajetória, surgem assim novas perspectivas para compreender a experiência. Em verdade, uma nova perspectiva sobre a visão das coisas do mundo e do homem fixa marcas no pensamento espinosano; Espinosa não permite puxar o tempo para trás (fechado em mitos e superstições) nem tampouco conceber uma história limitadora (pronta, traçada). Como dissemos, é através do humano e por ele que um acontecimento histórico sem artifícios se fará e o fará reconhecer, na história, sua própria maneira de ser homem e singular. Obviamente essa perspectiva de não submissão do homem a um Deus que teria previamente escrito cada destino faz com que o homem passe a ter seu valor determinado não por ser uma imitação ou repetição, mas por ser capaz de compreender uma natureza totalmente desprendida dos arquétipos da religião revelada e da superstição. Numa filosofia da imanência em que o indivíduo é um modo que expressa a Substância infinita, e age de acordo com as disposições de seu corpo e as determinações de outros corpos com os quais se relaciona,

¹ NUNES. B. *Crivo de papel*. p.136

² ELIADE. M. *O Mito do Eterno Retorno*; cap.2

esta posição parece negar o tempo, negar a história. Essa negação da história leva a uma filosofia que então nasceria do nada, do vazio?

A filosofia de Espinosa afirma o homem como singularidade, também o afirma como o detentor e projetor de seus próprios infortúnios. A possibilidade de ser artífice de sua própria vida também fará com que o homem reflita sobre si, sua condição e as coisas do mundo. As consequências dessa investigação que tira o homem da condução divina para ele próprio ser o seu condutor também permite o desmanchar de uma história universal, teleológica e tirânica do tempo.

3.2. O tempo e o século XVII

O século XVII é palco de grandes conquistas como a revolução científica e o chamado, por alguns, grande racionalismo. Nesse contexto, desponta também uma importante transformação dos conceitos que envolvem o tempo e o espaço. É justamente à esteira dessa transformação que vemos surgir uma nova perspectiva de se pensar o tempo, geometrizando-o e tornando-o passível de mensurabilidade. Um tempo que aparenta ser “homogêneo” e tão numerável quanto o espaço. O tempo então deixaria de ser uma *prática humana* para tornar-se uma *condição desta*.

Junto às conquistas do século XVII também desponta a “desilusão” do homem frente à perenidade da vida. O decreto de vida ou de morte, não está mais sob o decreto dos deuses ou de *Cronos*, mas justamente diante da “fragilidade” do existir. Contudo, esse tempo que agora pode ser contado, numerado através dos relógios e calendários não pode mais explicar, com início, meio e fim a trama da condição humana, mas tão somente ajudar o homem a contar os minutos, as horas, os dias, os anos.

Espinosa figura na lista de Bergson sob a sentença de retirar do tempo a sua importância para o debate filosófico, uma vez que para Espinosa o tempo não teria nem essência nem existência e assim, desprovido de densidade ontológica, não poderia figurar como conceito, mas simplesmente como auxiliar do intelecto.¹ Bergson enquadra o

¹ BERGSON. “Os filósofos modernos teriam justamente deixado escapar a compreensão da natureza do tempo por expô-lo em espaço, um tempo-extensão, o que tornaria a sucessão em justaposição e teria como inexorável consequência a construção de uma metafísica que procederia como se o tempo nada

sistema espinosano sob o abrigo da eternidade e da causalidade imanente, em que todas as questões que permeiam o tempo, a experiência humana e suas contradições são afirmadas como pertencentes ao campo da inadequação, da imaginação e privação de conhecimento. Por assim ser, o tempo, esse “réles” auxiliador da vida humana, não teria condições de ser definido. No entanto, o que nos cabe mostrar é que tal sentença não vem isolada; ela se conecta a várias outras lançadas por filósofos como Hegel e comentadores como Kojève, a ponto de o sistema espinosano ser considerado quase uma anomalia: “O sistema de Spinoza é a encarnação perfeita do absurdo (...). De fato, se Spinoza afirma que o conceito é a eternidade, ao passo que Hegel afirma que o conceito é o tempo, ambos têm em comum o fato de considerar que o conceito não é uma relação. (...). Mas há uma diferença essencial: o Ser-conceito de Hegel é o tempo. Por conseguinte, também o saber absoluto de Spinoza deve ser a eternidade. Quer dizer, deve excluir o tempo. Em outras palavras: não há necessidade de tempo para realizá-lo. A Ética deve ser pensada, lida e escrita num piscar de olhos. Aí está o absurdo.”¹

3.2.1- Hegel, Bayle e Espinosa

De acordo com Mariana Gainza, a leitura hegeliana de Espinosa se dá no contexto de uma intensa reaparição da questão do espinosismo na Alemanha entre o final do século XVIII e começo do XIX. Em verdade, a academia havia sido marcada significativamente pelo criticismo kantiano, que restringiu o âmbito do conhecimento possível e legítimo à atividade limitada do entendimento humano com base na sensibilidade e na experiência. Assim, contra a metafísica racionalista moderna, a filosofia kantiana funda uma nova crítica, pondo um freio às ambições excessivas da razão. Nesse momento surge a publicação das cartas de Jacobi a Mendelssohn, em 1785, sobre a filosofia espinosana. Essa correspondência é o pivô da “querela do panteísmo,” e nela Jacobi afirma que o “spinozismo é um ateísmo.”² Primeiramente, a carta a Mendelssohn intenta mostrar o

criasse ou aniquilasse, como se a duração não tivesse nenhuma eficácia, na qual seria impossível pensar a ação humana como ato-no-tempo.” Cf. *A evolução criadora*. O mecanismo cinematográfico do pensamento.

¹ KOJÉVE. A. *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Editora Contraponto, 2002.

² JACOBI. F. H. *Cartas a Mendelssohn*. David Hume. *Carta a Fichte*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

quanto Jacobi é um intérprete competente da obra espinosana, ainda que este recuse alguns conceitos, porém admira o rigor demonstrativo do texto espinosano. Ainda, afirma Jacobi que o método de Espinosa o torna, quanto à sua disposição sistemática, a mais completa e consequente forma de racionalismo e, quanto ao conteúdo, consequentemente, *um verdadeiro ateísmo*.¹ Na crítica de Jacobi a Espinosa assenta-se que o verdadeiro conceito de Deus não pode ser alcançado pela razão, mas somente pela fé; a ideia de Deus é alcançada pela razão é débil, não apreende nem apresenta um Deus em si; logo é um ateísmo.

A polêmica inicialmente envolvia uma discussão sobre a relação entre espinosismo e panteísmo, mas alargou-se em direção a um problema mais amplo sobre as relações do pensamento filosófico e religioso, entre a fé e a razão. Em verdade, Jacobi estava inconformado com a aproximação de Lessing do espinosismo, e daí a sua tentativa de demonstrar que a única conclusão possível, a verdadeira realização do racionalismo era o espinosismo, com sua afirmação da potência do intelecto humano para conhecer a infinitude em sua unidade. No processo dessa demonstração, o defensor da necessidade do estabelecimento da “fé suprema” procurava atingir o conjunto do racionalismo alemão (fosse este kantiano, leibniziano ou iluminista em geral). Segundo Jacobi, ou bem a afirmação da razão conduzia à renúncia kantiana à verdade absoluta ou bem conduzia à absorção espinosista no absoluto, resultando daí como consequência a defesa de um determinismo fatalista e o ateísmo enquanto verdade última dessa.²

¹ JACOBI, 1996, p. 149.

² “Em 1785, Jacobi conseguiu mobilizar a intelectualidade alemão com a publicação de seu livro *Sobre a doutrina de Spinoza em carta ao senhor Moses Mendelssohn*. A reação foi particularmente forte no campo dos defensores do *esclarecimento*, em que se encontrava inclusive o destinatário das cartas, Mendelssohn. Em suas cartas, Jacobi comunicava conversas tidas com Lessing pouco antes de sua morte (1781), nas quais este teria manifestado sua simpatia ao sistema espinozista, repudiado em geral como sinônimo de panteísmo quando não de ateísmo. Os representantes do *esclarecimento* viam envolvidos, desta maneira, um de seus maiores aliados com uma filosofia geralmente condenada. O livro de Jacobi tinha de parecer, assim para muitos, uma verdadeira acusação pública de Lessing. A reação foi, naturalmente, proporcional à ousadia, contribuindo para o enorme sucesso do livro. Saía, assim, já em 1789, uma segunda edição, fortemente alterada por Jacobi, trazendo inclusive uma série de apêndices com os quais pretendia mostrar o nexo de suas ideias com sistemas filosóficos passados.” Cf. BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.41

As cartas de Jacobi sobre Espinosa constituíram um marco para toda a filosofia alemã sucessora. Nos debates do idealismo pós-crítico, Espinosa continua sendo uma referência inescapável, sendo que os dois filósofos que constituem fontes diretas para a interpretação de Hegel, Schelling e Fichte assumem o imperativo de posicionar-se com relação ao sistema espinosano. O Eu fichtiano e a filosofia da natureza de Schelling seguem, respectivamente, uma como oposição direta e a outra como uma pseudo identificação com o sistema espinosista. Enfim, é nesse contexto do pensamento alemão, em que o espinosismo adquiriu protagonismo, que Hegel construiu a sua particular posição acerca da filosofia de Espinosa, a qual se projetará sobre o debate espinosista.¹

Outro nome relevante para a tradição interpretativa do espinosismo, particularmente a leitura de Hegel, é o de Bayle. De acordo com Marilena Chauí, o verbete “Spinoza” de Bayle constitui uma peça chave para a interpretação do espinosismo por Hegel: “Se o comentário de Bayle teve consequências duradouras na fortuna crítica da obra de Espinosa é porque, mais do que outros (que dispunham de sistemas filosóficos próprios e os propuseram contra o espinosismo), assinalou as aporias que parecem perpassá-la de ponta a ponta e que, até hoje, desconcertam seus leitores. Quais as mais inquietantes? Que haja uma única substância no universo e que possa ser concebida por si mesma; que Deus seja causa de si e causa imanente das essências e existências de todas as coisas; que os atributos constituam a essência da substância, mas sejam percebidos pelo intelecto como uma natureza determinada *in suo genere*; que tudo seja necessário, nada seja contingente e o possível esteja inscrito no real sem, contudo, ser antecipação de sua atualização nem ser o universo lógico das condições de possibilidade; que haja ordem e perfeição num mundo (des)finalizado; que possa haver entes singulares ou indivíduos em atributos simples, contínuos e indivisíveis, ou que da essência e potência de cada atributo sigam necessariamente *infinita infinitis modis*; que haja desejo de salvação numa filosofia sem transcendência, busca de liberdade e anseio de felicidade numa filosofia que expulsou a finalidade; que da tristeza ignorante e passiva em que nascemos e vivemos possamos passar à alegria ativa da razão; que geometria e experiência se excluam reciprocamente, mas sejam também complementares; que a experiência seja inadequação

¹ ROUSSET. B. “*Regard spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme*”, *L'immanence et le salut. Regardes spinozistes*, Paris, Kimé, 2000, p. 15-28. Ver também: BAIONI. J. *Substancialidade e subjetividade: Hegel intérprete de Espinosa*. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Tese de doutoramento, 2004.

imaginativa, mas também núcleo do terceiro gênero de conhecimento; que a linguagem seja efeito imaginativo e, ao mesmo tempo, instrumento inarredável da discursividade racional; que a mente humana seja ideia do corpo, mas, porque também é ideia da ideia, possua, à distância de seu corpo, uma ‘melhor parte’ eterna, sem que a eternidade signifique imortalidade; que de uma teoria ‘maquiavélica’ do direito como puro poder não se afirme a superioridade natural da monarquia e sim que a democracia é o mais natural dos regimes políticos.”¹

A explicação de Marilena Chauí permite que tenhamos, em um parágrafo, uma visão ampla das noções envolvidas na interpretação Hegel/Bayle do espinosismo. O maior entrave, tanto da posição hegeliana quanto da bayliana está em estipularem a unicidade substancial como o “problema espinosano,” pois a consequência imediata seria não poder explicar a essência e a existência das coisas; e muito menos do tempo, que no entender de Hegel encontra-se desprovido de essência e existência. Bayle aponta que Espinosa, por sustentar o absurdo da existência de uma única substância, acaba com o princípio de não contradição, pois o risco certo que assedia o sistema espinosano e que, finalmente, acaba demonstrando-se como sua verdade é a recaída na opinião de que os seres finitos não passam de aparências, pois só a substância absolutamente infinita constitui a afirmação pura do ser. Assim, o problema de uma filosofia na qual somente Deus é a afirmação de uma essência infinita, da qual todas as existências determinadas não são mais do que modificações ou afecções, é que estas, no final, não podem subsistir e são “suprimidas” pela unidade totalizante: o mundo deixa de existir, o Universo se dissolve, abarcado por uma totalidade concebida tão somente como um conglomerado de “partes extra partes” sendo um invólucro vazio que acolhe em si esse intermitente desaparecer. Hegel, por sua vez, acusa Espinosa de desconhecer a contradição, fator este que o leva a pensar o absolutamente infinito como *uma substância que não é sujeito*. Em suma, a leitura de Bayle é fundamental para Hegel. Bayle acusa Espinosa de contradição; Hegel o acusa de desconhecer a contradição; tanto a interpretação de Bayle quanto a de Hegel que levam a ontologia espinosana a desprender-se de um fundamento lógico são exatamente opostas.

De fato, não há dúvidas de que Hegel assinalou bem as questões centrais do sistema espinosano: o estatuto do infinito (“o conceito do conceito”, segundo Hegel), o

¹ CHAUÍ. M. *A nervura do real* I, op. cit., p.321.

papel central dos atributos, e a exigência de uma inteligência renovada (ou uma emenda do intelecto) que consiga realizar uma crítica dos mecanismos imaginários que impõem barreiras ao conhecimento adequado, base da vida ética. Para o filósofo o espinosismo apenas desenha a ilusão de um movimento, que logo se apaga na imobilidade originária que tende ao recuo sobre si (pois nada de concreto pode produzir um discurso filosófico que, desconhecendo o meio da reflexão especulativa que lhe pertence, parte, como as matemáticas, de definições).¹ Contudo, para Espinosa, são desses pilares que desponta um mundo imerso em transformações e, destas, também surge um caminho demonstrativo que justamente leva à compreensão de todo o processo das modificações.

3.2.2- O estatuto do infinito: é preciso saber distinguir

Introduzimos o problema das distinções em nosso primeiro capítulo para tratarmos da individualidade e da natureza das partes. Vimos que a interpretação errônea dos termos “pertencer à essência de” leva à compreensão de que Espinosa não concebe as essências como distintas, e por isso não se debruça sobre a natureza das partes, bem como leva Hegel a imputar-lhe a negação do universo finito, ou seja, a acusação de acosmismo. Já esclarecemos que, em realidade, as essências são ditas distintas por Espinosa, enquanto Deus é substância e o homem, um modo. Porém, distinção não implica separação; separar a essência de Deus e do homem é não compreender adequadamente a definição de essência, posta na EII, prop. 10: *à essência de uma coisa pertence aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida; noutros termos, sem Deus, as coisas singulares não podem existir nem ser concebidas.*

Neste subcapítulo, trabalharemos a questão das distinções para compreendermos o que permeia e fundamenta a problemática do tempo. Para que possamos chegar ao tempo, como concebido por Espinosa, é pertinente tratarmos do infinito, ainda que não exhaustivamente. Nosso propósito não é debater tal questão “difícilima ou inextricável,” mas que, ao percorrermos a questão, consigamos chegar com clareza até o ponto que aqui nos interessa, isto é, o estatuto do tempo em Espinosa.

A questão do infinito sempre pareceu difícilima para todos, até mesmo inextricável, porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua

¹ GAINZA. M. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. Tese de Doutorado., p. 64.

natureza, ou pela força sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar.¹

Ao que tudo indica, a correta compreensão do infinito, assim como da essência individual, não pode dissociar-se de um *saber distinguir*. Distinguir, em primeiro lugar, entre o que é infinito ou ilimitado porque sua essência ou natureza o é, ou seja, porque a mesma definição da coisa estabelece a necessidade de sua infinitude, e o que é infinito ou ilimitado não por sua própria natureza, mas por sua causa, isto é, o que é infinito porque é causado por uma coisa que é infinita ou ilimitada. Depois, é preciso saber distinguir entre o que é infinito precisamente por ser ilimitado, seja por sua essência ou por sua causa, e aquilo que, apesar de ter limites (um máximo e um mínimo) não pode ser associado a número nenhum. Tais distinções podem ser adequadamente efetuadas distinguindo-se entre a maneira como o intelecto pensa o infinito e a maneira como a imaginação o faz. Nesse caso, somente compreendendo a maneira como a nossa mente, espontaneamente, tende a produzir as ideias das coisas, se “acautelando” dessa produção espontânea para que, assim, possa organizar o pensamento de outra forma, o intelecto pode perceber que certas coisas são infinitas por sua natureza e de maneira alguma podem conceber-se como finitas; que outras são infinitas em virtude da causa de que dependem, o que permite a possibilidade de que sejam consideradas abstratamente, ou seja, separadas da causa infinita que as produz, como divisíveis em partes e limitadas (por mais que isto não convenha com sua natureza infinita e ilimitada); e que outras coisas, por fim, chamam-se infinitas e indefinidas porque não podem equiparar-se a nenhum número, mas é possível concebê-las como maiores ou menores.

Como podemos distinguir ou discernir? Como a atividade pensante do intelecto conseguirá compreender adequadamente o infinito? É preciso saber distinguir, assevera Espinosa: 1) é preciso diferenciar, as palavras e as coisas, distinguir os nomes que o homem atribui às realidades que procura conhecer e essas mesmas realidades

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

consideradas segundo sua natureza própria; ao mesmo tempo é necessário perceber a diferença, já não entre as palavras que imaginamos e as coisas reais, mas entre as próprias coisas reais: reconhecer a existência de realidades diversas ou de modalidades distintas da existência, isto é, a diferença no interior da existência; 2) o que implica, por sua vez, no estabelecimento adequado da diferença e a relação entre as essências e as existências, entre a natureza intrínseca das coisas inserida nas múltiplas relações que constituem o mundo; por último, a diferença que existe entre as próprias essências singulares em si mesmas distintas e, graças a isso, distinguíveis.

O substantivo “infinito” está entre as palavras de difícil compreensão e que só podem ser entendidas e não imaginadas.

Como as palavras são parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória, não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução. (...) Muitas afirmações e negações nascem porque a natureza das palavras se acomoda a isso, mas não a natureza das coisas; por isso, se ignorássemos isto, facilmente tomaríamos algo falso por verdadeiro.¹

As palavras estão associadas diretamente às afecções corporais, são signos que compõem a vida imaginativa, portanto, são inseparáveis das disposições e conexões dos corpos. Por isso, quando o pensamento tenta compreender realidades que não podem ser conhecidas a partir de imagens, isto é, não são imagináveis, muito facilmente caímos no erro, tomando facilmente *algo falso por verdadeiro*. Assim, se não tivermos a precaução quanto à origem das palavras, tenderemos a conceber as coisas imediata e erroneamente. Dentre tantos imediatismos está uma concepção frágil do que é o infinito, ou seja, a partir da perspectiva do finito. Finito é aquilo que tem fim, logo infinito é seu antônimo, aquilo que não tem fim. É como uma projeção que emerge de uma situação própria de interação com o mundo e tende ao imediato e imagético. Frente a isso, o infinito tende a ser algo difícil e inexplicável. Por trás dessa interpretação dificultosa está, em primeiro lugar, a inadequação constitutiva das palavras e a difícil aplicação delas a um uso conceitual.

