

ERICKA MARIE ITOKAZU

Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade da Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí.

São Paulo

2008

Ao meus avós, Pedro e Madalena Kamata,

E à minha Maria Maricó Itokazo.

AGRADECIMENTOS

Se me perguntassem por que uma tese principia pelos agradecimentos e termina por uma bibliografia, ousaria dizer que uma tese entrelaça nossas tantas leituras, num começo e num fim tais que as refariam numa escrita capaz de se abrir como tema para reflexão de outros leitores. E se me permito dizer quais foram as primeiras leituras, explicaria que elas não constam na bibliografia, porque se encontram nas tantas vidas daqueles que generosamente compartilharam comigo as suas histórias e pensamentos, e que tanto me ensinaram a ler a filosofia e a reler as nossas vidas com prazer, alegria. Sem elas, vã seria a bibliografia que constasse ao final desta tese, por mais vasta que fosse, porque se tudo o que aqui se escreveu foi feito entre quatro paredes, o que moveu a mão, o coração e a mente foi a experiência destas vidas que me ensinaram na carne o bem verdadeiro que pudemos compartilhar. Então, se este trabalho teve seu fim, é porque ele se deve a:

Roberta Cristina Boaretto, Marinê Pereira, Antônia Faro, Marcus Vinicius Baldini e Michele Matsumoto, Homero Santiago e Viviane Maimoni, Nelson Tomellin Junior, Enéias Forlin, Emmanuel Ioannidis, Alice Itani e Julia Itani, Marie Marcia Pedroso, cujas vidas, plenas em sabedoria e generosidade, entrelaçaram-se à minha, nos momentos mais difíceis, como fortaleza e segurança;

Henrique Monito Piccinato Xavier, Mariana Gainza, Ezequiel Ipar, Luis César Oliva, Antônio José Pereira Filho, Silvana Ramos, José Luiz Neves, Maria das Graças de Souza,

André Rocha, Marcos Ferreira de Paula, Cristiano Gonçalves Novaes Rezende, David e Maria Lúcia Calderoni, por reunirem palavras *Philia* e *Sophia* há muito separadas no meio acadêmico, e tornarem nosso Grupo de Estudos Espinosanos o lugar onde essa filosofia brota da própria alegria;

Sebastián Torres, Diego Tatián, Natalia Lerussi, Paula Huitzinger, Diana Sperling e Gregório Kaminsky, pelo intenso aprendizado do filosofar, discutir e conviver espinosanamente, neste grande Círculo que se fez ao redor de Amigos Espinosanos de Córdoba;

Emílio Telesi Jr, Iracema Ester do Nascimento Castro, Virgínia Junqueira, pelo aprendizado e convivência de resistência política e sabedoria coletiva realizado em tantas releituras espinosanas, amigos do Instituto de Saúde;

Vittorio Morfino, Marta Vitória Alencar, Ana Luiza Saramago, Maurício Rocha, porque nem a distância nem o tempo são capazes de separar quem está sempre presente.

Raphael Turtle Tobias, Regina Célia Barreira, Miriam Solange Soares, Alexandre T. Almada e Luiz Alexandre Kulay, porque no momento mais difícil e crucial, em que não era somente a mente, mas o corpo que precisava voltar a ver, agora, por vocês, o olho e o espírito vêm muito mais longe.

E não posso somente agradecer ao que para mim é sentido como uma imensa honra, a Vittorio Morfino e Diego Tatián, por virem além-mar ou além-pampas, Paulo Viera Neto

e Franklin Leopoldo e Silva, por compartilharem sua sabedoria ao aceitarem participar da Banca examinadora.

Um agradecimento carinhoso por todo apoio e atenção dados pelas meninas do Departamento de Filosofia da USP, Verônica, Maria Helena, Geni, Luciana e Roseli. E pelos cafezinhos esbanjados em sorrisos, à Georgina. Pelos cuidados preciosos e companheirismo nos tempos finais da escrita, à Sueli da Penha de Souza, ao Jackson Lima, Socorro Marinho, à pequena Jaqueline e ao Júnior.

E se consegui(mos) finalmente, é porque jamais deixaram de estar ao lado, com toda a paciência e abrigo nos momentos de turbulência, pelo que agradeço imensamente ao meu pai, Zen, por sempre dizer-nos que “a vida não me pertence, sou eu que pertenço à vida” e me ensinou que era preciso ouvir o silêncio entre as duas badaladas... à minha mãe, Mitiko, cujo nome “filha que faz o caminhar reto” tornou-se a nossa forma de viver; e aos meus irmãos parceiros inabaláveis: Danny, Anastasia, William, Roberta e, em especial, pelos diálogos nas madrugadas intensas, ao Róger. À Cuca, pela diversão companheira.

E porque abrigo, paciência e diversão refizeram-se em poesia, ao Arthur.

Finalmente, agradeço imensamente à Marilena, pela liberdade que me deu, mas sobretudo pela liberdade que me ensina a fruir com tantos outros.

Agradecimentos institucionais:

A realização de nossa pesquisa foi possível somente porque contou com o apoio institucional e financeiro do:

- Grupo de Estudos do Século XVII do Departamento de Filosofia da USP,
- Grupo de Estudos Espinosanos, do Departamento de Filosofia da USP,
- Círculo Spinociano de la Argentina e Univesidad Nacional de Córdoba - UNC;
- GT Pensamento do Século XVII da ANPOF,
- Núcleo de Investigação de Serviços e Sistemas de Saúde do Instituto de Saúde - NISIS;
- Projeto Temático Razão e Experiência no Pensamento Moderno com o auxílio financeiro da FAPESP;
- Projeto Temático Ruptura e Continuidade: investigações sobre a relação entre Natureza e História a partir de sua formulação pelo Grande Racionalismo seiscentista, com auxílio financeiro da FAPESP;
- Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, que nos concedeu a bolsa de estudos, sem a qual seria impossível concluir nosso trabalho;
- Instituto de Pesquisas Educacionais Rerum Novarum e Centro Educacional Mater et Magistra.

Resumo

ITOKAZU, E. M. Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa. 2008. 203 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2008.

Numerosos são os estudos sobre a eternidade na filosofia de Espinosa, contudo, poucas são as pesquisas sobre o tempo e a duração, afinal, por que perguntar-se sobre o tempo numa filosofia da eternidade? Diferentemente dos seus primeiros escritos, na sua obra máxima, a *Ética*, a singularidade da definição espinosana da eternidade e da duração encontra-se justamente em se restringir à relação entre essência e existência, sem qualquer relação com o tempo. Contudo, acompanhando a gênese dos conceitos de tempo, duração e eternidade, desde os seus primeiros escritos até a *Ética*, veremos como este deslocamento conceitual revela um duplo movimento: é por desvincular o tempo da duração e da eternidade que a existência ganhará uma profundidade ontológica, ética e política; por outro lado, o tempo ganhará preponderante papel na constituição da imaginação. Nesse duplo movimento, compreenderemos como os conceitos de duração e eternidade, que têm sua terra natal em âmbito ontológico, permitem iluminar outras paisagens, estas sim diretamente vinculadas ao problema da temporalidade: a vida passional e a vida política.

Palavras-chave: Tempo, duração, eternidade, imaginação, Espinosa.

Abstract

ITOKAZU, E.M. Time, duration and eternity in Spinoza's Philosophy. 2008. 203 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

There are numerous studies about the eternity in Spinoza's philosophy, however, there are few researches about the time and duration, after all, why to ask on the time's quote in a philosophy of the eternity? Differently of his first writings, in *Ethics*, the singularity of Spinoza's definition of eternity and duration is exactly going to restrict essence and existence relation, without any relation with time. However, following the time, duration and eternity concepts' genesis, since his first writings until the *Ethics*, we will see how this conceptual displacement opens to a double movement: for separating duration and eternity from time, the human existence will gain a ontological, ethical and politics' depth; on the other hand, time will gain prominent role in the imagination's constitution. In this double movement, we will understand how these concepts, duration and eternity, that has its native land in ontological scope, allows us to illuminate other landscapes directly tied with the problem of the temporality: the passional life and the political life.

Key words: Time, duration, eternity, imagination, Spinoza.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
Experiências do tempo e a natureza do tempo.....	12
Espinosa, aquém ou além do tempo?.....	20
CAPÍTULO I: AS IMAGENS DO TEMPO.....	29
O medo e a superstição.	29
Eternidade e duração: o esvaziamento do tempo.....	33
CAPÍTULO II: A GEOMETRIZAÇÃO DO TEMPO E DO ESPAÇO.....	42
O corpo em Espinosa: o paralelismo em questão.	54
Geometrização do movimento?	72
O corpo humano: o indivíduo e suas relações.	84
CAPÍTULO III – ENTRE UM TEMPO MEDIDO E UM TEMPO VIVIDO	98
<i>Tempus</i> : definições, ocorrências e usos imprecisos?	98
O tempo como medida? Os <i>Pensamentos Metafísicos</i> e os <i>Princípios da filosofia cartesiana</i> .	104
Os paradoxos do tempo vivido: a carta 12 e a <i>Ética</i>	128
CAPÍTULO IV - NA TRILHA DO TEMPO. A <i>ÉTICA</i>	149
Em nós ou fora de nós.....	156
Bibliografia	197

INTRODUÇÃO

Experiências do tempo e a natureza do tempo

Ainda que se ampliem as ciências, ainda que se multipliquem os incontáveis campos dos saberes e ramifiquem-se nas mais diversas especificidades, um mesmo objeto parece ter permanecido indomável, constituindo um tema comum que não respeita quaisquer limites ou fronteiras: o tempo. O intento de dominar a natureza do tempo parece exigir o esforço de uma eternidade e, ainda assim, o tema permaneceria inesgotável, seja porque constitui a matéria do propriamente humano, seja porque expressa o desejo humano de ultrapassá-lo na prossecução do infinito, ou simplesmente porque talvez seja esta a natureza mesma do tempo, escapar como areia fugidia por entre os dedos, a mesma areia que escorre pela ampulheta.

Que procuremos apenas nos aproximar da compreensão da experiência do tempo e verificaremos que ela não escapa à descrição e análise dos mais diversos campos do saber, seja da física – de Galileu, Newton a Einstein–; seja da história, sociologia, antropologia, e imediatamente nos lembraremos de Jacques Le Goff, Krzysztof Pomian, Jacques Attali, Norbert Elias, Giacomo Marramao, E. P. Thompson, Mircea Eliade...; sem mencionar o imenso arcabouço literário, de Hesíodo e para além de Proust, ou os estudos literários ou ainda a própria iconologia do tempo... Infindável é a enumeração... A tarefa parece impossível, pois quanto mais aguçamos o desejo de desvendar os mistérios do tempo e dele procurarmos nos aproximar,

mais o tempo parece se multiplicar, e tantas outras facetas aparecem, como se fosse um objeto que se tornasse visível somente por meio de um caleidoscópio em que cada peça pudesse ser apenas parcialmente vista, e cada pequena parte construindo um jogo de infinitas imagens, em que o mais delicado movimento muda toda a sua configuração por completo. Isso quanto à experiência do tempo, mas e se nos perguntássemos sobre a sua natureza? O que teria a filosofia a nos dizer? Não é o tempo um tema que permeia toda a sua história? Que desejemos inquirir apenas brevemente sobre uma essência do tempo e incansável deverá ser nosso fôlego, pois enfrentaremos os paradoxos de Zenão, encontraremos a elaboração de sua gênese em Platão, acompanharemos as explicações de Aristóteles para física e para o mundo dos homens, e as veremos todas questionadas por Agostinho para o mundo dos homens e o mundo de Deus, até à sua retirada de ambos os mundos e subjetivação por Kant, ao engendramento de uma metafísica do tempo em Hegel, à sua devolução à matéria do mundo por Bergson...

De tantas páginas escritas, de tantos inegáveis saberes constituídos entre filósofos e outros tantos pensadores, por que justamente escolher a filosofia de Espinosa? Por que escolher justamente um filósofo de uma época acusada de escassez nas reflexões acerca destas experiências do tempo e pertencente a um período para o qual sempre são dirigidas as críticas daqueles que querem tornar o tempo um grande conceito operador da filosofia? Por que precisamente Espinosa, se fora ele o filósofo por excelência banido da história da filosofia no atinente às questões acerca da temporalidade?

Tratemos primeiramente de elucidar os empecilhos de nossa escolha, e nisso, esperamos a compreensão do leitor para a abordagem destes problemas que iremos aqui apenas elencar. A nossa escolha por Espinosa pode parecer bastante peculiar. Se aqueles que se dedicaram aos estudos acerca das mais variadas questões derivadas das múltiplas experiências do tempo detalham e esmiúçam, destrincham e recompõem todos os fios e a trama produzida pela época moderna numa infinda biblioteca em que sopesam páginas de estudos da cultura, da antropologia, da literatura, da história, por outro lado, é para a filosofia do século XVII que menos dedicam estudos quanto às questões da natureza do tempo, e, dentre aqueles que querem torná-lo um centro a partir do qual poderia gravitar toda uma reflexão filosófica sobre a experiência humana do tempo inserida no devir histórico, é dura a crítica ao século XVII e muito mais impietosamente a Espinosa dirigem as mais acirradas.

Vejamos brevemente a acusação feita ao pensamento moderno, tal como sintetiza Ivan Domingues: “Ao tratar a experiência do tempo e da história, é preciso desfazer-se das idéias, *caras aos modernos*, de que a experiência da temporalidade é uma *coisa tranqüila*, limitando-se os homens a assistir à ação de Cronos, impassíveis e resignados; de que o tempo é uma espécie *de marco vazio, meio neutro, o lugar onde as coisas duram e acontecem indiferentes a ele (...)*. A julgar por uma ampla literatura que nos chegou através da antropologia e da história, o que caracteriza a experiência do tempo vivida pelos homens arcaico, grego e judaico-cristão é seu lado trágico (o deus que engole seus próprios filhos; o tempo da queda, danação e morte etc.); o fato de ser o tempo uma potência que em sua ação implacável corrói as coisas e tudo marca com o selo provisório e do efêmero; o fato de a história ser mais uma potência que sobrepaira acima

dos homens e os envolve, do que *o meio neutro em que eles agem indiferentes a ele*; o fato de o sentido de sua marcha ser menos desejado do que temido, experienciando os homens um verdadeiro terror pânico face à história e se servindo de todos os meios para subtrair-se dela, evadir-se dela e refugiar-se num mais além dela, na eternidade, instalada no tempo ou fora do tempo, pouco importa, onde estariam a salvo de sua ação corrosiva.”¹

A conclusão a que chega o comentador não é infundada, pelo contrário, tem em seu horizonte a enorme bibliografia acerca dos estudos da experiência do tempo (como a vivência de sua ação corrosiva) e da natureza do tempo (*cara aos modernos*) deixada pela história da filosofia. Podemos exemplificar minimamente com alguns estudos sobre a peculiaridade do período. Que busquemos, por exemplo, os estudos da iconologia do Pai tempo e de como ela avança da renascença para a modernidade feita por Erwin Panofsky², que nos explica como a imagem de Chronos confundida com a de Kronos (Saturno) transpõe para a imagem da foice, antes interpretada como instrumento agrícola associado ao patrono da agricultura, a partir desta fusão de divindades torna-se o símbolo do tempo; e a imagem de que Kronos havia devorado os próprios filhos, nesta transposição, acaba por simbolizar que o Tempo, a quem Simônides havia apelidado de “dentes afiados” e Ovídio de “*edax rerum*”, é quem devora tudo o que cria³.

¹ Domingues, Ivan. *O fio e a trama. Reflexões sobre Tempo e História*, Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Iluminuras, 1996, p. 18.

² Panofsky, Erwin, “*O pai tempo*” in *Estudos de iconologia. Temas humanísticos na arte do renascimento*, Lisboa: Estampa, 1995, pp. 69-89.

³ As referências de Simônides (Stobaios, Eclog, Phys e Eth, I, 8, 22) e Ovídio (Metam, XV, 234) são de Nunes, *op. cit.*, p. 72.

Benedito Nunes⁴, seguindo estes estudos, ainda acrescenta as proliferações literárias desta imagem do Tempo, nos séculos XVI e XVII, ressaltando que nada é mais expressivo deste acento dramático dado pelos seiscentos que os sonetos shakespearianos, a dramaticidade da condição humana, a sua existência finita e a inelutável subordinação ao tempo que tudo corrói, “voraz tirano que lima as garras, que a terra faz comer os filhos da terra”⁵.

Se imagens e textos desta experiência do tempo expressam a dramaticidade da condição humana, por outro lado, há também outras tantas experiências do tempo e construções de outras tantas temporalidades, “o tempo da igreja”, o “tempo do mercador”, “tempo urbano”, “tempo do trabalho”... numa coexistência beligerante, afirma-nos Jacques Le Goff⁶; ou ainda poderíamos falar de um abandono do tempo sideral que sai dos céus para habitar no “tempo do relógio”, como nos anuncia E. P. Thompson⁷, uma imensa reviravolta de que se apropriará a modernidade com suas inovações tecnológicas, mudanças econômico-políticas e a nascente experiência do capitalismo, que trazem no seu bojo uma nova construção da experiência espaço-temporal, tão inovadoras e múltiplas quanto contrárias ao tempo disciplinado pela tradição judaico-cristã ou àquela vivência dramática do tempo. Além do Voraz Tirano, também o Relógio sobe ao palco

⁴ Nunes, Benedito. “Tempo e história: introdução à crise” in *Crivo de Papel*, São Paulo/Rio de Janeiro/Mogi das Cruzes: Ática/FBM/UMC, 1998.

⁵ Shakespeare. Soneto XIX, citado por Benedito Nunes: “Tempo e história: introdução à crise” in *Crivo de Papel*, São Paulo/Rio de Janeiro/Mogi das Cruzes: Ática/FBM/UMC, 1998, p. 131.

⁶ Cf. Le Goff, Jacques. “Na Idade Média : tempo da Igreja e tempo do mercador” e “O tempo do trabalho na ‘crise’ do século XVI: do tempo medieval ao tempo moderno” in *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa: Estampa, 1995.

⁷ Cf. Thompson, E.P. “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial” in *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo: Cia das Letras, 1998.

elisabetano, transformando o último solilóquio de Fausto num diálogo com o tempo: “as estrelas se movem silenciosas, o tempo corre, o relógio vai bater as horas”⁸.

Mas o mais inquietante é que as inovações tecnológicas e a revolução científica do XVII, mencionadas por tais autores, parecem ter sido construídas porque houve um domínio do tempo e do espaço, e justamente esse domínio acabou por produzir um *estéril conceito temporal*, ao geometrizar-lo e torná-lo algo homogêneo e, portanto, mensurável, tão mensurável quanto o espaço. O tempo vivido da dramaticidade da condição humana passa a ser entendido como homogêneo e medido por uma medida homônima, um tempo-medida. Haveria como que uma certa transitividade entre o tempo e aquilo que o mede. Disso decorreriam os imensos avanços na física, principalmente na cinemática e astronomia, e disso também dependiam toda a construção tecnológica, os relógios, os cronômetros, sincronizando os processos de produção entre diversos povos, calculando o trabalho dos diversos modos de produção quantitativamente determináveis pelo tempo, e impulsionando o nascente capitalismo. Perdemos o tempo vivido, expressão da dramaticidade da condição humana, em prol de um tempo-medida, garantia da previsibilidade dos fenômenos físicos e da sincronia dos modos de produção. E a filosofia do século XVII estaria em extrema coerência com esta empreita fornecendo os fundamentos ontológicos que

⁸ A referência e a tradução estão em Thompson, E.P., *op.cit.*, p. 268, remetendo diretamente à última cena de Marlowe, 1540 (scene XIV: The same): “Stand still, you ever-morning spheres of Heaven/ That time may cease, and midnight never come/ Fair Nature’s eye, rise, rise again and make/ Perpetual day; or let this be but/ A year, a month, a week, a natural day/ That Faustus may repent and save his soul!/ *O lente, lente, currite noctis equi!*/ Stars move still, time runs, the clock will strike” Este movimento segue até: “*The watch strikes*” (colhemos o trecho da edição Christopher Marlowe, *Dr. Faustus*, New York: Dover, 1994, pp. 54-55)

sustentassem o escoamento deste tempo-linear inócuo e homogêneo cujo homônimo do tempo-medida lhe seria apenas uma derivação do conceito. Contudo, este mesmo tempo-medida não explica a dramaticidade da condição humana, pelo contrário, parece mesmo auxiliar a contar, agora por relógios e calendários, o fio dos dias de nossa existência, porque não poderíamos nos apropriar daquilo que é externo, acima, e além da existência humana.

Os sistemas filosóficos racionalistas introduziriam este tempo-medida que explica fenômenos, fundamenta as ciências e constrói solo fértil para o desenvolvimento científico-tecnológico tanto quanto se torna estéril para a reflexão filosófico-histórica. E se percebemos as incongruências das tantas construções de temporalidades distintas beligerantes coexistentes no século XVII, não vemos, contudo, um conceito temporal na filosofia coerente com a convivência desta multiplicidade de processos sócio-político-culturais, ou ainda, talvez isso pouco importe porque a coerência esteja no fato de que este mesmo tempo-medida venha nos esclarecer que simplesmente o tempo ali não seja um objeto para a reflexão filosófica (sobre a experiência da existência, do devir ou da história), mas tão somente uma medida, medida do movimento e duração do curso e da existência das coisas.

Não nos cumpre deslindar as controvérsias entre estes estudos históricos ou antropológicos. Nosso intento é apenas explicitar que, se muito discutem sobre a riqueza do período naquilo que denominamos “experiências do tempo”, por outro lado, a própria história da filosofia encarregou-se de conferir-lhe a pecha da parca ou empobrecedora reflexão sobre uma

“natureza do tempo” ao torná-lo, nas palavras de Domingues, num “*marco vazio, meio neutro, o lugar onde as coisas duram e acontecem indiferentes a ele*”. Se apenas mencionamos tais divergências teóricas é porque elas fazem saltar aos olhos o abandono da filosofia espinosana pois, como pretendemos ao final deste trabalho ter demonstrado, nada menos “neutro” do que o tempo na filosofia de Espinosa.

Como nos parece digno de notar preliminarmente, poucas são as obras dos comentadores da filosofia espinosana que se dedicaram a este tema, que, quando aparece, configura-se como um capítulo ou artigo⁹. O reconhecimento da carência de estudos levou a uma retomada do tema na filosofia de Espinosa em pesquisas mais rigorosas, no final da década de 90, contudo, esta nova geração de estudiosos, embora tenha procurado inquirir ao autor acerca da temporalidade, ao enfrentarem tal questão, encontraram dificuldades das quais acabaram por se esquivar¹⁰. Ao

⁹ E concordamos com Yannis Prelorentzos, que em principia o livro com a seguinte reivindicação: “o conceito de duração [e tempo] jamais fora objeto de uma obra específica sobre Espinosa. A monografia de S. Alexander, *Spinoza and Time* (Londres, Allen und Unwin, 1921) não era exceção, trata-se mais de um artigo que um livro e constitui, além disso, um trabalho pouco rigoroso segundo as exigências atuais”. Prelorentzos, Y. *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Paris: Presses de l’Université Sorbonne, 1996, p. 6.

E que se confira a ausência de bibliografia, pelo menos até quase o início do século XXI, e a falta do rigor no atinente a este tema em: H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol.1, cap. X, 1934: ‘Duração, tempo e eternidade’. Na página 388, por exemplo, afirma que o tempo não difere essencialmente da duração, sendo apenas uma limitada porção desta...; J. Bennet, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, cap. 8, 1984, pp. 209-210: duas páginas para afirmar que para Espinosa há dois usos do tempo, um tempo verbal e um tempo medida, e ainda, conclui que são o mesmo, pois o tempo verbal serve para recortar uma medida da duração passada, presente ou futura; ou ainda, A. Donagan, que chega a afirmar que o tempo em Espinosa é o tempo do relógio... Cf. *Spinoza*, seção 6.3: “movimento, eternidade e tempo”, p. 107-113.

¹⁰ Período em que estas questões foram retomadas de modo simultâneo e coletivo de renovado interesse sobre o tempo, a duração e a eternidade em Espinosa, principalmente pelos pesquisadores franceses vinculados ao reconhecido Groupe de Recherches Spinozistes, e que organizou uma série de colóquios e congressos acerca deste tema na filosofia de Espinosa, como o Colóquio de 1990 dedicado à *Ética V*, realizado na Universidade de Paris IV,

tratar do tempo em Espinosa, não poderemos deixar de mencioná-los e procuraremos, pouco a pouco, solucionar tais dificuldades, contudo, elas têm como pano de fundo uma subjacente polêmica que gostaríamos de trazer à lume, eis o que introduziremos nos próximos parágrafos, e que abordaremos somente naquilo que importa para nosso intento: colocar em relevo certo viés interpretativo destes comentadores – este sim, implícito – que gostaríamos de antecipar.

Espinosa, aquém ou além do tempo?

Certamente, Espinosa pertence a um período bastante particular quanto ao tema: entre os séculos XIII e XVIII, sobram estudos sobre a experiência do tempo analisadas nas suas expressões literárias ou construções sócio-econômicas, e salientadas nos estudos políticos e históricos, por outro lado, no que diz respeito ao campo da filosofia, é justamente o século XVII que parece receber as mais severas críticas por rejeitar o tempo como um objeto de relevante

ou o Colóquio sobre o tempo de 1998, em Dijon. Tal interesse reflete-se nas mais diversas publicações, que podemos ilustrar pelos livros de R. Diodato: *Sub specie aeternitatis, luoghi dell'ontologia spinoziana*, em 1990, de Pierre-François Moreau: *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, em 1994, e, logo em 1996, Yannis Prelorentzos: *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, seguido por Chantal Jaquet: *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, em 1997, além dos ensaios de Bernard Rousset, por exemplo, *Le réalisme spinoziste de la durée*, publicado em 2000. Na Espanha, há ainda um recente trabalho de Julián Carvajal Cordón, *El tiempo y la economía afectiva en Spinoza*, de 2007. A maioria destes trabalhos será retomada mais adiante.

análise, porquanto o pensamento moderno é acusado de geometrizar e espacializar o tempo (principalmente Descartes, Espinosa e Leibniz), impedindo qualquer ação humana como ato-no-tempo¹¹. Eis um ponto que teremos de abordar: a relação entre o tempo, o espaço e a geometria espinosana. Para tratar desta questão, portanto, é a sua aproximação com Descartes, a herança de seu método geométrico e a reprodução da definição do tempo como medida da duração nos seus primeiros escritos, que iremos analisar.

Mas além de pertencer a este curioso período, é a Espinosa que se endereça excelentemente a repulsa, porque sobre sua filosofia recaem acusações ainda mais graves: além de tornar o tempo algo controlável ou “marco vazio e um meio neutro”, tal como afirma Ivan Domingues, ou transformado este tempo linear em extensão, homogênea e calculável, como afirma Bergson, Espinosa exclui o tempo como conceito filosófico. A acusação é de tradição hegeliana, e na busca por uma metafísica do tempo, é Espinosa quem impede à filosofia compreender o devir histórico.

“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

¹¹ A crítica segue uma tradição bergsoniana. De fato, no capítulo “*O mecanicismo cinematográfico do pensamento*” d’*A evolução criadora*, Bergson (*Evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005) direciona aos “metafísicos do século XVII” (Descartes, Espinosa e Leibniz) uma acusação direta: tais pensadores 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 criasse ou aniquilasse, como se a duração não tivesse nenhuma eficácia.

*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 Parmênides-Spinoza é a eternidade, ao passo que 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”.*¹²

Em *A Anomalia selvagem*, Antônio Negri tenta liberar o espinosismo da acusação hegeliana e com esta liberação integrá-lo numa perfeita oposição ao idealismo, compondo a tríade materialista Maquiavel-Espinosa-Marx. Para realizar o seu intento, estranhamos o fato de que tenha afirmado que a “metafísica do tempo é a destruição da metafísica”¹³, se é exatamente isto que tanto procura em Espinosa. Não acompanharemos a sua análise em nosso trabalho¹⁴,

¹² Kojève, A. *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 334. Grifos do autor.

¹³ Negri, A. *A anomalia selvagem, Poder e potência em Spinoza*. São Paulo: Editora 34, 1993, p.236.

¹⁴ Não podíamos deixar de mencionar o que procura Negri na filosofia de Espinosa, já que se trata diretamente de uma questão especificamente relacionada ao tempo. É preciso, contudo, salientar que uma série de imprecisões nos fazem não utilizá-lo como comentador de Espinosa, das quais aqui destacamos as que cremos ser as principais. A sua confusão começa com a extinção dos atributos, a partir da maneira como interpreta a interpretação de Deleuze sobre a distinção entre *potentia* e *potestas*: “A argumentação do livro I nos havia deixado diante dos atributos, como mediação dos modos e da substância. (...) **a unificação dos dois atributos** cria uma dimensão de mundo que não é hierárquica, mas **plana igual, versátil e equivalente**. A **essência absoluta**, predicada univocamente, **refere-se tanto à essência divina** – existência de Deus – **quanto a todas as coisas** que descendem de sua essência. Estamos num ponto fundamental, num ponto em que a idéia de potência – como ordem unívoca, como dissolução de toda mediação e abstração (...) passa ao primeiro plano com enorme força. (...) Os próprios atributos – como função de mediação (...) – foram **reintegrados num terreno horizontal**, em superfície (...). Não são intermediários do trabalho de organização [da substância] (...), **(estão extinguindo-se) num horizonte linear onde só emergem singularidades**. *Potentia* contra *Potestas*” (p.100-101)

Mais adiante, confunde a imaginação com a **atividade** do sujeito constituinte e como escolha(!): “Em relação à temática da imaginação, **a problemática das paixões chega perto da determinação prática**, pois no conjunto confuso de natureza e razão ela insere a vontade, daí acende o elemento da escolha, de alternativa, eventualmente de

apenas aqui esclarecemos, que ao bipartir o percurso da obra em uma fundação e uma re-fundação, Negri confunde a imaginação com um misterioso poder constituinte, este também nascido de outra confusão: ao excluir completamente os atributos do *Deus sive Natura* na Natureza Naturada, ele entende que, não havendo mais a sua mediação, toda a natureza estará numa mesma “horizontalidade”, um mesmo solo ontológico da potência infinita da Natureza, no qual haveria a reversibilidade da essência absoluta, tanto para a essência da divindade infinita quanto para a essência das coisas finitas. De tantas peripécias e amarrações, ele pretende tornar o campo da imaginação algo tão potente quanto completamente estranho à filosofia de Espinosa, e o seu livro prossegue concluindo:

“a problemática spinozista (...) é uma proposta de metafísica do tempo. Não do tempo como devir, como quis a filosofia moderna tardia: pois a perspectiva spinozista exclui toda filosofia de devir fora da determinação da constituição. Mas proposta justamente, de uma metafísica do tempo como constituição. (...) Aqui a inscrição da potência no ser abre o ser para o futuro. (...) O porvir não é uma procissão de atos, mas um deslocamento operado na massa infinita do ser intensivo: um deslocamento linear, espacial. O tempo é ser. O tempo é o ser da totalidade. (...) O tempo é ontologia”¹⁵

ruptura. **Este é o ponto sobre o qual pode-se organizar uma perspectiva de constituição**, tendo definido (...) **o sujeito constituinte: o homem, em sua imaginação e passionalidade**, intermediárias do conhecimento e da vontade – **o homem como atividade**” (p.182).

E destas duas confusões, segue-se ainda uma terceira: a potência constitutiva é como realidade temporal: “Desse modo, sujeito e causa eficiente tendem à identidade” (...) A coisa parece evidente, **a potência constitutiva ou expressiva do ser pede ao tempo que se qualifique como essência real** (...).A constituição do real, em sua força e sua dinâmica, compreende o tempo como dimensão implícita do real.” (p. 247) Todos os negritos são nossos.

¹⁵ Negri, A. *op.cit.*, p. 288. Os grifos são nossos.

Confundir a passionalidade com a atividade e prosseguir na busca de *uma metafísica do tempo* na ontologia espinosana é deixar escapar o próprio engendramento do tempo e da imaginação, mais ainda, inserindo um sentido único para um deslocamento, linear e rumo ao futuro do “sujeito constituinte” no curso de um porvir¹⁶. Independentemente do que possa significar excluir “toda filosofia de devir fora da determinação da constituição”, Antonio Negri, ao fim e ao cabo, acaba aproximando Espinosa dos mesmos moldes idealistas, ou pelo menos teleológicos, dos quais tanto queria afastá-lo. Por este caminho, se quisermos evitar Caribdes, caímos em Silas.

Seu exaustivo esforço em reinterpretar Espinosa serve justamente para recusar o engendramento da imaginação no devido lugar que lhe confere Espinosa, o que parece nos fazer retornar a uma dificuldade própria à sua filosofia: afinal, como compreender que, se estamos tão imersos no mundo das artimanhas da imaginação, podemos ser agentes completos de nossas ações? Como sair da impotência e atingirmos alguma potência? Não é a imaginação o campo da privação e da máxima impotência em que reaparecem as ilusões do finalismo, do contingente e do possível? Não é este o lugar a ser abandonado pelo esforço do *conatus*, pelo conhecimento racional e finalmente ultrapassado pelo conhecimento *sub specie aeternitatis*? Ainda que o

¹⁶ Poderíamos nos perguntar se não haveria, na leitura de Negri, dois pressupostos: de um lado, liberar Espinosa do hegelianismo, à maneira de Althusser liberando Marx de Hegel; e, de outro, a interpretação nietszcheana de Espinosa por Deleuze.

intento seja afastar-se da esteira hegeliana, os estudiosos que pretendem buscar o Tempo em âmbito ontológico ou racional acabam justamente num dilema: ou se afastam de Espinosa, ou acabam por retirar o homem de qualquer historicidade, como afirmara Ernst Bloch:

“O mundo se apresenta aqui como cristal com o sol no zênite, de modo que nada projeta nenhuma sombra. [...] No oceano único da substância falta o tempo, falta a história, falta o desenvolvimento e toda multiplicidade concreta. [...] o espinosismo se alça como se fosse eterno meio-dia na necessidade do mundo, no determinismo de sua geometria e de seu cristal tão seguro quando desprovido de situação – sub specie aeternitatis.”¹⁷

Entramos numa encruzilhada: se damos estatuto ontológico para o tempo (solução negriana), abandonamos Espinosa, contudo, se compreendemos que de fato Espinosa não dá estatuto ontológico ao tempo, com ele perdemos a história e caímos num eterno meio-dia, *sub specie aeternitatis*. E se invariavelmente os comentadores recentes de Espinosa mencionam a carência de estudos específicos sobre o tempo, serão eles mesmos que o admitem como um inócuo operador racional de um tempo-medida, reforçando portanto a imagem de sua inutilidade

¹⁷ Citado por Vittorio Morfino, “Temporalidad plural y contingência: La interpretación espinosiana de Maquiavelo” in *Youkali. Revista crítica de las artes y El pensamiento*, vol. 2 (www.youkali.net/ ISSN: 1885-477X) e a referência a E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp.999-1000. Recentemente, os três volumes de *O Princípio Esperança* foram traduzidos para o português e editados pela Contraponto/UERJ. Não pudemos citá-lo diretamente com as preciosas reflexões de Morfino porque seu diálogo, como atesta o título do artigo, está entre Maquiavel e Espinosa, pesquisa que até o momento não pudemos desenvolver.

para a reflexão filosófica para além do campo da física, o que nos parece ser herdeiro daquelas imagens do espinosismo introduzidas na história da filosofia por Hegel e Bergson e que acabaram por se instituir: um tempo homogêneo, inócuo e inoperante, numa filosofia da eternidade. O tempo parece ter-se consagrado como um não-objeto para a filosofia espinosana.

Mencionamos tais tradições interpretativas para deixar evidente por que as evitaremos e por que decidimos por nos deixar conduzir pela letra de Espinosa e ouvir tão somente nosso filósofo. E se mencionamos as recentes pesquisas acerca do tempo em Espinosa, teremos certamente de enfrentar as mesmas dificuldades por elas encontradas. De nossa parte, eis o que gostaríamos de apresentar: tais dificuldades, que mais adiante analisaremos no detalhe, nascem das diversas acepções dadas ao tempo por Espinosa e seu decorrente deslocamento conceitual, cabendo compreender as implicações destas variações no percurso de sua obra, juntamente com a invariabilidade da definição negativa do tempo (não é nem essência formal, nem essência objetiva). Estas mesmas dificuldades, uma vez reinterpretadas, poderão abrir um novo horizonte para a reflexão filosófica, justamente nas questões mais caras aos que o procuraram como autêntico operador conceitual na filosofia espinosana.

Eis aqui brevemente exposto o percurso que faremos:

Capítulo I: As imagens do tempo

Apresentaremos sucintamente o esvaziamento da participação do tempo nas definições reais que Espinosa confere à eternidade e à duração, cujo papel central é desarticular os sustentáculos da superstição, e inserir a causalidade necessária como o movimento engendrado numa sistemática filosofia da imanência. Este capítulo não se caracteriza portanto como uma análise da filosofia de Espinosa, donde sua brevidade, mas tão somente uma apresentação geral.

Capítulo II: Geometrização do tempo e do espaço

Para examinarmos a inscrição da filosofia espinosana no legado deixado por Descartes, teremos de compreender qual a importância da geometrização do movimento e do mecanicismo na revolução científica seiscentista, a partir da qual analisaremos mais detalhadamente a parte II da *Ética*, em que Espinosa nos apresenta a sua “pequena física”.

Capítulo III: Entre um tempo medido e um tempo vivido

E disso poderemos prosseguir para entender como a definição de tempo oferecida por Espinosa surge proximamente de um diálogo com a filosofia cartesiana, e de que maneira dela se afasta. Nesse capítulo, propomos uma análise histórico-genética dos textos em que vemos nascer os conceitos propriamente espinosanos para o tempo, a duração e a eternidade, mais especificamente nos *Pensamentos Metafísicos*, nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, na *carta sobre o infinito*, e na *Ética I e II*.

Capítulo IV: Na trilha do tempo. A Ética

Partindo do conceito de tempo em moldes rigorosamente talhados pelo nosso filósofo, analisaremos os seus desdobramentos centrais na *Ética II e III*, pelo que vislumbraremos um outro sentido nas relações entre o tempo e a duração, muito distante daquele em que se costuma enquadrar a filosofia de Espinosa. Aqui ensaiaremos algumas possibilidades da articulação desses conceitos como uma nova ferramenta interpretativa.

A perspectiva geral deste trabalho, contudo, não é acompanhar o desenvolvimento destes conceitos ao longo da obra espinosana para verificar algum amadurecimento do autor, - isto muito se distancia de nosso intento. O propósito desta pesquisa visa articular esse conceitos num diálogo inter-textual e experimentar possibilidades interpretativas desta ferramenta; mais propriamente: pretendemos apreender a estruturação conceitual de duração, tempo e eternidade, nascidos no solo ontológico e disputados em campo metafísico para torná-los verdadeiros instrumentos capazes de iluminar outras paisagens e que nos permitam compreender problemas vinculados diretamente ao que é próprio do jogo da temporalidade, isto é, a vida passional imaginativa e a vida política.

CAPÍTULO I: AS IMAGENS DO TEMPO.

O medo e a superstição.

“Círculo do retorno eterno, reta do fim sem fim. Velho dos Dias, profetiza Daniel, o tempo nos assegura que Verdade é filha sua e Falsidade dissipará, rompendo o selo do Livro dos Segredos do Mundo quando for chegada sua vez e sua hora. ‘Vigiai e orai, pois é chegado o tempo’. Afortunado portador de infortúnio, desfiando o tecido por ele tecido, alvas e longas barbas, foice na mão, dispara célere o Velho Tempo – tempus edax rerum, tempo que tudo devora”.¹⁸

O medo do tempo é parceiro aliado do imaginário teológico judaico-cristão, pois não é somente o tempo voraz e do esquecimento que tememos. A angústia amplia-se com a imposição da polaridade, em seu grau máximo, entre o sentimento do efemêro da criatura frente à eternidade do Criador transcendente, legislador e monarca do universo. O homem está, como toda a criatura, imerso na temporalidade que faz da sua vida um caminho para a morte, para a dissolução no nada em que foi criado. O abismo entre o Ser e o ente parece ser intransponível e

¹⁸ Chauí, Marilena. *“Sobre o medo” in Os sentidos da Paixão*, São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 35.

única referência possível encontra-se na oposição entre eternidade e temporalidade, infinitude e finitude, *vera vita e vita mortalis*. Todavia, neste imaginário, o homem aprisiona em seu corpo uma alma imaterial que se pretende imortal. É a alma que se reconhece nos astros e anseia por ultrapassar esse abismo. “O céu recorda ao homem a sua destinação, o fato de não estar determinado apenas à ação mas também à contemplação”¹⁹, é a alma que irá ascender “pelas esferas dos planetas para o reino divino, (...) um processo de regeneração, durante o qual a alma quebra as correntes que a ligam ao mundo material e se torna repleta de virtudes e poderes divinos”²⁰. A alma se regenera ao se desligar do seu corpo que degenera sob a ordem do tempo, deseja por encontrar o imaterial e eterno Deus que lhe confere a imortalidade. Neste imaginário, a dramaticidade da condição humana nasce desta dicotomia: um corpo mortal que perece e uma alma imortal que sublima.

Desejo presente, o religioso espera pelo futuro, o vir a ser imortal, a ascensão ao mundo celestial. Viver o presente é identificar o que ainda não se é, sofrer por desejar o futuro, a incessante esperança do vir a ser. É também experimentar a cada instante o devir, a instabilidade, o corpo, a finitude humana: *vita mortalis*. No movimento, na mudança presente, estamos jogados à sorte da caprichosa Fortuna. *Nolli altum sapere, sed time*, adverte Paulo na *Epístola aos Romanos*. Carlo Ginzburg²¹ analisa as transformações desta expressão, que a princípio prescrevia

¹⁹ Feuerbach, L. *A essência do Cristianismo*, Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1994, p. 14

²⁰ Yates, Francis. *Giordano Bruno e a Tradição hermética*, São Paulo: Cultrix, 1964, p. 15

²¹ Cf. Ginzburg, C. “O alto e o baixo - o tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII” in *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

a condenação da soberba moral (não te ensorbeças, mas teme), e que finalmente chega ao século XVII sob a forma da proibição ao conhecimento na interpretação de Jerônimo: *non enim prodest scire, sed metuere, quod futurum est; scriptum est enim Noli alta sapere* (“É melhor temer as coisas futuras do que conhecê-las: está escrito, de fato, não quereis conhecer das coisas altas”). Por séculos e séculos, afirma-nos Ginzburg, as palavras paulinas extraídas de seu contexto foram citadas por autores laicos e eclesiásticos como texto óbvio contra qualquer tentativa de ultrapassar os limites do intelecto humano.²²

É a partir da diferença profunda entre Criador e criatura e da interdição à liberdade do pensamento que se constrói o poder teológico-político, erigindo um sistema hierárquico emanativo que institui o poder que vem do alto, do Criador à santa Igreja e aos reis, aos quais se deve obediência incondicionada. Diz Alfred Hart que “o primeiro documento em que lhe foi possível identificar um enunciado claro da nova doutrina político-religiosa inglesa é o livro intitulado *The Godly and Pious Institution of a Christian Man*, datado de 1537, mais conhecido na época como *The Bishop’s Book*, destinado especificamente à instrução do clero. A questão da obediência ou não resistência à autoridade civil fica nele assim definida: ‘os súditos não poderão retirar sua lealdade sob qualquer pretexto. É contra a lei que os súditos tirem suas espadas contra seu soberano, pois Deus não fez os súditos seus juízes. Ele fez com que o magistrado supremo

²² Cf. Ginzburg, C. *op.cit.*.

não tivesse de prestar contas ao povo e reservou os reis para o seu próprio tribunal; tudo o que os súditos poderão fazer será rezar a Deus para que ele mude o coração do príncipe.”²³

Inegável é o reconhecimento desta estrutura de poder político que exerce sobre corpos e espíritos um domínio e uma obediência alienantes. Tal servidão é imposta pelo imaginário teológico, fundado na oposição entre a eternidade e a finitude, porém os grilhões são imperceptíveis quando se crê ser a finitude uma subserviência não somente à ordem divina, mas também à ordem do tempo. Além de se reconhecer as impostas rédeas do deus transcendente, teme-se desde que se vive, conta-se o fio dos dias, inelutável a mortalidade. Como bem sinaliza Nicolas Israël, de todas as formas de domínio, a mais infalível é aquela da qual não percebemos a incidência, tornando a alienação um processo invisível “porque age na intimidade do ser, naquilo que lhe parece dado naturalmente, até mesmo inato, porém alguns elementos escravizantes desenvolvem engodos que mascaram o próprio mecanismo do constrangimento que se impõe, revelando-o particularmente sorrateiro: tal é a natureza do tempo”²⁴. Abandonar a servidão exige a libertação da ordem do tempo, alforria necessária deste processo invisível e íntimo construído pelo imaginário e que se impõe a nós como a angústia no âmago da existência, legisla sobre as ações humanas na ordem da fortuna, subjuga na ordem da obediência civil. Somente a desconstrução deste mecanismo pareceria permitir compreender e conquistar a emancipação da atividade humana em todas as suas dimensões.

²³ E. Alfred Hart - *Shakespeare and the homilies, and other pieces of Research into Elizabethan Drama*. Melbourne: The Melbourne University Press, 1934, p. 20.

²⁴ Israël, N. *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris: Payot & Rivages, 2001, p. 9

Eis onde se insere a obra de Espinosa, marco na história da filosofia quanto à denúncia aos processos alienantes da superstição, fundada no medo e fundante do poder teológico-político. *Ética, Tratado político, Tratado Teológico-político*: posição nítida contra todas estas formas de domínio atuantes, seja na macro-estrutura política, seja na micro-estrutura anímica, que impossibilitam a liberdade tanto para a ação quanto para o pensamento. No âmago da servidão construir a liberdade humana. Ao propor-se desmontar o pensamento teológico-político, poderemos observar uma particularidade da filosofia espinosana, que se realiza num triplo movimento: primeiro, desmontará os sustentáculos que mantêm a distância abissal entre o ser infinito e a finitude, desfazendo a relação de polaridade entre o infinito e o finito, instituindo uma nova relação; segundo, solucionará o pantanoso solo teológico do problema da circularidade ou das aporias encontradas nas definições acerca da temporalidade; e, finalmente, esvaziará o conteúdo do próprio tempo. Neste sentido, o feito espinosano é de longo alcance: transgredir o *nolli alta sapere*, emblemática da servidão, se nos permitem o jogo de palavras, já é conquistar uma outra liberdade para além do *sapere aude* do século XVIII.

Eternidade e duração: o esvaziamento do tempo.

Por ousar saber, eis o que nos leva à filosofia de Espinosa, que devolve ao homem a sua altivez: não há alto, não há baixo, não há limites para o intelecto humano porque não há divindade que o transcenda legislando-o, e tudo pode ser conhecido, a principiar por Deus.

Eis por onde se inicia a *Ética I*²⁵ que, ao prosseguir em rigorosa ordem geométrica dedutiva a partir de oito definições e sete axiomas, demonstra-nos tanto Deus quanto a Natureza inteira, o *Deus sive Natura*: substância absolutamente infinita²⁶, causa de si e de todas as coisas que nela existem e por ela são concebidos²⁷, como causa eficiente necessária e imanente²⁸ aos seus efeitos do qual a mente humana é uma modificação finita, certa e determinada, da atividade da potência de um de seus atributos infinitos, o Pensamento cuja modificação infinita imediata é a conexão necessária e verdadeira de todas as idéias. Outro atributo de Deus, também infinito em seu gênero, a Extensão tem como produção da atividade de sua potência um modo infinito imediato: o Universo Material ou as leis físicas da Natureza como proporções certas e determinadas de movimento e repouso, cuja modificação finita são corpos como os nossos.

²⁵ Para as citações da *Ética*, partes I a III, utilizaremos a tradução realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, ainda não publicada. As citações da *Ética*, partes IV e V, seguirão a tradução de Tomaz Tadeu, *Ética*, Belo Horizonte: Autêntica, 2007, ed. Bilíngüe (se for necessária alguma correção, esta aparecerá em nota).

²⁶ É a sequência dedutiva das primeiras 14 proposições da *Ética I*, nas quais Espinosa demonstra que Deus é a substância absolutamente infinita, afora da qual nenhuma substância pode ser concebida, consta de infinitos atributos cada um dos quais, infinito em seu gênero, exprime uma essência eterna e infinita de Deus que, reitera Espinosa, existe necessariamente.

²⁷ Nas proposições 15, 16 e 17 consolida-se o que se seguirá em toda a *Ética*: há uma só substância que é causa de si mesma e concebida por si mesma, e tudo o que existe é concebido por ela e nela existe, ou seja, Deus é a condição de inteligibilidade da natureza inteira, é sua causa primeira (causa de si) assim como é causa de todas as coisas que se seguem da necessidade da natureza divina. Se a substância ou Deus é dito absolutamente livre não é apenas não poder ser coagido por outro (afora Deus não existe nada), mas principalmente porque Deus age exclusivamente pela lei de *sua* natureza porque Deus não age por acidente, agir é determinar a si mesmo: tudo o que se segue da substância segue necessariamente de modo certo e determinado: é a ordem necessária da natureza.

²⁸ A proposição 18 explicita o que estava implícito na P 15 (“Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”) e P 16 (“Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos”) introduz a grande virada espinosana: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”.

Abandonando as imagens de um deus antropomórfico criador e supremo juiz dotado de vontade, bondade e onipotência, assim como de um homem criatura deificado à semelhança de seu criador, e por isso dotado de vontade e livre-arbítrio porque nisto consistiria a sua liberdade para agir segundo uma finalidade moralmente ou intelectualmente determinada, Espinosa deduzirá, nas proposições 26 a 29 da *Ética I*, que todas as coisas são determinadas a agir e operar necessariamente por Deus, assim, nada há na natureza que se possa dizer que seja indeterminada e nada existe na natureza das coisas pelo que possam ser ditas contingentes, ou ainda, como afirma EI P28:

“Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta coisa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.”

Da causa primeira até os homens, o percurso de plena atividade, pura dinâmica de que segue necessariamente de uma causalidade imanente a todos os seus efeitos certos e determinados, e da qual os homens enquanto modos finitos desta mesma substância exprimem a

potência quando operam como agentes, isto é, como causa adequada²⁹. Como ser causa adequada e completa de nossos efeitos? Eis a pergunta que Espinosa terá de responder a *Ética*, e com isso nos demonstrará como, assim inseridos numa natureza para a qual nada há de contingente, poderemos conhecer e agir adequadamente e encontrar o caminho para uma liberdade que não seja inscrita como o livre-arbítrio, ou ainda, como saída da indeterminação para a determinação de vontade segundo finalidades por ela estabelecidas. O caminho é longo e duro, mas para percorrer as suas deduções será preciso estar sempre atento à denúncia do *Apêndice* da parte I:

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, que os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim (...) E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a inteligir e explicar as causa finais de todas coisas. (...). E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova.

²⁹ É a primeira definição da *Ética III*: “Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser inteligido”

Ao lermos as cinco partes da *Ética* entenderemos porque muitos compreenderam a filosofia espinosana como a “máquina infernal”, pois sua articulação interna conceitual organiza-se em concatenação de tal sorte sistematizada que implica necessariamente no acompanhamento de uma escrita libertária que destrói toda uma estrutura imaginária e propõe uma nova, racional: e ainda que este caminho seja tão árduo quanto difícil, ele está agora plenamente aberto.

Nas articulações do *Deus sive Natura*, seja pelo viés da Natureza Naturante a desnudar os prejuízos que mantinham imaculado o véu que fazia crer no ilusório campo do nefasto-alto, seja pelo viés da Natureza Naturada a retirar as criaturas de seu tenebroso estado de abandono pela transcendência e sua inelutável finitude pecadora, Espinosa pode conferir aos homens cidadania no seio d’A Natureza. Entre deus e os homens, não há polaridade e nenhum abismo lhes é interposto: a imanência garante a continuidade dos desdobramentos da substância única nos seus modos finitos. Findam-se os mistérios, os selos são abertos. E com isso, escolhemos aqui a nossa trilha e por ela poderemos prosseguir num campo que outrora pertencia ao sobrenatural, e questionar se a eternidade está além do tempo, se a temporalidade humana está aquém da eternidade. Eis o que perseguiremos em nosso trabalho.

Mas que reparemos já de antemão: Espinosa reitera repetidas vezes em toda a sua obra que a eternidade é a identidade mesma entre a essência e a existência divina. Para explicá-la, Espinosa nos dispõe muitos argumentos: no *Breve Tratado*, afirma que a essência de Deus

envolve tão necessariamente sua existência quanto a idéia de montanha exige a idéia de um vale; no *Tratado da Emenda do Intelecto* afirma que duvidar da existência de Deus é fingir um Deus, isto é, imaginar um “deus”, pois não condiz com a sua natureza a não existência, o que seria uma impossibilidade lógica, além de ser contra uma verdade eterna, pois conceber um deus não existente seria tal qual pensar uma quimera existente; finalmente, na *Ética*, expõe sua definição própria: “por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna” e 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”³⁰.

A eternidade, portanto, está fora da ordem do tempo (não é o mais longo dos tempos, nem um tempo sem começo e sem fim) e põe-se única e restritamente no campo da identidade entre essência e existência ou daquilo que não pode ser concebido senão como existente e para o qual não é sequer pensável um antes ou depois. Estes, por sua vez, são características da duração, concernente aos modos finitos, porquanto sua essência não envolve uma existência necessária e dependem da substância absolutamente infinita pela qual existem e são concebidos. E, compreendendo que as existências são postas por e jamais suprimidas pela causa eficiente imanente, da qual expressam a potência, define Espinosa: a duração é “uma continuação indefinida da existência”³¹.

³⁰ E. I, def. 8 e explicação.

³¹ E. II, def. 5.

Da eternidade nada pode ser explicado pela duração ou pelo tempo, por outro lado, a duração, que poderia ser tanto explicada quanto medida pelo tempo porque sua determinação depende de causas externas, no entanto, visto que nela mesma e por sua causa eficiente só se afirma a continuação indefinida de uma existência, nela restringimo-nos a conceber o que existe indefinidamente. Deste modo, a finitude do tempo humano não é consequência inexorável da natureza da duração. A morte não é a manifestação de seu limite constitutivo, e, ainda que seja derivada dos limites da essência modal, posto que a potência de um modo finito é ultrapassada enormemente pelas somatória das potências externas, a mortalidade não é o horizonte a partir do qual se deduz a natureza da duração. Se Espinosa não é alheio àquelas reflexões sobre a dramaticidade da condição humana é porque antes, e sobretudo, seus escritos fazem com que percebamos que é exatamente dela que podemos nos libertar: a eternidade não é o tempo antes dos tempos, nem o infinito sem começo nem fim, antes de nós e depois de nós; por outro lado, a finitude também não é mais definida por contraposição a esta imaginária eternidade e nem estamos subordinados à qualquer ordem corrosiva do tempo³².

A coerência argumentativa do pensamento espinosano é tal que, na completa recusa ao finalismo de uma Natureza que opera única e restritamente pela necessidade da causalidade eficiente imanente, nem a eternidade nem a duração podem ser definidas por quaisquer questões

³² Estas definições nos serão bastante caras e importantes pelo que reservamos para ambas uma análise mais detalhada no capítulo III deste trabalho. Para o que aqui queremos salientar nesta brevíssima apresentação ao tema, basta-nos apenas ressaltar a ausência do tempo nas definições de eternidade e duração e com isso destacar a sua desarticulação do imaginário da superstição.

temporais, ou ainda, o tempo não participa de suas definições porque ele mesmo não tem realidade própria. De voraz tirano, o tempo torna-se um mero ente de razão ou de imaginação: é o modo como percebemos as coisas, mas não tem existência fora de nós. Ele não é uma essência formal, não é coisa existente, nem é uma afecção das coisas, diz-nos Espinosa³³. Destituído de seu fundo ontológico, é impossível afirmar a Criação ou sustentar os tantos mistérios da imagem da eternidade do Criador, assim como torna também impossível afirmar a imortalidade da alma para além do tempo de vida do corpo ou a imagem da finitude humana como existência efêmera: eis mais um sustentáculo da superstição que se destrói pela nova estrutura espinosana. E se não há mais concebemos nenhuma ação corrosiva do tempo, nem acima nem além de nós, porque simplesmente é inexistente fora de nós, também não haverá mais como defender nenhuma revelação da verdade no tempo, nem uma história teleologicamente guiada no tempo, seja rumo à sua plena realização soteriológica, seja rumo à sua completa corrupção.

A inexistência do tempo como realidade externa permanece coerente com a filosofia espinosana, pois basta que minimamente nos esforcemos em admiti-la e logo perceberemos quão difícil é conceber tudo o que deriva da causalidade final: afinal, sem a existência de uma ordenação temporal, como é possível afirmar a deliberação da vontade como escolha sem a realidade do tempo de um antes e um depois da determinação desta vontade? Ou ainda, como

³³ Cf. CM, I, 1 - 4. Trataremos especificamente destas variações da definição do tempo como ente de razão ou ente de imaginação no capítulo III deste trabalho, contudo, seja num caso quanto noutro, o tempo não tem existência fora do pensamento ou fora da imaginação. (Para os *Pensamentos Metafísicos* ou *Cogitata Metaphysica* (CM), utilizamos a tradução feita por Marilena Chaui, publicada na coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1979 (2ª. Edição). Quando necessário também citaremos pela edição eletrônica feita a partir da edição de 1972 de *Spinoza Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Accademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitaetbuchandlung, 4v./CDROM)

pensar a diferença entre a determinação da ação e o estabelecer do fim desta ação sem nisso haver também uma diferença temporal? Aliás, como conceber a separação entre causa transitiva e seu respectivo efeito senão sob a existência de uma ordem do tempo?

Abandonamos o prejuízo da causalidade final, encontramos uma natureza cujas determinações não ocorrem segundo a causalidade transitiva, e, agora, vemos também o completo esvaziamento de qualquer realidade do tempo fora do intelecto ou fora da imaginação. A questão agora que nos cumpre compreender: ainda persiste algum papel para o tempo, nesta filosofia da imanência? Espinosa reserva-lhe algum papel para o intelecto ou para imaginação? O que é conceber uma eternidade como identidade entre essência e existência, ou ainda, o que é conceber a duração como indefinida continuação na existência? Eis o que nos proporemos investigar nos capítulos que se seguirão.

Mas procuremos estabelecer um ponto de partida: se antes era o tempo que estava inscrito na materialidade e perecimento do corpo por oposição à imaterialidade da alma que, justamente por ser imaterial, não estaria subordinada à sua ação corrosiva, talvez seja este o lugar ao qual devemos restituir algum papel para o tempo ou, pelo menos, o lugar de onde devemos começar a investigar: afinal, se o tempo não é uma realidade externa ou uma afecção das coisas, uma primeira pergunta poderia aparecer: como compreender agora a matéria, o movimento, os corpos e o corpo humano nesta sistemática filosofia da imanência? Contudo, como poderemos falar do movimento dos corpos, não seria esta uma constatada exceção para a inexistência do tempo? Espinosa reservaria, ainda que somente para a Física e para os corpos, alguma realidade para o

tempo? E o que dizer então do corpo humano, seria ele uma exceção da Física? Talvez tenhamos nos desfeito da realidade do tempo demasiadamente cedo, ou talvez, haja alguma inconsistência em negar-lhe existência, ou ainda, talvez nisto encontremos alguma incoerência na filosofia de Espinosa. Para evitar o erro interpretativo, antes de recusarmos a realidade externa do tempo ou analisarmos as suas várias definições no percurso da obra espinosana, vejamos primeiramente como nosso filósofo entende o domínio da matéria, o movimento dos corpos e em que lugar inscreve o corpo humano.

CAPÍTULO II: A GEOMETRIZAÇÃO DO TEMPO E DO ESPAÇO.

O Cosmo, na sua concepção clássica e medieval, era a unidade fechada de um Todo. Um todo finito, qualitativamente determinado em esferas concêntricas de realidades distintas cuja estrutura espacial revelava uma hierarquia de valor e perfeição: a incorruptibilidade e luminosidade dos céus, a opacidade surda da corrupção presente nos movimentos percebidos na Terra. Não é somente a distância que separa as constelações que contemplamos do que percebemos na Terra, não há medida que expresse a imensa diferença entre desiguais, entre heterogêneos que, como tais, são legislados por leis distintas.

Eis o lugar abandonado pelos Seiscentos, num processo denominado por seus pósteros como a revolução científica do século XVII. Isento de diferenças, a geometrização do espaço tornou o campo da extensão homogêneo e uniforme para todo domínio da matéria, seja a de corpos celestes ou terrestres, abrindo-lhes um campo isonômico de uma natureza que até então nenhum homem percebera e jamais concebera: *Du monde clos à l'univers infini*, nos dirá Alexandre Koyré. E se este universo infinito está escrito em caracteres matemáticos, é porque nele não há hierarquias, nem há lugar para as diferenças qualitativas. Contudo, se abandonamos um Cosmo todo ele organizado e ordenado, como não nos sentirmos abandonados neste universo homogêneo e infinito? Como não nos sentirmos perdidos em seus tantos labirintos indiferenciáveis, num universo cujo centro está em toda parte, e no qual navegamos num mar infinito sem quaisquer referências?