¹ ESPINOSA. *Tratado da Emenda do Intelecto*, §88-89.

Então, a “problemática” do que podemos conceber como o infinito inicia-se pelo nome mesmo com que é designado e a maneira como é compreendido,

Se houvessem prestado atenção a tudo isto, repito, nunca seriam assediados por tantas dificuldades. Pois teriam compreendido claramente qual infinito não se pode dividir em partes ou não se pode tê-las e com o qual sucede contrariamente sem contradição alguma. E, ainda, teriam compreendido qual infinito pode ser concebido sem incoerência alguma, como maior que outro, e qual não, como diremos em seguida.¹

Seguindo por esse campo de palavras de difícil compreensão, encontramos a questão da *eternidade*. Por isso, a carta 12, antes de terminar a explicação sobre o infinito trata de ontologia e busca esclarecer a diferença entre a existência da substância e a existência dos modos, distinguindo *eternidade* e *duração*: *Nós concebemos a existência da substância como totalmente diversa da existência dos modos*,² ou seja, recaímos na questão da essência da substância a que pertence necessariamente o existir, pois a existência da substância segue necessariamente de sua essência, *isso que é em si e concebido por si*.³ Dizer de uma essência que ela envolve a existência equivale a dizer que se trata de uma natureza que só pode ser concebida como existente. No caso dos modos, à essência dos modos não pertence o existir, *por modo entendo as afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido*.⁴ Então, a existência modal não é necessária, pois ainda que um modo exista atualmente, pode ser pensado como não existente, *enquanto consideremos a essência dos modos e não prestemos atenção à ordem de toda a natureza, do fato de que os modos já existam não podemos concluir que existirão ou não depois nem que existiram antes ou não*.⁵ Segue-se a isso que: *o que quer que possa ser concebido como não existente, sua essência não envolve existência*.⁶ É da diferença entre a existência da substância e a existência dos modos que Espinosa concebe a distinção entre a *eternidade* e a *duração*.

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

² SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

³ SPINOZA. *ETHICA* I, def. 3.

⁴ SPINOZA. *ETHICA* I, def. 5.

⁵ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

⁶ SPINOZA. *ETHICA* I, axioma 7.

Por eternidade compreendo a própria existência enquanto concebida como seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. Explicação: com efeito, tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim.¹

Quer dizer, a eternidade é a realidade do ser cuja essência implica necessariamente a existência; a duração, diferentemente, explica a existência não necessária dos modos, ou seja, do que *não é em si ou por si necessário* e que, por isso, pode ser concebido não existente. O fato é que a distinção entre a essência e a existência de algo não consiste na diferenciação entre algo que propriamente existe (a existência efetivamente posta) e algo que não seria “existente” nesse caso, a essência. A única diferença entre o ser que é em si e se concebe por si e o ser que é em outro e se concebe por outro consiste em que o que é *em outro* tem sua causa *fora de si*, enquanto o que é *em si* tem, justamente, sua causa *em si mesmo*, em sua própria essência. Logo, podemos conceber que o que é em outro e é limitado por outro da mesma natureza é determinado externamente a existir e a produzir efeitos. Nesse sentido, todo modo finito² tem uma causa exterior que explica sua existência e suas operações; remete a outro modo finito que o determina e que, por sua vez, está determinado por outro e este por outro, ao infinito.

A reinterpretação do limite, apresentada em nosso primeiro capítulo, ratifica que o limite interno da parte também deve ser entendido como relação, e isso não nos afasta de supor um dinamismo circunscrito em seu interior: o limite é, como já mencionamos, ativo, dinâmico e não desune, mas conecta um interior definido e seu exterior. A totalidade reconhecida pelo exteriormente determinada é, conforme já dissemos, composição e justaposição, que consiste na coexistência de infinitos seres finitos; há uma coexistência conjunta de uma infinidade de seres finitos que compõem e se decompõem, sem que haja conflito entre a coexistência internamente disposta e externamente determinada.

¹ SPINOZA. *ETHICA* I, def. 8.

² “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” Cf. *Ethica* I, def.2.

Falam por falar, para não dizer por insanidade, alguns consideram a substância extensa composta de partes, isto é, de corpos realmente distintos. Seria como se alguém quisesse, pela adição e o conglomerado de círculos, compor um quadrado, um triângulo ou qualquer outra coisa de essência totalmente diversa. Por isso destrói-se por si mesma aquela miscelânea de argumentos que os filósofos habitualmente oferecem para mostrar que a substância extensa é finita, pois supõem uma substância corporal composta de partes.¹

Tal fato sustenta-se na tendência natural dos homens a limitar a substância extensa, dividindo-a. A imaginação concebe a extensão como se ela fosse divisível, finita e composta, enquanto, pelo contrário, através de um uso apropriado do intelecto (que ensina a conceber todas as coisas por sua causa próxima ou por sua essência), compreende-se que a extensão, sendo um dos atributos da natureza divina, só pode ser adequadamente pensada se considerada tal como é em si, isto é, indivisível, infinita e única.

Em verdade, é esta corrente tendência da imaginação que explica a existência das noções de tempo, medida e número. Mais que expressar a realidade das coisas, essas noções dependem da disposição imaginativa de organizar as percepções, em princípio fragmentadas, para os fins das práticas de vida.

Por outra parte, o tempo e a medida surge do fato de que podemos determinar a nosso arbítrio (vontade) a duração e a quantidade, enquanto a esta concebemos apartada da substância e aquela separada da maneira como deriva das coisas eternas. O tempo nos serve para delimitar a duração, e a medida para delimitar a quantidade, de tal sorte que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge, além disso, porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las facilmente, e o número surge para que as determinemos. Vê-se claramente, portanto, que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar ou, melhor, de imaginar.²

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

² SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

Supor que o tempo, a medida e o número realmente estão na natureza é um engano, cometido por aqueles que *não estão habituados a distinguir os entes de razão dos seres reais*. Os entes de razão não são nada fora do intelecto, ou seja, não são ideias que correspondam a uma coisa real, são modos de imaginar, e tão somente enquanto modos de pensar são seres reais. Quando procuramos saber o que é, de fato, o tempo, precisamos indagar também *a natureza deste modo de pensar, que se distingue do outro modo de pensar*.¹ De maneira geral, este critério, estabelecido por Espinosa, não é seguido, pois os entes de razão *surgem das ideias dos seres reais de maneira tão imediata que são facilmente confundidos com elas (por isso, lhes impuseram nomes como se se tratasse de seres que existem fora de nossa mente)*.² Uma investigação dos seres reais não pode aderir ao senso comum que os substitui por entes imaginários, pois é dessa confusão que surge um entendimento obscuro e mutilado da verdadeira natureza das coisas e da maneira como as percebemos

Confundem-se o tempo, a medida e o número com coisas reais, considerando-os como infinitos quando, em verdade, *o número, a medida e o tempo, por serem auxiliares da imaginação, não podem ser infinitos, pois senão o número não seria mais número, a medida, medida, e o tempo, tempo*.³ Por isso, *muitos que confundem esses três entes de imaginação com entes reais, porque ignoram a verdadeira natureza das coisas, negam o infinito em ato*.⁴ Quando se supõe que uma coisa está corretamente individualizada mediante uma distinção numérica, o que se faz é tão somente uma redução do que é irreduzivelmente singular a uma noção universal que nada explica a respeito da verdadeira natureza da coisa. Essa tendência à unificação responde tão somente à contingência das afecções,

(...) cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo. Por isso não é de admirar que, entre os

¹ ESPINOSA. B. *Pensamentos Metafísicos*. Tradução Homero Santiago e Luis César Oliva. 1ª edição, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. Cap. 1., p. 197-202.

² ESPINOSA. *Pensamentos Metafísicos*, cap. 1.

³ SPINOZA. *Correspondencia.*, carta 12.

⁴ SPINOZA. *Correspondencia.*, carta 12.

filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias.¹

Frente a essa generalidade, a imaginação supõe estar referindo-se a algo real; porém a única realidade aí contida é a maneira em que a imaginação procede e os limites inerentes a sua perspectiva, que não pode determinar algo com precisão. Por isso o infinito, sob a perspectiva imaginativa, torna-se um infinito genérico, construído graças a uma operação abstrata da imaginação que ultrapassa seu próprio limiar perceptivo. Tanto a medida que é utilizada para determinar a quantidade quanto o tempo que serve para medir a duração pressupõem o número como operador da distinção ontológica dos seres, e como meio fundamental para a realização de suas operações específicas.

Estabeleço que só impropriamente Deus pode ser chamado de uno ou de único, respondo que uma coisa só pode se chamar una ou única com respeito à existência e não a essência. Pois, nós só concebemos as coisas sob o número após havê-las reduzido a um gênero comum. (...) Portanto, coisa alguma pode ser chamada de una ou única, senão depois que se tenha concebido alguma outra que concorde com ela. Visto que a existência de Deus é sua própria essência e que, portanto, não podemos formar uma ideia universal dessa essência, certamente dizer que Deus é uno e único revela que não se tem uma ideia verdadeira dele ou que dele se fala impropriamente.²

Espinosa se refere a esse limiar perceptivo na *E IV*, def. 6, da seguinte maneira: *assim como não podemos imaginar distintamente uma distância espacial para além de certo limite, tampouco podemos imaginar distintamente uma distância temporal para além de certo limite*. Quer dizer, a maneira como a imaginação resolve essa “limitação” é homogeneizando o espaço do percebido, e ela o faz de tal forma que *a todos os objetos que estão distantes de nós a mais de duzentos pés, ou seja, cuja distância do lugar em que estamos supera a que imaginamos distintamente, os imaginamos a igual distância de nós, como se estivessem no mesmo plano e a todos os objetos cujo tempo de existência imaginamos separado do presente por um intervalo mais comprido que o que estamos acostumados a imaginar distintamente, os imaginamos a igual distância do presente, e*

¹ SPINOZA. *Correspondencia.*, carta 12

² SPINOZA. *Correspondencia.*, carta 50.

*os referimos, de algum modo, a um só e mesmo momento de tempo.*¹ A imprecisão da distância e do tempo é mantida, porém jogados na distância de um tempo e uma medida infinitos, pelo que se perdem as diferenças reais. O que se vê é a mesma confusão que há entre o finito e o infinito; uma mistura de perspectivas aliadas ao mecanismo de projeção da imaginação que obscurece a possibilidade de entender as diferenças, levando ao equívoco interpretativo e ao conhecimento equivocado das coisas. Como explica Espinosa,

Todos aqueles que se esforçaram para compreender a marcha da natureza com o auxílio de tais noções como o tempo, a medida e o número, elas também são mal compreendidas, se embaraçaram em dificuldades inextrincáveis, de onde só puderam sair destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores. Porque existindo muitas coisas que não podem ser captadas de nenhum modo pela imaginação, senão apenas com o intelecto, tais como a substância, a eternidade e outras coisas, se alguém se empenha em explica-las mediante as noções comuns que são simples auxiliares da imaginação, não faz outra coisa senão divagar com sua imaginação.²

Para não confundir nem divagar em insanidades é preciso distinguir entre aquilo que só pode ser imaginado e aquilo que pode ser pensado, não apenas a partir de uma limitação recíproca, mas a partir de uma infinitude. Em suma, dessa distinção temos:

Primeiro: há maneiras diversas de ser infinito que só o intelecto pode reconhecer (não a imaginação); esses infinitos não se separam, mas se articulam, originando o que Espinosa denomina de *infinito em ato*. Dito isso, precisamos distinguir *a coisa que é infinita em virtude de sua própria essência*: a substância única absolutamente infinita e os infinitos atributos infinitos em seu gênero que a constituem; neste sentido, o infinito é uma das propriedades (juntamente com a eternidade, a unicidade, a indivisibilidade) do ser cuja essência envolve a existência necessária, a qual explica que a substância e os atributos sejam infinitos por natureza, e não são concebidos, de forma alguma, como finitos.

¹ SPINOZA. *ETHICA* IV, def. 6.

² SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

Segundo: é preciso saber distinguir *as coisas que são infinitas em virtude da causa de que dependem: são os modos infinitos, imediatos e mediatos, pelos quais os atributos se exprimem necessariamente*. Isto é introduzido na primeira parte da *Ética*, entre as proposições 21, 22 e 23. Vejamos:

Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é por via desse atributo, eterno e infinito.

Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito.

Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.

Deus é causa absolutamente próxima das coisas produzidas imediatamente por ele, ou que seguem de sua natureza considerada em termos absolutos. Assim, a constituição essencial das coisas deve compreender-se ou por sua essência ou por sua causa próxima; por isso, é em virtude de sua causa que os denominados modos infinitos têm a propriedade de ser, justamente, infinitos e eternos. Porém, como não é por sua própria essência que são infinitos, explica-se também que possam ser concebidos de maneira abstrata, separados de sua causa, e por este motivo pensados como divisíveis em partes e limitados.

Terceiro: *as coisas que devem ser distinguidas que se chamam infinitas ou indefinidas porque, embora tenham limites, não podem igualar-se com número algum*. Espinosa se serve do exemplo dos dois círculos para ilustrar a noção de algo limitado e que não pode ser numericamente determinado:

os matemáticos (...) além de terem descoberto muitas coisas que não se podem explicar com número algum, o que põe em evidência a incapacidade dos números para determinar tudo, também conhecem outras que não se podem equiparar com número algum, mas que superam qualquer número que possa atribuir-se. E, não obstante, não concluem daí que tais coisas superem todo número pela multidão de

suas partes, mas sim porque é a própria natureza da coisa a que não permite, sem manifesta contradição, ser numerada.¹

De acordo com Gainza, “é por sua natureza própria que o espaço interposto entre dois círculos não concêntricos e de diâmetros diferentes, o menor inscrito no maior, inclusive sendo um espaço limitado (isto é, tendo um máximo e um mínimo), não é numericamente determinável, pois as desigualdades das distâncias contidas nesse espaço superam todo número. Dado que o que ‘se chama infinito, ou melhor, indefinido’ deve ser diferenciado tanto daquilo que é infinito por sua essência quanto do que é infinito por sua causa (quer dizer, deve distinguir-se do que é em si mesmo infinito ou ilimitado), podemos ver que o que Espinosa pretende ilustrar com este exemplo tem de referir-se ao ser do que é finito ou limitado.”² Então, para não confundir e nem divagar em insanidades é preciso *distinguir*.

3.3- Tempo, um modo de imaginar, e Duração.

Se o tempo é *apenas um modo de imaginar* então não podemos falar de uma *essência* do tempo. De fato, há uma definitiva instrumentalização do tempo pela qual Espinosa parece ter que responder, pois se antes o tempo poderia ao menos pertencer a um estatuto epistemológico que o faria ser um ente de razão (*ens rationis*, que serve para explicar e medir a duração ou o movimento) tal como definido tanto nos *Princípio da Filosofia Cartesiana* como nos *Pensamentos Metafísicos*, já na carta 12, o filósofo passa a dar-lhe morada no território da imaginação, até que na *Ética* passe a ser “um mero figurante”.³

O tempo não é totalmente abolido da obra espinosana. Para nos certificarmos disso, tomaremos algumas reflexões de Ericka Itokazu,⁴ que justamente se contrapõe às teses de Chantal e Moreau, as quais afirmam o abandono do tempo na *Ética*. Itokazu

¹ SPINOZA. *Correspondência*. Carta 12

² GAINZA. M. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. p. 88.

³ CHANTAL. J. *A unidade do corpo e da mente*. Afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução Marcos F. de Paula e Luís César. G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

⁴ ITOKAZU, E. M. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

segue em rumo contrário. No entanto, ainda que a tese de Ericka traga o tempo para o “centro da existência” e, de nossa parte, queiramos tirá-lo, daí é certo que também não acatamos que Espinosa tenha ignorado ou abolido o tempo de sua filosofia. Não. O tempo é um importante agenciador e, não podemos fechar os olhos para esse importante auxiliar das práticas humanas; afinal, os calendários, os relógios estão por toda a parte a nos fazer questionar a passagem do tempo.

Nos *Pensamentos Metafísicos* ou nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, o fato do conceito de tempo ser um modo de pensar explicativo, um ente de razão para uma *duração descontínua* é, nada mais nada menos, que histórico. Por quê? Porque a distinção entre ser em si e ser em outro está largamente associada à questão do tempo. A afirmação da divisibilidade da duração depende da noção de criação, segundo a qual as coisas criadas não são *em si e por si*, mas *em outro*; esse ser em outro confere às coisas criadas uma duração e uma dependência relativamente à potência do ser em si que torna a sua duração descontínua. Assim, a essência das coisas criadas não envolvendo senão a existência possível, necessitam sempre de uma força exterior para mantê-las na existência, a mesma força que as criou. Isso nos leva imediatamente para a *Terceira Meditação*, na qual se entrelaçam duas importantes teses cartesianas: a da criação continuada e a da divisibilidade da duração, teses que poderiam ceifar toda a empreitada espinosana. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa reconhece o ponto nevrálgico das teses cartesianas no recurso à onipotência divina.¹ Assim sendo, o conceito de duração será retrabalhado por Espinosa, a duração passará por mudanças, por isso a indissociabilidade entre tempo e duração desaparece na *Ética*, e não só isso, a questão da afirmação de sua indivisibilidade torna-se consequência dessas alterações; a duração espinosana não é cartesiana.

Para afirmar a duração como indivisível, primeiro *é preciso preservar-se de crer que a duração é divisível em si e de confundi-la com o tempo*; segundo, não confundir tempo e duração é fundamental para que possamos pensar em termos de uma filosofia do *real*, da existência, das práticas de vida. Como assevera Bernard Rousset, “todo o espinosismo é um *realismo da duração*.”² E o que é essa duração que nos envolve em

¹ ESPINOSA. *Pensamentos Metafísicos*, parte II, cap. 10.

² ROUSSET, B. *Le réalisme spinoziste de la durée*. Cf. *L'immanence et la salut*. Regards Spinozistes, Kimé, Paris, 2000, p.128.

realidade e densidade? Falar da indivisibilidade da duração é assegurar que o tempo não a pode explicar, pois acabaria por perdê-la ou ainda torná-la uma abstração. Assim, o tempo deixa de ser um ente de razão para se tornar um auxiliar da imaginação. Mas em que sentido isso ocorre? Na carta 12, Espinosa é seguro em dizer que *o tempo nos serve para medir a duração, a medida para determinar a quantidade, de sorte que podemos imaginar a ambas o mais facilmente possível. (...) Por isto se vê claramente que a medida, o tempo e o número não são outra coisa que simples modos de pensar ou, melhor, de imaginar.*¹ Novamente Rousset, em um de seus artigos, chama a atenção, oportunamente, sobre o fato de que Espinosa não fala em um tempo que é a medida do movimento, mas sim num tempo que é a *medida da duração*.² Isso nos coloca diante de outra perspectiva para a reflexão física, metafísica e sobretudo prática; pois, pensar a duração é também pensar sobre o existir indefinido ou ilimitado; durar, ser coisa durável, de maneira indefinida ou ilimitada, é ser e estar no mundo sem ser ou estar sob o estigma de um destino previamente tecido e já elaborado. É o que nos assegura a quinta definição da *Ética* II:

Duração é a continuação indefinida do existir. Explicação: Digo indefinida porque jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira.³

E quanto a uma *existência indefinida*, segue que,

Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim.⁴

Em verdade, o realismo da duração de que fala Rousset desconstrói o estigma que leva a filosofia espinosana para o patamar de uma filosofia apenas sobre a eternidade. Obviamente, Espinosa pensou a eternidade, mas ao pensá-la também estava refletindo sobre as coisas da existência que o tempo auxilia a organizar; por isso pôde pensar a eternidade através da existência e não através do tempo: *por eternidade entendo a própria*

¹ SPINOZA. Correspondência. Carta 12.

² ROUSSET, B. *Le réalisme spinoziste de la durée*. Cf. *L'immanence et la salut*. p.128

³ SPINOZA. *ETHICA* II, def.5.

⁴ SPINOZA. *ETHICA* I, explicação, def.8.

*existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna.*¹ Porém, é importante frisar que o fato de Espinosa conceber a eternidade sob a ordem da existência não quer dizer que a eternidade possa ser explicada pela duração, que tem o tempo como auxiliar. Como vimos, isso seria o mesmo que colocar a duração sob a ordem do tempo, o que implicaria ser ela divisível em partes e medida sob uma ordem numérica.

O ponto de virada espinosano, entre os Pensamentos Metafísicos (duração e tempo se articulam diretamente) e a *Ética* (duração e tempo se desprendem por completo) está, de fato, na carta 12. A demonstração e o tratamento dados às questões do infinito não apenas são de suma importância, afinal lidamos com distinções, como também ratificam que a complexa questão de uma duração divisível não será mais objeto de reflexão, porque a duração está liberta da criação continuada.

A carta a Meyer é esclarecedora ainda porque demonstra questões que marcam a ruptura com o cartesianismo e que são cruciais para a filosofia espinosana. A carta não traz à tona uma reflexão sobre o tempo com o único propósito de confirmá-lo como um medidor da imaginação, mas chama a atenção para o fato de que o tempo não é mais o “senhor,” como outrora, da preservação das coisas; sobretudo, afirma-se que a relação entre a substância e os seus modos não pode ser vista como uma exterioridade, pois *os modos da substância não podem ser compreendidos por tais auxiliares da imaginação*,² como o tempo, a medida e o número, pois, *ao fazermos tal confusão, nós separamos os modos da substância e da maneira como escoam da eternidade*.³ Por isso, Espinosa continuará afirmando que pensar a duração, a eternidade sob a ordem do tempo seria o mesmo que negar o infinito em ato.⁴

Os leitores de Espinosa bem sabem que a teoria da causalidade imanente é o centro de sua ontologia. O plano de imanência espinosano, ou seja, o fato de não haver nenhuma exterioridade entre causa e efeito, faz ruir a teoria cartesiana da causalidade transcendente, em que a relação que se estabelece entre a potência de Deus e as coisas criadas é de dependência contínua e por isso torna as durações descontínuas, ao conceberem um Deus criador separado de suas criações. Todavia, embora mesmo na

¹ SPINOZA. *ETHICA* I, def.8.

² SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

³ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

⁴ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

imanência haja certa dependência entre Deus e as coisas produzidas, o seu desdobramento é muito diverso daquele da teoria cartesiana. Pensar essa “dependência” em termos espinosanos é, tão somente pensar na expressão dessa relação entre Deus e as coisas que, por sua força e densidade, não se ‘despregam’ uma da outra. É assim que a substância se comunica e se expressa através de seus modos. E é por esse desdobrar das relações que também se encontrará a força dos modos em perseverar na existência.

3.4- O *Conatus* e a duração

Ao se considerar a existência dos modos segundo a sua própria natureza (*a própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus segue infinitas coisas em infinitos modos*), esta deve ser concebida como indefinida sob a duração, isto é, de uma continuação indefinida do existir, pois, explica Espinosa,

(...) falo da própria existência das coisas singulares enquanto são em Deus. Pois, ainda que cada uma seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus.¹

A existência assim concebida consiste na perseverança indefinida no existir, ou seja, a força pela qual cada coisa singular persevera é um *conatus*. Em nosso primeiro capítulo, o exemplo dos dois círculos da carta 12 serviu para falarmos que não há descontinuidade entre as partes. Em verdade, Espinosa se utiliza dos dois círculos para demonstrar que as variações são contínuas e se dão entre um máximo e um mínimo do espaço interposto entre eles; sobretudo para afirmar, pelo mesmo exemplo, a maneira de se conceber, escapando da abstração, o ser das coisas finitas na inseparabilidade de sua essência e existência, ou seja, que finito e infinito são imanentes. Tomando o mesmo exemplo para falarmos de *conatus* e duração obtemos que a variação (infinita) e a continuidade (indefinida) colaboram para que se assegure claramente que esta força (dos corpos) que

¹ SPINOZA. *ETHICA*, II, prop. 45, esc.

lhes é inerente, pode ser infinita, ou indefinida, porque não pode ser igualada a nenhum número, embora possamos concebê-la [imaginariamente] como maiores ou menores.¹

O *conatus* reafirma, através da duração, que a potência de Deus não está mais inserida no plano da transcendência, mas no plano das práticas humanas, seguindo as leis das determinações externas e disposições internas dos corpos. E esta condição mútua que é estabelecida entre os corpos pelas relações de determinação e disposição também permite ampliar ou ainda diminuir a própria condição de existência do homem. Em termos espinosanos, são os bons e os nem tão bons encontros que constituem a nossa maneira de agir e existir. Entretanto, não é a passagem das horas que faz com que tornemos esses encontros mais ou menos tristes, mais ou menos alegres, mas, sabemos, isso ocorre de acordo com a intensidade de nossos registros. Por isso, a tarefa de “(des)habilitação” do tempo perante a memória está, conforme já apresentamos em nosso segundo capítulo, sob a égide do intenso. De fato, ao tomar a rememoração sob a perspectiva da intensidade das marcas corporais em nossa tese, o fazemos para justificar o afastamento do tempo e de sua condição como base fundamental para a constituição da memória e consequentemente da história. Daí ter sido primordial o nosso diálogo com a teoria dos afetos dando ênfase à força de existir de um corpo. Relembremos:

O afeto, que se diz *pathema* (paixão) do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma *a força de existir, maior ou menor do que antes*, de seu corpo ou de uma parte dele (...). É preciso observar, entretanto, que, quando digo *força de existir, maior ou menor do que antes*, não compreendo com isso que a mente compara o estado presente do corpo com os anteriores, mas sim, *que a ideia que constitui a forma de um afeto afirma algo sobre o corpo que, na verdade, envolve mais ou menos realidade do que antes.*²

Vale aqui ressaltar que a transição entre um estado e outro de maior ou menor realidade não se dá segundo uma linearidade temporal que ligaria os momentos, ou seja, a transição não é um indicador da ordem cronológica que instaura a divisão entre presente, passado e futuro, o que nos assegura que o tempo não é uma série linear, pois não constitui nenhum

¹ A interpolação é nossa.

² SPINOZA. *ETHICA* III, def. geral dos afetos. [grifo nosso]

segmento, ele apenas auxilia as coisas que estão na duração. Por isso, não há como suprimir o tempo da função de auxiliador na associação e comparação das imagens e marcas corporais presentes com as imagens e marcas corporais passadas, pois *quando digo força de existir, maior ou menor do que antes, não compreendo com isso que a mente compara o estado presente do corpo com os anteriores*. Acreditar que essa transição é feita unicamente pela lógica sequenciada do tempo é a maneira mais comum de entender esse processo que envolve, por natureza, o corpo. Ao refletirmos fora dessa “lógica temporal,” vemos que a precisão desse movimento segue, como já demonstramos, a ordem dos corpos. Dessa maneira, o afeto presente envolve mais realidade ou maior intensidade que antes porque ele se explica por uma variação de força, potência. As marcas corporais se conservam na existência justamente porque estão sob o crivo das afirmações de uma força de existir maior ou menor, *o conatus*, que se move aumentando ou diminuindo sua potência.

Em suma, o *conatus* e os *modos finitos* na duração não se constituem de sucessões e linearidades impostas pela criação continuada. Assim, se nos *Pensamentos Metafísicos* havia um forte vínculo entre tempo e duração, a *Ética* se incumbiu de cortar todo e qualquer vínculo entre ambos. De acordo com Itokazu, a questão não está em pensar se o tempo irá se adequar melhor ao seu objeto (a duração), que agora é indivisível, mas no fato de que a duração contínua e indivisível não quer dizer outra coisa senão *não-mensurável*. É sabido que nada na duração concerne a questões de mensurabilidade. E se por um momento voltarmos às marcas corporais, revemos que estas, além de não obedecerem às questões de mensurabilidade, nem mesmo obedecem a uma linearidade, pois estão sob o campo da duração, e, por assim ser, são contínuas e indivisíveis; as marcas corporais também não são passíveis de medida, número e tempo.

A duração se afirma longe da homogeneidade e linearidade porque as variações de potência impostas pelo *conatus* jamais permitirão uma uniformidade do existir. Esse esforço que o corpo faz para perseverar em seu ser é como um signo de sua capacidade intrínseca de autonomia, ainda que infinitamente sobrepujado pela potência das causas exteriores. No correr da tese, é cada vez mais claro que a duração não pode ser uma sucessão, embora seja uma *continuação indefinida do existir*. Parece complexo, mas quando entendemos que essa força de perseverar na existência então sustenta a *continuação indefinida do existir*, conseguimos pouco a pouco afastar o tempo para refletirmos sobre a verdadeira natureza daquilo que une *conatus* e duração.

Essa transição que permite afastar tempo e a duração concebida sob o tempo de vez na *Ética*, se explica também pela carta 12 no instante em que Espinosa se serve ao termo, *indefinida*, ou seja, a transição é marcada pela mutabilidade e variabilidade das forças operantes. A duração é *contínua* e *indefinida*, sob o solo das existências em que se perfazem as tessituras dos modos finitos, em uma dinâmica de múltiplas relações com outros corpos. Nesse sentido, a duração também pode ser pensada aos moldes de uma *contínua* tessitura composta de desejos, afetos, afecções humanos. Todavia, a indefinição ancorada nas construções da vivência humana não se ausenta das determinações, que justamente são postas por uma composição de impressões (internas) em relação constante com a exterioridade. E se tempo e duração estão de vez desassociados, se deve ao fato de que a força de perseverar na existência envolve um complexo agenciamento de relações que é inseparável da duração.

Não há dúvida de que já temos base suficiente para repensarmos a história. Primeiro, se o tempo é um *auxilium imaginationis*, isso quer dizer que não se pode racionalizar o tempo nem através dele explicar as coisas pertencentes à existência. Ser um instrumento lhe permite elaborar relações entre imagens que parecem estar sob sua ordem, mas que na verdade não estão, são impressões corporais, e, portanto, estão sob a ordem dos corpos, como já demonstrado em nosso segundo capítulo. Segundo, quando se confundem tempo e duração, a nossa potência se divide, pois, concebida apartada da substância. Espinosa deixa tudo isso claro através da correspondência com Meyer. Mais ainda, quando aceitamos que a continuidade de nossa existência depende do tempo, exteriorizamos o *conatus* e transformamos essa potência de viver em impotência. Terceiro, ao não tomamos o tempo como um auxiliar da imaginação, estamos substituindo a ordem e a conexão, a simultaneidade que envolve a relação entre as partes, por uma ordem temporal a que tudo se subordina, pois disso resulta uma construção forjada pelo imaginário e que se apresenta de várias maneiras, linear, cíclica, progressiva, regressiva. Por essas e outras contradições Espinosa nos alerta quanto ao risco de tentarmos explicar as coisas mediante noções que são simples auxiliares da imaginação, o que nos faz cair em equívocos pelo fato de simplesmente estarmos divagando com nossa imaginação,

Porque existindo muitas coisas que não podemos compreender, em modo algum, com a imaginação, mas somente com o entendimento, tais como a substância a eternidade e outras coisas, se alguém se esforça em

explicá-las mediante noções que são simples auxiliares da imaginação, não fará outra coisa senão divagar com sua imaginação.¹

Capaz de fazer-se imagem de escoamento infinito da nossa finitude, o tempo é também capaz de romper o vínculo necessário entre a essência e a existência que dão densidade a nossa duração. A operação do tempo tem o “poder” de introduzir a vivência como acaso. E, diante desse viver imaginário e controverso, o tempo consegue sorrateiramente subordinar àquilo que jamais estará sob a sua subordinação.

Todo este percurso nos permite certificar o estatuto operacional do tempo, o que não somente vem desarticular qualquer intenção voltada à formação de um conceito, como permite acomodá-lo no tecer das existências. Finalmente, não seremos tomados por insanos ao afirmar que o tempo é uma tessitura. Por isso, o tempo não aparece na *Ética* como uma definição. Novamente, o tempo é um operador da imaginação, nem ideia, nem afecção das coisas; ele se esparrama pelas cinco partes da *Ética*. Assim dito, só foi possível abandonarmos a ideia de uma duração linear porque, concomitantemente a isso, conseguimos apreender o tempo como um *constructo*. Embora, ao iniciarmos a leitura da segunda parte da *Ética*, nos deparamos com a definição da duração como *a continuação indefinida do existir*, ela só aparecerá novamente nas proposições 30 e 31,² sob a advertência de que com relação às coisas sob o domínio da duração teremos um *conhecimento extremamente inadequado*. Essa advertência nos leva a refletir sobre as coisas que não conhecemos adequadamente, mas que estão sob o nosso domínio. É importante destacar que não é por “conhecermos apenas inadequadamente” as coisas da duração que estamos impedidos de tentar entendê-las. Sendo assim, a advertência da carta 12 de que se a eternidade só pode ser inteligida e jamais imaginada, e a duração só pode ser imaginada, só é válida para as coisas imaginadas que estão sobre o solo da duração, pois justamente não podemos “conhecer” adequadamente nada que repousa sobre ela.

No universo das determinações e dos desdobramentos que envolvem as ações humanas, jamais poderemos afirmar que encontramos uma saída da *indeterminação*. Contudo, estamos seguros. O sentido das determinações só pode ser compreendido em

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

² SPINOZA. *ETHICA* II. Cf. Prop. 30. “Da *duração* de nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.” Prop. 31. “Da *duração* das coisas singulares que nos são exteriores não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.”

nível processual, sistêmico e natural, obedecendo o movimento dos corpos, que varia entre um máximo e um mínimo e os constitui essencialmente, em conjunto com uma exterioridade que também obedece seus limites. Nesse caso, ter da duração apenas um conhecimento inadequado é explicável porque não temos como inteligir a multiplicidade de todas as conexões, de toda a simultaneidade, de todas as combinações e justaposições. É impossível reproduzir todos os nexos que envolvem as relações, ainda mais quando afirmamos que o tempo não fundamenta os rompimentos, as cisões que parecem ter o poder de atar e reatar os instantes. O tempo participa dessa complexa operação que estabelecemos e construímos, externamente, mas a prevalência de relação entre as potências que convergem para um limite indefinido quanto à preservação do existir certamente não consegue se ausentar do realismo das tessituras, que se nutrem de maneira indizível da potência imensurável dos corpos.

Anexo 4

A Lógica da Assimilação hegeliana¹ e o sistema da memória e história em Espinosa

A passagem por Hegel se deu devido às nossas análises sobre a questão do tempo em Espinosa. Fomos impulsionados a buscar leituras que dialogassem um pouco mais detidamente com o tema. Em meio às discussões que circundam o tempo, encontramos as costumeiras divergências: “não há tempo na filosofia de Espinosa,” “Espinosa fez um tratado sobre a eternidade”, a “*Ética* foi escrita e lida num piscar de olhos,” “Espinosa esvazia o tempo de conceito e densidade.” Cansados dessa polêmica, decidimos nos desprender de velhas leituras, empobrecidas e já desgastadas, e explorar outras perspectivas. O nosso diálogo se estabelece a partir da “lógica da assimilação” de Hegel e sua contribuição para a compreensão da relação intrínseca da memória com a história em Espinosa. Temos como objetivo compor e fazer comunicar, a partir de passagens específicas, dois pensamentos que, ainda hoje, são identificados como pertencentes a tradições supostamente incompatíveis. Entretanto, ao que nos parece, podem comunicar-se, pois têm em comum a afirmação de um pensamento que concebe a filosofia como prática de vida.

Na Filosofia da Natureza, Hegel estuda a vida não mais como uma determinação lógica do sentido do ser, mas como determinação natural do ser sensível, ou seja, da ideia em sua exteriorização. O princípio universal da ideia estrutura “a inteligibilidade da natureza como resultado necessário da dialética da ideia absoluta.”² A natureza é, em sentido usual, um fato da experiência, das práticas de vida. No entanto, “não é a existência empírica da Natureza que está em questão na construção do sistema hegeliano. É a sua inteligibilidade ou a sua estrutura racional; nos termos hegelianos, a sua logicidade.”³ A natureza para ser pensada, deve ser pensada como ideia: “a ideia em si mesma é ideia

¹ BAVARESCO. A. *Princípio lógico universal e subsidiário como estruturante da natureza hegeliana*. PUCRS, 2010. In: *A noiva do espírito: natureza em Hegel*. Org. Konrad Utz, Marly C. Soares. Porto Alegre: EDPUCRS, 2010; p.18.

² DE LIMA VAZ. H. *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano*. In: *Kriterion*, 38/95, 1997; p.33.

³ DE LIMA VAZ. H. *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano*, 1997. p.40.

absoluta, ao passo que a Natureza aparece na experiência como relativa e contingente.”¹ O fato é que, para Hegel, a natureza é incapaz de revelar a ideia por si mesma, ou seja, sem a ajuda do filósofo ou do conceito. Por isso, a sua ideia de natureza precisa seguir um princípio universal estruturante, então ele a divide em três silogismos: a figura, o processo genérico e a *assimilação*. Hegel estrutura a ideia de natureza segundo as determinações do conceito, iniciando não com a estrutura mais verdadeira, mas a partir da mais abstrata e imediata, para alcançar, pela mediação, a estrutura concreta da vida.

A vida só pode ser entendida em termos de teleologia: cada órgão é um fim ou propósito e um meio em relação aos outros. Um organismo não pode ser entendido aos poucos, em função de suas partes, mas somente a partir de sua concepção como um todo.²

O rumo para tal estrutura, que vai do mais abstrato ao mais concreto recai sobre uma concepção de vida que se situa numa tradição não mecanicista, pois há uma infinita unidade totalizadora das coisas. Por isso a vida, se dada como ideia imediata, é não-vida, porque é mecânica e física; é somente com o organismo animal que a vida é um sujeito, ou seja, um sistema orgânico vivente; a vida como sujeito é *um processo* ou uma *atividade intermitente* em relação consigo mesmo e a exterioridade. A individualidade orgânica existe como um animal, isto é, o organismo animal é uma universalidade vivente que segue a lógica do conceito em suas três determinações: a) como figura, a imagem universal da vida: a figura é o que separa o vivente do meio exterior e configura um meio interno capaz de perceber e receber as informações, formando *um todo que é mais do que a simples soma das partes*; b) como subjetividade particular, formal: o processo do gênero (Hegel refere-se ao aspecto biológico de classificação dos seres vivos e não ao gênero, masculino e feminino) é a relação do vivente com a espécie, o momento da transformação da produção em reprodução. A lógica do gênero expõe como esta totalidade vivente, que é em si o gênero, se diferencia de si em seu outro, ou seja, se perpetua e preserva a espécie, pois o gênero se particulariza nas espécies, da mais simples à mais perfeita;³ c) como

¹ DE LIMA VAZ. H. *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano*, 1997. p.45.