Enveredar pelos meandros da infinitude exigia uma tomada de atitude, uma nova postura frente a uma nova natureza. Exatamente por este motivo, Alexandre Koyré afirma que esta revolução científica realiza uma conversão: da *scientia contemplativa* para *scientia activa*, da teoria para a práxis. Deixamos de ser espectadores para tornarmo-nos senhores e mestres da natureza. Ler este grande livro, para usarmos a expressão de Galileu, continuamente aberto, navegar por este universo infinito, exige portanto a construção de instrumentos intelectuais sem os quais vagaríamos como os errantes, sem bússola para os nortear na terra, sem astrolábio para os guiar no mar. Eis como configuram-se dois projetos inovadores característicos do seiscentos: a geometrização do movimento e o mecanicismo.

“o abandono da concepção clássica e medieval do Cosmo (...) e sua substituição pela do Universo, isto é, de um conjunto aberto e indefinidamente extenso do Ser, unido pela identidade das leis fundamentais que o governa, determina a fusão da física celeste com a física terrestre, e permite a esta última utilizar e aplicar a seus problemas os métodos matemáticos hipotético-dedutivos desenvolvidos pela primeira; implica também a impossibilidade de estabelecer e de elaborar uma física terrestre ou, pelo menos, uma mecânica terrestre, sem desenvolver simultaneamente uma mecânica celeste”³⁴

Mecanicismo e geometrização do movimento não são projetos idênticos, e embora muitas vezes sejam tomados indiferenciadamente ou confundidos entre si, mas deles não se pode defender por uma uniformidade consensual: que Galileu tenha aberto a senda para a geometrização do movimento, tão fortemente defendida por Descartes em seu grande sonho pela *reductione scientiae ad geometriam*, a identificação da extensão à matéria na filosofia cartesiana muito o distancia da física-matemática galileana³⁵. Que o atomista Gassendi seja considerado mecanicista tanto quanto Descartes, que justamente recusava a existência dos átomos e para quem o vazio não tinha lugar; que a física de Pascal seja defendida como mecanicista que, por

³⁴ Koyré, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 182. Os grifos são de Koyré (1ª. edição francesa pela Gallimard, 1973)

³⁵ Christiane Vilain faz uma interessante análise sobre as divergentes concepções da geometrização do movimento no século XVII, tendo como ponto de partida a comparação das definições de espaço, extensão e movimento em Galileu e Descartes. Vilain, C. “Espaces et Mondes au XVIIe siècle” in *épistémologiques – philosophie, sciences, histoire, (Cosmologie et philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty)*, vol. I (1-2), janvier-juin 2000, Paris-São Paulo: Université Paris 7/Denis Diderot - Discurso Editorial.

sua vez, admite o vazio³⁶... Como coadunar tantas dessemelhanças sob nomes tais como “mecanicismo” ou “geometrização do movimento”?

O que há de comum na ousada empreita? Uma nova postura que colapsou a tradição escolástico-aristotélica e sua autoridade no conhecimento do domínio da matéria. O mecanicismo, mais que um sistema filosófico preciso, é um conjunto de novas atitudes no estudo da natureza, uma recusa a toda finalidade e a toda diferença qualitativa, e o seu desafio será, portanto, o de explicá-la de um ponto de vista *quantitativo*, restringindo a explicação dos fenômenos corporais somente à relação entre corpos. Sem apelo a nada que seja externo ao domínio da matéria, o mecanicismo acaba, finalmente, por conferir certa autonomia ao conhecimento na esfera dos corpos. Não é por acaso que a geometrização do movimento ergueu-se como o seu mais excelente instrumento, porquanto torna possível “reconstruir os fenômenos do movimento no interior do domínio de uma inteligibilidade geométrica de tal sorte que os

³⁶Poderíamos também aqui incluir o exemplo kepleriano, totalmente diverso dos anteriores, porque ele pensa a *força solar* como o núcleo de uma física celeste essencialmente heliocêntrica, onde a Terra passa a ser tratada propriamente como um planeta. Nessa física celeste ou astronomia física, as relações entre fenômenos observadas na Terra podem ser aplicadas ao estudo dos movimentos celestes, uma vez que já não há distinção entre as duas regiões. O magnetismo terrestre observado por Gilbert torna-se assim o paradigma da força solar, responsável por movimentos planetários que agora se dão livremente no éter e são determinados por relações geométricas, e não mais por estruturas sólidas que lhes serviriam de suporte. Cf. Anastasia Guidi Itokazu, “A *força que move os planetas: da noção de species immateriata na astronomia de Johannes Kepler*” in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 16, 2/2006, p. 211-231, e também “Da *potência motriz solar kepleriana como emanção imaterial*” in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 17, 2/2007, p.135-156.

fenômenos, submetidos à razão geométrica, sejam objetos passíveis de serem deduzidos sob o modelo dos *Elementos* de Euclides.”³⁷

Nesta revolução científica, segundo Koyré, encontramos o nascedouro da física moderna, que tem na lei da inércia a sua lei fundamental (seja implicitamente articulada, como na mecânica de Galileu, seja explicitamente enunciada, como no caso da de Descartes), que permite avançar e seguir adiante na formulação de uma mecânica celeste em perfeita concordância com uma mecânica terrestre. E Descartes parece ser o primeiro a perceber o alcance destes instrumentos intelectuais. O completo domínio e autonomia do conhecimento dos corpos deve abarcar, além dos céus e da Terra, também um corpo de outro gênero, o corpo humano. Tanto o mecanicismo quanto a geometrização do movimento parecem poder tornar cognoscível a dinâmica e a estrutura do corpo humano sob as mesmas leis pelas quais se explicam quaisquer outros fenômenos da natureza³⁸.

Distanciando-se da perspectiva qualitativa e do finalismo, o corpo humano, outrora visto como antro inóspito de moléstias e pestilências, mestre dos vícios e prisão da alma, porque compartilha da mesma natureza de qualquer outro corpo físico, pode agora tornar-se objeto do conhecimento a ser iluminado pela racionalidade geométrica, assim com explicado pela dinâmica

³⁷ Blay, M. “Infini, géométrie et mouvement au XVIIe siècle” in *épistémologiques – philosophie, sciences, histoire. Cosmologie et philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty*, vol. I (1-2), janvier-juin 2000, Université Paris 7/Discurso Editorial, Paris/São Paulo, p. 163.

³⁸ Cf. Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l’objectivité*, Paris: Éditions Harmattan, 1998, p. 112 e segs.

própria aos corpos pelo seu mecanicismo. Não é por outro motivo que René Guénon³⁹ associa a autonomia dos estudos dos corpos, onde *reina a quantidade*, como parte do mesmo movimento moderno de desligamento da esfera profana do sagrado.

Charles Ramond reconhece no projeto seiscentista a cuidadosa construção mecanicista do corpo humano que afasta o finalismo, extingue as almas vegetativa e sensitiva, porém, pergunta ele, a que preço? Sua crítica vai mesmo nesta direção: após ter mostrado “tão claramente quanto possível a separação, no homem, de domínios distintos para o corpo e o pensamento, os filósofos do XVII [no qual estão incluídos Descartes, Espinosa, Pascal e Leibniz] só puderam encontrar sua união, no homem, bastante obscura – todo progresso no conhecimento do *corpo* humano parecendo dever ser pago por um recuo no conhecimento do corpo *humano*”⁴⁰. É nesta toada que segue Chantal Jaquet ao analisar o emblemático homem-máquina cartesiano, tal qual fora apresentado no *Tratado do Homem*:

Desejo que se considere que estas funções seguem, naturalmente nesta máquina, somente da disposição de seus órgãos, nem mais nem menos que os movimentos de um relógio ou de outro autômato que se movimenta pelo contrapeso de suas rodas; de tal maneira que não é necessário, neste caso, conceber nesta máquina nenhuma outra alma vegetativa, nem sensitiva, nem outro princípio de movimento e de vida senão seu sangue e

³⁹ Cf. Guénon, R. *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*, Paris: Gallimard, 1945

⁴⁰ Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne*, Paris: L'Harmattan, 1998, p. 113. Os grifos são de Charles Ramond.

*seus espíritos agitados pelo calor do fogo que arde continuamente em seu coração, e que não é de modo algum de outra natureza que todos os fogos que são nos corpos inanimados*⁴¹

Criticando o mecanicismo cartesiano, Jaquet denuncia a redução do corpo humano à máquina que, ao negar-lhe toda especificidade, torna impossível à primeira vista distinguir o corpo de um homem do de um autômato. O animal-máquina é submetido ao princípio de inércia como os outros corpos inanimados, de sorte que ele não possui leis próprias. “Em suma”, conclui Chantal acerca do mecanicismo, “Descartes e seus herdeiros explicam a vida suprimindo-a”⁴².

Sem dúvida nenhuma, Espinosa é herdeiro de Descartes em diversos aspectos, contudo, em que medida e até aonde segue a herança cartesiana para compreender o corpo humano? Diferentemente da maioria dos comentadores que iniciam a análise comparativa entre Espinosa e Descartes tendo por base o *Tratado do Homem* cartesiano em diálogo com a parte II da *Ética* espinosana, Martial Guérault parece ser o primeiro comentador a perceber que a compreensão do mecanicismo de cada autor está estreitamente vinculada à maneira como cada filósofo tratou a geometrização do movimento. Eis porque destacou como princípio fundante das diferenças entre Descartes e Espinosa os modelos físicos que orientam os filósofos: o paradigma dos fluidos e do turbilhão condiciona a identidade do corpo em Descartes à *permanência de sua massa* (relação

⁴¹ *Traité de l'homme*, A.T. VI, p. 202. Para este trecho, utilizamos a tradução feita por Jordino Marques, em *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

⁴² Jaquet, C. *Le corps*, Paris: PUF, 2001, p. 102.

de grandeza quanto ao volume) e, segundo lugar, pela manutenção da *mesma quantidade de movimento*. Diferentemente, o paradigma dos sólidos e do pêndulo composto condiciona em Espinosa a identidade do corpo à *proporção* constante de movimento e repouso entre as partes que compõem o indivíduo.

DEFINIÇÃO.

*Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que **comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa** [certa quadam ratione], dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.*

LEMA 5.

*Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, **todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso**, da mesma*

*maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mutação de forma.*⁴³

Guérout pergunta-se sobre esta definição espinosana e suas derivações na parte que se consagrou como sua “pequena física”: “Quais idéias científicas inspiram a teoria espinosana dos corpos compostos? O que entender por esta proporção de movimento e repouso entre as partes que compõem o corpo? (...) Para responder esta questão é necessário referirmos às pesquisas dos contemporâneos acerca da dinâmica dos sólidos, especialmente àquelas que concernem ao problema dos centros de oscilação, bastante célebre na segunda metade do XVII”⁴⁴.

As considerações acerca das descobertas de Huygens, acompanhadas de perto por Espinosa, levam Guérout a concluir que o modelo é o centro de oscilação em pêndulos compostos tal como fora calculado por Huygens, e que torna possível não somente pensar um movimento composto por vários outros movimentos simultâneos com variações de grandeza e massa, mas também, a partir de todas estas variantes calcular e extrair uma *proporção constante*. Conclui Guérout: “Considerando não a *quantidade* imutável de movimento, mas a *proporção* imutável de movimento e repouso imposta às suas partes, o conjunto do universo é comparável a um gigantesco pêndulo, cujo ritmo eterno é absolutamente invariável pelo fato de que ele não

⁴³ EII P13, grifos nossos.

⁴⁴ Guérout, M. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 171.

pode ser submetido a nenhuma ação perturbadora que venha de fora.”⁴⁵ Tal conclusão parece, à primeira vista, bastante razoável para compreender, num recorte bastante preciso, a parte final da pequena física espinosana:

*Concebemos um Indivíduo que não é composto senão de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso. (...) Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de Indivíduos, compostos de Indivíduos deste segundo gênero, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mutação de sua forma. E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro.*⁴⁶

Qual a diferença entre o conceito de corpo em Espinosa e em Descartes? Diferença técnica, afirma-nos Guérout: “porque Espinosa substitui o modelo mecânico do turbilhão pelo do pêndulo”, e diferença de espírito: “porque ampliando sem limites o campo das idéias claras e distintas, e eliminando de fato a união substancial da mente e do corpo, Espinosa dá conta da estrutura do corpo humano pelo mecanicismo somente, o que Descartes reservava à explicação de todos os outros corpos”⁴⁷. O corpo humano, definido por Espinosa como um indivíduo composto por outros indivíduos compostos, e que juntamente a outros formam indivíduos de

⁴⁵ Guérout, M. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 175.

⁴⁶ E2 P13 L7 e S. Grifos nossos.

⁴⁷ Guérout, M. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 178.

segundo, terceiro gênero e assim sucessivamente, sendo a natureza inteira um único indivíduo, parece finalmente conferir a tão desejada autonomia para todo o domínio da extensão. E se o projeto seiscentista gabava-se por construir uma mecânica celeste e uma mecânica terrestre sob as mesmas leis, Espinosa parece ir ao limite, inserindo, nesta mesma cadeia explicativa, também uma mecânica humana. E a passagem do âmbito macroscópico ao microscópico de corpos, sejam eles animados ou não, fora possível de ser deduzida pela noção de *proporção* de movimento e repouso: para todas as mecânicas, seu fundamento é construído por uma racionalidade puramente geométrica.

O mecanicismo em Espinosa poderia reforçar a sua extrema fidelidade ao legado cartesiano? Teria ele finalmente concretizado o sonho de *reductione scientiae ad geometriam*, justamente onde Descartes falhara? Expliquemo-nos: se o fundamento da identidade do corpo cartesiano depende da manutenção da *quantidade* de movimento determinada por certo turbilhão, assim como da manutenção da *massa* deste corpo na persistência de um mesmo volume sob a diversidade cambiante de suas figuras, como explicar a identidade do homem desde a infância à vida adulta? Para responder a este problema, Descartes tem que lançar mão da alma ou espírito, que, ao informar o corpo humano, garante-lhe a identidade e a unidade. O modelo mecanicista do corpo humano em Descartes é, portanto, “válido apenas para o corpo humano, por não se tratar de uma substância material, mas de uma substância composta de matéria e espírito”⁴⁸.

⁴⁸ Guérout, M. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 182

A geometria cartesiana e o modelo dos turbilhões não parecem, portanto, ter sido capazes de explicar a identidade desta obra da natureza, deixando o corpo humano escapar ao modelo geométrico defendido nos *Princípios da Filosofia*, mas, em contrapartida, a resposta espinosana, encontrada na manutenção da *proporção* de movimento e repouso, parece levar adiante e mais coerentemente o projeto mecanicista em conformidade com a geometrização do movimento, tal é o que a análise de Guérault nos leva a concluir dado que, afirma ele, “não há nada no corpo humano que não seja da jurisdição das idéias claras e distintas, e o mecanicismo, liberado dos limites onde Descartes o encerrou, põe fim ao escândalo da união substancial”. “Espinoza destrói o privilégio do corpo humano submetendo-o à norma comum de todos os corpos”⁴⁹.

Teria este rigor mecanicista de Espinoza e a denúncia ao escândalo da união substancial, “hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas”, tornado-o vítima da crítica de Chantal Jaquet direcionada aos “herdeiros de Descartes”? Teria Espinoza retirado a vida do corpo humano e com ela toda a sua especificidade, ou ainda, pagando o altíssimo preço, teria Espinoza incorrido na paradoxal conclusão de Charles Ramond: impulsionar o progresso do conhecimento do *corpo* humano às custas do recuo do conhecimento do corpo *humano*?

⁴⁹ Martial, G. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 185

O corpo em Espinosa: o paralelismo em questão.

Que Espinosa tenha sido rigorosamente mecanicista na dedução do corpo humano, porquanto este é unicamente explicado pela relação entre os corpos, disso não temos dúvida. Que tenha se inspirado nas descobertas de Huygens, também consideramos inquestionável; porém, perguntamos, o mecanicismo espinosano estaria restrito às conclusões de Guérault? E, em segundo lugar, tais conclusões não restringem o mecanismo do corpo humano a uma atividade cega, auto-regulada e inexpressiva? A identidade dos corpos mantida por um equilíbrio dinâmico, tal parece ser o máximo a ser extraído da discussão do pêndulo composto visto como um modelo para a mecânica de Espinosa⁵⁰. Tornando o corpo ausente de quaisquer especificidades de corpo humano, finalmente, perguntamos se tais questões não dependem de um prejuízo anterior sobre o qual este mecanicismo fora concebido, a saber, o paralelismo entre os atributos Extensão e Pensamento.

⁵⁰ O interesse de Espinosa pelas descobertas de Huygens não somente está documentado em suas cartas, mas lembremos que ambos moraram em Voorburgh de 1663 a 1665 e que o *Horologium Oscillatorium*, obra em que Huygens apresenta suas conclusões sobre o movimento pendular, constava na biblioteca de Espinosa. Os estudos de D. Parrochia (*Sur quelques modeles scientifiques de la métaphysique spinoziste* ou *Optique, mécanique et calcul des chances chez Huygens et Spinoza* e ainda *Physique et politique chez Spinoza*) nos instigam a debruçar sobre o tema em seu detalhe futuramente. Neste estudo, não vimos comprometimento em deixar o tema para tempos mais generosos, porquanto nossa discussão visa apenas ressaltar a referência à mecânica pendular em contraposição à mecânica de choques cartesiana e, antes de validá-la, perguntarmo-nos qual seria o estatuto deste mecanicismo espinosano no contexto em que Guérault o defende, e, sobretudo, analisar as suas implicações no que se refere à compreensão do corpo humano.

De fato, apesar do “paralelismo” ser tão comumente associado à filosofia espinosana, o termo não pertence à sua obra, tendo sido cunhado por outro pensador. A relevância desta associação é tal que Deleuze chega a afirmar que o “paralelismo” convém melhor ao sistema espinosano do que ao sistema para o qual tal palavra fora forjada, pois, ainda que o termo tenha sido criado por Leibniz para tratar de uma correspondência entre séries autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, seu sistema invoca-o muito genericamente e pouco precisamente, dado que os princípios que regem estas séries autônomas leibnizianas são singularmente desiguais⁵¹, um deslize que não teria sido cometido por Espinosa.

E a proposição a partir da qual os comentadores proliferam em defesas grandiloquentes da validade impecável da aplicação que fazem deste termo leibniziano é bastante conhecida: a célebre proposição 7 da *Ética* II, “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. Se o argumento é posto em relevo é porque Espinosa não apenas recusa o dualismo cartesiano ao definir a Extensão e o Pensamento como atributos da Substância infinitamente infinita, muito mais: justamente porque dela são seus atributos, eles são infinitos em seu gênero, um não podendo limitar o outro, e porque cada um exprime uma essência eterna e infinita da única Substância, a proposição sétima da parte II da *Ética* acaba por enterrar completamente os insolúveis problemas do dualismo: além de garantir a autonomia e independência de ambos os atributos, assegura que ao homem, dotado de um corpo como modificação finita da Extensão e de uma mente como modificação finita do Pensamento, não

⁵¹ Cf. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris : 1968, p. 96.

seja necessário introduzir nenhuma polêmica união substancial nem recair em uma possível interação entre corpo e mente.

Eis porque o paralelismo é tão caro aos comentadores: de certo modo, a imagem das paralelas pode auxiliar a não misturar aquilo que nos é interdito mesclar, a Extensão e o Pensamento, permitindo criar uma imagem explicativa na qual a ordem e a conexão de ambos os atributos seriam como desdobramentos de duas séries (uma das idéias e outra das coisas) que seguiriam paralelamente, e que como tais não se entrecruzariam, mas manteriam seus pontos, numa e noutra, sempre correspondentes. E se se consideram bastante autorizados a defender o paralelismo é porque Espinosa atende a duas condições, uma geral e outra particular: primeiro, porque, “chamamos ‘paralelas’ duas coisas ou duas séries de coisas que estão *numa constante relação* tal que não haja nada em uma para a qual não haja na outra um correspondente, toda causalidade real entre as duas encontrando-se excluída”⁵²; mas sobretudo porque, em segundo lugar, denominar “paralelas, num sentido preciso, *exige uma igualdade de princípio* entre duas séries”⁵³. E porque não cometeria o mesmo deslize que Leibniz, muito mais que este filósofo, é Espinosa quem mereceria o uso do termo, porquanto “a identidade de conexão não significa somente uma autonomia das séries correspondentes, mas uma isonomia, isto é, uma igualdade de princípio entre séries autônomas ou independentes”⁵⁴. Assim compreendido o paralelismo,

⁵² Deleuze, G. – *Spinoza et le problème de l’expression*, Minuit, Paris : 1968, p.95. Grifos nossos.

⁵³ Deleuze, G. – *Spinoza et le problème de l’expression*, Minuit, Paris : 1968, p. 96. Grifos nossos.

⁵⁴ Porque, como vimos, o termo é estrangeiro e posterior à obra de Espinosa, utilizamo-nos da definição do paralelismo feita por Deleuze (*Spinoza et le problème de l’expression*, Minuit, Paris : 1968, p. 94 e 95) e esclarecemos que a escolhemos porque acreditamos que sua definição é suficientemente abrangente para a

perguntemo-nos: o que significa afirmar que certas idéias *correspondem* a certos ideados? Ou ainda, o que decorre desta *isonomia* entre séries paralelas dos atributos?

Para examinar a primeira de nossas interrogações (a correspondência), recoloquemos aquela estranha definição geral como questão: o que significa afirmar que paralelas são séries que estão “numa *constante relação* tal que não haja nada em uma para a qual não haja na outra um correspondente”? O que entender por esta “constante relação entre” séries que não se comunicam e não mantêm entre si nenhuma “causalidade real”? E não encontraremos nenhum outro comentador que tenha analisado mais detalhadamente esta correspondência como uma estranha “*constante relação*” do que Martial Guérault, para quem a afirmação “a ordem e a conexão das idéias é a mesma a ordem e conexão das coisas” é analisada dando maior amplitude e alcance para os termos ‘idéia’ e ‘coisa’. Para resumir sucintamente: entendendo por ‘coisas’ os ‘ideados’, não somente dos modos de todos os atributos, mas também as próprias idéias conquanto estas podem ser objetos de outras idéias, tal como no caso das idéias reflexivas que têm como ideados outras idéias (são idéias de idéias), o paralelismo não se reduziria à

compartilharmos com os outros defensores do paralelismo. E esperamos a compreensão dos leitores pela importância que daremos ao paralelismo analisando-a somente pelas perspectivas de dois autores (Guérault e Deleuze) que, apesar de serem de uma mesma geração de comentadores, traduzem um problema que cremos ainda atual e acaba por introduzir um psicofisiologismo inescapável e para o qual sempre se procurará buscar as relações entre estados psíquicos e operações cerebrais, tal como o faz Antônio Damásio em sua obra *Em busca de Espinosa*, de 1995. A tomada de partido contra o paralelismo também é compartilhada, em obra recente, por Chantal Jaquet, que dedica um capítulo de seu livro *L’union du corps et de l’esprit* (1ª. Edição de 2004) denominado “*Pour en finir avec le parallélisme*”. De fato, muito do que desenvolvemos deve-se a uma conversa com José Luiz Neves, membro do Grupo de Estudos Espinosanos, em que me perguntara qual seria o problema do paralelismo, mas toda a discussão sobre a crítica que aqui construímos ganhou corpo nos intensos diálogos com Marinê Pereira, a quem devemos muito, desde nossa primeira exposição sobre o tema no encontro da ANPOF, em outubro de 2006.

correspondência pontual entre Extensão e Pensamento, muito mais: além de abranger a ordem e conexão dos modos de todos os outros atributos com o Pensamento, corresponderia também à ordem e conexão das próprias idéias (agora como ideados) no interior deste atributo. Para todos os casos, são os modos do Pensamento que fazem convergir a correspondência, isto é, aquela estranha frase “*relação constante* tal que não haja nada em uma para a qual não haja na outra um correspondente” indica-nos que a *relação* é inteiramente cognitiva e o centro da correspondência é o atributo Pensamento. Assim, Guérault apresenta o paralelismo numa forma tríplice:

“ - a idéia considerada como essência objetiva ou representação de uma outra coisa que não seja um modo do Pensamento. Neste aspecto da idéia corresponde o paralelismo extra-cognitivo;

- a idéia considerada como essência formal (...). Neste aspecto, a idéia corresponde à primeira forma do paralelismo intra-cognitivo;

- a idéia considerada em sua forma ou natureza, “a idéia da idéia não sendo nada outro que a forma da idéia”(…). Neste aspecto da idéia corresponde a segunda forma do paralelismo intra-cognitivo.

(...) Estes três tipos de paralelismo, em si, isto é, em Deus, não são senão um, não devem ser distintos senão por uma distinção de razão. Se, em Deus, nenhum destes paralelismos tem privilégio sobre os outros, isso não

é o mesmo para a mente humana, para a qual o paralelismo intra-cognitivo, sob suas duas formas, tem um papel proeminente”⁵⁵

Considerando somente esta brevíssima apresentação, uma primeira pergunta já nos traz algumas inquietações: ainda que admitíssemos este paralelismo, tão cuidadosa e preciosamente triplicado por Guérout, ainda assim, que nos acrescentaria a afirmação de que, para a mente humana, o paralelismo intra-cognitivo tenha papel proeminente? Como não o teria, se a mente humana é ela mesma um modo do atributo do Pensamento que o exprime, e, ainda mais, se toda a demonstração gueroutiana está, em primeiro lugar, justamente centralizada neste atributo, dada a *relação constante* entre os atributos ser toda ela *cognitiva*, porque é ao Pensamento que correspondem todos os outros atributos (o que seria completamente distinto de afirmar que os infinitos atributos correspondam entre si); e, em segundo lugar, se a este atributo é reservado o preponderante papel de multiplicar os paralelismos, porquanto é o único capaz de produzir as suas formas derivadas *intra-cognitivas*? Assim compreendido, o que evidentemente acaba entrando em cena é a proeminência do Pensamento sobre todos os outros atributos: eis o que muitos dos estudiosos afirmam encontrar na filosofia de Espinosa. E, insistindo orgulhosamente no argumento, crêem poder concluir que, destas variadas formas de paralelismos, poder-se-ia argüir que a potência do Pensamento seria tríplice, e portanto superior à potência dos outros atributos, ainda que isso signifique um desequilíbrio no sistema⁵⁶.

⁵⁵ Guérout, M. – *Spinoza. II – L’âme*, Aubier, Paris: 1974, p. 70. Grifos do autor.

⁵⁶ Marilena Chaui encontra na correspondência com Tschirnhaus as controvérsias que originarão o “malfadado paralelismo”, e analisa uma construção tríplice muito próxima à exposta por Guérout, e cujas seqüelas serão

Ora, se a relevância do paralelismo *intra-cognitivo* para a *mente* humana nos soa redundante, teríamos então que admitir pelo menos a proeminência de sua forma extra-cognitiva (entre idéias e modos de outros atributos, excluindo-se os do Pensamento), e que o acréscimo do paralelismo estaria em garantir um princípio de inteligibilidade para todas as outras ordens atributivas. Porque corresponderiam à ordem e conexão do Pensamento, eis o caminho percorrido por Guérault, este atributo tornaria inteligível a de todos os outros atributos, ou seja, em nome da racionalidade, estaríamos ao fim e ao cabo subordinando os fenômenos de uns à inteligibilidade do outros⁵⁷. Contudo, se atentarmos ao argumento, verificamos ainda uma segunda redundância, já que o paralelismo visa garantir que as idéias possam *ser* essências objetivas de essências formais (coisas) *porque* existe a correspondência. É esta que lhes assegura o caminho para fora do Pensamento (lembramos que se trata de uma relação *extra-cognitiva*), e

absorvidas pelo idealismo alemão, porquanto “abriram caminho para que o Idealismo Alemão se sentisse em casa para interpretar a igualdade da potência de agir e da potência de pensar como prova da superioridade do pensamento e para julgar que o pensamento seria, afinal, a única e verdadeira potência de agir. Desde então, os comentadores discutem se o atributo pensamento teria uma amplitude maior do que a dos outros atributos porque sua potência seria tripla: 1) ... é uma potência de agir que produz idéias enquanto modos reais ou essências formais (as mentes); 2) ... produz essências objetivas de essências formais (ou modos reais) dos outros atributos; e, finalmente, ele é uma potência reflexiva porque as idéias produzidas enquanto seres formais (as mentes) são capazes de pensar a si mesmas como essências objetivas”. E por que “malfadado”? Porque “se se supuser que os atributos e seus modos são “paralelos”, obviamente o sistema se desequilibra, uma vez que o atributo pensamento, potência de produção de idéias, é também uma potência de reflexão, sendo, então, mais potente do que os outros e, com isso, responsável pela quebra do “paralelismo”. *A nervura do real*, Cia das Letras, São Paulo: 1999, pp. 736-737.

⁵⁷ E não é preciso muito esforço para verificar o estreito vínculo entre o paralelismo extra-cognitivo e a tese, tão cara para alguns comentadores, de que a *essência objetiva* é uma “representação” (basta ver o início da demonstração de Guérault que supra citamos e na qual lemos, como definição evidente, que a idéia é uma “essência objetiva ou representação de uma coisa que não seja um modo do Pensamento”), por outro lado, contudo, verificaremos o intenso esforço dedicado por estes mesmos pesquisadores para enfrentar a dificuldade em compreender como é possível que a *idéia verdadeira*, assim enraizada no paralelismo, possa ser *índice de si mesma*. Nem compreenderemos por que, nem como, seja possível utilizar o termo “representação” para construir uma epistemologia espinosana, e a partir disto pensar qualquer critério da verdade para a sua filosofia, justamente utilizando este termo, a “representação”, palavra esta que Espinosa reserva o uso *somente* para a *imaginação*, isto é, onde não produzimos idéias adequadas ou verdadeiras.

estranhamente, em última instância, o paralelismo visa garantir que o atributo Pensamento possa produzir idéias. E talvez o termo redundância seja um eufemismo, porque isto retiraria a própria potência de pensar do atributo Pensamento, que não seria mais uma potência infinita, muito menos seria autônoma, porquanto condicionada à correspondência. Como poderiam crer os comentadores, ao reivindicarem este *rigoroso paralelismo*, que a partir dele se construiria alguma superioridade do Pensamento?

E desta superioridade, dentre tantos paralelismos intra ou extra-cognitivos, do Pensamento consigo mesmo ou deste com os outros atributos, uma de suas linhas parece ter restado como uma linha paralela à margem... Se ao abordarmos o corpo humano, não negávamos alguma mínima utilidade para a imagem introduzida pelo paralelismo, enquanto admitíamos que ela poderia evitar os desenganos de qualquer relação *entre* corpo e mente, já que determinadas afecções do corpo corresponderiam a determinados afetos da mente sem nenhum apelo à união substancial, nem incorrer no governo da mente sobre o corpo, e finalmente extinguindo o império da vontade ou a misteriosa ação da glândula pineal na causalidade recíproca entre ambos, agora, após prosseguirmos seguindo a senda aberta do paralelismo, as questões do corpo como que desaparecem.

E tal é a adesão ao paralelismo, tão comumente aceito, que é o mesmo comentador, que tanto defendera a autonomia do conhecimento para o domínio da matéria, exaltara a extinção de suas qualidades ocultas e comemorara a liberação o corpo humano de uma mente que o governasse, toda esta autonomia galgada nos avanços do mecanicismo seiscentista, meritório do

“progresso do conhecimento do *corpo humano*”, ainda que pago “pelo recuo do conhecimento do *corpo humano*”... precisamente este mesmo comentador afirma: “Espinoza proíbe pensar uma tal união [corpo e mente], ou mesmo uma tal interação: eis porque o termo paralelismo convém tão bem à sua filosofia, ainda que não faça parte de seu vocabulário.”⁵⁸ Que o paralelismo nos auxiliasse a imaginar que nem a mente pode determinar um corpo a agir, nem o corpo pode determinar a mente a padecer ou pensar, porém, nós agora perguntamos, a que custo? Linhas que correm paralelamente e que somente se encontrariam num hipotético ponto localizado no infinito (em Deus, substância infinitamente infinita), contudo, para nós, modos finitos desta Substância única, parecem construir uma imagem clandestina: a de que corpo e mente seriam duas coisas quase absolutamente separadas (os atributos são infinitos *em seu gênero*, autônomos e independentes), tal a impossível interação, tal a incompreensível união. Uma vez apartados, nosso corpo e nossa mente parecem ter de carregar consigo o fardo de jamais poderem se reencontrar.

O custo parece consistir nisso: ao apartá-los indelevelmente em duas dimensões paralelas, e não havendo nenhum apelo a qualquer ação recíproca entre corpo e mente, tal como encontrávamos em Descartes, só nos resta seguir forjando uma outra ficção e desesperadamente procurar tecer liames que reatem pontos paralelos correspondentes de coisas para as quais se decretou nunca mais poderem se encontrar. Sem nenhum princípio unificador, dizer paralelos não é apenas apontar uma não interação real, mas é também decretar uma separação indelével

⁵⁸ Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne*, Paris: L'Harmattan, 1998, p. 123.

entre corpo e mente, para o qual paralelismo como correspondência torna-se ainda mais severo que o dualismo cartesiano. E dissemos *desesperadamente* porque há no paralelismo o risco de incorreremos num custo ainda maior: porque a correspondência ao Pensamento tornou-se garantia externa de sua inteligibilidade, a ordem da Extensão é abandonada a si mesma, não restando ao domínio da matéria senão o de ser realizada por uma causalidade, tão bruta quanto cega, quanto despida de sua própria condição de inteligibilidade. Eis que compreendemos porque serão tão importantes as intervenções *ad hoc* de discussões acerca de *modelos* mecânicos, cinéticos ou pendulares, para desvendar e dar sentido ao mecanicismo do corpo humano, tornado tão cego quanto a causalidade que o rege, como se na consecução das proposições da *Ética*, sua dedução não fosse suficiente para demonstrar como compreender o *corpo* humano, sem deixar escapar por entre as mãos o corpo *humano*. E muito precisaremos tentar escapar da armadilha e nos esforçar para não abandoná-lo a esta ordem e funcionamento inexoráveis, em que vitorioso imperaria o mecanicismo para o qual, sem nenhuma possibilidade de refúgio numa fictícia vontade legisladora, o homem seria ainda mais máquina do que o animal-máquina cartesiano.

Deleuze tentou se esquivar deste problema ao interpretar “a ordem e conexão” como termos distintos, o que lhe permitiu também desdobrar o paralelismo numa forma tríplice. Um primeiro, porque haveria uma igualdade entre as duas séries independentes estabelecida pelo termo *ordem* (nos seus termos, um paralelismo *epistemológico*) que sustentaria a correspondência; um segundo, pelo qual se estabeleceria uma igualdade de *princípio*, porque se trata da mesma *conexão* que regeria ambas as séries independentes correspondentes, uma *isonomia*. Eis onde Deleuze procura eliminar o problema da superioridade da mente em

detrimento do corpo, pois, em se tratando da mesma conexão, “Espinosa recusa toda analogia, eminência, toda forma de superioridade de uma série sobre outra, toda ação ideal que se suporia proeminente: não há mais superioridade da mente sobre o corpo assim como do atributo pensamento sobre a extensão”⁵⁹. E o comentador segue ainda mais além, porque deste segundo, calcado na isonomia, seguir-se-ia um terceiro, um “paralelismo ontológico”: “os modos de atributos diferentes não têm somente a mesma ordem e a mesma conexão, mas também o mesmo ser: são as *mesmas coisas* que se distinguem somente pelo atributo do qual elas envolvem o conceito.”⁶⁰

E aqui vislumbramos uma arquitetura completamente diversa da anterior. O paralelismo gueroultiano é duplicado, triplicado... e cada uma das suas formas (extra-cognitiva, a intra-cognitivas e suas replicações) são também séries paralelas entre si. Tal não é o caso da arquitetura deleuziana, porque não se trata de formas de paralelismo, mas de três níveis de paralelismo que se *não seguem “paralelamente”* é porque caminham num sentido convergente: num primeiro nível, um paralelismo epistemológico (*duas séries* correspondentes); num segundo, as *duas séries* convergem em *um mesmo* princípio (a isonomia); e, finalmente, realizam-se produzindo *uma mesma coisa* (paralelismo ontológico). As linhas paralelas não se encontrariam somente no infinito, mas nos próprios modos finitos.

⁵⁹ Deleuze, *op. cit.*, p. 96

⁶⁰ Deleuze, *op. cit.*, p. 96. Grifos do autor.

E porque é a imanência da causalidade substancial que Deleuze considera lícito construir este percurso de convergência, estes paralelismos se entrecruzam, eis o cerne do desenvolvimento de sua estrutura interpretativa, reproduzindo outras formas de correspondências, multiplicando-as em tantas outras ordens paralelas, todas vinculadas entre si por um único conceito: a expressão. Em suas palavras: “completamente outro [com relação a Leibniz] é o modelo expressivo que se desdobra da teoria de Espinosa: modelo ‘paralelista’, implica a igualdade de duas coisas que dela exprimem uma mesma terceira, e a identidade desta terceira é tal que ela é exprimida nas duas outras. A idéia de expressão em Espinosa recolhe e funda simultaneamente os três aspetos do paralelismo.”⁶¹ A expressão defendida por Deleuze muito se assemelha a uma expressão barroca, tão aberta e sem fim, quanto multiplicando-se incessantemente. E tantas ordens de paralelas aparecerão convergindo ou sobrepondo-se, mas o que mais nos cumpre é uma nova ordem de paralelas como veremos a seguir.

É a partir desta estrutura que Deleuze entenderá o paralelismo dos atributos como qualidades infinitas da Substância que se diferenciam nos modos, quantitativamente determinados por uma dupla-correspondência de paralelas, uma expressiva e outra inexpressiva: a expressão estaria reservada para a quantificação finita da qualidade infinita, que aparece como o grau de potência deste modo finito, agora visto como parte intensiva (*partes intra partes*) da natureza; e restando, à outra, a inexpressividade caracterizada pela infinidade de modificações finitas exteriores umas às outras, as partes extensivas da natureza. Assim, a mente teria um grau

⁶¹ Deleuze, *op. cit.*, p. 97

de potência, uma parte intensiva, um princípio de unidade para o complexo de idéias exteriores umas às outras⁶², ao qual corresponderia uma potência de um corpo (sua singular proporção de movimento e repouso) como princípio de unidade de sua composição de outros corpos que se relacionam como *partes extra partes*. Assim também cada homem singular terá uma essência singular, entendida como um grau de potência que participa da eternidade, ao qual corresponderá uma existência singular entendida como sua parte extensiva, isto é, a duração aqui está subordinada também à relação *partes extra partes*. Essência e existência pertenceriam, portanto, a duas ordens distintas, por sua vez, também paralelas.

Nas palavras de Deleuze: “a existência de um modo é *constituída por partes extensivas* que, sob uma certa relação, são *determinadas a pertencer* à essência deste modo. Eis porque a duração se mede pelo tempo. (...) As partes extensivas, com efeito, são determinadas e afetadas de fora ao infinito. As partes do corpo correspondem às faculdades da mente, faculdades de experimentar afecções passivas. Também a imaginação corresponde à impressão atual de um corpo sobre outro, a memória e imaginação são verdadeiras partes da mente. (...) A mente ‘dura’ na medida em que ela *exprime a existência* atual de um corpo que dura. (...) A duração é dita em função das partes extensivas e é medida no tempo durante o qual estas partes *pertencem* à essência. Mas a essência, em si mesma, tem uma realidade ou uma existência eterna.”⁶³

⁶² “Evitar-se-á de crer que a extensividade [extension] seja um privilégio da extensão [étendue]: os modos da extensão definem-se essencialmente por um grau de potência, e, inversamente, um atributo como o pensamento tem ele mesmo partes modais extensivas, as idéias que correspondem aos corpos simples”. Deleuze, *op. Cit.*, p.174.

⁶³ Deleuze, *op. Cit.*, pp. 290-291. Grifos nossos.

É bastante sofisticada a construção interpretativa deleuziana, aqui resumida mui superficialmente, contudo, talvez possamos afirmar que, justamente onde se funda sua estrutura interpretativa, esteja o mesmo equívoco que encontramos nas cartas de Tschirnhaus, bastante analisado por Chaui: “de onde vem a suposição de que os atributos seriam “paralelos”? Sem dúvida, do emprego de uma idéia leibniziana para a filosofia espinosana. O que, entretanto, teria levado a essa aplicação? Muito possivelmente as seqüelas deixadas pelas cartas 63 e 65, nas quais são levantadas as dificuldades de Tschirnhaus para compreender e aceitar o escólio da proposição II, P7.”⁶⁴

Talvez possamos aqui entender porque a honestidade de Deleuze em atribuir a criação do termo a Leibniz acaba por denunciá-lo, por articular uma demasiada aproximação entre filosofias tão distintas, o que parece lhe exigir todo um capítulo dedicado a explicar a diferença entre ambas. Mas o ponto crucial do equívoco poderia muito bem ser este, indicado por Chaui: “a noção de paralelismo é *inseparável* da concepção leibniziana de expressão”⁶⁵. Paralelismo e expressão, conceitos inseparáveis... Ora, não parece estar evidente na argumentação deleuziana, um caminho argumentativo que intenta bem reproduzir esta inseparabilidade, porquanto forçosamente Deleuze nos afirmara que “a idéia de expressão em Espinosa recolhe e funda simultaneamente os três aspetos do paralelismo”?

⁶⁴ Chaui, M. *A nervura do real*, Cia das Letras, São Paulo: 1999, p. 737.

⁶⁵ Chaui, M. *A nervura do real*, Cia das Letras, São Paulo: 1999, p. 737.

E ainda, como também vimos acima, mesmo que se especifique tal paralelismo espinosano pela causalidade imanente, pela univocidade da substância única (seu ponto de convergência no infinito) ou à identidade da coisa finita (seu ponto de convergência no finito), diferenciando-o assim do de Leibniz, cremos que Deleuze também acaba, finalmente, por aplicar um conceito de expressão alheio à filosofia espinosana. Qual seria a diferença entre o conceito de expressão num e noutra filósofo? “Para Leibniz, há expressão quando alguma relação se estabelece entre heterogêneos: é assim que o espírito pode exprimir a matéria, a mônada pode exprimir o universo, a luz pode exprimir o decréscimo da sombra e esta o da luz etc. Ora, *a marca essencial da expressão espinosana é que ela é sempre e necessariamente uma relação entre homogêneos*: cada atributo exprime a essência de Deus, cada modo exprime algo que pertença à essência *de seu atributo*; nenhum atributo exprime um outro, e nenhum modo exprime algo que pertença à essência de um outro atributo.”⁶⁶ Releiamos a argumentação deleuziana, e nela encontraremos justamente aquele seu princípio de isonomia e o decorrente “paralelismo ontológico” como articulador da expressão entre heterogêneos: “modelo ‘paralelista’, implica a igualdade de *duas coisas* que dela *exprimem uma mesma* terceira, e a identidade *desta terceira* é tal que ela é *exprimida nas duas* outras.”⁶⁷ Eis porque Deleuze, após sofisticadíssima construção interpretativa, poderá afirmar que, mesmo não havendo interação causal entre modos finitos de diferentes atributos, a mente *exprime* a existência atual do *corpo*, ou ainda, e para explicitá-lo

⁶⁶ Chauí, Marilena. *A nervura do real*, Cia das Letras, São Paulo: 1999, p. 737.

⁶⁷ Deleuze, *op. cit.*, p. 97. Grifos nossos.

com as palavras do próprio autor: “a mente ‘dura’ na medida em que ela *exprime* a existência atual de um corpo que dura.”⁶⁸

Não nos cumpre aqui, eis porque o abordamos tão superficialmente, apontar os erros do comentador, ou criticá-lo pontualmente. O que nos interessa salientar é que, ainda que Deleuze confira alguma dignidade ao corpo humano, recusando toda e qualquer superioridade da mente sobre o corpo, novamente nos perguntamos: preservar o paralelismo, a que custo?

“A existência de um modo é *constituída por partes extensivas* que, sob uma certa relação, são determinadas *a pertencer* à essência deste modo”, diz-nos Deleuze... “A essência não dura”, afirma-nos categoricamente, “a duração se diz em função de partes extensivas e é medida pelo tempo durante o qual estas partes pertencem a uma essência. Mas a essência, nela mesma, tem uma realidade ou uma existência eterna”⁶⁹. Eis o custo: um homem novamente bipartido, não mais entre corpo e mente, mas ele mesmo cindido entre *partes intensivas* e *partes extensivas*, e o custo estaria nisso, uma anterioridade daquelas em detrimento destas; e sua essência será anterior (ontologicamente, e porque não dizer também posterior *cronologicamente*) à sua existência: toda

⁶⁸ Deleuze, *op. Cit.*, pp. 290-291. Grifos nossos. E se Deleuze utiliza uma proposição espinosana para defender esta expressão entre heterogêneos (corpo e mente), ela é retirada da parte V da *Ética*, num recorte bastante preciso e justamente de onde se originam as maiores controvérsias do espinosismo e a eternidade, o que não trataremos aqui. Contudo, vale lembrar, que a peculiaridade do corpo de que a mente é idéia na parte V consiste em que não se trata mais do corpo afetado pela exterioridade, mas da idéia deste corpo como necessariamente existindo em Deus, isto é, o corpo humano sob a perspectiva da eternidade.

⁶⁹ Deleuze, *op. Cit.*, p. 291. E talvez também possamos acrescentar aqui que definir a essência, no homem, como a sua parte intensiva e eterna, seria justamente não compreender o que está posto na *Ética* II, P10, isto é, que as coisas singulares não podem existir nem ser concebidas sem Deus, contudo, Deus *não pertence à essência delas*.

a duração humana agora tornada *partes extra partes*, uma continuidade existencial por contigüidade temporal, o que torna incompreensível a definição da duração como continuação indefinida da existência e seu término pela ação de causas externas, ou seja, dizer *partes extra partes* significa afirmar que a dissolução vem da própria coisa, já que é constitutivamente marcada pelo selo da exterioridade. Em suma, a existência humana subordinada ao tempo, de tal sorte que, ao fim e ao cabo, sorrateiramente determinaria por isso mesmo alguma exterioridade, no fulcro mesmo da existência propriamente humana, entre a nossa essência e nossa potência de existir. Essência e existência, agora pertencentes a ordens distintas... É a densidade da duração da vida propriamente humana o que perdemos em prol de garantir alguma participação essencial na eternidade, seja lá o que quer que isso possa vir a significar.

De um lado, um ultra-cartesianismo no que diz respeito ao corpo humano, de outro, um pré-leibnizianismo, no que diz respeito ao conceito de expressão. Entre uma e outra paralela, é a filosofia espinosana que perdemos. E se até aqui caminhamos expondo os efeitos deletérios do paralelismo, cremos também com isso indicar o equívoco de torná-lo uma ferramenta interpretativa. Dizer ‘paralelos’ é dizer que ‘não é o mesmo’, e não há isonomia que lhe restitua a unidade. E não precisamos garantir a inteligibilidade da ordem da extensão pelo atributo pensamento, porque, nas proposições imediatamente anteriores⁷⁰ àquela tão requisitada pelo

⁷⁰ EII, P5, Dem: “Deus é coisa pensante, e não de que seja objeto de sua idéia. Portanto o ser formal das idéias reconhece como causa Deus enquanto coisa pensante. Mas isso é demonstrado também doutra maneira: o ser formal

paralelismo, Espinosa afirma que a Natureza não é objeto de uma idéia em Deus, o que significa dizer, em primeiro lugar, que o pensamento não pensa os outros atributos; mas também que ele não é o seu princípio de inteligibilidade, e isso nem seria preciso, porquanto cada atributo é concebido por si e não por outro⁷¹.

Por que denominar paralelos, quando, de fato, todo o esforço de Espinosa encontra-se em nos fazer compreender que “mente e corpo são *uma só e mesma coisa*, ora concebida sob atributo do Pensamento, ora sob o atributo da Extensão”? Afirma-nos Espinosa: “a ordem e a conexão das idéias é a mesma (*idem est*) que a ordem e a conexão das coisas”. Por que tomar este “*idem est*” como uma correlação entre paralelos, quando precisamente toda a argumentação é para reforçar que são *um só e o mesmo*? “Uma só e mesma conexão de causas”, acrescenta ainda no escólio da mesma proposição. Por que não aceitar que a ordem e conexão dos atributos possam ser a mesma e a mesma coisa, e que isso não fere a diferença entre ambos? “Um modo da extensão e a idéia desse modo são *uma só e a mesma coisa*”, insiste o filósofo, “expressa todavia de *duas maneiras*”. Por que não poderíamos compreender este “*idem est*” como uma única ordem e conexão que produz *duas maneiras de expressões* certas e determinadas, cada

das idéias é modo de pensar (como é conhecido por si), isto é (pelo corol. da prop. 25 da parte I), modo que exprime de maneira certa e determinada a natureza de Deus enquanto coisa pensante, e por isso (pela prop. 10 da parte I) não envolve o conceito de nenhum outro atributo de Deus, e conseqüentemente (pelo ax. 4 da parte I) não é efeito de nenhum outro atributo senão o pensamento”

⁷¹ EII, P6, Dem: “cada atributo é concebido por si, sem outro (pela prop. 10 da parte I). Portanto os modos de cada atributo envolvem o conceito de seu atributo, e não o de outro; por isso (pelo ax. 4 da parte I) têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos”.

uma sendo a expressão do *seu* atributo e que certamente não pode, seja causalmente ou expressivamente, ser reduzidos um ao outro?

Geometrização do movimento?

Apresentados os problemas do paralelismo, cumpre-nos então primeiramente reivindicar a sua completa recusa como instrumento interpretativo da filosofia espinosana, o que nos convida a nos debruçar mais acuradamente sobre este âmbito da Extensão espinosana no qual está inserido corpo humano. E que lugar é este? O mesmo onde reinaria a quantidade e o mecanicismo? Se a revolução promovida pelos seiscentos, caminho este aberto por Galileu, funda-se na geometrização do movimento e no mecanicismo, talvez seja preciso entender nisso não uma aproximação entre as físicas de Descartes e Espinosa, mas uma profunda diferença, não somente nos projetos, mas também no seu alcance.

Desde Galileu, o projeto de tornar todo o campo da extensão como o reino da quantidade parece trazer em seu bojo um problema insolúvel no interior mesmo desta escolha, por fazer da geometria o instrumento desta revolução: etimológica e primariamente, ela poderia ser entendida como uma geo-metria, uma “medida da terra”, como um cálculo de um espaço percebido, mas certamente não é somente disso que se trata. A revolução seiscentista exige também um outro

espaço, um espaço inteligível, homogêneo e inócuo, no qual se compreende um tipo de ação muito específica: o deslocamento de figuras que nele não se deformam, condição *sine qua non* para pensar o seu movimento como a trajetória desta figura indeformável (e que portanto pode ser traduzida diretamente por um ponto) a partir do qual teoremas são deduzidos, para todos os tempos e em qualquer lugar⁷². Este deslocamento é medido e calculado no tempo, por sua vez, também entendido como escoamento homogêneo, porém, não no sentido estrito do termo, porque o tempo flui sempre para frente, seguindo o curso do devir (é a flecha do tempo), enquanto o espaço inteligível não tem direita nem esquerda, nem para frente ou para trás, necessitando sempre de um referencial para a figura que nele se desloca⁷³.

A geometrização do movimento é, portanto, uma dupla geometrização: a geometrização do espaço (tornado homogêneo e vazio) e a geometrização do tempo (compreendido como escoamento homogêneo e sucessivo, e portanto, linear, isto é, compreendido sob uma forma espacial). E a dificuldade que disso deriva não é desconhecida. Galileu já previra o aparecimento de certos paradoxos no projeto de geometrização do movimento, o que podemos muito rapidamente explicitar pelo exemplo da queda dos corpos graves: se um corpo cai em movimento acelerado, porque não há saltos na natureza e o movimento é contínuo, ele sai do repouso e a ele retorna, passando por uma infinidade de graus de velocidades, num intervalo de tal tempo que,

⁷² Cf. Vilain, Christiane – “Espaces et Mondes au XVIIe siècle” in *épistémologiques – philosophie, sciences, histoire, (Cosmologie et philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty)*, vol. I (1-2), janvier-juin 2000, Université Paris 7- Denis Diderot - Discurso Editorial, Paris- São Paulo, pp. 167-168.

⁷³ Que se entenda aqui que não se trata da discussão de um tempo absoluto e espaço absoluto, tais como aparecem nos textos de More, Malebranche, Newton... Mas de um espaço e um tempo geométricos.

tão pequeno possa ser, deverá conter uma infinidade de instantes e, nisso, o repouso não seria oposto do movimento, mas o seu limite ou um caso particular dele. Contudo, se há uma infinidade de graus de velocidades cada vez mais rápidas ou mais lentas para sair ou chegar ao repouso, não seria necessário um tempo infinito para se passar por todos os graus de velocidade?

“Que o movimento comece, e, voilà, os paradoxos do infinito insinuam-se e parecem fazer ruir toda a possibilidade de pensar a continuidade do início ou do fim do movimento. (...) O tratamento à la Galileu da evolução “sem saltos”, “pausas” ou “descontinuidades” do movimento aparece, no século XVII, como resultado de uma escolha teórica arriscada mas decisiva pois, como Galileu havia perfeitamente percebido, é a possibilidade mesma da geometrização do movimento que está aqui em jogo”⁷⁴

É o princípio do movimento que está posto em questão quando o entendemos sob a ordem geométrica, que não parece ser capaz de revelar uma causalidade que o explique. Contudo, não era esta a preocupação de Galileu, porquanto isso não lhe impedia pensar geometricamente o movimento e prever os fenômenos físicos ainda que não pudesse definir a sua natureza. Se se tratava de uma questão de escolha teórica entre desvendar a causa eficiente presente no movimento e a geometrização deste, como afirma Michel Blay, certamente a escolha de Galileu

⁷⁴Blay, Michel - “Infini, géométrie et mouvement au XVIIe siècle” in *épistémologiques – philosophie, sciences, histoire, (Cosmologie et philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty)*, vol. I (1-2), janvier-juin 2000, Université Paris 7- Denis Diderot - Discurso Editorial, Paris- São Paulo, pp. 167-168.

é pela segunda⁷⁵. Tal não parece ser o caso da física cartesiana, que reserva a Deus o princípio do movimento para poder deduzir todas as suas demonstrações, numa extensão identificada à matéria na qual Deus imprimira certa quantidade de movimento. Contudo, o projeto parece difícil, compreender a causa eficiente sob a ordem geométrica exige de Descartes o enfrentamento com a questão do infinito. Talvez por isso Descartes tenha reservado os termos “infinito” para Deus e “indefinido” para a infinitude da extensão. Talvez por isso tenha compreendido o movimento sempre como movimento local, onde tudo ocorre por choque e contato, numa plena extensão-matéria onde não cabe nenhum vazio. Contudo, mesmo tendo explicado o princípio de movimento pela ação do *Deus ex Machina* para poder deduzir todas as suas demonstrações desta matéria já posta em movimento, isto não parece ter sido suficiente, porque o problema da causalidade parece persistir, pois a “causalidade [do movimento local] não é melhor tratada que em Galileu, porquanto a *transmissão do movimento* no curso dos choques permanece misteriosa”⁷⁶.

O que é então conceber uma extensão confundida com a matéria cuja natureza é tal que não envolve o movimento porque o princípio deste permanece sendo uma causa externa e transcendente? Não trataremos aqui de apresentar no detalhe os vários dilemas da física cartesiana, mas tão somente apontar quais são as questões envolvidas quando Espinosa declara

⁷⁵ Cf. Vilain, Christiane – *op. cit.* pp. 150-153.

⁷⁶ Vilain, Christiane - *op.cit.* p.158. Grifos nossos. As dificuldades em encontrar explicar a causalidade da transmissão dos movimentos multiplicar-se-ão nas obras cartesianas, e o motivo, como veremos no próximo capítulo, é porque a questão ultrapassa os limites da Física (eis porque não entraremos no detalhe da parte II dos *Princípios da Filosofia*).

que a partir da extensão tal como a concebe Descartes, a saber, como uma massa em repouso, não só é difícil, como dizeis, senão totalmente impossível demonstrar a existência dos corpos. Pois a matéria em repouso permanecerá, ao que lhe respeita, em seu repouso e não se colocará em movimento, a não ser por uma causa externa mais poderosa. Por este motivo, não duvidei em dizer há tempos que os princípios cartesianos sobre as coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos.⁷⁷

O que Espinosa recusa quando define a extensão como um atributo infinito da única substância e cujo princípio de movimento não lhe é externo, pelo contrário, sendo ele mesmo a coincidência da causalidade eficiente com a imanente? Não se trata somente da física cartesiana, mas, sobretudo, dos princípios sobre os quais se fundam a sua física e a medicina. Ora, a diferença entre Descartes e Espinosa não depende unicamente da diversidade de modelos físicos (o pêndulo ou o turbilhão) que inspiraram os filósofos. Muito mais profunda e intrincada, a diferença está na definição mesma da extensão. Utilizando uma imagem cartesiana, o que separa completamente as duas filosofias não está nos galhos ou no tronco, mas nas suas mais profundas raízes.

Poderemos agora compreender a amplitude daquela característica especialmente díspar entre os filósofos que analisamos no início deste capítulo, a saber: a “*quantidade* de movimento”

⁷⁷ Ep.81, escrita a Tschirnhaus em 05 de maio 1676, p. 409 (tradução de Atilano Dominguez, *Spinoza. Correspondencia*, Madrid: Alianza, 1988)

para a física cartesiana em contraposição à tese de Espinosa concernente à “*proporção* de movimento e repouso”, destacando-lhes a importância dos termos “*quantidade*” e “*proporção*” como indicador das diferenças entre os autores. No caso específico de Espinosa, o que significa colocar na definição do indivíduo não somente o movimento, mas também o repouso? Aliás, como compreender que destes dois termos é possível extrair uma proporção comum? Tratar-se-ia, como nos afirma Alexandre Mathéron, “de uma relação estritamente *matemática*, entre uma *quantidade* de movimento e uma *quantidade* de repouso – não importando o que possa significar uma quantidade de repouso?”⁷⁸ Aliás, como afirmar do movimento e do repouso na substância única, para a qual não há nada externo e que possa servir de fora como referência para determinar seja o movimento, seja o repouso? Mais ainda, como compreender que nem movimento, nem repouso não são “estados”, mas *são* ambos *conjuntamente* um modo infinito imediato da substância?

Estas questões apontam para uma direção única: tanto movimento, quanto repouso não são referenciados tais como em quaisquer mecânicas cinéticas, e ambos são tão reais quanto o que de sua ação se segue como uma expressão determinada de uma essência eterna e infinita de Deus enquanto coisa extensa. E porque são reais (e não entes de razão), produzem modos finitos reais e determinados por uma proporção singular de movimento *e* repouso. O que isso significa? Se a causa do movimento não é exterior ao movimento, se o princípio de unidade dos corpos não

⁷⁸ Matheron, A. – *Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus*, in Cahiers Spinoza, p. 83.

é resultado de uma ação que venha de fora (a pressão entre os corpos, à la Descartes, por exemplo), e, mais ainda, se esta proporção de movimento e repouso, se esta *ratio é constitutiva da realidade de qualquer corpo*, nada, no que diz respeito à extensão, pode ser concebida como *partes extra partes*. A proporção de movimento e repouso que constitui os corpos é uma *ratione interna* e, no que concerne às coisas singulares, será sempre e por toda parte concebida como relação *partes intra partes*. Não porque *pertencem* a uma essência, como pensara Deleuze, mas porque a sua razão ou proporção é a sua realidade mesma enquanto um singular e determinado modo finito da extensão.