² HEGEL. G. W. *Enciclopédia das Ciências filosóficas. II- Filosofia da Natureza*. Tradução Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1997. FN, § 252.

³ HEGEL. G. W. *Enciclopédia das Ciências filosóficas. II- Filosofia da Natureza*. Tradução Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1997. FN § 368.

subjetividade concreta, o processo do vivente através da assimilação: a lógica da assimilação demonstra um sistema pelo qual o ser vivente em sua concretude se diferencia de seu outro e, assimilando a alteridade exterior, põe-se como totalidade.¹ Uma coisa em sua relação com a exterioridade é um indivíduo singular, se relaciona, produz e reproduz ações, bem como se autopreserva. É essa subjetividade, para Hegel, que se torna um universal concreto, o gênero. A lógica da assimilação hegeliana é um processo de reconhecimento e estabelecimento de si, da essência de cada indivíduo que visa a preservação, de maneira que esse processo permita “incorporar e transformar” os produtos do meio exterior, ou então adaptar-se a eles. Assim, “o vivente é, também, além de ser a sua figura, essa relação com o meio, dele se *separa e* com ele se *relaciona*.”²

Em verdade, o ponto central da lógica da assimilação, justamente o que acendeu o nosso interesse para esta discussão está na questão do limite, que não por acaso vem sendo exposto desde o início deste trabalho. Quando nos deparamos com o texto hegeliano, vimos que também para Hegel aquilo que poderia tão somente distinguir o “organismo” do seu exterior não se encontra numa distinção circunscrita ou abstrata. Parece-nos que isso se aproxima de Espinosa, quando este se utiliza do famoso exemplo dos dois círculos circunscritos por um espaço interposto, na carta 12; consideramos que há entre eles uma distinção que é incorporadora também, pois na medida que delimita, faz afirmar aquilo que é. Vejamos como isso se desenrola em Hegel,

Onde há um limite, ele é uma negação somente para algo terceiro, para uma comparação externa. Mas o limite é falta, quando num só e juntamente está o ultrapassar, a contradição como tal é imanente e está posta nele. Um ser assim, que é capaz de ter em si a contradição e de a suportar, é o sujeito; isto constitui sua infinitude. O objeto inanimado é indiferente aos seus limites, ou seja, esse limite apenas existe para o observador ou o sujeito exterior a ele. A subjetividade, ou a vida, especialmente a vida animal estabelece uma relação de não-indiferença perante o seu limite.³

¹ COLLINGWOOD. R. G. *Ciência e Filosofia*. Trad. Frederico Montenegro; 2ª ed. Portugal/Brasil: Editorial Presença e Martins Fontes, 1996, p.215-216.

² FERRER. D. *O singular e o vivente em Hegel*. In: *O Estatuto do Singular. Estratégias e Perspectivas*. Org. Couto Soares. M. L., Venturinha. N., Santos. G. C. Lisboa: INCM, 2008, p.252.

³ HEGEL. G. *Enciclopédia das Ciências filosóficas*., FN § 247.

O ser vivo de Hegel se insere num sistema que opera em permanente fluxo, disposto às trocas constantes com o meio, com os outros corpos, recebendo e compartilhando seus conteúdos, suas marcas. Sabemos que essas trocas mútuas não apenas modificam como revelam o estado de cada corpo em seu meio. De acordo com Ferrer, “o revelar se faz a partir da distinção entre o interior e o exterior, e pode ser caracterizado como sendo uma relação reflexiva com os próprios limites, porque *o vivo não é indiferente aos seus limites, mas sente-os como distinção entre si e o seu outro*. Este limite e diferença em relação ao meio é denominado carência; em sua terminologia própria, essa situação de carência é denominável ‘contradição’ posto que é o ser-si-mesmo que contém em si, como a sua *negação*, algo que o ultrapassa.”¹

Bem, chegamos ao ponto que mais interessa: esse mesmo processo “lógico” característico da assimilação pode ser identificado, em nossa leitura, ao sistema das marcas corporais, que também obedece a uma estrutura lógica, inteligível. Assim, se levada para o caso das marcas ou da memória, a “logicidade,” posta sob a perspectiva do limite, nos garante que jamais será subtraída a subjetividade da memória individual em prol de uma sobreposição da memória coletiva. O propósito da lógica da assimilação nos permite ressaltar que o corpo não é indiferente a seus limites, *pois sente através da distinção*; tal lógica afirma um corpo que, ao constituir-se de impressões e de justaposições com outros corpos, jamais deixará de ser essencialmente o que é, porque o limite que lhe permite incorporar, garante a coisa ser o que é.

A leitura da carta 12 e o texto hegeliano sobre a assimilação, no que diz respeito ao sistema das marcas ou à memória, nos confirma que as marcas atuantes e “determinantes” de uma essência singular resultam em uma força de expansão, e seu “limite” vai até o ponto em que sua ação se detém. No caso de Hegel, a diferença entre a determinação como delimitação externa de algo que, mediante a negação, estabelece o que esse algo *não é*; no caso de Espinosa, esse outro limite que se impõe como disposição interna ou autodeterminação exprime o que a coisa é. Em ambos, se assegurará que o limite interno de uma coisa exprime o que ela essencialmente é, pela intensidade de sua ação. Novamente vamos ao exemplo deleuziano do bosque, pois de igual maneira que um bosque se estende até as suas margens, desde onde começa até a pradaria, é impossível tanto definir esse limite como uma simples figura que demarca o campo de maneira fixa,

¹ FERRER. D. *O singular e o vivo em Hegel*. p. 254.

quanto supor que a pradaria determina externamente o bosque, demarcando todos os seus contornos. O que queremos ratificar é que como o bosque é o resultado de sua própria força de expansão e seu “final” está no ponto de ação que o detém, a sua existência se mistura à existência da pradaria.

Em suma, a lógica da assimilação hegeliana é esse processo que permite “incorporar e transformar” as coisas do meio exterior, adaptar-se a elas, e por isso, o vivente é também, além de ser a sua figura, essa relação com o meio, porque dele se separa e com ele se relaciona. Tudo isso nos leva a pensar que essa “separação” observada e proposta por Hegel, converge com o processo que envolve as relações e operações dos corpos, em Espinosa. Pensamos o limite, auxiliados pela tese de Mariana Gainza, como aquilo que incorpora e visa constituir uma essência. Sendo assim, reiteramos que não se trata de um limite abstrato ou estático, mas de uma distinção que visa não extinguir, mas afirmar a potência de uma coisa como singularidade. Por isso, o limite como distinção e a ideia hegeliana de separação são fatores que visam tão somente que a coisa recupere seu dinamismo, preservando a si, afirmando sua singularidade; é nesse sentido que ela se “separa” do outro, se distingue dele, para tão somente afirmar-se. Dessa maneira, seguimos seguros quanto à impossibilidade de pensarmos, como sugere, Maurice Halbwachs, em *A memória coletiva*, que o que sobrevive desse infinito processo das relações é somente a memória coletiva, pois a memória individual seria *ultrapassada* pelo movimento contínuo e imensurável do coletivo. Ora, o limite interior de cada corpo nos diz o contrário, pois é através dele que se é capaz de distinguir e afirmar a realidade de cada singularidade, não permitindo que ela se subtraia de si mesma sob quaisquer circunstâncias. Cada singularidade sempre será capaz de preservar e, em certa medida, distinguir suas memórias, suas marcas.

CAPÍTULO 4

DA HISTÓRIA

4.1- O termo história

O sentido corrente do termo ‘história’ no século XVII, em uso no *Tratado Teológico-Político*, é recolhimento de fatos, descrição de observações a partir do que se podem deduzir princípios para o estabelecimento de um saber. Para o intelectual do século XVII, a palavra “história” tinha uma sutil ressonância baconiana,¹ e, por sua vez, não deixava de manter certas relações com a prática médica, isto é, uma história ancorada pelas ciências naturais que abrangesse uma “anatomia do mundo”. Assim posta, como base de uma filosofia natural, a história tanto podia fundamentar um método como determinar suas fontes. E quando dizemos fundamentar, não nos esquecemos que estão com a história as ferramentas de manipulação do passado, intervenções quanto ao uso da linguagem (apelo à imaginação, fantasia) como as ocultações de registros (a memória); estas quando não tomadas como prerrogativas a serem questionadas, permitem adentrar a história a fim de dominá-la e não conhecê-la. É nesse contexto em que rondam as dominações, Espinosa enxerga a urgência de levantar um método para interpretar o texto bíblico. Pois, assim como Bacon, Espinosa almeja que a história venha precaver-nos das falsidades e prejuízos a fim de nos encaminhar para um conhecimento verdadeiro acerca das coisas.

A trilha baconiana seguida por Espinosa está demonstrada na carta 37 a Bouwmesster, quando se menciona uma história da mente e das percepções à *maneira de Verulâmio*. A maneira baconiana de interpretação então se estenderá tanto para início da terceira parte da *Ética*, no tratamento das paixões como para o capítulo sete do *Teológico-Político*, que instaurará um método. Contudo, será o *Teológico-Político* a nos trazer um primeiro aspecto relevante acerca da história, que é a sua *universalidade*.² E esse aspecto “universal” se diz quanto a dependência de um determinado fato em relação ao seu objeto na produção da verdade. A imanência da verdade do fato ao objeto quer abranger a

¹ SANTIAGO.H. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*. São Paulo. Ed. Humanitas, 2004, cap. IV.

² SANTIAGO.H. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*, op.cit, p. 126.

universalidade pela sua solidez, fazendo com que fato e objeto estejam unidos de maneira correta, isso anexa à história o estatuto de coerência e êxito a fim de que permita descobrir o fundamento de um fato.

Interpretar o texto bíblico tal como se interpreta a natureza é também se utilizar de um método que contemple uma história tanto da natureza quanto uma dos textos Sagrados, sobretudo visando um sentido, um significado quanto à Escritura. Dessa maneira buscar um sentido para as coisas que nos afetam é também realizar, quase que instintivamente, uma operação que nos remeta a um objeto, a uma fantasia, ou ainda a uma outra história que nos permita, o mais coerentemente possível, encontrar, interpretar e manter os significados que buscamos. Parece que a história tenha que manter significados na tentativa de suprir carências, sob esse aspecto podemos dizer que a história também sabe ser uma guardiã passiva.

Dessa maneira teríamos duas faces da história: a passiva que quer silenciar e ficar com o que ali já está, a ativa que quer a novidade, ainda que para novamente sedimentar significados. De tempos em tempos, sob a angústia de perder aquilo que ali se sedimentou, saímos em busca de edificar mais uma vez, fazer repousar em meio à multiplicidade de novas informações a história que já conhecemos; e, sem que queiramos a alteração dessa narrativa, desse discurso, eis que o novo então cede lugar ao que parece ter “outro sentido.” Atentar para esse outro sentido ou esse outro discurso que se mascara como “novidade,” mas não passa de algo modificado, reformulado, talvez com uso de novas ferramentas, novos recursos, o que nos faz perguntar: há, de fato, espaço para o novo? A “novidade” não é apenas uma reconstrução do que já existe? E em meio às múltiplas relações, que permitem significados diversos e multifacetados, como interpretar uma história que mais parece *tecer* do que sedimentar? Então, talvez seja o caso de pensarmos a história à luz de um legado particular, que está além de uma construção puramente discursiva dos acontecimentos passados e perguntar o que é esta história, indagá-la. Pois é justamente a diversidade de sentido, de significação como herança histórica que somos convidados a refletir numa história que se insere em um método cuja afirmação se dá pela conservação das marcas de um corpo e, de certa maneira emergem com o sentido de novidade.

Os historiadores distinguem histórias e a história; as histórias constituem as diversas narrativas acerca do passado, já a história é aquilo que está contido em todas

estas diversas narrativas. Em verdade, a história é o que confere a qualidade de histórico à narrativa. Assim sendo, se a história dá o teor histórico de uma narrativa, por que a filosofia espinosana é dita avessa a tal qualificação? Será por que a interpretação que Espinosa faz da escritura rompe com a tradição anterior, que não era laica? Esta ruptura tem como principal característica o uso peculiar da razão. Dessa maneira, a razão privilegiaria a literalidade do texto, ou seja, o que havia de intrínseco ao corpo dos escritos deixados pelos profetas. Tarefa difícil, devido à distância entre o escritor e o leitor. E, certamente, Espinosa não desmerece a dificuldade, apoiando-se, ainda que de maneira limitada, nos significados vigentes das palavras na época em que foram escritas, ou seja, uma interpretação histórica. Então, amparado por mecanismos que visam uma interpretação literal, sobretudo, racional, Espinosa pode ressignificar todo o campo da teologia, do religioso e, obviamente, da superstição; nada mais justificaria a gênese finalista de uma história que acomode um desígnio a ser cumprido pelo homem.

Espinosa, não guiou os perplexos, como pretendia Maimônides. Contrariamente, seus escritos jamais atrairiam os tomados pela perplexidade. O alvo de Espinosa eram os que almejavam guiar-se por si próprios. Todavia, leitor cauteloso que era, ele soube bem utilizar a brecha deixada por seus antecessores. Embora Maimônides tenha sido influenciado por Aristóteles em sua exegese bíblica e rompido com a tradição neoplatônica, sobretudo em seus argumentos quanto à incorporeidade de Deus, ainda faltava muito a dizer sobre as coisas não demonstráveis. A posição de Maimônides no *Guia dos Perplexos* é clara em advertir que não era de seu interesse “ocupar-se das ciências naturais, mas apenas esclarecer os pontos obscuros da Bíblia e expor explicitamente o verdadeiro sentido de seus fundamentos, encobertos à inteligência do povo.”¹ Ora, se Maimônides não se interessou em esclarecer o conteúdo das sagradas escrituras permitindo-se guiar pelas ciências naturais, Espinosa certamente queria disseminar tal exegese a fim de desmistificar aqueles religiosos que desejavam a permanência de suas invenções, para que outros, coagidos, pensassem como eles, seduzidos por sermões que pregavam a fantasia.²

4.2- A ideia de história sob a perspectiva da narrativa: As Sagradas Escrituras e o Teológico-Político.

¹ MAIMÔNIDES. M. *O guia dos Perplexos*, parte 2. São Paulo: Landy. 2003, p. 66.

² ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*, cap. VII.

Espinosa se inspirou no método das ciências naturais, como a geometria euclidiana, para seguir uma ordem em que as coisas pudessem ser, o mais seguramente possível, demonstradas. Certamente, ao adotar um método para a exegese bíblica, Espinosa pretendia afastar toda e qualquer interpretação manipuladora dos significados. A aplicação de uma regra é o que possibilitaria que certas passagens mais difíceis se esclarecessem, à medida que as passagens mais inteligíveis fossem como uma luz para aquelas mais obscuras. O recurso a um método similar ao das ciências naturais possibilitou a Espinosa afastar a imagem de um Deus criador, a qual permitia, por exemplo a Maimônides, uma interpretação fantasiosa dos textos sagrados, uma completa violação do sentido deles. O mesmo que farão as autoridades eclesiásticas cristãs. Ora, como Deus ali não estava para explicar, os “doutores da igreja,” inspirados por ele, atribuíam aos textos o sentido que melhor lhes conviessem.

Espinosa, obviamente, jamais se utilizaria desse tipo de interpretação do texto sagrado, pois seu intuito era avançar o mais próximo possível da verdade do próprio texto. Por isso, se estabeleceu a busca pelo sentido no próprio “corpo” do texto sagrado, iluminando pelo método aquilo que se encontra obscurecido ao entendimento. O fato é que Espinosa não rejeitou a ideia de Deus como *causa eficiente* (causa eficiente imanente), mas rejeitou a ideia de *causa final* e a *causa eficiente* enquanto emanção da “palavra de Deus” através do homem. Afinal, a “palavra de Deus” nada mais é do que a palavra de um homem e, por este motivo, ela não poderia servir como causa eficiente, tampouco como causa final. A causa final permitia tacitamente a exegese fantasiosa e por isso violava o sentido do texto bíblico às conveniências eclesiásticas.

O esboço de uma primeira ideia de história começa a partir da ideia de causa e suas consequências na significação das palavras. Ora, a causa eficiente espinosana possui uma peculiaridade resguardada pelo princípio de imanência: “imanente, isto é, o efeito é sua expressão ou sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz”.¹ Ora, mas será que o princípio de imanência pode ser estendido à significação das palavras? O sentido de imanência, nesse caso, que podemos atribuir a Espinosa é a da relação à maneira de ser do autor com o escrito. Isto seria o suficiente para se alcançar o verdadeiro sentido, a partir de uma ideia de história que era fixada nas propriedades da língua, autoria dos textos e, sobretudo, no significado imanente das palavras. A imanência

¹ CHAUI. M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003. Cap. 4 e 5.

seria atribuída ao significado da palavra porque a verdade está com o sentido do texto e não na verdade das coisas, como é o caso da Escritura.

De forma alguma pretendo afirmar que a Escritura, só porque contém a lei divina, manteve sempre os mesmos acentos, as mesmas letras e, em suma, as mesmas palavras (...); quero apenas dizer que o significado, que é a única coisa que conta para que um texto se possa apelidar de divino, chegou até nós intacto, *muito embora se presuma que as palavras em que originalmente foi expresso possam ter sido muitas vezes alteradas.* (...) Com efeito, é a própria Escritura que explica, sem nenhuma dificuldade ou ambiguidade, que a lei divina se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. E isso não pode ter sido adulterado ou escrito por uma pena apressada e deturpadora.(...) Igualmente intactas se devem considerar as outras verdades morais, porquanto derivam com toda evidência daquele fundamento universal: por exemplo, defender a justiça, auxiliar aos pobres, não matar, não cobiçar o alheio, etc. Aí repito, nem a malícia dos homens pôde deturpar nem o tempo pôde apagar fosse o que fosse. (...) Para além disso, existem ainda outros pontos de que não podemos duvidar e que nos foram até transmitidos de boa fé. É o caso dos mais importantes relatos históricos da Escritura, uma vez que se trata de fatos que eram conhecidos de todos. Entre os judeus, o povo costumava antigamente cantar em salmos a história da nação. Da mesma forma, o essencial daquilo que Cristo fez e a sua paixão foram imediatamente divulgados por todo o Império Romano. (...) *As adulterações e os erros, por conseguinte, só podem ter incidido sobre outros aspectos, melhor dizendo, num ou outro pormenor da narrativa ou da profecia, para incentivar o povo à devoção;* neste ou naquele milagre, para confundir os filósofos; ou , enfim, nas matérias de ordem especulativa, a partir do momento em que estas começaram a ser introduzidas na religião pelos cismáticos, para que cada um pudesse abusivamente fundamentar na autoridade divina as suas invenções.¹

Espinosa bem sabia da existência de uma variação de sentido, atribuído às coisas construídas a partir das palavras, pois estas portavam diversos significados

¹ ESPINOSA. B. *Tratado Teológico-Político*; cap. XVII, p. 203-206. [grifo nosso]

convencionados por quem as proferisse (como os cismáticos), por isso os significados muitas vezes eram alterados pelos seus mais íntimos desejos. É certo que há uma transitoriedade nas palavras, ocasionando aos seus significados sempre uma certa sujeição à corrupção, o sentido é alterado pelo discurso e interesse do locutor; é justamente por isso que o filósofo dava importância à autoria, sobretudo quando se é atribuído ao uso o poder de sedimentação. E de fato, para Espinosa, o significado era sedimentado pelo uso da língua que pertence tanto ao vulgo quanto ao rei.

O que se verifica é que a natureza humana está constituída de tal maneira que quem quer que pratique (seja rei seja súdito) qualquer ação torpe procura apresentar aquilo que fez de maneira que pareça que não cometeu nada de injusto ou indigno.¹

A partir disso, é evidente a presença de elementos essenciais para a constituição da história em Espinosa: a língua, os locutores e os autores. Mas um traço importante da história, trazido pelo legado baconiano, é a aptidão para *distinguir*; é justamente a isto que Espinosa se prende. O método precisa distinguir a imaginação e a ideia verdadeira, a fim de jamais enveredar para os prejuízos teológicos, e saber afastar o que é falsamente edificado pela palavra divina. Não à toa, como diz Homero Santiago, “a história faz as vezes de *emendatio*,”² ela corrige e aperfeiçoa nossos meios de conhecer os fatos; a história, no que tange à Escritura, instrui o intérprete a distinguir o que é verdadeiro (*ex Scriptura*) do que é falso (o que foi imputado ao próprio texto pelos intérpretes, *ex proprio cerebro*).³

O método de interpretação das Sagradas Escrituras, edificado por Espinosa, é baseado nas ciências naturais justamente porque, para ele, interpretar a natureza consistia essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em certos dados, as definições das coisas naturais.⁴ O filósofo então prossegue esclarecendo o que deveria ser essa sua história e qual a função dela. Espinosa a divide em três partes: primeiro, buscar as propriedades da língua que os autores falavam e também na qual o

¹ ESPINOSA. B. *Tratado Teológico-Político*; cap. XVII, p. 205.

² SANTIAGO.H. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*, op.cit, p. 127.

³ SANTIAGO.H. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*, op.cit, p. 127.

⁴ ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*, cap. VII.

texto foi escrito, portanto, levar em conta a história da língua hebraica; segundo: confrontar as opiniões de cada livro, de modo a encaminhá-las a pontos principais, agrupando-as por assunto, resguardando-se das ambiguidades, contradições e obscuridades, pois nem sempre o contexto era claro o suficiente para se extrair o sentido; terceiro: averiguar a história do documento, ou seja, esse construto histórico também deveria ser analisado tendo em vista os costumes, a vida de seus autores e interlocutores. Nesse caso, o sentido será o do texto, e não o da verdade das coisas.

Para não se confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas devemos examiná-lo com base unicamente na norma linguística ou num raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura.¹

Todavia, o sentido não pode se assentar no que é contrário à razão, por isso deve ser priorizado o sentido do texto por si mesmo, e não com base em conceitos pré-estabelecidos. Essa longa jornada espinosana pelo texto bíblico pode ser considerada uma história inscrita nos corpos e pelos corpos. É só após ter avaliado, pelo princípio de imanência, a maneira de ser do autor com o seu texto escrito, que se poderá alcançar o verdadeiro sentido da Escritura, ou seja, a raiz da *história não está em outro lugar senão nas práticas de vida de seus autores*. Ora, o que é o *tecer* da Escritura senão também a sua própria história? Diante disso, podemos dizer que esse primeiro sentido da ideia de história é também, tal como na natureza, uma composição de coisas, corpos e ideias que estabelecem inúmeras e infindáveis conexões; sobretudo, a sua essencialidade está com seus autores, que portam a língua e portam o próprio texto.

Espinosa não poderia esperar que o vulgo interpretasse o texto sagrado, seguindo seus três princípios básicos de leitura. Mas ele estipulou que não há limites intransponíveis, mas sim a preguiça em não querer levar a cabo uma história da língua hebraica. Pois, caso fosse feita, certamente os homens estariam livres das violações, fantasias, e elucubrações dos intérpretes que só serviam para que fossem manipulados. Dessa maneira, para Espinosa a história é, além de registro, é a busca pelo conhecimento dos fatos, daquilo que um texto aponta como sendo a verdade em si mesma, embora esta já não consiga mais escapar à uma investigação cautelosa e, por assim ser, é que não permitirá sedimentar a história apenas como um registro dos fatos. Para fazer uma pequenina analogia com Hobbes, este diria a Espinosa que história não é conhecimento;

¹ ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*, cap. VII.

pois o fim almejado pelo conhecimento é o poder. Então, conhecer as Sagradas Escrituras retiraria o poder de quem monopolizava seu entendimento. A história em si mesma não traz conhecimento. O conhecimento é resultado de uma apropriação particular dessas narrativas. Em outras palavras, quem sabe usar a ciência das consequências, fará bom uso da história.¹ Mas isto quem diz é Hobbes. Para Espinosa se o único conhecimento existente era o conhecimento das consequências, haveria, então, um encadeamento entre causas e consequências, o equivalente a um encadeamento de fatos narrados, e não a ideia de história como regularidade contida no método de observação da natureza. Em verdade, a regularidade dos fatos não está na história, está no olhar de quem observa as histórias. Assim, para Espinosa, o *encadeamento de causas e efeitos* pode ser chamado de *história*, pois para ele a *história* não é *absoluta*, mas *relativa*. Quando se fala em História, comumente se pergunta história “de quê”? A história é sempre a história de alguma coisa que tem relação com algo e alguém, por isso seu significado pode ser tão variável quanto controverso.

No primeiro tópico deste capítulo, lançamos três perguntas: há, de fato, espaço para o novo? O que pretendemos sedimentar, quando acreditamos nos deparar com a novidade, não seria apenas uma reconstrução do que já existe? Ora, vivemos em meio a múltiplas relações que nos propiciam significados diversos e multifacetados, dessa maneira como interpretar uma história que parece mais *tecer* do que sedimentar? Não há como fechar essas questões, seja para sim ou para não. Respondê-las, talvez represente o “engessar” da história sob a forma de um itinerário prévio, e de certa forma acatar que haveria uma descontinuidade sistematizadora pela urgência da novidade, disso se seguindo que tudo é novo, porque é *tessitura* constante e não há como conter a descontinuidade que invade a história. Ora, é justamente nos corpos, através de nossas marcas, que reside a história. Ao tratarmos a história como *tessitura* isso não impede que as sedimentações aconteçam; aliás, sedimentar é marcar o corpo, é ‘material histórico.’ Apresentar uma história que não é engessada por apriorismos, pela teleologia ou pelo imutável é afirmar seu tecer através das relações corporais, que marcam e sedimentam; afinal o fato de sedimentar é também condição para que os signos sejam imanentes às palavras. Quanto ao novo, optaremos pela incerteza e a tensão de que tudo pode não passar de reinvenções acerca do que já existe.

¹ HOBBS. T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, 1997. 3ª parte.

4.3- A história. Fortuna e Virtú: Espinosa leitor de Maquiavel.

O *Teológico- Político* também é palco para uma leitura da história compreendida a partir da contingência. Essa leitura foi analisada por Moreau, em seu livro *Spinoza- L'Expérience et L'Éternité*, e, mais recentemente, por Vittorio Morfino,¹ que procurou ampliar a discussão para além da temática especificamente política, apontando para Maquiavel como um potente influenciador para as questões que cercam a noção de história em Espinosa. Trabalhar sobre a questão da história mediante a contingência nos permitiu uma reflexão a partir dos textos desses dois comentadores; no entanto, nossa discussão seguirá a esteira de Vittorio Morfino, justamente por ter alargado um pouco mais a discussão. Dito isso, faremos um breve recorte, de Maquiavel a Espinosa, acerca dos conceitos de Fortuna e *virtú*, e uma breve explanação sobre a implicação da lógica da *ordo sive connexio*. Dizemos breve, pois a abrangência da afirmação espinosana de que a ordem e a conexão da Natureza é a mesma que a ordem e a conexão de todas as coisas é bem vasta.

O sistema de Espinosa mostra que é impossível tentar alicerçar, político e civilmente, as práticas humanas em terreno que não seja movediço, pois tornar tal sistema estanque é recair nas críticas ao ponto de vista do dever ser. Assim, se há uma teoria da história em Maquiavel que influenciará o conceito de história em Espinosa, certamente é a de uma história que não é 'sucessão linear' de instantes, obedecendo a um princípio ou destino, mas o de uma multiplicidade de encontros que se sobrepõem e se entrecrocaram, inviabilizando quaisquer definições de regras apriorísticas que garantissem o funcionamento do mundo. E essa teoria de não linearidade se estende tanto à ação política quanto à reinvenção permanente das práticas do indivíduo comum.

De acordo com Morfino, Espinosa teria incorporado à sua elaboração da ideia de história uma série de fatores de origem maquiaveliana, problematizando questões que se desdobram em quatro eixos: 1) a relação entre a eleição política de um povo e a Fortuna; 2) a utilidade das cerimônias e dos cultos no uso político da religião; 3) a crítica dos milagres; 4) o desejo e as paixões como fundamento do pacto social.² Para o comentador,

¹ MORFINO.V. *Il tempo e l'occasione*. Milão. LED, 2002, cap. III, IV

² BARROS. D. *Realismo, Conflito e conhecimento: Acerca da relação entre o governante e a fortuna em Maquiavel e Espinosa*. In: Cadernos Espinosanos, Nº 32. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015, p.83-98.

é sob esses quatro pontos que conseguimos, então, ver a história espinosana delinear-se pelos campos da política, da teologia, da Natureza até, finalmente, uma geometria da história. Cada um desses quatro eixos permite conhecer um pouco mais a fundo a contribuição maquiaveliana na apresentação da estratégia conceitual espinosana no *TTP*, direcionada mais especificamente e, por que não dizer estrategicamente, à história dos hebreus em relação a história romana; são alguns percursos semelhantes entre os dois autores, descritos por Maquiavel nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Não trataremos desse ponto, porém só a título de exemplo, observa-se que Espinosa também se serve do modelo paradigmático da história romana para sublinhar, ao mesmo tempo, a singularidade dos acontecimentos que marcaram o povo judeu e a exemplaridade universal que decorre disso, necessárias para fixar o modelo de uma compreensão ‘ontológica’ da história humana. A tradição, pelo contrário, como já dissemos, têm a necessidade de afirmar uma força transcendente para o curso da história, força que faz com que o homem reconheça seus limites apenas diante da providência, do acaso ou Fortuna.

a) A Fortuna.

Ao adentrarmos as páginas do *TTP*, adentramos também a uma história que parece ainda pulsar, expondo-nos a humanamente fugaz, audaciosa, meticulosa, enganadora, submissa e, sobretudo, paradoxal, face da condição humana, a potência e a impotência dos corpos humanos, que oscilam entre a boa e a má aventura, como no exemplo de Alexandre, o Grande, que ao sentir sua vulnerabilidade e temendo perder seu posto de grande conquistador de terras vai consultar-se com os oráculos.

As questões que cercam a vulnerabilidade humana são expostas nos dois *Tratados* espinosanos, o *Teológico-Político* e o *Político*. Estas duas obras que refletem tanto sobre a ‘história teológica-política’ como sobre a ‘história política’, nos afirmam ser impossível não nos debatermos com as oscilações da Fortuna. Para Espinosa, nem toda a Fortuna está diretamente relacionada à noção de conflito, como em Maquiavel, mas se vincula sobretudo a nossa vida afetiva: *por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas*.¹ Tanto para Espinosa quanto para Maquiavel a Fortuna é uma força que tende a desarticular a

¹ ESPINOSA. *TTP*, cap. III, p.52

capacidade humana de *resistir* e se impor aos seus desígnios; isto é inegável. Em Espinosa, à luz de uma história humana, não é possível negar que as raízes da Fortuna já se mostram nas páginas da *Ética*, a começar pelo Apêndice da parte I e no prefácio da parte IV. Nestes textos o filósofo nos fornece um claro exemplo que se destina a explicar a impotência humana perante a servidão, ou seja, do homem que se submete mais ao governo da Fortuna do que ao governo de si próprio:

Chamo servidão, a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob a Fortuna, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, faz o pior.¹

Ainda, se atentarmos a todas as passagens acerca da contingência, cuja existência Espinosa nega veementemente, veremos que *TTP* e *Ética* convergem, porque permitem que reconheçamos a irredutibilidade da *práxis* a qualquer teleologia, bem como evidenciam o quanto a Fortuna tem seu lugar marcado na história humana, permitindo que os homens se curvem ao comando das forças exteriores, se opondo à sua interioridade, submetendo-os ao comando da variabilidade e da opacidade. E justamente o afastar-se da própria interioridade fez com que os homens se prestassem aos maiores devaneios da história. Viver tão somente sob a determinação das forças exteriores é estar à mercê de todo tipo de servidão. É o que nos confirma o início do prefácio do *Tratado Teológico-Político*:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a Fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão tomar, e com os bens incertos da Fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior; porém, se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção. Julgo que toda gente sabe que é assim, não obstante ou estar convicto de que a

¹ SPINOZA. *ETHICA* IV, pref.

maioria dos homens se ignoram a si próprios. Não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens que não se tenha dado conta de que a maior parte deles, se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem ofendidos se alguém lhes quer dar um conselho. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam. Depois, sempre por motivos insignificantes, voltam de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores. Se acontece, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou um mal por que já passaram, julgam que é o prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes.¹

Essa passagem do *exordium* do prefácio do *TTP* ressalta todo o mecanismo operante da Fortuna, ao aproveitar-se do homem que se comporta no mundo como se este não dependesse dele; tal comportamento ressurgue por quase todo o texto que se dirige à experiência histórica. No entanto, o humano não está destinado a servir sempre à Fortuna; obviamente que não. Mas a mudança de um fluxo que parece predominante dependerá também de uma certa aptidão ou disposição para não mais servir às demandas de uma exterioridade contraditória. A tarefa mais difícil, como já apontamos em passagens anteriores, é fazer com que o curso da história não seja mais visto como sendo obra do destino ou do acaso, mas o resultado de uma operação originária das disposições internas dos corpos em composição com as determinações exteriores. As marcas corporais que se compõem com outras marcas; uma relação de composição e justaposição de impressões corporais. Se o contraditório também nos define, também é certo que essa interioridade que se movimenta constantemente, a nossa interioridade, jamais poderia permanecer estática à vida e confinada ao acaso e ao destino.

No caso da Fortuna, a variabilidade e a obscuridade estão a perpetuar a trama da história e, muitas vezes, se misturam a ela como parte integrante de toda a experiência humana; não obstante isso, os homens quase nunca conseguem pensar a exterioridade em suas diferentes consequências, senão sob a condição de uma história já traçada, que

¹ ESPINOSA. *TTP*, Prefácio.

justifique as coisas, os acontecimentos, a história imersa na fantasia e irreabilidade. É disto que trata o prefácio do *TTP* e o apêndice da *Ética* I; como se o Prefácio, ainda que implicitamente, demarcasse a constituição narrativa do Apêndice. Pois o finalismo opera uma inversão de ordem da natureza, julga os fenômenos pelos fins e não pelas causas; tanto o finalismo do Apêndice quanto os sinais de superstição do Prefácio mostram uma crença em tudo revestida pela aparência, ou seja, em uma história totalmente exterior ao humano. Enquanto o Apêndice denuncia uma crença que é capaz de inverter a ordem das relações da Natureza inteira, o Prefácio antecipa um fim, através desses mesmos sinais, para acontecimentos futuros, isto é, mediante presságios de ventura ou desventura. Como já dissemos, a Fortuna faz com que o homem busque a razão onde ela jamais poderá ser encontrada. Todavia, tanto a variabilidade quanto a obscuridade são os motores móveis da Fortuna, e se a Fortuna não existisse, a nossa relação com a exterioridade certamente seria outra. Acontece que a Fortuna estará sempre onde estiver a inconstância, ou seja, ela é patenteada pela vida passional, em meio às incertezas de um tempo que é o senhor da cura, aniquilador de todos os males.

Contudo, o fato da Fortuna estar assentada, assim como a história, em solo movediço, não implica que ela seja *toda* a história em Espinosa. Ainda que o filósofo afirme que todos estamos ‘naturalmente’ sujeitos ao jogo da Fortuna, ele não diz que as subordinações trazidas por ela e seus encadeamentos, que atuam tanto no campo político quanto no individual, fiquem restritos a uma espécie de planificação e cálculo e, por isso, subsistam a uma história previsível e estável. Acontece que o naturalismo político e histórico colocado pelos *Tratados* de Espinosa faz emergir certa nudez das relações de poder. Essa transparência das relações envolve todos os tipos de afetos, enquanto estes são elementos fundamentais para a constituição da vida, social e política. Para Espinosa, talvez a Fortuna tenda sempre a ser vista com certo “protagonismo,” mas, assim como o florentino, também ele esforçou-se em lidar com as contrariedades da ação humana, firme ao rejeitar o horizonte da Providência e afirmar o valor fundamental da experiência. As observações de Espinosa acerca da utilidade da Fortuna e de sua inconstância lhes servem para exemplificar e tratar dos ensinamentos da experiência. Assim, enquanto observamos o Apêndice lançar mão das possibilidades de “cura” dessas constantes instabilidades, os tratados dissecam a fragilidade das práticas humanas e sua frequente imprevisibilidade através do tecer da história.

A história então é uma tessitura? Sim, da mesma maneira que a constituição do indivíduo espinosano não é apenas disposta por leis deduzidas de sua essência, mas também por outras essências que entram em agenciamento com ela, fazendo dessa existência uma composição com outras essências, um tecer que visa afirmar uma singularidade. Entendemos também assim a história em Espinosa. E compreendê-la por meio de tessituras corrobora o fato de que não podemos apreender toda a gama infinita das relações causais que a compõe, porque é impossível conhecer as leis deduzidas das outras singularidades que entram em agenciamento, em composição umas com as outras em sua própria trama, a trama da história. Certamente por isso que uma teoria da história não se deve *encerrar* sob quaisquer definições engessadas, mas como a afirmação da singularidade e diferença do humano através de suas práticas.

Então, afirmar uma memória e uma história à luz da física dos corpos é perfeitamente compreensível. Memória e história sempre obedecerão a uma relação de imanência com os corpos e com suas tessituras, impondo como único destino à ação a reinvenção permanente. Diante disso, podemos, assim como Espinosa, reavaliar a Fortuna e seus prejuízos, porque podemos controlá-la e lidar com ela de maneira menos servil.

Os dois subitens acima, apresentados ora sob a perspectiva da interpretação do texto bíblico, ora sob a perspectiva da Fortuna, nos assegura que a experiência da história é tecida e reproduzida incessantemente, porque as marcas corporais ou a memória são a garantia tanto de sua sobrevivência como de sua reprodução. É necessário, mais uma vez, ressaltar que nenhuma teoria das essências, isoladamente, é capaz de abarcar a complexidade da ideia de história em Espinosa sob a perspectiva única da Fortuna. A variabilidade dos arranjos, das composições que são tributários da física afoga qualquer pretensão que possa conduzir a existência de algum itinerário previamente marcado. O texto de Morfino, *Il tempo e l'occasione*, vai ao encontro de uma história cujo fundamento está sob o parâmetro de uma certa indeterminação e, por esta razão, fala-se ali em *aleatoriedade dos encontros*. Destacamos, de nosso lado, que o aleatório também remonta à imensurabilidade das composições, no sentido de que, se não temos como aferir que composições passadas se apliquem por “inteiro” a uma outra situação porque é impossível que conheçamos todos os seus elos, a aleatoriedade seria apenas uma faceta das infinitas composições disponíveis aos corpos que, mesmo diante da “urgência” de uma história natural, ainda assim não escapam da imposição de uma história que se dê à luz das sedimentações.

b) A *Virtú*.