Por outro lado, todavia, também não há uma duplicação da extensão (ou do espaço) em “sensível” de fenômenos somente concebíveis num outro “inteligível” (o que seria algum resquício do paralelismo, porquanto um sobreviveria como matéria de partes externas umas às outras e outro como a sua essência formal no pensamento). Numa e mesma extensão infinita, dinâmica e inteligível por si mesma, tanto o movimento como o repouso produzem, em suas modificações finitas, determinações singulares de proporção de movimento e repouso como relação *partes intra partes*. Toda e qualquer relação que se queira pensar como *partes extra partes* será portanto concebida não por nosso intelecto, mas pela imaginação, será uma abstração ou, nos termos do *Tratado da Emenda do Intelecto*, uma ficção⁷⁹. Considerando a causa do

⁷⁹ Acreditamos que Espinosa pretendia construir sua física, contudo, se esta relação movimento-repouso for *matemática* ou *quantitativa*, como afirmara Matheron, teremos que necessariamente concordar com a sua conclusão no artigo citado, e seremos obrigados a manter a física no mesmo campo hipotético em que ela se instaura: se houver uma física quantitativa espinosana, suas deduções serão sempre abstratas (o número e a medida são entes de imaginação) e suas hipóteses devem ser mantidas no mesmo âmbito da imaginação. Isto não seria um demérito para

movimento sempre exterior, aquela geometrização do movimento associada ao mecanicismo cinético muito se distanciará da espinosana, porque embora nos apresentem a relação espaço-temporal nos seus teoremas, nela todos os fenômenos pressupõem a ordem da extensão como partes exteriores umas às outras. E, ainda que tenham geometrizado o espaço tornando-o homogêneo e contínuo, e que tenham também geometrizado o tempo compreendendo-o como escoamento homogêneo contínuo, farão disto um campo de batalha para explicar como se dá esta continuidade, num e noutro, por tal relação de *partes extra partes*. E aqui ouvimos ressoar os ecos das querelas mecanicistas... aceitar ou não aceitar o vazio? A extensão é divisível ao infinito? E o tempo? Como compreender a continuidade do tempo pela contigüidade de instantes?

O que entender, então, por uma geometrização do movimento? Devemos abandonar o termo Geometria para a filosofia de Espinosa? Que nos perguntemos com Clavelin, mesmo que a propósito de Galileu:

a física, pois, tomando de empréstimo os ensinamentos do Tratado da Emenda do Intelecto: “se o que nós concebemos não é na realidade senão uma simples ficção, o melhor que temos a fazer é de dela **deduzir em boa ordem** todas as consequências de que se possa deduzir.” Se o encadeamento for falso, sua falsidade aparecerá facilmente; se o ponto de partida for verdadeiro, **poderemos prosseguir, mesmo que na imaginação, indefinidamente**. Eis a conclusão de Matheron, com a qual concordamos: “E será sempre assim: não poderemos jamais acabar com a imaginação, e tanto melhor! (...) Mas o importante é que sua filosofia ofereceu-lhe [a Tschirnhaus], e ainda nos oferece, os meios teóricos do saber: o espinosismo, **ao elucidar as razões desta contaminação necessária de conceitos físicos fundamentais pela imaginação** (isto é, finalmente, pela *interação* entre o objeto a conhecer e o observador), **autoriza, num só golpe, o recolocá-los como questão indefinida**. A ontologia espinosana, portanto, não estando somente, como diversos autores, à altura da revolução científica do século XVII: ela estava conceitualmente *pari passo* com todas as revoluções científicas ulteriores” (Grifos do autor e negritos nossos).

“Que entender, então por geometrização? De início, o seguinte: (...) o movimento encontra-se submetido a leis quantitativamente exploráveis, capazes de assegurar a previsão e no mesmo lance a ascendência da razão sobre a natureza. Este primeiro aspecto, embora o mais espetacular, não é necessariamente o mais interessante do ponto de vista teórico. Erigido em fenômeno autônomo, o movimento se torna de fato um objeto de razão de mesmo título que os objetos matemáticos, dotados como eles de uma definição genética, como eles susceptível de investigação metódica em suas propriedades fundamentais (...) esforçar-se para destacar as relações de proporcionalidade - chave da inteligibilidade geométrica -, graças às quais o movimento poderá ser apreendido em sua essência própria.”⁸⁰.

Que deixemos para as querelas das físicas mecanicistas o “quantitativamente explorável”, aquilo que não nos é “o mais interessante do ponto de vista teórico”. O que significa afirmar que não se trata de uma relação *partes extra partes* para explicar o movimento na relação espaço-tempo, mas definir a atividade da extensão como uma relação *partes intra partes* num movimento-reposo diferenciando-se na infinita produção de certas e determinadas proporções singulares de movimento e repouso, a *ratio interna e constitutiva dos modos finitos*?

⁸⁰Clavelin, M. – *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, A. Colin, 1968, p. 279, citado por Marilena, na *Nervura do real*, nota 54 p. 609. (Grifos nossos).

Relação de proporcionalidade, eis a chave da inteligibilidade geométrica. *Ratio, ratione*, definição genética. Eis para onde nos aponta uma geometrização que, embora não tenhamos discutido aqui a importância da expressão *ordo geometricus* ou *in ordine geometrico* na filosofia espinosana, talvez nos auxilie a explicar porque preferimos manter o termo Geometria em detrimento do mecanicismo. E pensemos a geometria não como método (à la Descartes), mas como o anti-método do *Tratado da Emenda do Intelecto*. A geometria não operaria tal como a idéia verdadeira? Ou pelo menos como uma *outra* norma de verdade, tal como nos afirmara a *Ética*? E os exemplos de Espinosa muito nos auxiliam a ilustrar a relação: que nos lembremos da famosa definição genética do círculo sendo gerado pelo movimento da corda, fixa numa das extremidades, ou da esfera sendo gerada pelo movimento do semi-círculo em torno do seu diâmetro, também fixo. Como aponta Mathéron, em *Individu et communauté*, não há definição genética do círculo ou esfera se não há movimento (da corda ou do semi-círculo) e repouso (da extremidade e do diâmetro, fixos). Que se retire o movimento do semi-círculo e a esfera imediatamente desaparece, e o mesmo acontece se não permanece em repouso a extremidade o seu diâmetro do semi-círculo. “Este movimento-repouso é causa imanente de sua própria estrutura”⁸¹, indica-nos Mathéron. O movimento e este pensar geométrico são inseparáveis. E o próprio pensar geométrico é, ele também, um pensar em movimento. E não há proporção numérica ou quantitativa entre o *movimento* da corda (ou do semi-círculo) e o *repouso* de sua extremidade (ou do seu diâmetro) que se possa calcular. E se entendemos a geometria operando tal como a idéia índice de si mesma, aquela diferença que outrora mencionamos entre Descartes

⁸¹ Matheron, A. *op.cit.* p.11.

e Espinosa, a saber, a “*quantidade* de movimento” e a “*proporção* de movimento e repouso”, reitera-se a precisão da geometria espinosana: porque ela não pensaria o indivíduo apenas como quantidade na ordem da matéria inerte, mas seria bastante adequada para pensar uma outra extensão *em movimento* ou *movendo-se*. E não são movimentos quaisquer: o movimento da reta engendra o plano, o movimento do plano (duas dimensões) engendra o sólido (três dimensões). A relação proporcional deste movimento-repouso geométrico, neste sentido, certamente não é relação espaço-tempo de grandezas homogêneas, porque este movimento geométrico engendra grandezas em dimensões distintas⁸².

Não nos demoraremos mais sobre este assunto, porque embora Espinosa não nos tenha deixado uma física para que pudéssemos chegar a algo mais conclusivo, é-nos suficiente neste trabalho concluir que sua filosofia mantém coerentemente e de direito a “chave da inteligibilidade” para esta física que o tempo de vida não lhe permitiu de fato demonstrar. Por ora, destacamos apenas que há nisso a recusa do movimento pela geometrização do espaço e do tempo, tal como são defendidas comumente pela física cinemática. E podemos nos contentar

⁸² Que diríamos então do movimento-repouso infinito da substância infinita? Infinitas dimensões simultâneas? Pura conjectura nossa... Mas ainda assim, o termo seria melhor que o mecanicismo por justamente manter a ambigüidade: ela pensa a extensão em movimento, e se o consideramos como apenas inteligível, uma idéia de uma idéia, ainda assim seria como a idéia índice de si mesma, e ela é em si mesma movimento e a dinâmica do nosso intelecto, uma maneira de agir do pensamento, da qual se seguiriam todas as propriedades desta idéia que convém ao ideado, e para a qual se poderia dizer, com Clavelin, ser dotada de uma *definição genética*. Preferimos também o termo Geometria, em detrimento de mecanicismo, porque, como nos mostrou belissimamente a dissertação de mestrado de Henrique Xavier (*Eternidade sob a duração das palavras. Simultaneidade, Geometria e Infinito na Ética de Espinosa*), a geometria pode percorrer e ampliar nossa discussão para muitos outros campos, tornando nossa discussão sobre o corpo tão mais potente quanto expressiva.

com os fundamentos que temos, pois nosso filósofo considera-os suficientes para prosseguir no que nos cumpre compreender. Eis a advertência de Espinosa:

*Se eu tivesse tido a intenção de tratar do corpo minuciosamente, deveria ter explicado e demonstrado essas coisas de forma mais prolixa. Mas já disse que minha intenção é outra, e não me referi a essas coisas senão porque a partir delas posso facilmente deduzir o que decidi demonstrar*⁸³

Ora, esta *ratio* entre movimento e repouso não aparece num lugar qualquer da obra de Espinosa. Ela é o fundamento para a compreensão dos corpos, mas as deduções que se seguem não versam sobre um corpo em geral e sem nenhuma especificidade: o que até agora denominamos “pequena física” está no fulcro da dedução do corpo e da mente especificamente humanos da parte II da *Ética*. Qual era a intenção do filósofo? Deixemo-lo responder: “para determinar em que a Mente humana difere das demais idéias e em que lhes é superior, nos é necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, do Corpo humano”⁸⁴

⁸³ EII, P13, Esc. L7.

⁸⁴ EII, P13, esc.

O corpo humano: o indivíduo e suas relações.

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa [certa quadam ratione communicent], dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos⁸⁵.

O corpo humano, como muito bem nos esclarece Natalia Lerussi, “é nossa bússola na busca de um princípio de individuação das coisas singulares”⁸⁶. Ao deduzir o corpo e o indivíduo, naquela parte tida por sua “pequena física”, percebemos que, para Espinosa, não se trata de explicar como se dá a *relação proporcional* de movimento e repouso nos corpos em geral, mas de compreender o corpo humano constituído por uma complexidade intercorporal marcadamente *relacional*. O corpo aqui é o corpo humano que não é senão um indivíduo composto de outros indivíduos compostos, num complexo de relações internas e externas com outros tantos corpos complexos. Ele é portanto definido por uma *intra-corporeidade* na relação

⁸⁵ EII, P13, def.

⁸⁶ A expressão cunhada por Natália Lerussi aparece em sua pesquisa que tivemos a oportunidade de conhecer no IV Colóquio Spinoza, realizado em Córdoba – 2007, em sua comunicação “*Acerca Del cuerpo en el pensamiento de Spinoza*”, que acreditamos, em breve estará publicado.

estabelecida entre os corpos complexos que o compõem, mas também por uma *extra-corporeidade*. A definição de um corpo próprio depende de sua relação com os outros corpos. E este complexo de relações é tal que esta união no indivíduo se mantém na e pela *comunicação* constante destas relações, justamente porque é esta comunicação constante que mantêm a *proporção* certa e determinada (*certa quadam ratione*) deste indivíduo: eis porque Alexandre Mathéron, neste entroncamento em que “interno” e “externo” corroboram constituindo e mantendo o mesmo indivíduo, encontrará o lugar ou o fundamento, sobre o qual construirá um “ego-altruísmo biológico”⁸⁷ na horizontalidade das relações entre os modos finitos.

Há, porém, um segundo ponto: desta definição de indivíduo, Espinosa acresce sucessivamente composições de indivíduos de segundo, terceiro gênero e assim até o infinito, sendo a Natureza inteira um só indivíduo. Por esta dedução Espinosa garante não somente a relação intercorpórea entre modos finitos, mas também a relação entre a parte finita e o todo da Natureza. E, neste sentido, Espinosa não trata da individualidade, mas de indivíduos que se compõem ao infinito, sendo os corpos compostos diferenciados entre si por uma certa e determinada proporção de movimento e repouso. Qual é a importância a ser aqui observada? Que com sua definição de indivíduo, Espinosa segue justamente na direção oposta à da individualidade, sem perder de vista a diferença entre os modos finitos posta na proporção de

⁸⁷ Matheron, A. – *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris : 1969. O termo será construído, como dissemos, no decorrer da *Ética* em várias etapas e terá menções e formas variadas, sendo as mais centrais expostas na análise da ambição (p. 164 e segs) e na sua aparição como ego-altruísmo biológico (p. 265 e segs.). Contudo, há ainda em Matheron aquela mencionada cisão ao definir o campo da extensão como *partes extra partes* e o pensamento como *partes intra partes* (logo no início do capítulo I), subordinando o corpo à duração como linearidade do escoamento temporal, o que precisamente trabalhamos aqui para refutar.

movimento e repouso. Se há uma horizontalidade nas relações, um *ego-altruísmo biológico*, como dissera Mathéron, também há uma verticalização na composição dos indivíduos de segundo, terceiro gênero e assim ao infinito. Este indivíduo, no dizer de Etienne Balibar⁸⁸, seria “transindividual”:

“Em primeiro lugar, a individualidade, em Espinosa, é uma noção central, ela é a forma mesma da existência necessária, e, conseqüentemente, real. No sentido forte: não existem senão indivíduos; em segundo lugar, um indivíduo é uma unidade, (...) sobretudo, os indivíduos não são dados nem como um “sujeito” ou uma matéria separada, nem como uma ‘forma’ que viria a organizar a matéria, nem como um ‘composto’ de matéria e forma seguindo um fim ou um modelo, mas são efeitos ou momentos de um processo de individuação e, indissociavelmente, de individualização. Donde, em terceiro lugar, o fato que a construção e a atividade dos indivíduos implica originariamente uma relação com outros indivíduos. Nenhum indivíduo é em si mesmo ‘completo’ ou auto-suficiente: se cada indivíduo torna-se (e permanece, ao menos por um certo tempo) uma unidade singular (...) é que os processos que autonomizam ou separam relativamente os indivíduos não

⁸⁸ Balibar, E. – “*Individualité et transindividualité chez Spinoza* » in *Architectures de la Raison*, P.-F Moreau (org), Fontenay-aux-Roses, ENS Ed., 1996, pp. 35-46 ; Morfino, V. – « *Espinosa : uma ontologia da relação ?* », impresso, 2008 (traduzido por um aluno da filosofia/USP); Bove, L. – “*Le corps sujet des contraires et la dynamique prudente des dispositionis corporis*” in *Asterion* n. 3, set-2005. Não tínhamos conhecimento da temática da transindividualidade não fosse o brilhante curso ministrado por Vittorio Morfino no Departamento de Filosofia da USP, no final do primeiro semestre do presente ano. Motivo pelo qual não pudemos absorvê-lo adequadamente no presente texto. E se não utilizaremos a expressão “transindividual” é porque ainda pretendemos refletir sobre o que disto decorre, a saber, a defesa do primado da relação sobre a substância. Até então, as fontes com as quais trabalhamos, perseguindo este mesmo tema eram: o *Indivíduo e comunidade* do Matheron, e “*Ultimi Barbarorum. Espinosa e o temor das massas*”, artigo publicado na *Discurso* no.18, colhido iluminadamente e traduzido por Bento Prado Jr.

são eles mesmos separados, mas recíprocos e interdependentes. (...) Trata-se de um conceito de indivíduo como nível determinado de integração, subsumindo outros indivíduos (a níveis de integração ‘inferiores’) e subsumido, por sua vez, com outros, a níveis de integração ‘superiores’. Eis aqui, parece-nos, que a noção mesma de indivíduo amplia-se para a consideração de um processo de individua(liza)ção, cuja dimensão transindividual é irreduzível.”⁸⁹

Por que esta proporção (*certa quadam ratione*) não é uma diferenciação restritamente quantitativa que se perderia no todo da Natureza? Pela definição de indivíduo pareceria que sim, não fosse estreitamente articulada com a sétima definição introduzida na *Ética II*: a de coisa singular.

Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.

Restringir o corpo à individualidade quantitativa seria estagná-lo e como que aprisioná-lo à ilusória condição *partes extra partes*, ou mais ainda, seria como se coubesse ao corpo tão somente “ser parte da Natureza” quando somente considerarmos a proporção de movimento e

⁸⁹ Balibar, E. – “*Individualité et transindividualité chez Spinoza* » in *Architectures de la Raison*, P.-F Moreau (org), Fontenay-aux-Roses, ENS, 1996, p. 36 e segs.

repouso a ser mantida na trama da causalidade transitiva existente entre os modos finitos, como se a unidade singular fosse determinada de fora. Entretanto, pela sétima definição da *Ética* II, a noção de singularidade do corpo complexo e composto, Espinosa poderá construir as condições preliminares da passagem do “ser parte da Natureza” para “tomar parte na Natureza”, como a realização de uma intensa dinâmica não somente de comunicação de movimentos e repouso, mas também de troca de partes dos corpos complexos entre si, interna e externamente. Expliquemos: o corpo humano é um modo finito que exprime, de maneira certa e determinada (*certo et determinato modo*), a essência de Deus enquanto considerado como coisa extensa (*res extensa*), e, enquanto tal, é uma coisa singular existente em ato cujas partes que o compõem concorrem para uma única e mesma ação: a interação das partes internas do corpo humano promove conjuntamente uma ação como causa comum de um só efeito em suas múltiplas relações com a exterioridade. Distanciando-se da lógica da exterioridade da causalidade transitiva entre as partes extensivas, é possível nisso perceber a presença da causalidade eficiente e imanente que orchestra a Natureza inteira construída na potência do corpo quando, por esta intensa dinâmica e comunicação, nele todas as partes são como instrumentos que em uníssono constituem a causa de um efeito. Se o corpo poderá ser dito agente é porque é coisa singular. Mas não é singular porque é uma individualidade, ou melhor, ser corpo singular não é ser apenas uma relação de proporção de movimento e repouso (*certa quadam ratione*), mas antes e sobretudo ser um indivíduo muitíssimo complexo de muitíssimas relações internas e externas com outros indivíduos compostos, e que *ao manter múltiplas relações* com estes uma dinâmica intensa *mantém-se* naquela mesma *certa quadam ratione*: uma simultânea *individuação* e *individualização*, para utilizar os termos de Étienne Balibar. Manter a mesma proporção de

movimento e repouso implica ser processo constante nesse emaranhado de relações que o corpo é e no qual ele se refaz constantemente, mantendo a sua própria singular proporção de movimento e repouso. Ser coisa singular é ser um *processo de singularização constante*.⁹⁰

Dada a unicidade substancial, de fato, não seria preciso iluminar os desdobramentos da Extensão por “modelos físicos”, nem torná-los inteligíveis porque correlacionados ao atributo Pensamento: a causalidade eficiente imanente presente em ambos os atributos e o princípio espinosano de *causa sive ratio* por si só já garantem total inteligibilidade a quaisquer dos infinitos atributos. Espinosa não precisa defender um mecanicismo associado à geometrização do tempo e do espaço, porquanto as modificações infinitas e finitas da substância se dão pela *proporção real* de movimento e repouso, princípio ele mesmo de inteligibilidade geométrica como vimos. Contudo, na ausência de uma Física espinosana, e dados os infortúnios e riscos nas leituras acerca da Extensão em Espinosa, não poderíamos abdicar do termo “mecanicismo”⁹¹?

⁹⁰ E partir daqui evitaremos o conceito de transindividualidade. Consideraremos o indivíduo sempre no processo de *individuação* ou *individualização*, e quando tomados conjuntamente, utilizaremos o termo *singularização*.

⁹¹ A não ser que entendamos o mecanicismo de modo muito preciso, e talvez somente aplicável a Espinosa, como por exemplo, encontramos nos estudos de Albert Rivaud, para quem: “muito antes de um mecanicismo rígido e inflexível que governa todas as coisas, encontra em toda parte a vida ardente e multiplicada que manifesta a potência de Deus ou da Natureza. Em cada parcela de matéria, em cada coisa vivente, a vida penetra e sustenta o mecanicismo inteiro”. Talvez tenha sido esta a indicação do comentário feito por Homero Santiago no Terceiro Colóquio Spinoza, ao sugerir a redefinição do mecanicismo espinosano. Contudo, para este trabalho, porquanto o que pretendemos salientar é menos o que é o corpo ou o que é a física espinosana, mas indicar um amplo aspecto de discussão acerca do corpo e apontar tudo o que é excluído devido aos limites do termo “mecanicismo” (sem uma prévia e devida definição). Tomemos como exemplo alguns trabalhos sobre a política em Espinosa que acabam por torná-lo muito diretamente semelhante ao corpo político hobbesiano, o que permite interpretar as articulações do corpo político como uma máquina. Por exemplo, nos trabalhos de Evelyne Guillemeau (“El paradigma pendular en la teoría spinozista de los afectos” in *El gobierno de los afectos em Baruj Spinoza*, Ed. Trotta, Madrid, 2007, pp. 93-107: “O significado deste método geométrico é preciso pela referência feita à primeira mecânica ondulatória, tão logo consideremos a função do paradigma oscilatório na teoria espinozista dos afetos. A Mecânica clássica parte do movimento para explicar todos os fenômenos físicos, pelo que, conseqüentemente, todos os movimentos são

Desta feita, não conseguiríamos ao menos afastar a imagem do corpo humano como um autômato pêndulo autorregulável e seguir por um caminho muito mais profícuo?

Por esta senda, muitas outras se abririam. E nosso filósofo permanece ao lado a nos acompanhar por este caminho: por que Espinosa introduz a pequena física? Para deduzir a aptidão ao múltiplo simultâneo no corpo e na mente. O que significa este "e"? A aptidão da mente, inegavelmente unida ao corpo porque dele é idéia, desta coisa singular existente em ato, não é deduzida de um corpo destacado do mundo, porque sua própria definição depende de um complexo de relações internas e externas por ele constantemente estabelecidas. A mente portanto não é a forma, nem o princípio de unidade do corpo, pelo contrário, ela é tão complexa quanto forem as relações que constituem este corpo, e sua superioridade estará fundada nesta capacidade

analisados por modelos geométricos susceptíveis de serem expressos por fórmulas geométricas.” Com base nisto, Evelyne procura tornar a teoria oscilatória pendular um paradigma para a construção de uma ética racional, transferindo o modelo da mecânica ondulatória tanto para o campo das relações fisiológicas quanto para o campo das relações psicológicas entre os homens (e a composição do corpo político). E o uso do modelo pendular lhe seria permitido para tal intento principalmente pelo paralelismo entre os atributos Extensão e Pensamento. A passagem do modelo oscilatório de Huygens para a compreensão da dinâmica política nos parece demasiado direta, e o que permite isso é a discussão acerca do mecanicismo. De toda forma, o que valeria perseguir é justamente que, se Espinosa é mecanicista, é preciso compreender sobre o que ele versa, o que implicaria, no nosso entender, compreender o que é esta a dinâmica da causalidade imanente, e o que disso segue como o Extensão. Não era exatamente a queixa espinosana sobre a física cartesiana? Não era justamente este o aspecto sobre o que os estudos a respeito da extensão tornavam a física cartesiana infértil? Ora, o que permite a passagem direta supra mencionada é, o que queremos reforçar, é o uso indiferenciado e não definido para o termo mecanicismo, principalmente numa filosofia cujos escritos não atingem a questão da física, mas estão, sobretudo direcionados para o campo da Ética (e por que não, como o disse Balibar, para o campo da política). Partir destes pressupostos ou “modelos” físicos para avançar numa passagem direta para a política, no nosso entender, acaba por criar novas ficções políticas. O que também é preciso salientar é que o próprio estatuto das ciências, vale dizer da física pensada separadamente da ontologia espinosana que a subjaz, está posto em questão já que, como dissemos: no *Tratado da Emenda do Intelecto*, a construção das hipóteses científicas está no âmbito das “suposições úteis, *auxilia*”, ou seja, está no âmbito das idéias fictícias. Então, o que nos cumpre fazer o mais propriamente, é verificar o uso dos termos e das questões outrora somente pertinentes à física e verificar as suas conseqüências éticas no próprio campo em que Espinosa as coloca, conforme veremos ao final deste capítulo sobre o corpo humano.

de comércio com o mundo, com os outros homens e com as outras coisas. É a partir disto, da complexidade das relações internas e externas que se segue a produção de um efeito conjunto do corpo e da mente. Este "e" não nos indica portanto nenhuma somatória, nenhuma correspondência. Muito mais forte e enraizado na existência humana, trata-se de compreender este "e" como um conceito que aparece justamente na base da construção da aptidão para a multiplicidade simultânea de afecções e afetos no corpo e na mente que sobrevive, vive e vivencia entre tantas outras coisas, entre tantos outros corpos e mentes.

“A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras.”⁹²

E é nesse processo que entenderemos como a ampliação da aptidão do corpo, e a superioridade da mente que dele é idéia, constrói nossa capacidade “de afetar e ser afetado”. E entendemos rapidamente o por que deste outro “e”: Espinosa não afirma a aptidão em *afetar* somente, porque não se trata de um corpo isolado que se sobrepõe numa ação *sobre* ou *apesar* dos outros corpos, nem a mente que dele é sua idéia, também não se faz como sujeito *sobre* ou *apesar* da alteridade. Não há indivíduo que não esteja/seja constantemente uma relação com a alteridade, não há mente que não seja/esteja em constante relação com os outros. Muito pelo contrário, a capacidade simultânea de afetar e ser afetado está neste encontro constante entre interno e externo, e nele e por ele é construída a ampliação desta rede complexa produzindo

⁹² EII, P14.

novas complexidades, mais e mais relações, no mesmo indivíduo, isto é, quanto mais múltiplas e variadas forem as relações intra e extra-corporais, mais maneiras variadas este corpo terá ao seu dispor para dispor-se e com isso a manter a sua proporção de movimento-repouso dos mais variados modos. Eis porque Espinosa não associa diretamente *o afetar* à atividade, nem associa diretamente a passividade ao *ser afetado*, pois um corpo/mente amplia suas relações internas e externas justamente por ser afetado *e* afetar, e disto decorre que pode ser tanto mais apto a ampliar sua potência que, por sua vez, determinaria o poder ser causa *completa* ou não parcial de seus efeitos, isto é, ser ativo ou passivo. E desta simultaneidade entre *afetar e ser afetado* Espinosa nos explicará, na proposição seguinte⁹³, que esse encontro com a alteridade indica mais a constituição do *nosso corpo* que dos corpos exteriores, e que destes encontros resultam uma miríade de imagens deste complexo que se estabelece em nossas múltiplas relações, pelo que compreenderemos por que se poderá dizer da imaginação como uma “virtude”, uma potência de imaginar.

“Quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina. E aqui, para começar a indicar o que seja o erro, eu gostaria que se notasse que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da idéia que

⁹³ EII, P 16: “a idéia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo”, e nos corol. 1: “Segue daí, primeiro, que a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza de seu corpo”, e em seguida, no corolário 2: “Segue, segundo, que as idéias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos”

exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício”⁹⁴

Que imaginemos, por exemplo, quantas relações entre os indivíduos internos que são em nós estabelecidas, entre o batimento cardíaco e circulação sanguínea até o vazamento do suor pelos poros da pele para manter nossa temperatura constante, seja em dias frios ou em dias de extremo calor. E quantos outros mais são necessários para produzir a manutenção desta mesma temperatura, se envolvermos nisso também a composição de ossos e músculos para produzir este mesmo suor enquanto bailamos em intenso frio de Córdoba, muitas vezes felizes compartilhando-a, num encontro de nosso ritmo plural com os de tantos outros e com o ritmo da música que toca ao longe e, quantas vezes, alhures, estamos tristes, e à música somos indiferentes e permanecemos imóveis, e ainda assim suando frio pela tensão e perturbação que nos ocupam. Quão mais apto a outros tantos frios e a tantos outros ritmos poderá aquele corpo-afetivo e sua mente-memória depois de Córdoba, de quantas outras maneiras ele será capaz de dispor-se? E não nos enganemos com isso se imaginamos voltar a alguma descrição de um corpo-máquina homeotérmico, porque por mais que muito tenha avançado a ciência em conhecer a estrutura do corpo humano, e descobramos quantos movimentos e repousos serão necessários para produzir uma única lágrima, ao colhermos sua gota e, num excelente microscópio,

⁹⁴ EII, P17, esc.

examinarmos todos os componentes orgânicos, físicos, químicos, sua composição em sais minerais, mesmo assim, jamais poderemos só com isso descobrir se é uma lágrima produzida pelo pranto de imensa tristeza, ou pela mais profunda emoção embargada de intensa alegria⁹⁵.

A aptidão é construída e ampliada quanto mais complexos tornarem-se o comércio, a comunicação deste corpo/mente com o mundo e com a alteridade, e, nesta comunicação tornar-se agente capaz de ser a causa de seus efeitos. Podemos então concluir que é a partir da dinâmica complexidade de suas relações que o corpo/mente, imerso no mundo, pode vir a ser expressivamente singular. Sem estes esclarecimentos, seria impossível compreender o primeiro escólio da *Ética III*.

Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente. Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções, para não mencionar o fato de que nos Animais são observadas muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem no sono muitíssimas coisas que não ousariam na

⁹⁵ O exemplo da lágrima veio de uma discussão no encontro do Grupo Espinosa e a Saúde do Instituto de Saúde de São Paulo, pela Roberta Cristina Boaretto. Quanto à Córdoba, qualquer semelhança não é mera coincidência.

*vigília; o que mostra suficientemente que o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada.*⁹⁶

Espinosa inverte a perspectiva da análise propondo, numa filosofia racionalista, não um posicionamento de certa supremacia da mente, mas lançando, para a sua época e para o futuro, um desafio: “ninguém determinou até aqui o que o corpo pode”. Em geral, o escólio é analisado como consolidação da crítica ao preconceito cartesiano de que o corpo está sob o domínio da mente e da vontade, porém, seria esta a força do argumento deste escólio? E são mesmo os defensores do paralelismo que, ao restringir a análise deste escólio à denúncia da vontade, constringem-se em explicar quais afetos corresponderiam às afecções de um corpo sonâmbulo. Afinal, com o quê responderíamos ao desafio proposto, tendo como instrumentos o mecanicismo e o paralelismo? Eis porque acreditamos que este escólio não se apresenta somente como mais uma crítica à ação segundo a vontade, afinal, já não foram poucas as críticas feitas ao seu império em inúmeras passagens e para o qual é dedicado todo o final da parte II da *Ética*. Qual então a novidade argumentativa? Espinosa não nos pergunta *o que é o corpo*, mas sim afirma: é-nos tão desconhecida a estrutura do corpo humano (o que é o corpo), que ultrapassa de longe a sagacidade humana, e, desta feita, quase nada se sabe sobre o quê esta estrutura é capaz de produzir (o que o corpo pode), contudo, “a ninguém até aqui *a experiência ensinou* o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea”. O desafio funda-se portanto sobre o que a experiência pode nos ensinar sobre a potência do corpo.

⁹⁶ EIII P2 Esc.