Maquiavel deixou marcas em Espinosa, e estas foram indeléveis. A *virtú* como apresentada pelo texto maquiavelino é a força de resistência e imposição à Fortuna, e compõe uma realidade ancorada pela ideia de conflito; no texto espinosano é a realidade da Fortuna que visa denunciar como os homens são limitados em sua ação e nos assuntos que envolvem o poder como um todo; mas essa realidade, em Espinosa, tende para uma denúncia da afirmação da potência humana que é constantemente sobrepujada pelo infortúnio. Todavia, reduzir a história à Fortuna ou reduzir a Fortuna às relações humanas que constituem a história ao nível imanente a toda e qualquer ação, permite que as ações humanas em toda a sua variabilidade e não mensurabilidade possam guiar-se por uma *virtú* entendida não só como capacidade de adaptação ao mundo como, sobretudo, reforço diante do enfrentamento das instabilidades da Fortuna. Dessa variabilidade das relações em que a *virtú* capacita os homens a adaptação no mundo, Morfino pode aproximar o conceito de *occasione* de Maquiavel,¹ ou seja, a mobilidade das relações humanas permite a ‘adaptação às circunstâncias que as mudanças dos tempos impõem,’ é isso o que equipara-se ao sentido de *occasione* trazido por Morfino.

De acordo com o comentador, o conceito de ocasião na ontologia política de Maquiavel afirma precisamente o primado da relação entre uma coisa e a sua essência; é o primado do encontro em cada teologia e teleologia da causa, pois “a ocasião não é o instante de um acontecimento solitário,² pois envolve uma *situação*, *circunstância*,

¹ Em nossas leituras encontramos uma passagem de Diogo Pires Aurélio em *O Príncipe*, sobre a relação entre Virtude e Fortuna que, a nosso ver, identifica-se com o sentido de *occasione* trazido por Morfino. A interpretação feita por Diogo Pires vai ao encontro de que há na relação entre Virtude e Fortuna ‘algo semelhante’ ao que Darwin escreveu sobre a seleção e evolução natural, “porque assim como a causa da evolução do seres vivos é interna, o meio serve unicamente de crivo para a seleção das formas que são vantajosas ao organismo, porque asseguram a sua adaptação, assim também a mudança dos tempos é produzida unicamente por aquelas decisões e ações que triunfam, isto é, que por serem as mais adequadas às circunstâncias se impõem e cristalizam em instituições, configurando o *ex novo* a matéria até aí submetida a uma configuração que, entretanto, caducou.” Segue-se disso que é a adequação às circunstâncias que justifica serem ou não virtuosas, ou seja, o triunfo obtido pela adequação lhes dá como “prêmio” a virtuosidade; triunfaram e por isso se dizem virtuosas. Cf. MAQUIAVEL. N. *O Príncipe*. Op.cit. p. 67-68.

² MORFINO.V. *Il tempo e l'occasione*, p. 157.

acontecimento entre as coisas sob a pluralidade da duração. Assim, a história é o campo da ocasião, dos encontros, do ocorrido ou perdido entre *virtú* e Fortuna.”¹ O sentido de *occasione* como *encontro* de Fortuna e *virtú*, é, ainda, de acordo com o comentador, o instrumento que permite a Espinosa, no capítulo III do *TTP*, desconstruir a ilusão do povo hebreu sobre a eleição.² O rompimento com a teleologia para Maquiavel significa que a história não pode ser outra coisa senão o campo das conjunturas, dos acontecimentos e oportunidades, fatores estes que se anunciam nessa relação circunstancial entre Fortuna e *virtú*. Maquiavel expõe estas questões no capítulo VI do *Príncipe*, no qual uma teoria da história é pensada como um encontro, uma trama complexa: “mas, para passar àqueles que pela própria virtude e não pela Fortuna se tornaram príncipes, digo que os mais excelentes são Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e semelhantes. (...) E examinando as ações e a vida deles, não se vê que tiveram da Fortuna outra coisa além da ocasião, a qual lhes deu matéria para nela poderem introduzir a forma que lhes pareceu: sem essa ocasião a virtude do seu ânimo ter-se-ia apagado, e sem essa virtude a ocasião teria vindo em vão.”³

O conceito de ocasião na ontologia política maquiaveliana declara que um acontecimento histórico como a fundação de um Estado jamais será o efeito de uma causa mística, que se origina pelo desenvolvimento linear do tempo; a fundação é o resultado de um encontro complexo e aleatório entre *virtú* e Fortuna na forma de ocasião; encontro que tanto pode fundar como aniquilar: “aqueles que por vias virtuosas, (...) se tornam príncipes, adquirem o principado com dificuldade, mas com facilidade o detêm; as dificuldades que eles têm em adquirir o principado nascem, em parte, das novas ordens e modos que são forçados a introduzir para fundar o seu estado e a sua segurança. E deve-se considerar que não existe coisa mais difícil de tratar, nem de êxito mais duvidoso, nem mais perigosa de lidar, que encabeçar a introdução de novas ordens. Porque o introdutor tem por inimigos todos aqueles que se beneficiavam de ordens antigas, e por tíbios defensores todos aqueles que se beneficiariam das novas, (...). De onde nasce que, a cada vez que aqueles que são inimigos têm a ocasião de atacar, fazem-no militantemente, ao passo que os outros as defendem com tibieza: de modo que, junto a eles, se corre perigo.”⁴ Então, o que estaria a favor de um governante ou de um inimigo deve ser entendido como

¹ MORFINO.V. *Il tempo e l'occasione*, p. 158 e nota 69.

² MORFINO.V. *Il tempo e l'occasione*, p. 157.

³ MAQUIAVEL.N. *O Príncipe*. Cap. VI, p.123.

⁴ MAQUIAVEL.N. *O Príncipe*. Cap. VI, p.123.

trama complexa em que a virtude constitui uma parte, que intervém em uma conjuntura, ou seja, em um determinado campo de forças em que o efeito da relação entre a virtude e a Fortuna pode se modificar diante de novas composições. Não existe um sentido e uma razão universal para os acontecimentos, por isso a história dada à pluralidade dos acontecimentos não pode suprimir o acaso. Diante desse fato, Maquiavel dará grande importância ao momento da fundação; esse momento em que, diante da total ausência de sinais orientadores, de uma causa primeira com suas normas morais e jurídicas, alguém compõe, soberanamente, uma nova ordem.

Não obstante, e sem nos alongarmos muito mais sobre o conceito de ocasião, é importante, sobretudo, ressaltar que a *virtú* maquiaveliana não é a outra face da Fortuna, mas é uma potência de agir, em parte, conforme a uma exigência ética. E o que isso quer dizer? Que a ocasião não se opõe à Fortuna, mas faz com que a própria *virtú* desempenhe certo “protagonismo,” pois através dela se abre a possibilidade para que o indivíduo seja prontamente ativo perante a história. Para Espinosa, a problemática entre *virtú* e Fortuna se dá através da “oposição” entre a exterioridade e a interioridade, entre “obedecer à Fortuna” e “obedecer a si mesmo.” Nesse caso, somos autorizados a falar nos termos de uma “força” que rege o indivíduo rumo a prática da *virtú*, o que também não deixa de ser para o filósofo um esforço para que os homens se deixem arrastar menos pelas artimanhas da Fortuna. Já para Maquiavel, a *virtú* se assume “como uma ação individual, mas também uma instituição política e organização militar, onde a história é ocasião, e esta é o único juiz, em sentido de uma negação radical; negação de cada consolo e de cada legitimação teleológica do passado, que abre sem ilusão escatológica, a esperança num futuro.”¹ Ou seja, cabe ao indivíduo livre de qualquer providencialismo divino viver segundo as leis de sua própria natureza, sendo o único a comandar sobre as coisas que lhe são úteis e as que lhe podem aprisionar.

Com efeito, não importa-nos demarcar se há uma certa distância entre o marrano e o florentino quanto a se validar ou não um lugar de “protagonismo” para Fortuna ou *virtú*, mas importa-nos o fato de que Fortuna e *virtú*, para ambos, emergem das relações humanas, são potências que integram as ações dos homens, e, como diz Lucien Sfez, a Fortuna é “uma potência que de potência não tem senão o nome e designa somente o que

¹ MORFINO.V. *Il tempo e l'occasione*, p. 160.

resiste à nossa ação, a resistência que faz o resto, segundo um duplo sentido de resistência: resistência da *virtú*, resistência da Fortuna.”¹

As reflexões de Maquiavel sobre o encontro entre *virtú* e Fortuna estão no *Príncipe*, porque lá o objeto da história é a relação político-militar. Já, a relação memória-história está no capítulo cinco do livro II dos *Discorsi*. Os *Discorsi* expõem a história na forma de reflexão sobre as memórias. Os eixos para que Maquiavel fale de uma história sob a forma de memória está radicada na natureza e na dinâmica do indivíduo, o que implica a continuidade de uma história que, só assim, pode sobreviver ao esquecimento. A concepção maquiaveliana converge para uma memória que também não permeia uniformemente a sociedade, pois seus mecanismos, sabemos, tanto podem contar quanto suprimir aquilo que passou; com isso a memória se faz um instrumento de poder, de perversão da verdade para um determinado fim, sobretudo político. Ademais, Maquiavel redige os contornos de uma história em que a finalidade é eliminada; dessa maneira, como vimos, a necessidade das conexões e composições é reafirmada, bem como o encontro entre *virtú* e Fortuna sob a forma de uma potência múltipla; nisto também reside o poder religioso, o poder da linguagem, das diversas culturas de uma sociedade. A história considerada através da memória de um indivíduo ou de uma sociedade não é, portanto, um frágil fragmento de matéria diante da imensurável dinâmica da natureza, porque ela sobrevive, projetando-se sobre o tempo, ainda que afirmem ela querer “tender sempre ao esquecimento.”²

c) Da ordem e conexão para memória e história.

A leitura de Maquiavel a partir dos textos de Morfino, que nos levou a reencontrar a história segundo uma perspectiva que não está dada diretamente no texto espinosano, também apresenta outro aspecto importante: uma teoria da história que refuta a temporalidade compreendida como sucessão linear, serial dos acontecimentos. Tal refutação se firma graças à tese que estabelece que *a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*. A ordem e conexão das ideias é a mesma que a das coisas porque tudo que segue formalmente (essência real) da natureza de Deus segue também objetivamente (como essência objetiva ou ideia) da natureza divina, isto é, segue da mesma potência que, por ser única e a mesma, causa coisas e ideias numa mesma

¹ SFEZ.L. *La politique du moindre mal*. Paris, PUF, 1999, p. 23.

² MORFINO.V. *Il tempo e l'occasione*, p. 220.

ordem e conexão. Isso significa que “os atributos (pensamento e extensão) são constituintes da essência de um único ser absolutamente infinito e que esta é idêntica à sua potência.”¹ Quando Espinosa diz que a potência de pensar e a potência de agir de Deus são *iguais*, ele não quer dizer outra coisa senão que a potência de pensar é uma potência de agir exatamente como a potência dos demais atributos. Em outras palavras, que a potência de agir é a mesma ou igual em todos os atributos decorre, portanto, de serem eles atributos da mesma substância e, não obstante, irão operar de maneiras diferentes porque são ontologicamente diversos e autônomos.

Todavia, os estudiosos da filosofia espinosana sabem que a lógica da ordem e conexão, em virtude principalmente do corolário da proposição 7 da *Ética* II,² encontra a noção de ‘paralelismo’ aplicada à filosofia de Espinosa, noção responsável, ao fim e ao cabo, por impor um desequilíbrio do sistema, provocado pela suposta potência “maior” do atributo pensamento. O corolário da proposição 7 da parte II equipara a potência dos atributos (*a ordem e conexão das ideias e das coisas é a mesma*, e a potência divina de pensar e de agir é igual); em contraponto, está o paralelismo, que os coloca numa relação de correspondência ‘sucessória.’ De acordo com Marilena, a aplicação desse conceito à filosofia espinosana é influenciada pelas discussões entre Tschirnhaus e Leibniz diante das dificuldades do primeiro para compreender que *da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras*³ e que isso se dá pela identidade *da ordem e conexão das ideias e das coisas*. Em verdade, o sistema leibniziano tem grande influência sobre a lógica filosófica que opera com a *sucessão*, o que é contrário a uma lógica da *ordem e conexão*; praticamente é a inversão, quase ponto a ponto, da lógica

¹ “Os atributos são atividades ou potências causais infinitas, eternas e autônomas (cada um deles não mantém relações causais com os outros) produzindo seus modos próprios e não causando modos de natureza diversa da sua; ainda, a potência de pensar não é um intelecto criador (que conteria as ideias universais das coisas como essências possíveis) e que a potência de agir não é uma vontade criadora (que faria passar à existência as essências possíveis), mas que tudo o que é segue da necessidade da natureza de Deus, (ou seja, de seus atributos) e que tudo o que existe opera de maneira certa e determinada porque é assim determinado pela potência de seus respectivos atributos.” Cf. CHAUI. M. op. cit. *A Nervura do Real* II, p.115-116

² “Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus.” SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 7, cor.

³ SPINOZA. *ETHICA* I, prop. 16.

espinosana. No universo leibiniziano tudo está interconectado, porém, em realidade, nada se toca verdadeiramente, isto é, nada se encontra, e cada mônada “habita um sistema” que é Deus, e este observa a totalidade de suas criações, como um “panóptico;”¹ então Deus, no momento da criação de cada mônada, produz a aparência do encontro. O espectro do encontro, por assim dizer, é neutralizado pela harmonia da criação sucessiva, seriada da mônada, pré-definida pelo intelecto divino, em que residem a noção completa de cada indivíduo.²

O escólio da proposição 7, ao se utilizar do exemplo do círculo, demonstra que a ordem da natureza inteira, isto é, a ordem e conexão das causas, pode ser explicada pelo só atributo do pensamento quando tais causas são ideias ou só pelo atributo extensão, quando são corpos, ou por um só outro atributo quando tais causas forem próprias a esse atributo, uma vez que o que foi dito sobre o pensamento e a extensão também deve ser dito dos outros atributos:

um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e mesma coisa, explicada por atributos diferentes. Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras.³

Espinosa reafirma que de cada um dos atributos segue uma ordem e conexão de causas diversas e modos determinados que o expressam. Dessa maneira, a noção de paralelismo, não se aplicando aos atributos, necessariamente, também não se aplica aos seus modos, pois a potência da substância não se fragmenta na produção de coisas e ideias, uma vez que os atributos constituem a potência de uma única e mesma substância. Não há, portanto, a necessidade de duas *leis que operem sucessivamente*, pelo fato dos atributos terem autonomia causal e os modos não serem substâncias e operarem de maneira

¹ O *panóptico* é uma construção projetada para que se consiga observar a totalidade da sua superfície interior a partir de um único ponto.

² LEIBNIZ, G. *Sistema novo da natureza e da comunicação de outras substâncias e outros textos*. Tradução Fernando Luiz Barreto G. e Sousa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

³ SPINOZA. *ETHICA* II, prop. 7, esc.

múltipla e plural. A unicidade da substância e a diversidade dos atributos asseguram a realidade múltipla dos modos finitos singulares que operam sob as mesmas leis que regem toda a natureza, pois *da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras* e que isso se dá pela identidade *da ordem e conexão das ideias e das coisas*.

Pensar em uma teoria da história e memória que refuta a temporalidade compreendida como sucessão linear, graças à tese que estabelece que *a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*, disso extraímos dois pontos importantes do texto de Morfino, primeiro: quanto a Espinosa passar da noção de ‘série’ do *TE*¹ para a noção de ordem da *Ética*. Haveria um “abandono” da noção de série? Assim como o comentador, entendemos que não há propriamente um abandono da noção de série do *TE* para a noção de ordem da *Ética*, mas o fato de que a noção de ordem é mais propícia que a de ‘sucessão’ para que se pense a imanência e as conexões em sua multiplicidade infinita de arranjos; segundo: o legado de Maquiavel faz com que o comentador fale da História através da noção ‘modificada’ de contingência ao compreender que a *necessidade* das conexões e composições é reafirmada pelo encontro entre *virtú* e Fortuna sob a forma de uma potência múltipla, integrada às práticas humanas. Ora, assim como fez Espinosa em relação a noção de série, Morfino também recorre ao mais propício; não “abandona” a noção de contingência, todavia, ao compreendê-la sob a ordem das conexões que reafirma *virtú* e Fortuna como potência múltipla fixada às práticas humanas, proporciona que ‘contingência e necessidade’ sejam compreendidas como noções sempre conectadas; é o legado de uma lógica da *ordo sive connexio*.

Ao final, Morfino sugere que uma lógica da *ordem e conexão*, presente no texto de Espinosa e de Maquiavel, seja resumida em três movimentos:

- 1- A afirmação do conceito de Deus como *causa sui*, o efeito expressa a causa originária, ou seja, a desconstrução do conceito de origem;
- 2- O *intelecto infinito* não como plano pré-designado por Deus para o mundo, mas como efeito do *processo* infinito de construção;
- 3- A *memória* que, embora esteja no patamar da imaginação e, portanto, seria a portadora de um conhecimento inadequado acerca daquilo que ficou para trás,

¹ ESPINOSA. *TE*, op.cit. § 99-101.

não pode mais ser vista como a rememoração de uma verdade que sempre esteve guardada pela alma; a memória é instrumento de poder.

Esses três movimentos são cruciais para que tanto Maquiavel quanto Espinosa afirmassem a Sagrada Escritura como não sendo a verdadeira memória da história e origem do mundo, mas como um processo que através de suas conexões permite a rememoração de uma história real,

(...) o intuito da Escritura, como já vimos, não é ensinar as coisas pelas causas naturais, mas unicamente narrar aquelas que dão margem abundante à imaginação. (...). Na escritura, efetivamente, narram-se muitas coisas como reais, e assim eram consideradas, muito embora não passassem de visões e coisas imaginárias. (...), tudo coisa que certamente não passaram de imagens adaptadas às opiniões daqueles que as contaram tal como elas lhe pareceram, isto é, como realidades.¹

Espinosa e Maquiavel afirmam uma história que elimina um destino, de maneira que esta jamais cesse de ser afirmada, registrada pela necessidade dos encontros, em que a *virtú* e a Fortuna são parte da dinâmica humana. E não apenas isso, ao trazermos a questão da *ordo sive connexio*, quisemos reiterar uma memória e história fora de uma *lógica serial*, pois não se reduzem à linearidade das relações, por isso há uma multiplicidade de memórias, histórias, versões a serem confrontadas; são histórias, memórias inscritas tanto sob os arranjos que reafirmam a *virtú* quanto os que reafirmam a Fortuna.

Em suma, podemos dizer que através dessa lógica que privilegia as composições simultâneas também é concebida a materialidade de uma língua em que as singularidades, constituindo um núcleo de dubiedade, são igualmente ligadas às outras singularidades. O texto bíblico, por exemplo, conecta o autor e sua maneira de ser e agir, ou seja, o encontro do autor em seu tempo é indissociável de outros encontros, intensificados ora pela *virtú* ora pela Fortuna.

4.4- A Ética, uma geometria da história

¹ ESPINOSA. *TTP*, VI, p. 108-109.

Como falar de uma história na *Ética*? Dessa história que parece estar tão presente nos *Tratados*, sobretudo no *Teológico- Político*.

Desde o nosso primeiro capítulo, vimos tecendo as bases para uma história sob a perspectiva da *Ética*. Foi pensando nesse desfecho que traçamos todo o percurso que inicia com a apresentação do conceito de *facies totius universi*, a noção de Estrutura até a formação do indivíduo. Em seguida, passamos para a gênese da memória obedecendo os mesmos critérios operacionais que envolvem a composição dos corpos; feito isso, adentramos as entranhas do tempo e finalmente chegamos à história.