Ora, é nas relações com o universo do qual o corpo é uma parte que ele constrói para si um universo de imagens, e é nestas relações que ele participa também de uma trama de causas e efeitos originadas neste corpo singular. É nesta dinâmica que a potência do corpo aumenta ou diminui nas muitíssimas relações que estabelece consigo mesmo e com a alteridade, e simultaneamente, aumentando ou diminuindo a potência da mente. Ora, o corpo não é portanto um projeto mecânico para manutenção de sua proporção de movimento e repouso, tal qual o pêndulo composto, pelo qual suas relações se estabelecem neste solo onde a “quantidade é rainha”.

Lembremo-nos de que corpo e mente são uma só e mesma coisa, ora sob o atributo pensamento, ora sob o atributo extensão, e se não se reduzem ou se identificam um ao outro, são ainda *ativos juntos* ou *passivos juntos*. Seja enquanto causa adequada ou inadequada, produzem conjuntamente um efeito que não devemos traduzir por uma ação e uma idéia correspondente, mas uma rica experiência vivida pela complexidade relacional simultânea experienciada pelo corpo e pela mente. Além de denunciar o império da vontade, Espinosa está, em primeiro lugar, defendendo que é deste complexo de relações que a *experiência ensina* muito sobre o corpo que “apenas pelas leis da Natureza considerada como corporal” é capaz de “construir edifícios, pinturas, edificar um templo”, o que surpreende a sagacidade humana. Mas também a *experiência mostra* outras coisas que o corpo pode: os sonhos ousados, a tagarelice incontrolável, os feitos corajosos do sonâmbulo, um corpo embriagado que não guarda segredos, a importância da memória que não cansa em lembrar. É destacando os feitos deste corpo

singular, somente enquanto considerada a sua potência, seja nas suas belíssimas construções ou nas suas peripécias desarrazoadas, que *a experiência nos mostra o quão ele está inserido num universo de relações pelos quais ele é, age e reage*, para o qual Espinosa parece mesmo repelir que se possa dar qualquer superioridade de um âmbito racional despido de um corpo imerso no mundo e em suas construções, em nós ou fora de nós.

E se concordamos com Alexandre Koyré que houve uma conversão da *scientia contemplativa* para *scientia activa*, que culmina com a conversão da teoria em práxis, Espinosa despontaria num outro destaque. Não somente porque suas lentes de geometra permitiriam-lhe enxergar uma nova natureza e propor a superioridade de uma nova ciência, muito além do que imaginara Koyré, a postura espinosana exige que não sejamos nem espectadores, nem senhores ou mestres da natureza. E se nela estamos tão inseridos porquanto assim constituídos nesta parte finita pela qual somos, nos realizamos pensamos e agimos, é porque nela a teoria já é uma práxis. Para explicitar o que pretendemos apontar, gostaríamos de tomar empréstimo as palavras de outro pensador contemporâneo, e perguntar se não haveria, neste primeiro escólio da parte III, o repúdio ao “monstro no qual se desenvolveu até o absurdo a faculdade que temos de extrair pensamentos de nossos atos em vez de identificar nossos atos com nossos pensamentos”⁹⁷?

⁹⁷ A expressão é de Antonin Artaud na obra *O teatro e seu duplo*.

Ora, não poderíamos reconhecer que é pelas complexas relações com os outros homens, com o mundo e as coisas que desvelamos na potência própria deste corpo e desta mente a produção de feitos surpreendentes, não somente seus grandes feitos por sua beleza e engenhosidade, mas porque tais feitos seriam a recriação das formas mesmas de relação com este mesmo mundo, estes mesmos homens, estas mesmas coisas? Se assim fosse, Espinosa não devolveria somente a vida ao corpo tão intimamente unido à mente, mas permitiria abrir para ambos a potência de recriação do próprio mundo a partir do qual eles mesmos mesmo se constituíram.

CAPÍTULO III – ENTRE UM TEMPO MEDIDO E UM TEMPO VIVIDO

Tempus: definições, ocorrências e usos imprecisos?

Partimos primeiramente da compreensão do esvaziamento do tempo na filosofia espinosana. Nem a duração, nem a eternidade são definidas por Espinosa com o recurso de noções temporais, pelo contrário, explicam-se única e restritamente pela articulação dos conceitos de essência e existência. Esse esvaziamento do tempo de seu fundo ontológico vinculava-se a um duplo aspecto: de um lado, solapando os sustentáculos da superstição (a intuição do efêmero e a busca pela eternidade), de outro, conforme nos apontavam alguns estudiosos, permitindo a Espinosa seguir no passo e no compasso da revolução científica

seiscentista, porquanto o tempo tornado homogêneo e linear seria um excelente instrumento para o desenvolvimento da física e do mecanicismo. Eis onde outros filósofos ou aqueles que estudaram o tempo habituaram-se a emoldurar a filosofia espinosana. Contudo, tratamos da geometrização do movimento, da física e dos corpos. E se outrora acreditávamos que Espinosa estaria dentre aqueles que tornaram o tempo um escoamento homogêneo ou um meio neutro, descobrimos que, mais uma vez, não é lá que o tempo está. E se de Espinosa podemos dizer que há uma geometrização do movimento e do repouso, é porque justamente não há geometrização do tempo, porque um solo sobre o qual se desenvolveria uma física espinosana, certamente ela não se daria na relação espaço-tempo, como vimos, porque o tempo geométrico é uma abstração.

Ora, o que é o tempo na filosofia de Espinosa? Seria possível falar de uma verdadeira essência do tempo? Certamente não. Não somente porque o conceito não participa das definições de duração e eternidade, mas também porque, em termos propriamente espinosanos, não é possível falar de uma verdadeira *essência do tempo*, porquanto ele não é nem uma *essência objetiva* (uma idéia), nem uma *essência formal* (uma coisa ou afecção das coisas), o que corrobora coerentemente com a ausência da geometrização do tempo, seja porque o tempo não é a ordem sob a qual ocorreriam os fenômenos físicos, seja porque não seria tampouco a ordem sobre a qual poderíamos pensá-los. Isso não nos desabonaria, porém, a continuar perseguindo o tempo, na filosofia de Espinosa? E talvez os leitores surpreendam-se por insistirmos em dirigir tal questão novamente ao filósofo. Não mais pelo que foi dito de sua exclusão na história da filosofia, agora também excluído da história da geometrização do tempo das ciências. Não de uma exclusão em comentários exteriores ao autor ou por análises extemporâneas, mas no interior

de sua obra e entre os próprios estudiosos de sua filosofia. E com o que exporemos a seguir, compreender-se-á facilmente por que o tema fora freqüentemente posto à margem pelos que se dedicaram à filosofia espinosana, e, todavia, ainda que recentemente tenha sido retomado, no caminhar das análises sobre o tempo desta nova geração de pesquisadores, perceberemos que pouco a pouco o fôlego empalidece, e principia-se um emudecimento sobre as desventuras do conceito no interior da obra espinosana.

Eis que nos deparamos com a primeira dificuldade: alguns comentadores estranham o fato de que, ao percorrerem a obra do filósofo, além de encontrarem definições variadas para o tempo, percebem também uma série de imprecisões no seu uso, muitas vezes utilizações contrárias entre si⁹⁸. Em determinados textos, Espinosa insiste que é preciso não confundir o tempo com a duração⁹⁹, contudo, esta distinção não parece ter sido respeitada pelo próprio autor, que não cumpriria sua própria exigência, o que seria comprovado por aparecerem em distintas ocasiões como termos equivalentes: por exemplo, “a duração *ou* o tempo deste movimento”¹⁰⁰, no *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Em outros textos, o tempo é dito sempre como limitado

⁹⁸ Por exemplo, H. Wolfson que a partir destas ocorrências acreditava ser suficiente para concluir que o “tempo não difere essencialmente da duração” (*The Philosophy of Spinoza*, Harvard Univ. Press, Cambridge-Massachusetts; Londres: 1983, p. 358). De 1934 (ano da 1ª edição da obra de Wolfson) até 2001, e por não ter encontrado uma explicação precisa para tais usos distintos e contrários, Nicolas Israel encontra justamente na variabilidade das ocorrências motivo suficiente para retomar a questão e analisá-la detalhadamente. (*Spinoza. Le temps de la vigilance*, Ed. Payot & Rivages, Paris: 2001, Cap. II “La distinction entre la durée et le temps”, pp. 41-89).

⁹⁹ Na Carta 12

¹⁰⁰ PPC, II, 6, esc.

ou definido, porque ele seria a medida que determinaria o movimento ou a duração¹⁰¹, e, de repente, deparamo-nos com a expressão “este esforço envolve um *tempo indefinido*”¹⁰². Além da imprecisão nos termos, haveria ainda um segundo problema: ao acompanharmos os seus escritos, perceberíamos que as referências e reflexões acerca do tempo tornam-se iam cada vez menos frequentes, o que leva alguns comentadores a interpretá-lo como uma questão marginal para este filósofo cuja inquietude maior é a busca pela liberdade e o conhecimento *sub specie aeternitatis*. Para citar um, lembro Pierre-François Moreau, que procura salvar o filósofo afirmando que “a progressiva escassez das referências ao tempo não indicaria propriamente uma retratação do autor, mas se explicaria pelo fato de que este conceito, fundamental para a física, não é central em uma obra consagrada à ética”¹⁰³. Mas as críticas endereçadas a Espinosa quanto às suas reflexões sobre o tempo não param por aí. Pois o que articula esta “progressiva escassez” é a mudança profunda no estatuto do tempo no percurso de sua obra.

Nos *Pensamentos Metafísicos*, encontramos, dentre os entes de razão, um modo de pensar bastante específico: Espinosa inclui o tempo na mesma categoria do número e da medida como um dos modos de pensar *explicativos* por cujo auxílio somos capazes de determinar a duração das coisas comparando-a à duração daquelas que possuem um movimento invariável. O tempo aqui é um ente de razão que muito nos auxilia a medir a duração ou o movimento. Quem

¹⁰¹ “medida do movimento”: PPC, II, 6; “medida da duração”: EII, def 5 e CM II, 10; ou ainda, “explicação da duração”: CM I, 1; CM I, 4; carta 12; E III P8 dem; E V P23, dem e esc.; V, 29, dem.

¹⁰² EIII, P8, dem.

¹⁰³ Citado por Jaquet, Chantal, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris : 1997, p. 158.

“sonharia em contestar o fato de que certos modos de pensar destinados a explicar as coisas dão origem a conhecimentos adequados”¹⁰⁴? Contudo, se nos *Pensamentos Metafísicos*, o tempo bem poderia servir para instrumentalizar as ciências e, como “ente de razão”, dar asas ao conhecimento, no percurso da obra, o tempo transfigura-se num “ente de imaginação”, perdendo nisso seu honroso estatuto racional para esconder-se sob abrigo das sombras das asas da imaginação. Nos termos de Chantal Jaquet, no percurso da obra, “o tempo torna-se, pouco a pouco, em um ‘modo de pensar’ com fundamentos problemáticos”¹⁰⁵. A morada do tempo dentre os modos de pensar explicativos, tão caros para as ciências, conduz os comentadores a designá-la um lugar privilegiado para o tempo, lugar este que perderá, posteriormente, na *Ética*:

*“vemos todas as noções com que o vulgar costuma explicar a natureza serem tão somente **modos de imaginar e não indicarem a natureza de coisa alguma**, mas apenas a constituição da imaginação; e porque têm nomes, como se fossem entes que existem fora da imaginação, chamo-os entes não de razão, mas de imaginação”*¹⁰⁶

Se para muitos filósofos e sistemas filosóficos é reconhecida a importância conceitual do tempo e muita tinta se empreendeu para dar conta de suas questões, se muitos comentadores ampliam-lhes a quantidade em páginas e páginas, Espinosa seria então uma dupla exceção,

¹⁰⁴ Jaquet, C., *op. cit.*, p. 156.

¹⁰⁵ Jaquet, C., *op.cit.*, p. 155.

¹⁰⁶ E I, Apêndice. Negritos nossos.

porque teria não somente escrito pouco sobre o tempo, tema este pouco a pouco abandonado, mas também foram poucos os que lhe empreenderam o estudo devido. E os que a ele tão recentemente¹⁰⁷ se dedicaram, parecem constatar em acurado exame de toda a sua obra que Espinosa, ao finalmente encarcerar o tempo no âmbito da imaginação, revela no percurso de sua escrita a narração da falência deste conceito para a reflexão filosófica. Teria o filósofo abandonado tema tão precioso? Este é o lugar reservado para reflexão espinosana sobre o tempo, na história da filosofia?

Eis as questões que teremos aqui de enfrentar: descobrir, primeiramente, se há alguma coerência na variação da utilização do termo *tempus* no decorrer da obra; compreender o deslocamento do estatuto do tempo no pensamento espinosano, e, finalmente, compreender se este tempo ‘sem essência’, não sendo nem idéia, nem afecção das coisas, teria algum papel reservado no interior mesmo da filosofia espinosana.

¹⁰⁷ E consideramos “recentes” os estudos de Yannis Prelourentzos (*op.cit.*), Chantal Jaquet (*Sub specie aeternitatis. Études des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris: 1997) e Nicolas Israel (*Spinoza. Le temps de la vigilance*, Payot, Paris: 2001), cujos trabalhos de fôlego e rigorosa análise muito nos auxiliaram no que aqui se seguirá, pelo que os citaremos constantemente. O primeiro centraliza suas pesquisas na relação eternidade-duração nos PPC e CM, a segunda, traz-nos um excelente estudo sobre gênese das definições de eternidade e duração na *Ética* com relação às obras (KV, CM e TTP) e filosofias anteriores, cujas descobertas serão aqui citadas foram fundamentais para os nossos estudos. Em ambos os casos, todavia, porque sua preocupação maior é a relação eternidade-duração, o tempo não receberá o devido assento no campo da reflexão filosófica, como veremos, e os conduzirá a conclusões que, neste específico aspecto, questionaremos. Quanto a Nicolas Israel, apesar de muito nos identificarmos quanto ao papel por ele dado ao tempo (sua preponderância no campo ético-político) que inspirou e guiou o nosso trabalho, discordaremos mais especificamente da definição que dará ao tempo e à duração.

O tempo como medida? Os *Pensamentos Metafísicos* e os *Princípios da filosofia cartesiana*

Dentre tantas incongruências encontradas nos estudos destinados ao tempo, não poderíamos deixar de escolher o início de nossa abordagem em dois opúsculos de 1663, os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e os *Pensamentos Metafísicos*, e os motivos são os mesmos que outrora apontávamos como a dificuldade enfrentada pelos comentadores, qual seja: em primeiro lugar, porque neles o termo *tempus* aparece enormemente, pelo que percebemos a sua importância, pelo menos nestas obras, pois, de todas as suas ocorrências, nelas aparecem tão concentradamente, que é compreensível o fato de alguns comentadores julgarem rarefeitas nas obras posteriores se calculadas relativamente a estas, e disso concluem por um progressivo abandono da questão pelo filósofo¹⁰⁸; em segundo lugar, porque é nesta concentrada ocorrência do *tempus* nestes escritos, que tanto atrai os comentadores, aparecem em utilizações e em contextos bastante distintos, donde a atribuição de imprecisão para o uso deste termo na escrita espinosana e a conclusão de que o filósofo não lhe dedicara devida importância; e, finalmente, e sobretudo, porque estes são os textos que marcam o ponto de partida deste deslocamento conceitual a partir do qual muito precisaremos nos perguntar por que este conceito migrou de

¹⁰⁸ Basta uma rápida olhadela no *Lexicon Spinozanum*, para vermos a concentração de mais da metade das ocorrências de *tempus* nos PPC e CM, que sempre aparecem em blocos argumentativos, e suas aparições mais rareadas e dispersas nas outras obras.

lugares tão díspares quanto a distância entre o conhecimento racional e a abstração que é o imaginar.

Pensamentos Metafísicos: eis o único lugar em que Espinosa consagra ao tempo propriamente uma definição¹⁰⁹. E acompanhemos a sua construção: logo na abertura do primeiro capítulo, Espinosa nos apresenta os entes de razão primeiramente como modos de pensar (*modi cogitandi*), contudo, compreendendo-se que não podem ser tomados como idênticos: todos os entes de razão são modos de pensar, todavia, a recíproca não é verdadeira. Mas porque são ditos *entes de razão*, esta definição exige distingui-los dos entes reais, ou seja, distinguir de “tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente ou pelo menos poder existir”¹¹⁰. Eis porque a denominação é enganosa e, mesmo sendo um subconjunto dos modos de pensar, os entes de razão parecem mais se aproximar da quimera ou da ficção, motivo pelo qual nenhum deles pode, rigorosamente, ser ditos entes (*chimaera, Ens fictum & Ens rationis non esse entia*¹¹¹).

Dizemos, contudo, que são *entes de razão* porque têm de fato alguma existência, nunca fora do pensamento, pois são aquilo que “serve para que as coisas conhecidas [*res intellectas*]

¹⁰⁹ Em CM I, 4: “*Haec autem ut determinetur, comparamus illam cum duratione aliarum... haecque comparatio tempus vocatur*”. Yannis Prelourentzos ressalta que “estamos mesmo diante de uma definição aqui: o que testemunha o termo *vocatur*, que faz parte de um pequeno número de expressões pelas quais Espinosa introduz suas definições através de sua obra”. Prelourentzos, *op. cit.*, pp. 31-32

¹¹⁰ CM, I, 1, def.

¹¹¹ CM, I, 1.

sejam mais facilmente retidas, explicadas ou imaginadas”¹¹² e que por isso mesmo são divididos em três categorias: os auxiliares da *memória*, como os universais abstratos (gênero, espécie...); os que auxiliam a *imaginar*, como as negações e privações (cegueira, treva, limite...) e os que auxiliam a *explicar* as coisas, como o tempo, o número e a medida. E é interessante notar esta classificação pela qual Espinosa parece como que introduzir graus distintivos entre os entes de razão: uns mais próximos das imagens corporais, auxiliando a retê-las mais firmemente e imprimi-las na memória para que possamos trazê-las de volta à mente ou mantê-las presentes; outros mais próximos de uma imaginação bastante fantasiosa, auxiliando a figurar “positivamente não-entes como se fossem entes”¹¹³. Mas a descrição é bastante diferente para os modos de pensar *explicativos*, aliás, talvez sendo estes os únicos meritórios da denominação de entes *de razão* porque não servem para que as coisas sejam guardadas na memória ou simplesmente imaginadas, antes, servem para que as coisas conhecidas [*res intellectas*] sejam explicadas “*determinando-as evidentemente por comparação uma a outra*”¹¹⁴. O que comparamos? Durações entre si, uma em função da outra, mas não são durações quaisquer: para *determinar* a duração de uma coisa, nós a comparamos com a duração daquelas coisas que possuem um movimento *certo e determinado*¹¹⁵, e desta determinação origina-se uma medida: o tempo¹¹⁶.

¹¹² CM, I, 1.

¹¹³ CM, I, 1.

¹¹⁴ CM, I, 1: “*determinando scilicet eam per comparationem ad aliam*”

¹¹⁵ Cf. CM, I, 4. E talvez não fosse necessário destacar a importância da expressão “certo e determinado”, tão analisada no capítulo anterior, mas acrescentamos aqui também o comentário de Yannis Prelourentzos: “o tempo é definido como a comparação entre a duração de uma coisa e aquela de outras coisas que tem um movimento invariável e determinado (nota: *certum, & determinatum*: este par de qualificativos é uma expressão conceitual

Espinosa introduz o tempo, portanto, por uma tripla diferenciação: apesar de perfilar *dentre os não-entes*, o tempo apresentado como ente de razão muito o afasta da quimera e da ficção; por outro lado, apesar de constar *dentre os entes de razão*, o tempo tem a regalia de não tratar nem de coisas inexistentes, nem de imagens de coisas existentes, e seu privilégio vem de não ser um mero auxiliar qualquer, pois que auxilia sim a explicar as coisas existentes por comparações também entre coisas existentes; e, finalmente, apesar de elencar *dentre os entes de razão explicativos*, o tempo é o único que ao determinar uma medida tem, como um de seus termos de comparação, algo também certo e determinado. O tempo portanto é um auxiliar que pode estar na base do inteligir das coisas conhecidas porque realiza uma operação de precisão: ele *determina*, mede e delimita uma duração porque a compara a algo também *certo e determinado*. É preciso, contudo, entender como se dá esta comparação: ela não é uma conjunção de duas idéias distintas, nem tampouco uma concatenação de idéias entre si, pois se assim fosse, ele não seria um ente de razão, mas uma idéia fictícia ou uma idéia verdadeira. Por que não pode o tempo ser uma idéia? Diz-nos Espinosa: tempo, número e medida, “não são idéias, nem podem de modo algum denominar-se idéias, porque *não possuem algum ideado que exista necessariamente ou que possa existir*”¹¹⁷. O tempo não é uma idéia que temos da duração, mas uma comparação de durações que, ela mesma, não tem existência e nem pode existir, por

técnica em Espinosa, presente em toda a sua obra, e cujo papel será fundamental na teoria dos modos finitos da *Ética* (Cf. Sobretudo, EI P28)” Prerolentzos, Y. *op. cit.*, p. 31-33.

¹¹⁶ CM, II, 10 “*Tempus enim mensura est durationis*”.

¹¹⁷ CM, I, 1: “*modos cogitandi non esse ideas rerum, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessariò existit, aut existere potest*”. Negritos nossos.

isso não são nem verdadeiros, nem falsos, nem fictícios, mas os entes de razão são freqüentemente confundidos com as idéias porque “provém e se originam muito imediatamente das idéias dos entes reais”¹¹⁸.

Alguns comentadores, porque o tempo é medida, inserem Espinosa “na velha tradição que remonta a Aristóteles”¹¹⁹ e que segue até depois de Descartes, o que parece bastante defensável para as suas ocorrências, tanto nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, quanto nos *Pensamentos Metafísicos*. Que aceitemos os comentários que inscrevem Espinosa nesta tradição de tornar o tempo uma medida, na mesma esteira de Descartes que, de modo semelhante, define o tempo como um ente de razão que mede duração. Contudo, como Espinosa define esta duração explicada e medida pelo tempo? Precisemos pela definição dada pelo autor entre os seus *Cogitata*, na Parte I, Capítulo IV. E destaquemos desde já uma observação importante que retomaremos mais adiante: é no interior da *definição da duração* que o tempo aparece, e a recíproca também é verdadeira, porquanto não se compreenderá completamente a *definição do tempo* sem explicação da duração nele introduzida: eis porque, desde o título do capítulo, perceberemos a indissociabilidade entre o tempo e a duração.

¹¹⁸ CM, I, 1.

¹¹⁹ Y. Prelorentzos, *op.cit.*, pp. 37-38. E apesar de citarem as mesmas referências, como Aristóteles (“o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois”), Plotino (“o tempo é o número ou a medida do movimento”); Crescas (“a medida da duração ou do movimento ou do repouso entre dois instantes”); Ihwan al-Safa (“o tempo é o número dos movimentos da esfera celeste”) ou Descartes (*numerus motus*), os comentadores não concordam nas próprias conclusões das aproximações que fazem com estes filósofos. Ver : H. A. Wolfson, *op.cit.*, pp. 332-338, Nicolas Israel, *op.cit.*, pp. 41-92.

“Sobre a duração e o tempo [De Duratione, & Tempore]

Da divisão feita acima do ente em ente cuja essência envolve a existência e ente cuja essência envolve a existência senão possivelmente origina-se a distinção entre eternidade e duração. (...)

O que é a duração

A duração é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram em sua atualidade. Disso decorre claramente que entre a duração e a existência total de uma coisa há apenas uma distinção de razão. Quanto mais se subtrai a duração de uma coisa, tanto mais se subtrai, necessariamente, sua existência. Para determinar a duração nós a comparamos com a duração daquelas coisas que possuem um movimento certo e determinado. Esta comparação chama-se tempo.

Que é o tempo

Assim, o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um modo de pensar, ou, como dissemos, um ente de razão. Com efeito, é um modo de pensar que serve para explicar a duração. Deve-se notar aqui (...) que a duração é concebida como maior ou menor, como composta de partes e que é um atributo da existência e não da essência.”¹²⁰

¹²⁰ CM, I, 4. Grifos nossos.

O que significa dizer que concebemos a duração como maior ou menor, composta por partes, e mais ainda, subtraíveis? Para que possamos entender a abrangência desta questão, crucial no conjunto que estes opúsculos de 1663 perfazem ao se articularem reciprocamente, abordaremos diretamente o problema, para depois apresentar as suas derivações e compreender como contestaremos a acusação de imprecisão atribuída a Espinosa e veremos como o filósofo consegue preservar a coerência das definições de duração e tempo, apesar das utilizações distintas num e noutro texto. Há uma imensa tradição de comentadores que analisam detalhada e exaustivamente o ponto que iremos tratar muito diretamente, a saber, o diálogo entre duas filosofias, a de Espinosa e a de Descartes, que se apresenta em ambas as obras; contudo, cremos ser o trabalho de Homero Santiago aquele capaz de nos fazer entender que, para compreender a complexa questão, é preciso *succinte ob oculos ponere*.

Seguindo o prefaciador dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Lodewijk Meyer, o comentador descreve-nos como Espinosa interpreta os calços e percalços de René Descartes: o “mais esplêndido astro século”, cuja revolução estava na “aplicação do método geométrico à filosofia; promessa de rigor e certeza, tiro de misericórdia nas desavenças herdadas à escolástica. Isso não teria sido porém plenamente consumado. Faltara a Descartes expor toda a sua filosofia segundo o método geométrico sintético, aquele mesmo utilizado por Euclides em seus *Elementos*. De modo que o objetivo do livro de Espinosa, experto tanto no cartesianismo quanto

na geometria, será apresentar sinteticamente o que Descartes fizera analiticamente.”¹²¹ Espinosa tem sempre à mão as *Meditações* e os *Princípios da filosofia*, mas principalmente as *Respostas às Segundas Objeções*, texto no qual o próprio filósofo francês declara que procurará *imitar a síntese dos geômetras* e efetuar um resumo das principais razões que usara para demonstrar a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano¹²² nas suas *Razões geométricas*. Ora, se Espinosa retoma a tarefa cartesiana de seguir pela síntese dos geômetras é porque a considera inconclusa. Eis porque reordena os “axiomas ou noções comuns” das *Razões geométricas*, quase inteiramente copiados por Espinosa “palavra por palavra”, tal como nos avisara Meyer, desta vez numa nova ordem para assim cumprir, finalmente, a tarefa de concretizar o anunciado intento de Descartes.

Sigamos o conselho do comentador de *succinte ob oculos ponere*: Homero Santiago analisa minuciosamente o desenvolvimento desta ordem geométrica sintética dos axiomas comparando ambas as obras, a primeira parte dos *Princípios* de Espinosa e as *Razões* de Descartes¹²³, esclarecendo-nos como aquela distinção entre *ente que envolve a existência necessária* e *ente que não envolve a existência senão possível* conecta-se fortemente com a

¹²¹ Santiago, H. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*, Humanitas, São Paulo 2004, p. 12.

¹²² Descartes, *Respostas do autor às Segundas Objeções*, in *Descartes*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr, col. Pensadores, São Paulo: 1983, p. 168.

¹²³ Santiago, H., *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*, Humanitas, São Paulo 2004, pp. 111-185.

questão do tempo¹²⁴. Eis aqui o que procuraremos entender. E a chave deste vínculo forte entre tal diferença e a nossa questão do tempo encontra-se justamente nas alterações feitas por Espinosa na ordem e no conteúdo de dois axiomas cartesianos. De fato, a partir da quarta proposição dos seus *Princípios*, Espinosa anuncia que introduzirá certos “axiomas retirados de Descartes”, e o leitor da filosofia cartesiana reconhecerá que se trata dos “axiomas ou noções comuns” das *Razões geométricas*, bastante semelhantes, palavra por palavra, e expostos “quase” na mesma ordem. Espinosa fará algumas pequenas mudanças, invertendo a ordem de uns ou alterando o conteúdo de outros. E é interessante a comparação da ordem dos mencionados axiomas que especificamente tratam da nossa questão. Vejamos o texto cartesiano:

2º. axioma: *“o tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu; eis por que não é necessário uma menor causa para conservar uma coisa, do que para produzi-la pela primeira vez”*¹²⁵.

10º. axioma: *“na idéia ou no conceito de cada coisa, a existência está contida, porque nada podemos conceber sem que seja sob a forma de uma coisa existente; mas com a diferença de que no conceito de uma coisa limitada, a existência possível ou contingente acha-se apenas contida, e*

¹²⁴ Santiago, H., *op. cit.*, p. 174.

¹²⁵ Descartes, *Razões que provam a existência de Deus e a distinção entre o espírito e o corpo humano*, in *Descartes*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr, col. Pensadores, São Paulo: 1983, p. 172. Grifos nossos.

no conceito de um ser soberanamente perfeito está compreendida a perfeita e necessária existência”¹²⁶

Ora, que faz Espinosa com estes dois axiomas?

- 1) *Quanto à ordem*: a exposição sintética exige uma *inversão na ordem* proposta por Descartes, o que era 2º passa a ocupar o lugar diametralmente oposto tornando-se o penúltimo na ordem de Espinosa; enquanto o que era 10º torna-se o segundo axioma dentre os “retirados de Descartes”¹²⁷;
- 2) *Quanto ao conteúdo*: estranhamente, Espinosa *exclui a frase* “o tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu” do 2º axioma, enquanto o outro permanece, notoriamente, tão intocado que Espinosa só faz anunciar e remeter: “na idéia ou conceito de toda coisa está contida a existência, ou possível, ou necessária (ver o ax. 10 de Descartes)”¹²⁸.

O que está aqui em jogo? Sobre o que trata o 2º axioma cartesiano e por que ele não pode ocupar o lugar que lhe conferira Descartes? A primeira parte apresenta a descontinuidade

¹²⁶ Descartes, *Razões que provam a existência de Deus e a distinção entre o espírito e o corpo humano*, *op.cit.*, p. 173. Grifos nossos.

¹²⁷ É preciso aqui lembrar, para evitar enganos: é o segundo axioma dentre os “tomados de Descartes”, isto é, dentre os axiomas que são introduzidos após a quarta proposição (o que equivale ao sexto, na numeração geral)

¹²⁸ PPC, I, ax. 6. Os axiomas dos PPC, Parte I seguirão a cuidadosa tradução feita por Homero Santiago, *op.cit.*, pp.115-185.

temporal (“o tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu”), enquanto na segunda reconhecemos a exigência cartesiana da criação continuada e do concurso divino para que as coisas criadas continuem a existir (“não é necessário uma menor causa para conservar uma coisa, do que para produzi-la pela primeira vez”). Entre uma e outra parte, há um “eis porque”. Este brevíssimo “eis porque” refere-se a um grande movimento argumentativo das *Meditações terceiras*: depois da demonstração *a posteriori* da existência de Deus, é diante da *existência possível* (que só será apresentada no 10º axioma das *Razões*) deste eu meditativo que Descartes defronta-se com a questão: se não houver um Deus, “de quem tirarei minha existência?”. E a resposta vem somente após esta constatação de que “todo o tempo de minha vida pode ser dividido em infinitas partes”¹²⁹ independentes entre si:

*“com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem com respeito à nossa maneira de pensar.”*¹³⁰

¹²⁹ Cf. *Meditação Terceira*, par. 33, *op. Cit.*, p. 110: “Não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve”.

¹³⁰ Descartes, *Meditações* – tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr, col. Pensadores, São Paulo: 1983, pp. 107-110.

O sucinto enunciado do segundo axioma reproduz a ordem das *Meditações*, passando da constatação da descontinuidade temporal para a exigência da conservação da existência. Todavia, as mesmas *Meditações* tornam evidente que as teses introduzidas pelo 2º axioma exigem antes conceber esta *existência possível*, assim como exigem a existência de um ser soberanamente perfeito, o que aparecerá somente no 10º axioma. Na leitura de Espinosa, o 2º axioma, tal como o encontramos, parece estar numa frouxa amarração do conjunto axiomático. Se o tomamos isoladamente, o “eis porque” não é uma evidência, pois poderíamos até inverter a primeira parte pela outra (“não é necessário uma menor causa para conservar uma coisa, do que para produzi-la pela primeira vez”, eis porque “o tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu”). Isto não seria suficiente para percebermos que faltaria uma rigorosa amarração entre os axiomas, e se procurássemos o que significaria este “eis porque” não correríamos o risco de cair num círculo vicioso de perguntarmos se é porque Deus cria continuamente que o tempo é descontínuo, ou se é porque o tempo é descontínuo que precisamos de Deus conservá-lo¹³¹?

Estes talvez pudessem ser considerados bons motivos tanto para alterar a ordem axiomática como também para intervir no seu conteúdo, pois o axioma não parece merecer o segundo lugar na ordem da síntese, já que dele não se seguiriam outros e ainda ele pressupõe o

¹³¹ Contudo, para um ou outro caso, ainda assim não seria necessário então antes introduzir o ser soberanamente perfeito que aparece somente no axioma 10º?

que é dito posteriormente, e assim posto num indevido lugar, a ordem cartesiana não somente impossibilitaria a passagem de uma cadeia dedutiva¹³², antes parece aprisionar-nos num círculo vicioso. Mas o problema maior é o que apontam as *Meditações*: é a *existência possível* que exige a força externa para a sua conservação na existência e não o inverso. E tanto a criação continuada, quanto a descontinuidade do tempo, não importa o que seja primeiro, só são válidas para as coisas criadas, isto é, para o ente cuja essência *não envolve existência senão possivelmente*, ou seja, para que estas teses ganhem qualquer sentido é necessário primeiro introduzir a distinção entre ser *a se* e ser *ab alio* do 10º axioma. E se invertemos a ordem, muito facilmente compreendemos o conteúdo do que fora introduzido antes da hora: é porque somos *ab alio* que se faz necessária uma força externa a nós que conserve a nossa existência, e dela dependemos, a todo momento e a cada instante, enquanto durarmos. É a distinção portanto entre ser *a se* e ser *ab alio* que exige a criação continuada e explica a descontinuidade do tempo.

Mas cremos que, se todos estes motivos não forem suficientes, que se leve em conta um único ponto: a abaliedade implica sua relação com a asseidade, e se quisermos evitar o infortúnio de tantos problemas, que pelo menos admitamos a felicidade do 10º axioma cartesiano, que não começa nem só por Deus (asseidade), nem só pelas criaturas (abaliedade), mas pelos dois simultaneamente porque trata da *distinção* entre ambos, distinção a partir da qual se podem

¹³² E também é problemático também num outro sentido: como a “descontinuidade do tempo” e a “criação continuada” podem ser anteriores a asseidade divina que aparece somente ao final do conjunto axiomático cartesiano?

expor, na devida ordem, o que segue nos axiomas seguintes. Ora, a nova ordem dada por Espinosa a estes axiomas não cumpre com justeza a exigência de examinar as causas por seus efeitos de modo que se “negamos as consequências, ela nos faz ver como estavam contidas nas antecedentes”? Se por um lado, esta inversão parece corrigir a exposição sintética feita por Descartes, porquanto esta era uma exigência interna da própria filosofia cartesiana, tal inversão, contudo, não a deixa incólume.

O axioma que agora está anteposto, mesmo não tendo sofrido nenhuma alteração na redação do texto cartesiano (ele simplesmente apresenta-o e insere imediatamente “vide Ax. 10”), coloca em primeiro plano que “na idéia de Deus está compreendida a perfeita e necessária existência”. Nesta pequena alteração, Espinosa realiza uma grande reviravolta: um “imperceptível deslizamento conceitual, isto é, passa da idéia clara e distinta à *idea vera*, portanto, da idéia como auto-afirmação do verdadeiro”¹³³, e assim “invalida o preconceito que separa essência e existência e que impediria alcançar a evidência da prova *a priori* [da existência de Deus] (...). Porém não é só isso. Quando acompanhamos a argumentação espinosana, não nos escapa o fato de que Espinosa se apóia menos na Terceira Meditação e muito mais na Quinta, ou seja, não se refere à idéia de perfeição em nós ou à prova *a posteriori* da existência de Deus, mas

¹³³ Chauí, Marilena. *A nervura do real*, p. 340. Estes trechos também são citados por Homero Santiago, *op. cit.*, p.153, que analisa muito mais detalhadamente do que aqui fizemos o problema da idéia verdadeira em relação ao *Tratado da Emenda do intelecto*, pp. 130-157.

a uma idéia que, dissera Descartes, ‘é a imagem de uma natureza verdadeira e imutável’, referindo-se portanto, à prova *a priori*. A idéia de Deus afirma sua existência necessária.”¹³⁴

Isto fica ainda mais evidente quando verificamos que Espinosa não diferencia uma duração para Deus e outra para as coisas criadas, tal como o fizera Descartes, ou ainda, não lhe atribui uma “duração eterna”. Por que Espinosa restringe o uso do termo “duração” somente às coisas criadas? Se compreendemos, conforme consta na sua definição, que a duração é uma afecção da existência e não da essência e, se concebemos que a idéia de Deus afirma sua existência necessária como uma verdade eterna, atribuir-lhe uma duração, ainda que fosse uma “duração eterna”, seria distinguir sua essência de sua existência e não exprimir a identidade que há entre ambas. Assim, conclui Espinosa, para não distingui-las, ou seja, “para não atribuir-lhe duração alguma, dizemos que é eterno”¹³⁵.

E agora poderemos compreender a recíproca articulação entre os *Princípios da filosofia cartesiana* e os *Pensamentos Metafísicos*. Esta brevíssima exposição sobre a alteração da ordem

¹³⁴ Chauí, Marilena. *A nervura do real*, p. 341. E disso, percebemos também, nitidamente, que o que Espinosa entende por *ordem* geométrica e por *axioma* é completamente diverso de Descartes, como também conclui Marilena, “Espinosa também exige dele [Descartes] que leve às últimas consequências a noção de princípio que oferecera a Cleselier, isto é, um princípio *de filosofia é mais do que um princípio lógico de não-contradição e do que uma noção comum* [o axioma cartesiano], *porque deve assegurar a existência de um ser*”, *idem* p. 340, itálicos da autora e negritos nossos.

¹³⁵ CM, II, 1, 2

e do conteúdo destes axiomas poderia levar-nos a vislumbrar a conhecida fidelidade infiel¹³⁶ a Descartes, contudo, no que exporemos a seguir, veremos operar uma extrema fidelidade de Espinosa, não somente restituir a ordem geométrica sintética desejada pelo filósofo francês e recolocar o 2º axioma das *Razões* como o décimo dos *Princípios*, mas justamente por dele excluir a frase “o tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu”. Espinosa estaria recusando a descontinuidade temporal? Certamente não. Como vimos, a reordenação dos axiomas implica exatamente que Espinosa reconhece a relação entre ser *ab alio* e a exigência da criação continuada: porque não são em si e por si, porque a essência das coisas criadas não envolve existência senão possivelmente, a sua duração depende da relação com a potência divina, pelo que é necessária exatamente a mesma força e ação para conservá-las na existência, a criação continuada exigida a todo momento, tornando os instantes independentes e desvinculando o momento presente daquele que imediatamente o precedera. Ora, porque Espinosa retira a primeira parte do axioma, que justamente trata da descontinuidade temporal? Uma questão, novamente, de ordem e lugar. Para que o tempo seja um ente de razão e não uma afecção da existência, a afirmação da descontinuidade do tempo deve fundar-se em algo que lhe é anterior, a saber, a divisibilidade da duração.

E sejamos corretos: Espinosa não utiliza naquele axioma o termo “criação continuada”, sabemos pelas *Meditações* de Descartes que é disso que se trata, assim como por ele sabemos

¹³⁶ O termo é cunhado por Marilena Chauí: “Fidelidade infiel: Espinosa comentador dos Princípios da filosofia de Descartes” apresentado em 1996 no Colóquio internacional *Descartes 400 anos* e publicado pela *Analytica*, vol 3, UFRJ, Rio de Janeiro: 1998, pp. 9-75 e o argumento é ampliado na Parte 2 da *Nervura do real*, pp. 331-436.

que entre a conservação e a criação continuada há somente uma distinção de razão. O que Espinosa nos apresentara naquele axioma era o *princípio* da conservação (“para conservar uma coisa não é requerida uma causa menor que para primeiro produzi-la¹³⁷”), donde se seguirão as proposições acerca da criação como conservação na existência na parte que lhe cabe dos *Princípios da filosofia cartesiana*, contudo, o termo “criação continuada” aparecerá também no seu devido lugar, na parte dedicada à metafísica especial, onde Espinosa dedica um capítulo sobre a criação¹³⁸. Agora, utilizando os devidos nomes, podemos afirmar o que outrora denominamos por extrema fidelidade espinosana: o intrincamento e a dependência entre essas duas importantes teses cartesianas – a conservação e a *divisibilidade da duração* – é tal que a negação da divisibilidade da duração seria destruidora para esta filosofia que não é a de Espinosa. Eis porque encontramos, exatamente na parte dedicada à metafísica geral, a outra face desta mesma moeda: da mesma diferença entre ser a *se* e ser *ab alio* que exige a conservação das coisas criadas, desta mesma distinção, nos *Pensamentos Metafísicos*, origina-se uma profunda distinção, não apenas terminológica, entre eternidade e duração. Porque sua essência não envolve existência senão possivelmente, a duração das coisas criadas, para perseverarem em sua atualidade, isto é, para continuarem a existir, exige a todo momento a manutenção conservação da mesma causa que a produziu. É o sentido profundo do ser são *ab alio*, cuja duração não será contínua, mas descontínua, porque a cada instante, tão ínfimo que seja, é independente e separado do anterior, porque só pode ser mantido na existência pela mesma causa externa que o produziu pela primeira vez. Agora podemos entender por que motivo Espinosa afirma, na

¹³⁷ Axioma 10, Parte I, *Princípios da filosofia cartesiana*.

¹³⁸ Na Parte II dos *Pensamentos Metafísicos*.

definição *da duração*, que “disso decorre *claramente* que entre a duração e a existência total de uma coisa há apenas uma distinção de razão. Quanto mais se subtrai a duração de uma coisa, tanto mais se subtrai, necessariamente, sua existência”. E ainda acresce, na definição *do tempo* que “a duração é concebida como maior ou menor, composta de partes”. Se a duração é assim concebida, se é descontínua e composta por partes divisíveis, isto indica uma certa natureza que não é de modo algum incongruente com a medida que lhe fará o tempo. Eis porque, nos *Pensamentos Metafísicos*, ele está coerentemente elencado entre os modos de pensar *explicativos*, como nos aponta Jaquet:

“O tempo explica tanto mais legitimamente a duração quanto esta é composta de partes e se presta por natureza à divisão temporal. (...) Explicar é desdobrar o conteúdo de uma coisa. Uma explicação pode ser adequada quando ela desdobra corretamente o que nela está contido e funda-se sobre a natureza da coisa sem traí-la. Neste sentido, nos Pensamentos Metafísicos, a utilização de categorias do passado, presente e futuro pode permitir explicar a duração de uma maneira pertinente, porquanto esta é composta de partes que lhe convém distinguir. O tempo é portanto um modo de pensar particularmente adaptado à realidade, pois ele limita-se a exibir o que está contido na coisa mesma. Eis porque ele pode ser um honesto auxiliar do intelecto.”¹³⁹

¹³⁹ Jaquet, C., *op. cit.*, p. 156.

Tempo e duração são termos nascidos gêmeos desde sua definição, porque a duração é sempre continuamente mantida de fora pela potência divina, e por isso mesmo sempre e infinitamente divisível a cada momento ou instante, desde que se existe, a duração torna-se um perseverar linear progressivo¹⁴⁰. E porque divisível, a duração é tão mensurável quanto o espaço geométrico, é uma duração geometrizável por um tempo geo-métrico. Nestes textos, portanto, tempo, número e medida são legítimos entes *de razão*. Encontramos nisto, portanto, certa transitividade entre o tempo e aquilo que ele mede, tempo e duração, tornam-se ambos inócuos, neutros, homogêneos, pares e parceiros perfeitos da extensão-matéria cartesiana apresentada na segunda parte de ambos os *Princípios*, seja o de Descartes ou o de Espinosa. E agora podemos prosseguir e compreender o fundamento das mais variadas utilizações que Espinosa fará do tempo, ora como medida da duração, ora como medida do movimento, ora afirmando medida da duração *ou* movimento, como se fossem todos estes termos facilmente intercambiáveis. O problema que analisamos talvez não fosse questão para Descartes, isso pouco importa¹⁴¹, o que se torna para relevante é que, aos olhos de Espinosa, manter a coerência do cartesianismo exige defender a divisibilidade infinita da duração, e o tema é tão caro que ele não apenas argumenta

¹⁴⁰ E aqui podemos apenas esclarecer que Espinosa substitui a referência ao passado feita por Descartes na frase “o tempo presente que não depende do que imediatamente o precedeu” para uma referência ao futuro (“o tempo presente não tem nenhuma conexão com o futuro”) porque com isso se manteria o sentido da flecha do tempo (sempre direcionada para o futuro) em plena coerência com a criação continuada, e ainda evitaria um percurso temporal regressivo (impossível tanto física quanto metafisicamente) e que conduziria à falsas questões como a criação *ex nihilo*, o que Espinosa recusa na segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos*.

¹⁴¹ E se estamos seguindo a leitura que Espinosa faz da filosofia cartesiana, é preciso também mencionar que a coerência e unidade que perfazem os CM e os PPC, no atinente às questões do tempo e da duração, justamente porque Espinosa expõe ou deduz, em ambos os textos, tanto na física quanto na metafísica, a partir da ausência da causa final.

defendendo-a, mas muito além disso, acrescenta-lhe duas provas: uma física e outra metafísica¹⁴².

A prova física é desenvolvida nos *Princípios da filosofia cartesiana*, justamente na parte em que Espinosa dedica à exposição da *física* de Descartes e na qual demonstra que, para conceber o movimento na matéria, é preciso também conceber também que *a duração ou tempo deste movimento seja divisível ao infinito*¹⁴³. E o escólio segue, afirma-nos veementemente Espinosa, contra dois argumentos atribuídos a Zenão¹⁴⁴ cujos paradoxos “se apóiam sobre falsos prejuízos”¹⁴⁵ porque fundar-se-iam num duplo erro: a suposição de *maximum* de velocidade intransponível, e a suposição de um *minimum* elementar do instante. E, Espinosa contrapõe-se a cada um destes falsos prejuízos, reiterando que tais suposições repugnam ao intelecto porque não

¹⁴² Prelorentzos, *op. cit.*, dedica uma extensa análise a esta parte. Ela é exaustiva, mas preciosa. Contudo, apesar de não a retomarmos aqui, deixamos a referência: pp. 53-93.

¹⁴³ PPC, Parte II, prop. 6, ao final da demonstração, Espinosa conclui: “portanto, se uma parte da matéria está em movimento, ela se move num certo espaço e este espaço, tão pequeno o suponhamos, será contudo divisível e conseqüentemente também o tempo pelo qual este movimento é medido; e por conseguinte, a duração ou o tempo deste movimento será também divisível e isso ao infinito” (para os PPC, Parte II utilizamos como texto base a tradução francesa, feita por Ch. Appuhn, *Spinoza*, vol 1, ed. Flammarion, Paris: 1964, p.293. Quando necessárias correções, estas serão introduzidas em nota, tal como aqui fizemos, porque em Appuhn encontrávamos “também o tempo pelo qual este *espaço* é medido”, na verdade, como se verifica em SO I, 194, trata-se de *motus*, movimento).

¹⁴⁴ O primeiro é o da roda que gira em torno de seu eixo e que aumenta a sua velocidade até chegar a uma velocidade infinita, analisado pelo percurso de um ponto desta roda que se realiza num tempo cada vez menor. Num máximo de velocidade, o tempo para que um ponto desta roda cumprisse uma volta completa seria feito num único instante, isto é, este ponto permaneceria no mesmo lugar. O segundo argumento analisado é o do corpo que, ou se move no lugar onde está, ou se move no lugar onde não está. Ora, não se move no lugar onde está, pois está alhures, então, ele não se move. Tampouco se move no lugar onde não está, portanto este corpo não se move. Cf. PPC, Parte II, prop. 6, esc. *idem*, p. 291 e 293.

¹⁴⁵ PPC, Parte II, prop. 6, esc. “reproduzirei aqui os principais argumentos de Zenão e mostrarei simultaneamente que eles se apóiam sobre falsos prejuízos, isto é, que este filósofo não tinha nenhum conceito verdadeiro da matéria. (...) Em primeiro lugar, pois, ele supõe que os corpos possam ser concebidos como movendo-se com uma velocidade tal que não se possam mover mais rapidamente. Em segundo lugar, ele compõe o tempo de momentos como outros o conceberam e que a quantidade é composta de pontos indivisíveis. Ambas suposições são falsas.” *Idem*, p. 291.

há velocidade para a qual também não se conceba uma maior, assim como não há momento ou instante para o qual não se possa conceber um ainda menor. A argumentação permite concluir em defesa da *duração como composta por partes divisíveis ao infinito*, acrescentando-lhe um terceiro argumento que “pode ser lido em Descartes”¹⁴⁶: não se deve aceitar que o movimento percebido pelos sentidos seja contrário ao intelecto, a refutação tal como foi feita não é pelos sentidos, mas pela própria razão.

A prova metafísica, por sua vez, Espinosa nos apresenta no capítulo sobre a Criação, da parte II dos *Pensamentos Metafísicos*, e ela se dá pela potência divina. E nos contentaremos aqui em apenas tratar daquilo que está pressuposto na divisibilidade infinita da duração. Espinosa opõe-se aqui ao seguinte argumento escolástico: “Deus sendo onipotente, nada lhe é impossível; como então não poderia ele fazer uma duração tal que não poderia haver uma maior?” Espinosa retorna o argumento contra o inquiridor: como a natureza da duração é tal que podemos sempre conceber uma duração maior ou menor que uma duração dada, “Deus, porque é onipotente, jamais criará uma duração da qual ele não pudesse criar uma maior. Com efeito, a natureza da duração é tal que sempre se pode conceber uma maior e uma menor que a dada.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ PPC, Parte II, prop. 6, esc.: “além destes dois argumentos, remeto a Zenão um outro que pode ser lido na refutação de Descartes...” *Idem*, p. 294.

¹⁴⁷ CM, II, 10. Grifos nossos.

Apresentadas todas as provas cabíveis da divisibilidade da duração, agora sim, e não mais nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, mas nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa pode introduzir em seu *devido lugar* aquela parte que excluía do 2º axioma cartesiano quando o recolocara na *devida ordem* como o seu axioma 10. É na parte dedicada à metafísica especial que Espinosa afirma: “*resta pouco, ou mesmo nada*, a dizer acerca deste atributo depois que mostramos que Deus, a cada momento singular, cria continuamente uma coisa quase de novo.” E, este “pouco” vem logo em seguida. Eis aqui restituído o conteúdo outrora desfalcado: “o tempo presente não tem qualquer conexão com o futuro”¹⁴⁸, afirma Espinosa. E agora poderemos compreender por que motivo, neste quase finalzinho dos *Pensamentos Metafísicos*, exata e precisamente após afirmar a descontinuidade do tempo, Espinosa insere uma específica nota: “ver axioma 10, da parte I”. Fecha-se o ciclo.

Que observemos o percurso realizado:

- 1) Parte I dos PPC: altera a ordem dos axiomas. 10 axioma: afirma o *princípio* da conservação para as coisas criadas, *retirando a tese cartesiana da descontinuidade temporal*;
- 2) Parte I dos CM: na metafísica geral, *define* o tempo e a duração, a natureza divisível da duração e a legitimidade do tempo como ente de razão;

¹⁴⁸ CM,II, 11.

- 3) Parte II dos PPC: na física cartesiana, *prova pela razão* a divisibilidade infinita da duração ou movimento e do espaço;
- 4) Parte II dos CM: na metafísica especial, *prova pela potência divina*, a divisibilidade infinita da duração;
- 5) Parte II dos CM: na metafísica especial, *restitui a tese da divisibilidade temporal* e remetendo ao 10 axioma.

Percorremos ambas as obras, as mais problemáticas segundo os comentadores, e percebemos que não há nenhuma incoerência, contradição ou imprecisão nas ocorrências do tempo e da duração. Muito pelo contrário, revelam uma extrema coerência, rigor e precisão em todas as suas circunstâncias, tanto na ordem demonstrativa, quanto no lugar ao qual pertence cada um dos assuntos relacionados ao tempo e à duração. E o imenso percurso realizado para que se pudesse restituir a descontinuidade do tempo que os itens acima revelam indicam todo o esforço e empenho de Espinosa para manter a integridade e coerência com absoluta fidelidade à filosofia cartesiana. Contudo, é importante observar que exatamente em cada um destes itens encontramos, muito precisamente, os pontos de oposição à filosofia cartesiana. Seria preciso lembrar, por exemplo, que a exigência da conservação cartesiana desaparece com a causalidade imanente? Seria preciso ainda afirmar que Espinosa não concordará com divisibilidade do movimento e do espaço, depois do exposto no capítulo anterior deste trabalho?

Se conseguimos, pelo menos até aqui, provar que não há contradição ou imprecisão nas ocorrências do termo “tempo” e “duração” nestes opúsculos, falta-nos agora compreender sobre o deslocamento do estatuto do tempo e perguntar, novamente, por que este conceito migrou de lugares tão díspares, abandonando o campo da racionalidade para, finalmente, aprisionar-se no âmbito da imaginação. E se aceitamos a articulação dos conceitos de tempo e duração, bastante rigorosa e coerente, tanto para a filosofia (PPC, Parte I e CM, Parte I), quanto para a física (PPC, Parte II) e metafísica (CM, Parte II) compreendemos por que o tempo, nestes escritos, está no elenco de honrosos atores do pensamento, como o número e a medida, bastante próximo de questões da física e importante para as ciências, como querem defender os comentadores de Espinosa.

Contudo, a valorização dada a estes entes de razão funda-se justamente na validade dos conhecimentos auxiliados por tais modos de pensar, como se este fosse o interesse do autor. Ora, vimos que este não era o seu intuito. De tudo o que pudemos aqui apresentar, seja a sua preocupação com a ordem geométrica sintética, seja a manutenção da integridade coerente do pensamento cartesiano, certamente estavam excluídas, dentre suas intenções, quaisquer preocupações de validar a partir disso uma física espinosana. O que nos parece mais importante destacar é que se trata de uma discussão articulada em estreita fidelidade com Descartes, num intenso diálogo com questões que são alheias a Espinosa, como a defesa da criação continuada. E o cuidado em mantê-las coerentes é tanto, que talvez pudéssemos nisso encontrar os rastros recalcitrantes de uma marcada diferença, entre a letra espinosana e o espírito cartesiano. E se estamos muito distantes do solo propriamente espinosano, talvez possamos considerar que, no

que se refere unicamente à duração e ao tempo, a fidelidade espinosana marca também a consciência de um limite entre as duas filosofias.

Os paradoxos do tempo vivido: a carta 12 e a *Ética*

Como vimos na introdução de nosso trabalho, é somente no final da década de 90 que encontramos pesquisadores que se dedicaram especificamente a um rigoroso estudo do tempo na obra de Espinosa, e todos, invariavelmente, concordam que a há uma mudança no estatuto do tempo na obra de Espinosa marcada pela data de 20 de abril de 1663, quando Espinosa contundentemente recusa a divisibilidade da duração. O tempo perde o assento de honra, numa filosofia racionalista, porque seu estatuto racional se estabeleceria pela adequação a um objeto que, desde então, deixaria de ser divisível para tornar-se indivisível, e nisto, todos parecem concordar que há uma ruptura à filiação cartesiana¹⁴⁹.

¹⁴⁹É preciso lembrar, contudo, que entre os próprios estudiosos da filosofia cartesiana, o tema da divisibilidade ou indivisibilidade da duração e do tempo é bastante controverso: que se vejam as divergências entre M. Guérout (*Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. I, Aubier, Paris: 1979, pp. 279-282), J.-M. Beyssade (*La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris: 1979) ; J. Laporte (*Le rationalisme de Descartes*, cap. IV “Au delà de la raison: l’infini”, PUF, Paris: 1945)... o nosso descuido em analisar tais referências em nosso trabalho pode ser justificado com um único motivo, fizemos de Espinosa o nosso comentador de Descartes, com a peculiaridade de deixá-lo nos mostrar não somente como interpretou a filosofia cartesiana, mas principalmente por nos apontar que a questão era importante para Espinosa e por que cumpria lhe abandonar.

O tempo perde a sua eficácia para a razão, e torna-se, nesta mesma carta, um modo de imaginar. Eis porque perguntam os comentadores: entre um ente de razão e um auxiliar da imaginação, como compreender o deslocamento conceitual do tempo na filosofia de Espinosa? Em nosso entender, esta questão somente ganha relevância em suas análises porque eles mesmos privilegiaram o seu lugar de origem e, assim, a nova morada do tempo dentre os auxiliares da imaginação seria mais um encarceramento deste conceito, que não poderia mais operar como legítimo auxiliar do intelecto. Como procuram resolver a questão deste deslocamento conceitual?

Eis como solucionam o dilema: Yannis Prerolentzos identifica a saída do tempo do campo racional como uma mudança de estatuto ontológico, e por isto mesmo, assim como para o número e a medida, não seria mais um conceito recuperável; Nicolas Israël defende que a apresentação de um novo estatuto do tempo não abandona o seu papel anterior, fazendo-o concluir que podemos conceber duas operações para o tempo, uma racional, da qual dependeria o desenvolvimento das ciências e outra imaginativa, da qual se seguiriam os afetos; Chantal Jaquet, por sua vez, procura salvar o tempo, porquanto esta mudança de estatuto

“não deve ser interpretada como uma desvalorização deste conceito, pois, de um lado, as funções explicativas e imaginativas não se excluem necessariamente e, por outro, os modos de pensar que servem para imaginar as coisas não comportam nem mais nem menos inadequação que os outros. (...) O caso do número é probante, porquanto também ele se torna um modo de imaginação na esteira do tempo. (...) É preciso

simplesmente guardar-se de crer que [tempo e número] exprimam propriedades reais das coisas. Neste sentido, podem ser ditos adequados e não verdadeiros. (...) O tempo e o número aparentam-se, em Espinosa, ao que chamaríamos hoje de conceitos operadores que visam uma forma de validade e não têm valor de verdade”¹⁵⁰.

E, finalmente, como vimos no início de nosso trabalho, Pierre-François Moreau, torna-o um conceito marginal porquanto se o tempo é um importante conceito para se pensar a física, ele não é contudo relevante para se pensar uma ética. Donde a conclusão: “não é portanto surpreendente constatar que o conceito de tempo ocupe um lugar menor na *Ética*. Eis por que Espinosa lhe reserva um lugar cada vez mais modesto no seio de sua filosofia” para a qual “o tempo não teria direito de cidadania”¹⁵¹.

Ora, se lemos cuidadosamente a missiva, percebemos que se procurarmos preservar alguma importância do tempo para o conhecimento, nós o devolveríamos justamente ao lugar de onde Espinosa a retirara, como se a carta 12 realizasse aquele tipo de revolução que retorna para o mesmo lugar de onde se partiu. Como veremos, para compreender a amplitude do feito espinosano desde a carta, é preciso também entender que, ao alterar o centro sobre o qual gravita o conceito do tempo e tornar a duração indivisível, além de não preservar nenhum conhecimento adequado engendrado pelo tempo, nem lhe reservar qualquer capacidade explicativa, isto implica

¹⁵⁰ Chantal J., *op.cit.* p. 158

¹⁵¹ Chantal J., *op.cit.* p. 158

também num abandono desta discussão restritamente epistemológica para o tempo. Não se trata, portanto, de elevá-lo honrosamente ao elenco apresentado do “o tempo, o número e a medida” como entes de razão, para depois lamentar o seu rebaixamento e aprisionamento num obscuro lugar tão imaginário quanto a “a cegueira, a treva, o limite”.

Para os *Pensamentos Metafísicos* ou para os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, concordamos que o tempo é um legítimo modo de pensar explicativo, um excelente ente de razão somente *para uma duração descontínua*. E tal é a sua legitimidade que a presença do tempo no interior da definição da duração não incomodou a nenhum dos comentadores que aqui citamos, apesar deste tempo servir para explicar uma física com a qual Espinosa não compactuava. Contudo, na outras obras de Espinosa, a indissociabilidade entre tempo e duração desaparece completamente, porque é justamente este conceito, o de duração, que sofrerá mudanças muito mais profundas do que a mera afirmação de sua indivisibilidade. E podemos analisá-lo neste momento bastante preciso, em 20 de abril de 1663, mesmo ano em que são publicados estes dois opúsculos sobre a filosofia cartesiana, quando Espinosa redige, em Rijnsburg, para o mesmo prefaciador destes mesmos opúsculos, seu excelente amigo Lodewijk Meyer, a célebre carta sobre o infinito:

“Recebi duas cartas tuas (...). Ambas me encheram de alegria, sobretudo porque compreendi que tudo vai bem para ti e que te lembras de mim. Agradeço-a pela bondade e pela consideração com que me honras; peço-te para creres que também te sou muito devotado e que me esforçarei para mostrá-lo sempre que a ocasião e minhas fracas forças o permitirem.