Sabemos que Espinosa era um profundo conhecedor dos Textos Sagrados, bem como da literatura científica do século XVII. Também era um conhecedor de estórias fantasiosas que nada tinham a ver com a História, que busca ser fidedigna à narrativa dos acontecimentos. Contudo, a maior parte das “estórias” que se ocupam de coisas e fatos inventados pelo homem movido pelo medo, pela superstição, desempenha uma função característica e delimitadora no grupo a que pertence: o autor torna-se um gestor dos relatos através de sua imaginação e o leitor passional os acolhe. As estórias são ficção. Um exemplo disso a correspondência com Boxel deixa patente:

As coisas que eles têm ouvido [em relação aos espectros e duendes] são mais próprias de ignorantes que de sábios, e por interpretá-las num melhor sentido se parecem mais com as coisas de crianças ou a diversão de ignorantes.¹

Para Espinosa não passam de ignorantes os que creem em fábulas, pois os homens contam as coisas não como são, mas como gostariam que fossem. O aporte literário utilizado por tais autores procede da imaginação, ou seja, da retórica passional, por isso são embasados por imagens, figuras metafóricas, artefatos alegóricos. Essas estórias repletas de fantasia ou ficção expressam as impressões de cada indivíduo singular. E é inegável, Espinosa já nos alerta, que seu sentido, muitas vezes, tenha sua base fixada entre os limites do imaginário social a que pertencem o leitor e o autor. A relação passional entre estes, peremptoriamente afirmada por Espinosa na interpretação dos textos Sagrados, instaura e se mistura à cultura de um povo. Em verdade, as estórias, costumeiramente, não são questionadas pelo vulgo, que acredita tanto no narrador quanto na narração. Para Espinosa

¹ SPINOZA. *Correspondência*, carta 52, 56.

está claro que não se pode acreditar de maneira absoluta na veracidade da narração. Lembremos, é preciso saber distinguir, discernir. Esta é a linha de argumentação predominante por quase todo o *Teológico- Político*:

É muito raro os homens contarem uma coisa tal como ela aconteceu, sem acrescentar nada da sua opinião pessoal. Por outro lado, sempre que veem ou ouvem algo de novo, se não tiverem o maior cuidado com os seus preconceitos, ficam ali de tal maneira preocupados que percebem uma coisa completamente diferente daquilo que veem ou ouvem contar, em especial quando é algo que ultrapassa a compreensão do narrador ou daquele que o escuta, e mais ainda se tem interesse em que essa coisa aconteça de determinada maneira. Esse é o motivo por que, nas suas crônicas e histórias, os homens referem mais a suas opiniões do que os próprios fatos ocorridos, de tal maneira que um só e mesmo caso é descrito por dois homens com opiniões diversas de forma tão diferente que parece que estão falando de casos distintos.¹

Mas esses esclarecimentos não foram aceitos por Burgh, que acusa Espinosa de herege e de professar *uma doutrina que repousa e se eleva sobre um fundamento sem valor* em relação à história cristã, depreciando a tradição e o consenso universal.² Porém, o filósofo responde à acusação objetivamente: *o consenso universal não serve como prova da verdade histórica de uma seita, posto que “todas” as histórias eclesiásticas fazem valer sua antiguidade histórica ao mesmo tempo. A legitimidade de uma seita exige realizar sua história crítica.*³

O fato é que tanto os exemplos dispostos por Espinosa no *TTP* quanto as cartas, comprovam que o obscurantismo perpassa toda a história que tenha sido elaborada como uma *res gestarum* sob o preceito de se fazer lícito aquilo que os (teólogos, tradutores da história) sentem e expressam;” *ut sentire quae velis et quae sentias dicere liceat.*⁴ Ora, o campo do conhecimento histórico é controverso, justamente por se constituir de singularidades. Por isso, a história, sobretudo a dos teólogos historiadores, jamais seria

¹ ESPINOSA. *TTP*, cap. VI, {92}.

² SPINOZA. *Correspondencia*, Carta 67.

³ SPINOZA. *Correspondencia*, Carta 76.

⁴ “para pensar o que queira e expressar o que pensa.” Esta frase é de Tácito (*Historias*, I, 1) e citada por Espinosa no *TTP*, capítulo XX, p. 310 [247]; por H. Oldenburg na carta 14.

para Espinosa uma fonte de conhecimento verdadeiro, afinal é uma história dominada pelos excessos e devaneios da imaginação, de tal maneira, que o repertório dos livros antigos está impregnado de textos desordenados e subjetivos. Estes textos inundados de opiniões próprias e pelo ‘ouvi dizer,’ por um lado, aludem ao mundano, malgrado e inconsistente, por outro, não conseguem impedir a propagação de uma doutrina que visa à obtenção de uma vida reta, regada de bons costumes; não à toa, o texto sagrado é, ainda hoje, considerado por muitos um manual de vida a ser seguido.

A história Sagrada do povo hebraico é prolongada pela história cristã, a dos teólogos ou a de Agostinho, que é de alcance universal, pois praticamente uma protagonista de toda a história humana. Já vimos, Santo Agostinho foi o primeiro autor de uma “filosofia” cristã da história. O providencialismo agostiniano tem suas bases na criação, na eternidade e na onisciência de Deus; a semelhança entre a vontade divina e a liberdade humana, a distinção entre causa primeira e causas segundas, a temporalidade humana, as paixões perniciosas à retidão humana e, por fim, Cristo como o centro da história humana; tudo isso está presente na *Cidade de Deus*.¹ Após a teologia cristã ter elaborado uma história da humanidade em que pesam sobre o humano a providência divina e o amor de Deus para com o homem, feito à imagem e semelhança do criador, Espinosa não apenas rompe com tais teses, mas, sobretudo, as enfrenta geometricamente na *Ética* e, com isso, afirma uma outra história. Na *Ética* afirma-se que a história não pode ser reduzida à Fortuna; assim confirmam as proposições 25 e 28 da parte V:

O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento. [ciência intuitiva].

O esforço ou o desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento [ciência intuitiva] não pode provir do primeiro [imaginação], mas, sim, do segundo gênero de conhecimento [razão].

O homem submetido aos encontros fortuitos precisa saber moderar-se quando está diante das variações da Fortuna, assim como o bom governante precisa contar com a virtude das

¹ SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Vol. I (livro I- VIII); Tradução, Prefácio e notas J. Dias Pereira, 2ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ações humanas para a boa condução do Estado, sabendo controlar as imprevisibilidades do caminho e as direcionando para a estabilidade.

A *Ética* seguirá assim, desmistificando e desfazendo um por um os preconceitos sobre os quais se apoia uma teologização da história; percorrendo todo o campo da existência humana, do funcionamento da Natureza até as práticas humanas de vida. Podemos conferir esse processo em várias proposições, das quais ressaltamos apenas algumas, pois seria um rompante imprudente trazer toda a *Ética* para esta averiguação. Vejamos: voluntarismo divino (*EI*, prop.16); imagem antropomórfica de Deus (*EI*, prop.17, esc.); finalismo (*EI*, Apêndice); a inteligibilidade do real (*EII*, prop.3); definição de corpo e mente humanos (*EII*, prop.11-17); a noção de indivíduo e de essência (*EII*, prop.13, definição e demonstração após o lema 4); campo da memória, das marcas corporais (Postulados 1-6); campo da imaginação (*EII*, prop. 27-29); sobre a relação com a exterioridade, inadequação (*EII*, prop. 30, 31); início da adequação (*EII*, prop. 32-34); quanto a ideia de erro (*EII*, prop. 35, 36); sobre parte e todo e noções comuns (*EII*, prop. 38, corolário); início da definição de signos e imaginação (*EII*, prop. 40); quanto a noção de vontade e intelecto (*EII*, prop. 48, esc., prop. 49, corol., dem., esc.); afetos e afecções humanos (*EIII* e *EIV*, prop.4, cor.); sobre a ideia de amizade e de bem (*EIV*, prop.35, cor. 1, 36 e 37, esc.2); sobre bom e mau (*EIV*, prop. 39); sobre o útil (*EIV*, prop. 40); sobre razão e afeto (*EIV*, prop. 59); sobre a liberdade humana (*EIV*, prop. 67, 71, dem., e *EV*, prop. 39); sobre o amor intelectual de Deus (*EV*, prop. 36, cor, esc.); sobre a eternidade da mente humana (*EV*, prop. 39, dem.). Esse é um brevíssimo agrupamento de proposições que julgamos ter a maior relevância para a proposta de pensarmos uma história fundamentada e amparada pela geometria da *Ética*, sobretudo uma história regida pelo movimento, composições e ordenações.¹ Uma história que é desde sua gênese causal imanente, necessária e eterna, e jamais será transcendente, temporal e linear.²

Refletir acerca de uma história com base na *Ética* coaduna não somente com a crítica espinosana à superstição exposta pelo prefácio do *TTP*, mas sobretudo com o

¹ Todas as proposições citadas acima estão dispostas em nosso texto anexo de número cinco.

² As partes **I**, **II** e **III** da *Ética*, para nós, demonstram as raízes da história, sua estrutura organizada e ordenada por uma física dos corpos, ou seja, uma física da história composta pelo ordenamento da Natureza, que através da causalidade e necessidade, rege todas as práticas humanas. Já as partes **IV** e **V** apresentam e interpretam a história humana, amparadas por uma lógica dos afetos e o desejo imanente de liberdade.

método de interpretação dos milagres (*TTP VI*); com a interpretação dos textos Sagrados (*TTP VII*); com a averiguação dos apóstolos como detentores da palavra divina (*TTP XI*); com a história do povo hebreu (*TTP XVII*). No tocante a este capítulo, que descreve como foi instituído o Estado hebraico, suas regras, sua forma de vida, hábitos e costumes de um povo, ele não constitui somente a narrativa da história de um povo, mas, sobretudo, é um encontro de Espinosa com as impressões, as marcas, o “conteúdo” daquilo que ficou, ou seja, com as memórias que só podem ser contadas graças às marcas corporais que ficaram nos corpos, se compondo com eles; são memórias narradas, são história. Por esse motivo, a *Ética*, paralelamente, constrói uma história que pode sustentar outra. Iniciando com a definição de Deus como substância única que se expressa através de dois atributos e a necessidade produtiva de suas infinitas modificações até chegar ao indivíduo humano como composição de forças ou potências que constituem e integram um corpo do qual a mente é ideia; um indivíduo que participa integralmente de um sistema de afecções ou de relações imensurável. Ao final, talvez se possa dizer que é raro, mas não é impossível que este corpo singular se torne múltiplo em seu agir e com isso conquiste a liberdade, pois *quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna*.¹

A ontologia espinosana tem como alicerce a imanência da Substância, e cada modo expressa sua potência; da mesma maneira, concebemos que quaisquer existências podem constituir um sistema que sirva de base para outras. Nesse caso, seguramente, não caberá ao texto sagrado, nem ao finalismo, nem a reis, nem tampouco à Fortuna, protagonizarem a ideia de história, pois a lei que ordena a história é a da mobilidade e tessitura das marcas corporais, isto é, da memória e, graças a isso, a história jamais poderá ceder ao protagonismo da Fortuna.

A história esteve presente em quase toda a nossa reflexão, tentamos trazê-la o mais próximo possível do núcleo de nosso texto. Contudo, para este capítulo, em particular, optamos por apresentar uma história que contemple não apenas o nosso objetivo, que é o de pensá-la através do corpo, mas chamar a atenção para o fato de que pensá-la através do estudo da memória também permite que olhemos para os textos sagrados e para o recurso aos exemplos históricos não mais como “prolegômenos.” Dizemos isso porque não acreditamos na emergência de uma possível doutrina sistemática da história em Espinosa. Em verdade, afirmamos aqui, que o encontro entre os *Tratados* e a *Ética* dão

¹ SPINOZA. *ETHICA* V, prop. 39.

conta, amplamente, de constituir uma teoria da história que se fundamenta através das marcas corporais, da memória. Mostrar a estrutura da história, traduzida como tessitura, que por vezes é explícita e por outras encoberta, traduz e afirma um processo imensurável de relações humanas que se desmancha e se refaz.

Anexo 5

Proposições: A *Ética*, uma geometria da história

EI, prop. 16- Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino; **EI, prop. 17-** Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém; Apêndice: (...). Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto. É esse preconceito, portanto, que, antes de mais nada, considerarei, (...). **EII, prop. 3-** Existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência. **EII, prop. 11-** O que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato. **EII, prop. 12-** Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente. **EII, prop. 13-** O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa. Lema 4- Se alguns dos corpos que compõem um corpo, ou seja, um indivíduo composto de vários corpos, dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma. **Demonstração:** Os corpos com efeito, não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos. Ora, esta união (por hipótese), ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada. O indivíduo conservará, portanto, sua natureza tal como era antes, quer quanto à substância, quer quanto ao modo. **Postulados: 1-** O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto. **2-** Dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluidos, outros moles, e outros, enfim, duros. **3-** Os indivíduos

que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. **4-** O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado. **5-** Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele. **6-** O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras. **EII, prop. 14-** 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 pode ser arranjado. **EII, prop. 15-** A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias. **EII, prop. 16-** A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior. **EII, prop. 17-** Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo. **EII, prop. 27-** A ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano. **EII, prop. 29-** A ideia da ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana. **EII, prop. 32-** Todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras. **EII, prop. 33-** Não há, nas ideias, nada de positivo pelo qual se digam falsas. **EII, prop. 34-** Toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira. **EII, prop. 35-** A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem. **EII, prop. 36-** As ideias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas, ou seja, claras e distintas. **EII, prop. 38-** Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente. **Corolário:** Segue-se disso que existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito, todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente. **EII, prop. 40-** Todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias que nela são adequadas, são igualmente adequadas. **EII, prop. 48-** Não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por

outra, e assim até o infinito. **Escólio:** Demonstra-se, da mesma maneira, que não existe, na mente, nenhuma faculdade absoluta de compreender, de desejar, de amar, etc. Segue-se disso que essas faculdades e outras similares ou são absolutamente fictícias ou não passam de entes metafísicos ou universais, os quais costumamos formar a partir das coisas particulares. (...). **EII, prop. 49-** Não há, na mente, nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação ou negação, além daquela que a ideia, enquanto ideia, envolve. **Corolário.** A vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa. **Demonstração:** A vontade e o intelecto nada mais são do que as próprias volições e ideias singulares. Ora, uma volição singular e uma ideia singular são uma só e mesma coisa. Logo, a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa. **Escólio:** Suprimimos, assim, a causa à qual, comumente, se atribui o erro. Já havíamos mostrado que a falsidade consiste apenas numa privação que as ideias mutiladas e confusas envolvem. É por isso que a ideia falsa, enquanto é falsa, não envolve a certeza. (...). De outro lado, por privação de certeza, compreendemos a falsidade. **EIII, prop. 4-** Nenhuma coisa pode ser destruída, senão por uma causa exterior. **EIV, prop. 4-** Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada. **EIV, prop. 35-** Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza. **Corolário 1:** Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza, (...). Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que outro homem, etc. **EIV, prop. 36-** O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente. **EIV, prop. 37-** Todos aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus. **Escólio 2:** (...), tudo é de todos, não se podendo, pois, conceber no estado natural, nenhuma disposição para conceder a cada um o que é seu ou para despojá-lo do que lhe pertence, isto é, no estado natural, não há nada que se faça que se possa chamar de justo ou injusto. Isso é possível, entretanto, no estado civil, no qual se decide, por consenso, o que é deste ou daquele. Por essas razões é evidente que o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas e não atributos que expliquem a natureza da mente. Mas sobre isso já disse o suficiente. **EIV, prop. 39-** É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que

faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso. **EIV, prop. 40-** É útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil. **EIV, prop. 59-** A todas as ações às quais somos determinados, em virtude de um afeto que é uma paixão, podemos ser determinados, sem esse afeto, pela razão. **Demonstração:** Agir segundo a razão não é senão fazer aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só. (...). Ora, todos os afetos estão relacionados à alegria, à tristeza ou ao desejo (veja-se a explicação da def. 4 dos afetos), e o desejo (pela def. 1 dos afetos) não é senão o próprio esforço por agir. Logo, a todas as ações às quais somos determinados, em função de um afeto que é uma paixão, podemos ser conduzidos, sem esse afeto, exclusivamente pela razão. **EIV, prop. 67-** Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida. **EIV, prop. 71-** Só os homens livres são muito gratos uns para com os outros. **Demonstração:** Só os homens livres são muito úteis uns para com os outros e se unem entre si pelo mais estreito laço de amizade (pela prop. 35 e seu corol. 1), e se esforçam com a a mesma intensidade de amor por fazerem bem uns aos outros (pela prop.. 37). Por isso (pela def. 34 dos afetos), só os homens livres são muito gratos umas para com os outros. **EV, prop. 36-** O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado por meio da essência da mente humana, considerada sob a perspectiva da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. **Corolário:** Disso se segue que Deus, à medida que ama a si mesmo, ama os homens e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente para com Deus são uma só e mesma coisa. **Escólio:** Por tudo isso, compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e terno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens. Não sem razão, esse amor, ou essa beatitude é chamado, nos livros sagrados, de glória. Pois, quer esteja referido a Deus, quer esteja referido à mente, esse amor pode ser corretamente chamado de contentamento, o qual não se distingue, na realidade, da glória. (...).¹ Por fim, a **EV, prop. 39-** Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte

¹ De acordo com nosso colega de grupo, prof. Dr. Alexandre Leone, a glória no hebraico significa, intuitivamente, ‘a presença do divino’.

é eterna. **Demonstração:** Quem tem um corpo capaz de fazer muitas coisas é menos tomado pelos afetos que são maus, isto é, pelos afetos que são contrários à nossa natureza. Por isso, ele tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto e, conseqüentemente, de fazer com que todas as afecções do corpo se refiram à ideia de Deus; o que fará com que ele seja afetado de um amor para com Deus que deve ocupar, ou seja, constituir, a maior parte da mente. E tem, portanto, uma mente cuja maior parte é eterna.

Memória e história, uma física dos corpos.

A Substância espinosana, eterna, em si e por si, não aceita variações que diferenciem um estado passado de um estado presente ou futuro, pois é o eterno absoluto e atual. E justamente por ser causadora de si, não admite nem o princípio nem o fim de sua existência, ou seja, existe necessariamente em decorrência de sua definição; sua existência é uma verdade eterna que não pode ser explicada pela duração nem pelo tempo, ainda que a duração também careça de princípio e fim. A eternidade absoluta não pode ser concebida como uma simultaneidade de todos os tempos em um presente a ser completado, mas sim como identidade entre uma essência e a sua existência.

A Substância espinosana não pode ser *historiada*. A referência temporal nutre e perpassa sempre pela história, em que as variações de intensidade, são tomadas como um tempo em que transitam os objetos. Por isso, a história espinosana jamais seguirá os moldes da tradição, na qual a duração dos modos finitos na existência que é indefinida estabeleceria uma relação interior com o tempo e com uma *espécie de eternidade*, conduzindo o homem à beatitude apenas ao final de sua existência, porque estaria tão somente cumprindo algo já designado por uma Natureza superior a sua. Ora, haveria então uma história da substância única.

Os atributos são eternos enquanto expressam atualmente uma essência eterna e infinita. São percebidos pelo intelecto como constituindo a essência da substância e têm uma existência necessária e atual. Assim, o mesmo que se diz acerca da impossibilidade de atribuir uma história fundamentada pelo tempo à substância, também podemos dizer dos atributos que a expressam. Pois as essências dos modos que expressam o atributo em que estão contidas de maneira certa e determinada são eternas em função de sua causa, que remete à potência infinita de Deus, e dessa potência infinita de Deus é que expressam ainda um certo grau de intensidade. Essas essências não são causa da existência do modo finito de que são essências, nem tampouco são causa de si mesmas, senão enquanto remetem a Deus como sua única causa.

Essas considerações acerca dos modos quase não nos permitiriam falar de uma história das essências singulares em Espinosa, dado que não há, ontologicamente, nem antes nem depois de sua produção unívoca e simultânea nos atributos de Deus. Então, temos uma substância absolutamente eterna e infinita, infinitos atributos infinitos em seu gênero e eternos por serem a expressão de uma essência eterna e infinita. Essências

singulares eternas em função de sua causa eterna e, ainda, estamos submetidos às leis de movimento e de repouso, as quais também são eternas e constituem um Todo em formas infinitamente variáveis, que seguem relações de composição e decomposição entre suas partes extensivas; relações que, da mesma maneira, constituem os indivíduos complexos. E as leis de composição e decomposição que constituem o indivíduo singular também são eternas. Por assim ser, a vida humana regida por leis de movimento e repouso, por composições e decomposições contínuas e múltiplas só poderia dar margem à afirmação de uma outra história.

Refletir sobre a narrativa bíblica, fez Espinosa questionar as relações com a exterioridade. E por quê? Porque a intenção do filósofo era que reconheçêssemos o quanto somos submissos às essas relações e o quanto elas nos influenciam e, muitas vezes, nos limitam em relação à verdade. Justamente por não entendermos essa relação de composição e decomposição dos corpos com as coisas do mundo, tanto internas como externas, rapidamente o senso comum aposta num destino pré-concebido, e numa história que tem um começo e um fim já escritos. Precisamente o que Espinosa se recusou a fazer, jamais assentando a história em solo sagrado. A constituição de uma outra história já estava demarcada por Espinosa, bastava procurar no interior de sua filosofia caminhos que a positivassem. Por isso adentramos, sem deixar completamente os *Tratados*, o interior da geometria e da pequena física da *Ética*. Em verdade, percebemos que na complexidade dos modos existentes, prontos para interagir uns com os outros, capazes de formar as ideias das afecções, estava uma outra história; obviamente, não apartada das leis que permitem sua existência, bem como sua exteriorização, porque essa outra história é intrínseca ao indivíduo que pensa, imagina e sente, isto é, que afeta e é afetado, que marca e se deixa marcar. Logo, diante de nós, se apresentava uma história que é também memória, porque constituída sob as leis de uma existência que não separa mas imprime e conecta o interior com o exterior.

Pensar uma relação material para a história iniciando pelo estudo da memória não apenas nos levou a refletir sobre uma outra história, mas também uma outra memória, que não mais contempla o referencial de tempo *nem se concebe como faculdade do intelecto*. Certamente, a memória e a história são passíveis de perecimento, porque o corpo é perecível, porém não é impropério dizer que elas sobrevivem ao tempo, ultrapassam-no, na medida em que são marcáveis, pois, ao se fixarem nos corpos,

garantem a sua perpetuação, seja enquanto os corpos de que são marcas durem seja através do universo da cultura.

No decorrer do primeiro e do terceiro capítulos, a célebre carta 12 de Espinosa veio afirmar que o tempo é *um mero auxiliar da imaginação*.¹ Ora, para uma história e uma memória que não têm o tempo como fundamento, este só poderá ser compreendido como um meio para que o homem se guie pela existência, estabelecendo continuidades; porém, como vimos, são continuidades construídas pelas afecções corporais, corpos que reciprocamente se afetam e “trocam” impressões uns com os outros; afinal, para uma outra história e outra memória há uma outra premissa, algo que não lhes pareça externo, e que também as contenha, os corpos.

A nossa trajetória, do primeiro ao último capítulo, privilegiou a existência como *processo* que se fia pelo *tecer* das relações. Estamos cansados de saber que o indivíduo espinosano não é o *Cogito* cartesiano, não é imagem e semelhança do Deus das Sagradas Escrituras, não é uma forma que já existe no mundo das ideias, por fim não é uma essência pré-determinada por um Deus criador; mas é um ser *na* e *da* experiência, comunicável porque regido por leis físicas de movimento e repouso, e nisso se dá a sua participação singular na Natureza e a necessidade interna de articulação com ela. Significa então dizermos que a própria Natureza, impessoal que é, tem a capacidade de expressar-se através do modo finito e singular que somos e não há outra maneira de ser. Assim, ao falarmos em história e memória comunicáveis e compartilháveis, não podemos conceber outra coisa senão o fato de sermos ativos partícipes desse *processo* que as condensa.

À essa história que é memória porque constituída sob as leis de uma existência que não separa mas conecta o interior com o exterior, pudemos contar com uma reinterpretação da noção de limite. O conceito de limite, trabalhado a partir do exemplo dos círculos presente nas cartas 12 e 50, do exemplo de Deleuze sobre o bosque e da lógica da assimilação de Hegel, nos proporcionou um frutífero encontro e, ampliou a nossa reflexão sobre a relação intrínseca de história e memória. Vimos, assim, como o bosque e a pradaria são inseparáveis, sendo praticamente impossível distinguir onde começa o contorno de um e termina o do outro; também por essas lentes avaliamos a relação de história e memória em Espinosa. A noção de limite que extraímos da

¹ SPINOZA. *Correspondencia*. Carta 12.

correspondência espinosana implica justamente em uma ‘não-demarcação.’ Por isso, em nosso primeiro capítulo, introduzimos um limite que traz consigo a composição, a ‘assimilação,’ a não separação. Compreender a noção de limite permitiu, ao longo de nosso texto, seguirmos firmes com o propósito de conceber uma história e uma memória inseparáveis; tais como o bosque e a pradaria, também como os círculos não concêntricos, que habitando um espaço interposto torna possível que, ao se relacionarem, componham e confirmem uma só existência e essência, pois não há como mensurar seus contornos nem onde se separam, ainda que se distingam em razão de algo ou de alguma coisa.

A memória e a história constituídas à luz de uma física dos corpos são tessitura a se expandir indefinidamente, permitindo que o homem se torne apto a entender que certos encontros lhe são convenientes e necessários, que esse expandir-se é quase sempre algo implementável, de acordo com o que é conveniente, e não um decreto a ser cumprido; ter o corpo como premissa é ter o direito e o poder de questionar a história.

A verdade da história estará indiscutivelmente sujeita à produção de ideias nem sempre adequadas. As ideias inadequadas, as ficções que projetamos não se excluem das nossas práticas nem tampouco se excluirão da história. Porque essa história que o corpo acomoda supõe também que as ideias confusas, mutiladas, equivocadas possam prevalecer. Por isso, o acesso à história jamais desfrutará de totalidade e de veracidade absolutas dos fatos, porque ela nem sempre é tecida pela racionalidade, e nesse caso padece das artimanhas da Fortuna. Contudo, na medida em que aumentamos a potência de nossas ações, é possível minimizarmos ao máximo o fortuito, mesmo que sem jamais excluí-lo. É um trabalho prático, operacionalizado por uma relação eterna, interna e externa entre as singularidades. É nesse sentido que o ser em sua totalidade é movimento infinito; não há transcendência, nem finalismo. Há, de fato, a necessidade e possibilidade de entendimento das operações das singularidades, reconhecendo a existência de um princípio interno de constituição singular que se articula constantemente com a ordem necessária do universo. O corpo integra esse mundo como processo, a *facies totius universi*, infinitamente regido pela potência, variabilidade e diversidade. A física dos corpos faz com que memória e história sejam infinitamente fadadas à mobilidade.

BIBLIOGRAFIA:

Obras de Espinosa:

ETHICA. Edição Bilingue, Latim/Português. Tradução e notas, Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

BREVE TRATADO. De Deus, do homem e do seu bem-estar. Prefácio Marilena Chauí; Introdução Emanuel A. R. Fragoso e Éricka M. Itokazu; Tradução e notas Emanuel A. R. Fragoso e Luís César G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CORRESPONDENCIA. Traducción, introducción y notas: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

CORRESPONDÊNCIA. In: Spinoza: Obra completa II: correspondência completa e vida. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. Tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA E PENSAMENTOS METAFÍSICOS. Tradução: Homero Santiago, Luís César G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

TRATADO DA EMENDA DO INTELLECTO. Tradução Cristiano Novais de Rezende. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Bibliografia Secundária:

AGOSTINHO. S. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

AKKERMAN. F. *Mots techniques- mots classiques dans le Tractatus theologico-politicus de Spinoza*. In: *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofia e critica testuale*, a cura di Pina Totaro. Florença: Leo S. Olschki, 1997.

ANSALDI. S. *Conflit, démocratie et multitude: l'enjeu Spinoza- Machiavel*. Multitudes, 2006. V.4. N°27.

ANTÓN. F. J. E. *Metafísica y Concepción de la historia en Spinoza*. In: *Spinoza: de la física a la historia*. Coordenação, Júlían Carvajal, Maria Luisa de la Cámara. Cuenca: UCLM, 2008.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução, ensaio introdutório, sumário analítico, léxico, bibliografia e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Del Sentido y lo sensible. De la Memoria y el Recuerdo*. Traducción del griego y prólogo Francisco de Samaranch. Madrid: Aguilar, 1962.

_____. *Parva Naturalia*. Da Memória e da Reminiscência- Livro VII- Tratado de Psicologia.

BAIONI. J. *Substancialidade e subjetividade: Hegel intérprete de Espinosa*. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Tese de doutoramento, 2004.

BALIBAR. E. *Spinoza: from individuality to transindividuality*. Extraído de <http://ciepfc.fr/spip.php?article236>

BARROS. D. *Realismo, Conflito e conhecimento: Acerca da relação entre o governante e a fortuna em Maquiavel e Espinosa*. In: Cadernos Espinosanos, Nº 32. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

BAVARESCO. A. *Princípio lógico universal e subsidiário como estruturante da natureza hegeliana*. In: *A noiva do espírito: natureza em Hegel*. Org. Konrad Utz, Marly C. Soares. Porto Alegre: EDPUCRS, 2010.

BECKENKAMP. J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BENEVENUTO, Cátia Cristina. *As marcas corporais e a Superstição em Espinosa*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Depto de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-14062012-164539/pt-br.php>

BENVENISTE. E. *Problemas de linguística geral II*. Trad. Eduardo Guimarães. Campinas: Editora Pontes, 1989.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Matéria e Memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Memória e vida*. Textos escolhidos. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMF. Martins Fontes, 2011.

BLOCH. M. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLONDEL. C. *A consciência mórbida*. Trad. Frederico L. Gomes. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960.

BONADIA. F. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese de doutoramento. Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2015. www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11012016-144435/es.php

BOVE. L. *De la prudencia de los cuerpos a la historia de los hombres*. In: Spinoza: de la física a la historia. Coordenação, Júlían Carvajal, Maria Luisa de la Cámara. Cuenca: UCLM, 2008.

_____. *Épicurisme et spinozisme: l'éthique*. Archives de Philosophie: Paris, t.57, cahier 3, p. 471-484, juillet-sept. 1994.

_____. *Epicurismo e spinozismo*. Texto do curso ministrado por Bove na Universidade Federal Fluminense, Niterói, nos dias 22 e 23 de agosto de 2012.

_____. *La Stratégie du Conatus*. Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: J. Vrin, 1996.

CHAUÍ, M. *A nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A nervura do Real II: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo. Cia das Letras, 2011.

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

_____. *Merleau-Ponty: Da Constituição à Instituição*. In: Cadernos Espinosanos, XX. São Paulo, 2009.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

COLLINGWOOD. R. G. *Ciência e Filosofia*. Trad. Frederico Montenegro: Portugal/Brasil: Editorial Presença e Martins Fontes, 1996.

DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Em meio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2003.

_____. *Proust e os Signos*. Tradução: Antonio C. Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. *Spinoza, Philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

DE LIMA VAZ. H. *Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano*. In: Kriterion, 38/95, 1997.

DESCARTES, R. *Meditações*. Introdução, Gilles G. Granger. Prefácio e notas, Gérard Lebrun. Tradução, J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

_____. *Princípios da Filosofia*. São Paulo, Edições 70, 2006.

DETIENNE. M. *A invenção da mitologia*. Brasília: José Olímpio Editora/UNB. 1992.

DOMINGUES. I. *O fio e a trama, reflexões sobre o tempo e a história*. Belo Horizonte: Iluminuras, 1996.

DOMINGUES. M. Tradução do *Canto VI* de Lucrécio. *O relâmpago, o trovão*. Tese de doutorado. Departamento de Letras. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

DURKHEIM. E. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ELIADE. M. *Mito do Eterno Retorno*. Tradução José. A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FERRER. D. *O singular e o vivente em Hegel*. In: *O Estatuto do Singular. Estratégias e Perspectivas*. Org. Couto Soares. M. L., Venturinha. N., Santos. G. C. Lisboa: INCM, 2008.

FRIEDMANN.G. *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1962.

GAINZA, M. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-23042009-161008/pt-br.php>

_____. *O tempo das Partes. Temporalidade e Perspectiva em Espinosa*. In: *Cadernos Espinosanos*, XXI. São Paulo. Grupo de Estudos Espinosanos e século XVII, 2009.

GARCIA. M. L. *La Ética, uma filosofia de la história?* In: *Spinoza: de la física a la historia*. Coordenação, Júlían Carvajal, Maria Luisa de la Cámara. Cuenca: UCLM, 2008.

GUEROULT, M. *Spinoza. L'Âme*, t. II. Paris: Aubier Montaigne, 1974.

GUILLEMEAU. E. *Des chocs aux fluids, quelques paradigmes mécanicistes dans la théorie politique de Spinoza*. In: *Spinoza: de la física a la historia*. Coordenação, Júlían Carvajal, Maria Luisa de la Cámara. Cuenca: UCLM, 2008.

HALBWACHS. M. *A Memória Coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HAMPSHARE. S. *Spinoza and spinozism*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

HEGEL. G. W. *Enciclopédia das Ciências filosóficas. II- Filosofia da Natureza*. Tradução Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1997.

HOBBS. T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores. São Paulo. Nova Cultural, 1997.

_____. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ITOKAZU, E. M. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-18032009-110714/pt-br.php>

JACOBI. F. H. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

JAQUET. C. *A unidade do corpo e da mente*. Afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução Marcos F. de Paula e Luís César. G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

JONAS. H. *Spinoza and the theory of organism*. In. Journal of the History of Philosophy, v. III, n.1, Berkeley, 1965.

KOSELLECK. R. *O conceito de História*. Tradução: René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

LEBRUN. G. *La patience du concept: essai sur le discours hegelien*. Paris: Gallimard, 1972.

LE GOFF. J. *História e Memória*. Tradução: Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEIBNIZ. G. *Sistema novo da natureza e da comunicação de outras substâncias e outros textos*. Tradução: Fernando Luiz Barreto G. e Sousa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

LEOPOLDO e SILVA, F. *Notas para um Estudo dos Procedimentos Metódicos em Lima Vaz: Singularidade e transcendência na apreensão das ideias filosóficas*. Síntese, Revista de Filosofia, v.30, n.97, 2003.

LEWIS. G. *L'oeuvre de Descartes. L'individualité chez Descartes*. Paris: Vrin, 1950.

LOMBA. P. *Introdução*. In: BAYLE. P. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

LUCRECIO. *Da Natureza*. Coleção: Os Pensadores. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: abril Cultural, 1983.

MAIMÔNIDES. M. *O guia dos Perplexos*. São Paulo: Landy. 2003.

MAQUIAVEL.N. *O Príncipe*. Edição bilíngue; tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MARTÍNEZ. F. J. *Normatividad y empiria: el recurso a los ejemplos históricos em el Tratado Político*. In: Spinoza: de la física a la historia. Coordenação, Júlian Carvajal, Maria Luisa de la Cámara. Cuenca: UCLM, 2008.

MATHERON. A. *L'anthropologie spinoziste?* In: *Anthropologie et politique au XVII siècle: étude sur Spinoza*. Paris: Vrin, 1986.

MIGNINI, F. *Ars Imaginandi- Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: E.S.I, 1981, cap. II e III.

MOREAU. P. F. *Spinoza- L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

MORFINO. V. *Il tempo e l'occasione*. L'incontro Spinoza Machiavelli. Milano: Led, 2002.

_____. *La scienza dele conexiones singulares*. In: Lucchese, F & Morfino. V. *Sulla scienza intuitiva in Spinoza; ontologia, política, estética*. Milano: Ghibli, 2003.

NORA. P. *Entre Memória e História. A problemática dos Lugares*. Tradução Yara Aun Khoury. São Paulo: Editora da PUC, 1993.

NUNES. B. *Crivo de papel*. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

PEÑA. J. *Política e Historia em Spinoza*. In: Spinoza: de la física a la historia. Coordenação, Júlian Carvajal, Maria Luisa de la Cámara. Cuenca: UCLM, 2008.

PROUST. M. *Em busca do tempo perdido*. Tradução Lúcia Miguel Pereira; prefácio e resumo Guilherme I. Da Silva; posfácio Bernard Brun; ensaios críticos Leda T. Da Mota e Olgária C. F. Matos. São Paulo: Globo, 2013.

RICOEUR. P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François. Campinas: Unicamp, 2008.

ROUSSET. B. “*Regard spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme.*” In: *Cahiers philosophiques*, nº. 21. Paris, 1984.

RUSSEL. B. *Retratos de Memória e outros ensaios*. São Paulo: Cia. Editorial Nacional, 1958.

SANTAELLA. L. *A teoria geral dos signos*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

SANTIAGO. H. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2004.

SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Tradução, Prefácio e notas J. Dias Pereira, 2ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTOS SILVA. D. *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*. Texto de pós-doc. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015/2016. [A publicar](#).

SFEZ. L. *La politique du moindre mal*. Paris, PUF, 1999.

TAYLOR. A. E. Some incoherencies in Spinozism. S. P. Kashap (Org), *Studies in Spinoza-, Critical and interpretative essays*. Berkeley. Universidade da Califórnia, 1974.

TOTARO. P. *Quale meccanicismo per Spinoza?* In: *Spinoza: de la física a la historia*. Coordenação, Júlian Carvajal, Maria Luisa de la Cámara. Cuenca: UCLM, 2008.

VIEIRA DA SILVA. C. *Da Física do Intensivo a uma Estética do Intensivo: Deleuze e a Essência Singular em Espinosa*. In: *Cadernos Espinosanos*, XXII. São Paulo. Grupo de Estudos Espinosanos e século XVII, 2010.

VINCIGUERRA. L. *Spinoza et le Signe: La Genèse de L'Imagination*. Paris: Librairie Philosophique. J. Vrin, 2005.

VOSSIUS. G. J. *Ars rethorica sive de historiae et historices natura historiaeque scribendae praeceptis commentatio*. In: NAKAYAMA. P. *Acerca da ideia de História em Hobbes e Espinosa*. Polymatheia, Vol. III, nº 4. Fortaleza, 2007.

YOUNG. E. B with GENOSKO. G. and WATSON J. *The Deleuze e Guattari Dictionary*.
Londres: Bloomsbury, 2013.

ZOURABICHVILI. F. *Spinoza, una Física Del Pensamiento*. Tradução Sebastián Puente.
Buenos Aires: Ed. Cactus, 2014.