Para começar, tentarei responder ao que me perguntas nas cartas. Pedes também que te comunique o que penso sobre o infinito. Fa-lo-ei de bom grado.”¹⁵²

Espinosa apresenta ao mesmo prefaciador dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* e dos *Pensamentos Metafísicos*, o seu infinito. E para nós, leitores de sua filosofia, também de muito bom grado prosseguimos nossa leitura porque vemos nela o reencontro do espírito e da letra, e até com certo alívio de livrarmo-nos daquele incômodo que nos acompanhara nos textos anteriores, já que desaparecem antigos fantasmas de outras paragens, como a criação continuada, coisas criadas, concurso divino... E Espinosa ainda nos esclarece que estas difícilimas questões cartesianas podem dissolver-se completamente: todas as dificuldades ali nasciam porque “não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de 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 por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que pode ser imaginado e aquilo que só pode ser inteligido mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar”¹⁵³. E Espinosa prossegue aconselhando-nos: se bem compreendermos os desdobramentos de todas estas

¹⁵² Carta 12. Citamos pela tradução de Marilena Chaui, *Espinosa*, col. “Os pensadores”, Ed. Abril, São Paulo: 1979, p. 375.

¹⁵³ Carta 12, *op. cit.*, p. 375.

distinções, e muita atenção prestarmos a elas, certamente, não seremos mais “esmagados sob o peso de tantas dificuldades.”¹⁵⁴

Que observemos brevemente o que Espinosa apresenta ao mui sábio e experiente doutor. E se formos um pouco atentos, como não estranhar e se surpreender com a coincidência com a qual nos defrontamos? Ora, nos textos prefaciados pelo próprio Meyer, nosso filósofo argumentara veementemente *contra* Zenão para defender a divisibilidade infinita da duração, contudo, nesta missiva endereçada ao prefaciador, os seus paradoxos serão reintroduzidos com toda a força e vigor, justamente para provar-lhe o contrário e defender uma duração indivisível. Talvez aqui se quisesse fazer reparar que era bem demarcada a diferença, ou deixar na carta tais vestígios como rastros daquilo que, se abandonado pelo douto amigo, a saber, uma duração divisível, seria imediatamente a mudança para outros rumos com a visada de um outro horizonte que repentinamente se anunciaria.

O argumento é bastante conhecido: supondo que a duração seja divisível, ou é divisível ao infinito, ou é composta por elementos indivisíveis. No primeiro caso, caímos no reconhecido e inextricável paradoxo eleata: “se se conceber abstratamente a duração, *confundindo-a com o tempo*, começa-se a dividi-la em partes e torna-se impossível, por exemplo, compreender como uma hora pode passar. Para que ela passe, com efeito, será necessário que a metade passe

¹⁵⁴ Carta 12, *op. cit.*, p. 375.

primeiro, depois a metade do resto e em seguida e metade deste novo resto; se se toma assim ao infinito a metade do resto, não se poderá jamais chegar ao fim de uma hora”¹⁵⁵ Por outro lado, se a duração é composta de instantes indivisíveis, se o instante é um nada de duração, teríamos que entender como querer “compor um número apenas pela adição de zeros”¹⁵⁶. Espinosa faz uma explícita advertência: “*é preciso preservar-se de crer que a duração é divisível em si e de confundi-la com o tempo*”¹⁵⁷.

A duração, agora compreendida como indivisível introduz uma incongruência e inaplicabilidade da explicação que lhe seria dada pelo tempo. Explicar a duração pelo tempo seria desconfigurá-la, perdê-la, ou em termos propriamente espinosanos, uma abstração. O tempo deixa de ser legítimo ente de razão para se tornar, num caminho sem volta, um auxiliar da imaginação. Mas voltemos para a pergunta que colocamos outrora: o que é esta duração que o tempo auxilia a imaginar?

Em coletânea de artigos publicados postumamente em homenagem a Bernard Rousset, num brevíssimo texto, encontramos um precioso esclarecimento, ao qual manteremos como norte de nossa reflexão: “É conveniente destacar que, na carta 12, se o tempo é dito ‘medida’, ele não é definido como simples medida do movimento, tal como poderia autorizá-lo Aristóteles e

¹⁵⁵ Carta 12, *op. cit.*, p. 377. Grifos nossos.

¹⁵⁶ Carta 12, *op. cit.*, p. 377.

¹⁵⁷ *Idem*. Grifos nossos.

que poderia permitir a física dos cartesianos, mas como uma medida *da duração*, o que adquire uma outra densidade, seja de reflexão filosófica, ontológica, física, metafísica, e até prática.”¹⁵⁸

Mais adiante, lembra-nos o comentador, esta carta marca um período em que Espinosa está elaborando a doutrina do *conatus*, cuja articulação com o conceito de duração nos será fundamental. Rousset conclui enfaticamente: “todo o espinosismo é um realismo da duração”¹⁵⁹.

O que é esta densidade, o que entender deste realismo da duração?

Vejamos, primeiramente, como estas definições aparecem da *Ética*:

Oitava definição da *Ética* I: “*Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. EXPLICAÇÃO: 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*”

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*

¹⁵⁸ Rousset, B., « Le realisme spinoziste de la durée » in *L'immanence et le salut. Regards Spinozistes*, Kimé, Paris : 2000, p. 128, grifos nossos.

¹⁵⁹ Rousset, B., *op.cit.*, p. 130.

causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira”

Na dedução das proposições da *Ética I*, percebemos que a eternidade está fora da ordem do tempo e que está posta única e restritamente para o ente cuja essência envolve existência necessária, somente concebível para aquilo que é causa de si mesmo: a substância absolutamente infinita. E Espinosa explica-nos, assim como vimos anteriormente, que a eternidade não pode ser explicada pela duração, porque seria distinguir essência e existência, quando a eternidade exprime a identidade entre ambas. Como nos elucida a carta 12, trata-se de um infinito absolutamente positivo e atual, “infinito pela sua causa”, “infinito pela força de sua definição”, eterno. E tal eternidade só pode ser inteligida, e jamais imaginada por qualquer auxiliar da imaginação, ou seja, colocá-la sob a ordem do tempo sem começo nem fim, ou dividi-la em partes, ou sob qualquer número sem fim. *Imaginar a eternidade é destruir-lhe o conceito*. Já os modos finitos, por sua vez, porquanto sua essência não envolve uma existência necessária, dependem da substância pela qual são concebidos e pelo que sua existência é posta e jamais suprimida: a duração é uma *continuação indefinida da existência*.

E que reparemos a diferença imensa com a definição da duração dos *Cogitata*, nos quais encontrávamos “duração” e “tempo” como conceitos indissociáveis que se articulavam imediata e diretamente, e destaquemos: não somente a eternidade, mas também a duração, nenhuma delas

têm qualquer relação com o tempo¹⁶⁰. Contudo, se me permitem a lembrança, eis aqui um imenso distanciamento com a filosofia cartesiana, pois esta mesma distinção entre ser *a se* e ser *ab alio* introduzia aquele ponto cego estreitamente vinculado com a questão do tempo. Na *Ética*, pelo contrário, caminhamos no sentido oposto, para o qual, como vimos, a argumentação de Espinosa conduz-nos à sua completa desvinculação. Por que esta diferença não introduz na definição de eternidade e duração nenhuma caracterização, propriedade ou relação com o tempo? Onde encontrar a virada espinosana?

Reconhecíamos a definição da eternidade e da duração já naquela carta do autor da *Ética*: logo após Espinosa recordar-nos em atentar para aquelas distintas concepções de infinito, entra em cena a única substância e infinita, cuja existência pertence à sua essência, e que por isso mesmo é eterna, “uma fruição infinita do existir, ou, forçando o latim, como fruição infinita do ser”¹⁶¹. E a cena se completa quando os modos são definidos como afecções desta substância, e se deles não podemos afirmar que sua essência envolve a existência necessária, a força da causa na existência não é mais externa, nos termos da carta 12, “a força da causa lhes é inerente”¹⁶². E nisso, se pudéssemos incorrer em algum engano de nos aproximarmos daquela diferença entre ser *a se* e ser *ab alio* dos *Pensamentos Metafísicos* ou dos *Princípios*, percebemos claramente que a mesma diferença não trata mais de uma relação causal de exterioridade e que portanto não

¹⁶⁰ Donde ser-nos compreensível o motivo pelo qual alguns comentadores defenderem que o tempo não lhe tenha mais lugar.

¹⁶¹ Carta 12: “*infinitam existendi, sive, invitâ latinitate, essendi fruitionem*”.

¹⁶² Carta 12, *op. cit.*, p. 378.

exigirá a nossa contínua conservação. Daqui até a *Ética*, a definição de eternidade e duração vai perdendo qualquer semelhança àquela dos *Cogitata*, mas desde a carta, vemos Espinosa anunciando que nunca mais precisaremos nos deparar com aquela intrincada questão sobre uma duração divisível ou qualquer auxílio externo para simplesmente permanecermos existindo. Os modos não são mais uma existência possível. A duração está liberta da criação continuada.

Mas é preciso esclarecer que a carta sobre o infinito não se restringe nem ao ano de 1663, nem à ruptura com o cartesianismo, muito além, ela percorre várias mãos pelo menos até 1676, esclarecendo aos seus leitores o que é próprio de sua filosofia e que permanecerá até o final de sua vida. Eis porque podemos torná-la nossa companheira, assim como o fazemos com a *Ética*, e voltar à carta reforçando o alerta: “os modos da substância não podem ser compreendidos por tais auxiliares da imaginação”, como o tempo, o número e a medida. A questão não se restringe apenas à intromissão equívoca do tempo na teoria da conservação, mas porque a relação entre a substância e seus modos não é mais de exterioridade, da intromissão do tempo decorre um duplo problema: primeiro, “ao fazermos tal confusão, nós *separamos os modos da substância* e da maneira como escoam da eternidade”¹⁶³, mas também um segundo, pois, qualquer tentativa de pensar a duração ou a eternidade sob a ordem do tempo seria “*negar o infinito em ato*”¹⁶⁴. Como compreender esta maneira como os modos escoam da eternidade?

¹⁶³ Carta 12, p. 377.

¹⁶⁴ Carta 12, p. 377.

O tema não é desconhecido para os leitores de sua filosofia, porquanto a originalidade do pensamento espinosano está na relação causal entre a substância e suas afecções: causalidade imanente, ao não introduzir nenhuma exterioridade entre causa e efeito, permite com que os modos permaneçam na substância sem a qual não podem existir nem ser concebidos: a substância é causa eficiente e imanente tanto da essência quanto da existência dos modos. Eis onde Espinosa tanto se afasta de Descartes. A causalidade transcendente e a diferença entre ser em si e por si, e ser em outro, como vimos, exigia a criação continuada, maneira pela qual se estabelece a relação de dependência contínua entre a potência de Deus e a existência das criaturas, o que torna suas durações somente concebíveis como descontínuas. A imanência espinosana leva-nos para um campo diametralmente oposto ao cartesiano: compreender o que é ser um modo finito da substância exige compreender como, nesta filosofia da imanência, se estabelece também uma relação de dependência, e como esta lhes comunica a sua potência na maneira como escoam da eternidade. E é justamente nos desdobramentos da potência da substância que encontramos a ação do *conatus*: o esforço pelo qual cada coisa se esforça em perseverar em seu ser, sua essência atual.

“Cada coisa, o quanto está em suas forças [quantum in se est], esforça-se para perseverar em seu ser. As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de maneira certa e determinada coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual

Deus é e age, e nenhuma coisa tem algo em si pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência”¹⁶⁵

“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é que sua essência atual”¹⁶⁶

Eis onde Espinosa subverte aquela relação de dependência entre ser em si e ser em outro. Se, para a filosofia cartesiana, a potência divina era exigida pela criação continuada, agora, porque estamos no solo da imanência, saímos da impotência do perseverar-se das criaturas. E a potência divina não pertence mais ao campo da transcendência porque está inserida no coração, no pulso e na vida dos modos finitos. E porque nada há nela que lhe tire a existência, a limitação do *conatus* será derivada da ação de causas externas, nas relações com a alteridade que configuram a sua existência entre outros modos finitos. Há nisto o imbrincamento portanto da *dupla condição modal*: ser *modo* finito da substância e ser modo *finito* entre tantos modos finitos que ultrapassam de longe sua potência. Por esta dupla condição modal, pelas relações estabelecidas com os outros modos finitos nos desdobramentos do *conatus*, figura-se a própria vivência humana, transformando o campo experiencial do vivido como constituição dos movimentos de ampliação ou diminuição da própria potência para existir e agir. E de tantos encontros e desencontros, uma incomensurável produção de afetos cuja matriz – a alegria ou a tristeza – é reproduzida como a passagem, *transitio*, para uma maior ou menor perfeição ou realidade.

¹⁶⁵ EIII, P6 e Dem. Grifos nossos

¹⁶⁶ EIII, P7. Grifos nossos.

Transitio? O filósofo explica-nos a sua definição: “Digo passagem [*transitionem*]. Pois a alegria não é a própria perfeição. Com efeito, se o homem nascesse com a perfeição à qual passa [*transit*], possuí-la-ia sem o afeto de alegria; o que se revela mais claramente a partir do afeto de tristeza que lhe é contrário.¹⁶⁷” Quanto a este ponto acrescentemos uma parte de Definição Geral dos Afetos: “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 *uma força de existir maior ou menor do que antes*, não entendo que a mente compara a constituição presente do corpo com a passada, 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**.¹⁶⁸”

Compreender que a alegria e a tristeza são passagens de perfeição ou realidade significa perceber, em primeiro lugar, que a vida afetiva não é uma consecução de estados pontuais e momentâneos, porém, é preciso entender que esta “passagem” *não indica uma coligação* que reata os instantes de uma vida, porquanto o termo não introduz nenhuma ordem cronológica ou marca divisória entre passado, presente e futuro. Donde a importante ressalva do autor: “quando digo... *antes*, não entendo que a mente compara a constituição presente do corpo com a passada...”. Esta cláusula é importante para Espinosa que grifa o texto. Por quê? Esta cláusula contém a exata descrição do mecanismo operador realizado pelo tempo: comparar uma imagem-marca presente com uma imagem-marca passada. Ora, Espinosa faz questão de salientar que a

¹⁶⁷ EIII, Def. dos afetos, 3, explicação.

¹⁶⁸ EIII, Def. Geral dos Afetos. Os itálicos são de Espinosa e os negritos nossos.

transitio não pode ser entendida pela ordem do tempo por um motivo bastante preciso: a intromissão desta lógica temporal, de suas “marcas divisórias”, porque marcam e dividem, *torna impossível compreender* o que é esta *transitio*, esta passagem. O afeto presente envolve a realidade ou perfeição anterior porque ele é a tradução de uma *variação* da potência de agir e existir. Enquanto conservar-se na existência, a vida afetiva desponta, pelas afirmações de uma maior ou menor da força de existir, como movimento de ampliação ou diminuição do *conatus*, a realidade anterior sempre envolvida pela realidade presente de uma essência atual. Eis porque a duração não será mais divisível. E, ainda que a duração seja característica dos modos finitos, *ela é um todo para o qual não se concebe partes*.

E se, nos *Pensamentos Metafísicos*, encontrávamos um estreito vínculo entre os conceitos de tempo e duração, termos nascidos gêmeos siameses dada a recíproca recorrência de um ao outro no interior mesmo de suas definições, vimos que na *Ética* o tempo não é sequer mencionado na definição da duração. A questão não é se ele é um modo de pensar que se adequa melhor ou não ao seu objeto, que agora se tornou indivisível. Contínua e indivisível quererá dizer outra coisa que “não-mensurável”. A duração não é mais sucessão cuja continuidade se caracterizava pela linearidade posta pela criação continuada. Dizer linear e composto, nos termos da carta 12, é uma insanidade tal como a daqueles que se empenham em somar muitos círculos e com isso compor um quadrado ou coisas de essência radicalmente diversa. Nada na duração se assemelha com questões da mensurabilidade.

Em suas deduções, a duração, pouco a pouco, deixa de assemelhar-se a uma mera continuação na existência. Dissemos “mera continuação” porque a duração é contínua, sim, mas está longe de ser homogênea, muito menos uniforme porque, o *conatus*, como potência constitutiva da duração, que está no centro do ser da duração, é sua essência atual, para a qual cada variação de potência de existir e agir – afecções, afetos, idéias, em nós ou fora de nós – envolve as tantas passagens por que este corpo e esta mente viveu.

Se a duração não é sucessão, se não será reduzida a um simples continuar na existência, como entender a expressão espinosana “continuação *indefinida* do existir”? Explicitemos: “indefinida” não significa dizer “indefinível”, mas é dita assim porque a *definição* da existência não é determinada pela sua essência, ou seja, a limitação de sua existência não é determinada pela sua causa eficiente, que a põe na existência mas não a retira. O termo “indefinida” é derivado, portanto, da ausência de limite interno do *conatus*. Mas precisamos compreender bem o que isto significa: afirmar a *ausência de limite interno* é justamente afirmar a positividade absoluta interna ao *conatus*, ou ainda, dizer indefinido, agora somos nós que forçamos o português, é uma maneira finita de ser infinito. E como poderíamos não nos lembrar aqui dos ensinamentos da carta 12, quando Espinosa afirma que há um infinito do qual é dito ‘não ter fim’ não por sua essência, que não envolve existência, mas por sua causa eficiente¹⁶⁹? Ou ainda, porque esta “força que lhes é inerente, (...) podem ser infinitas, ou, se preferires, *indefinidas*, porque não podem ser igualadas a nenhum número, embora possamos concebê-las como maiores ou

¹⁶⁹ Cf. Carta 12, op.cit., p. 376

menores”¹⁷⁰, tal como a nossa potência de existir e agir, e “por isso não é necessário que coisas que não podemos igualar a nenhum número sejam iguais entre si”¹⁷¹, tal como as coisas singulares?

A duração é positivamente *indefinida*, e será sobre os desdobramentos deste esforço no solo existencial entre outros modos finitos que se constituirá esta definição, uma “definição-dinâmica” contínua resultante das suas múltiplas relações com outras potências, outras existências. Definir a duração será, ao fim e ao cabo, a contínua construção da vivência composta pelas muitas peças do dinâmico mosaico geométrico dos afetos, afecções e desejos. A indefinição da existência, longe de indicar uma negação ou ausência de determinação, aponta-lhe para o contrário: para a abertura de um incomensurável universo de determinações postas no entrecruzamento de sua potência interna e a da exterioridade, nas suas diversas relações com o mundo e com os homens. Com isso começamos a perceber por que Bernard Rousset afirma “todo espinosismo é um realismo da duração”. A distinção entre duração e tempo não se funda na incongruência do tempo com a “divisibilidade” ou “indivisibilidade” da duração. O *conatus* é o fundamento da distinção entre a duração e o tempo¹⁷².

¹⁷⁰ Carta 12, *op.cit*, p. 378.

¹⁷¹ Carta 12, tradução de Marilena Chaui, *op.cit*, p. 378.

¹⁷² A expressão é cunhada, até onde sabemos, por Nicolas Israel, contudo, para dizer o oposto do que propomos. Não concordamos absolutamente com a sua definição de tempo e duração, apesar de muito apreciarmos os trabalhos por ele desenvolvidos. Como a discussão de Israel é com Aristóteles (e compreender o que seria o “agora” limite entre um antes e um depois que liga os instantes sucessivos do tempo), o autor entende que a duração é o escoamento contínuo sobre a descontinuidade temporal, e o *conatus* é o que reata um instante a outro. Haveria uma certa continuidade, e não uma ruptura, com os dilemas cartesianos encontrados nos PPC e nos CM. Nos seus próprios termos: “o *conatus* é pois a fonte da sucessão, da passagem contínua da hora. (...) O não limite interno do *conatus* é o

Mui distante estamos dos *Pensamentos Metafísicos*, para o qual a diferença entre duração e existência total de uma coisa é apenas uma “distinção de razão”. Afinal, não é o próprio Espinosa quem nos afirma, no prefácio da *Ética IV*, que “de nenhuma coisa singular se pode dizer que é mais perfeita por perseverar mais tempo no existir”¹⁷³? E se tempo e duração não serão mais como gêmeos siameses, é porque agora a duração é indissociável do *conatus*, o que lhe garantirá uma densidade, espessura, uma dinâmica e realidade ontológica talvez jamais vista. Neste percurso que fizemos, ao pesquisar sobre o estatuto do tempo na obra de Espinosa, muito colhemos no caminho. Perguntávamos sobre as imprecisões na sua utilização nas obras em que sua ocorrência era a mais concentrada, e descobrimo-la tão precisa quanto rigorosa. E se era lá que muitos encontravam a importância do tempo para a física, vimos que era para uma física tão inócua quanto a matéria inerte, sendo uma questão de menor relevância no tratamento do tempo e da duração. Pouco a pouco, aparecia-nos reluzente a discussão não mais em torno de um tempo para a física, o que nos fez ver que o objeto da discussão era incondicionalmente a relação da duração e do tempo tornando-se o grave e pesado âmago da coerência do cartesianismo, e que a carta 12 aconselha a abandonar sumariamente. Abandoná-lo, contudo, não nos deixa abandonados. E se todo o problema não era epistemológico, é porque ele se encontra sim no sentido mais forte que podemos conferir à nossa filosofia: nos fundamentos de um profundo solo

princípio de continuidade do escoamento da duração” (Israel, *op.cit.* p. 80). Ora, ele defende justamente o que pretendemos negar: a duração como escoamento linear e homogêneo. Então a única diferença entre o tempo e a duração é que o tempo é descontínuo, e a duração contínua, e porque o *conatus* reata os instantes, ele afirma que “o *conatus* é o fundamento da distinção entre a duração e o tempo”, coisa completamente diversa do sentido que queremos dar para a mesma expressão.

¹⁷³ EIV, pref.. Na tradução de Tomaz Tadeu, *op.cit.*, p. 267.

ontológico de uma eterna e infinita essência *actuosa* que enraíza sua potência numa finita duração *in fieri* de uma essência *actualis*.

Creemos que agora podemos compreender o que a carta 12 tem a nos ensinar sobre o novo estatuto do tempo: em primeiro lugar, o tempo é um auxiliar da imaginação (*auxilia imaginationis*), o que quer dizer que não é possível uma construção racional da temporalidade e esta não serve mais para explicar a duração. O tempo perde o seu estatuto epistemológico, porque agora, se dele é dito *auxiliar* é porque é um instrumento, um martelo da imaginação que forja alguma relação entre diversas imagens, organizando-as por comparação ou justaposição, nelas marcando com seu selo do passado, presente ou do futuro, na ausência mesma da compreensão de uma ordem e conexão entre as coisas.

Em segundo lugar, diz-nos Espinosa, e talvez o mais grave, é que confundimos o tempo com a duração. Toda a positividade de nossa potência indivisível torna-se uma duração delimitada, dividida em partes, apartada da substância. E nisto, o problema não é que não conseguimos medi-la ou conhecê-la adequadamente. Desconfiguramos o solo sobre o qual se desenrola o ser de nossa existência de tal sorte que sentimos como se “o tempo presente em nada dependesse daquele que imediatamente o precedeu”. A continuidade de nossa existência passa a ser vivida como fragmentada. E porque o tempo não liga um instante a outro, pelo contrário, separa-os, porque a vida transformou-se numa contiguidade de instantes isolados, o tempo faz com que nos percamos de nós mesmos, de nossas passagens [*transitio*] e nossos afetos, de todas as nossas vivências. Confundir a duração com o tempo é viver na carne o estranho paradoxo de

querer compor uma vida vivida como uma somatória de zeros. Ao emergir do tempo, vê-se o eclipsar do *conatus*, transformando a vivência em impotência.

Em terceiro lugar, diz-nos Espinosa, estes auxiliares da imaginação são muito imediatamente tomados como existentes. Confundir o tempo com a duração tem, portanto, um segundo efeito concreto: forjar a imagem da realidade do tempo fora de nós. Tentamos entender a marcha [*progressum*] da Natureza com o auxílio do tempo, e saímos destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores¹⁷⁴. O que se indica aqui é o movimento argumentativo contrário ao anterior: porque a duração é percebida como fragmentada, será a própria imagem de um tempo reificado que tentará reatar os instantes outrora separados. Porém, porque tornou-se entidade, porque ganha no imaginário uma realidade fora de nós, o seu funcionamento também será independente de toda ação humana. Alheio a tudo, o tempo será escoamento inexorável e sem fim. O tempo será ícone de um infinito sem fim, em que não se sabe como uma hora pode passar [*transere*]. A ordem e conexão, o múltiplo e o simultâneo, são substituídos por uma ordenação temporal à qual tudo está subordinado. E porque é construção imaginária, sua natureza mesma será apresentar-se nas mais variadas formas, linear ou cíclica, progressiva ou regressiva, pouco importa, será sempre uma face metamórfica do tempo *edax rerum*.

¹⁷⁴ Cf. Carta 12, *op. cit.*, p. 377.

Tudo no qual o tempo opera é construído sob a forma de paradoxos. Eis o *tríplice mecanismo operador do tempo*: ser o instrumento que separa e a forja que procura unir o que separou; a operação em nós pela potência de produzir a nossa própria impotência; fazer-se imagem do escoamento infinito fora de nós de um tempo sobre-humano que incorpora, em nós, todo o sentimento da finitude humana. Na ordem comum da Natureza, não temos como escapar: a vida vivida é o reflexo exato dos paradoxos apresentados na carta 12: um só e o mesmo operador fragmenta o curso de uma vida em curso e tentará reatar instantes e os momentos que outrora separou, fazendo escoar de seu interior a realidade da potência constitutiva do *conatus* para entregá-la à potência de um tempo infinito e externo a nós que tudo devora.

Dentre todos os auxiliares, da razão ou da imaginação, dentre todos os modos de pensar ou imaginar, somente o tempo é capaz de engendrar a fragmentação e o romper o vínculo necessário entre essência e existência, termos estes justamente que definem a espessura ontológica de nossa duração. Não é coincidência que as definições de contingente e possível são sempre vinculadas à privação de conhecimento deste necessário vínculo entre a essência e a existência das coisas. Só o mecanismo do tempo é capaz e introduzir a vivência como contingência. Desde que existimos, o *conatus*, o esforço pelo qual perseveramos em nosso ser é também nossa essência atual: essência e existência são pares inalienáveis. E nesta vivência imaginária e paradoxal, o tempo consegue furtivamente alienar o inalienável. Eis porque é a vivência do tempo que introduz o contingente e o possível. Nem idéia, nem afecção das coisas, e por isso mesmo, ao fim e ao cabo, o tempo é questão central para a *Ética* como operador primordial da imaginação. O tempo é martelo, corpo e a matéria da imaginação. Por isso não

encontraremos o tempo como uma definição ou uma proposição, mas acompanharemos ao longo da *Ética* todas as suas operações e recolheremos seus construtos nos mesmos moldes operacionais apresentados pela carta 12, isto é, em vivências paradoxais ou ambivalentes. E seus nomes irão variar tanto quanto a miríade de imagens de que é capaz de construir.

CAPÍTULO IV - NA TRILHA DO TEMPO. A ÉTICA

As imagens e operações orquestradas pelo tempo, ao fim e ao cabo, são questão central na *Ética*. O que responder quanto à progressiva diminuição de suas referências nesta obra? Das definições dadas por Espinosa dos entes de razão ou imaginação nos seus primeiros escritos, algo se manteve: o tempo não é uma idéia (seja ela fictícia ou falsa) nem é uma afecção das coisas. O tratamento dado ao tempo na *Ética*, portanto, não pode ser o mesmo para aquilo que é uma idéia (sejam elas adequadas ou inadequadas, sejam elas nossos afetos alegres ou tristes) que existem em nós. Também não pode ser o mesmo tratamento dado para as coisas ou afecção das coisas, o tempo não é um ente existente fora de nós que nos afete, não é uma coisa singular. Finalmente, não é o tempo uma noção comum, uma vez que não preenche os requisitos dela, isto é, de algo que existe nas partes e no todo ou que é comum às partes de um todo e ao próprio todo. Eis porque não aparece na *Ética* como uma definição (como é caso da duração e da eternidade), nem como uma dedução nas suas proposições, mas como uma construção. Tentemos ser mais específicos sobre este termo. Nem idéia, nem afecção das coisas, o tempo será operador

primordial da imaginação e por isso mesmo, percorre e articula por toda parte nos cinco livros da *Ética*.

Como Espinosa deduz na *Ética* a relação deste tempo com a duração?

Já perdemos de vista aquele tempo organizador racional de nossas experiências, e com ele não lamentamos a perda daquela duração homogênea e inócua porque contínua sucessão linear de um existir impotente de si mesmo. Persigamos a rota do tempo na *Ética* e procuremos com isso também apreender o que é a duração.

E precisaremos estar bastante atentos para o lugar onde ela aparece, na *Ética* II, e localizar precisamente onde, nesta mesma parte, o tempo aparecerá. Nela, a duração é mencionada apenas em três lugares: tão logo começamos a leitura da segunda parte da *Ética*, a duração consta entre definições, de que já tratamos no capítulo anterior, e se tanto insistirmos em reencontrá-la, nós só depararemos novamente com ela quase ao final, nas proposições 30 e 31. Em ambas, Espinosa não nos poupará de palavras que parecem introduzir uma restrição: da duração sempre e inexoravelmente teremos um *conhecimento extremamente inadequado*¹⁷⁵. E veremos que se esta asserção limita o campo do conhecimento, é porque ampliará imensamente o

¹⁷⁵ EII, P30: “Da duração de nosso Corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado” e EII, P 31: “Da duração das coisas singulares que estão fora de nós não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado”

espectro para a atuação ético-política. E antes de nos queixarmos desta restrição, lembremos os ensinamentos espinosanos: não lamentar, nem censurar ou detestar, mas compreender.

O que compreender? “A duração é a continuação indefinida do existir”, diz-nos Espinosa na quinta definição da *Ética II*. Eis onde víamos, no capítulo anterior, inaugurar-se uma densidade e espessura ontológicas na dinâmica interna à própria duração. E disto perceberemos porque ela se torna inapreensível: querer procurar por uma definição do existir é não o compreender como processo, é querer estancar os seus tantos movimentos de ampliação e diminuição do *conatus* nas suas determinações internas e limitações externas, é separá-lo da substância. Ouçamos a advertência da carta 12: se a eternidade só pode ser inteligida e jamais imaginada, por sua vez, a nossa duração, o nosso infinito na absoluta positividade do in-definido, só pode ser imaginada. A mesma restrição do que não podemos conhecer adequadamente parece abrir para a duração um universo de determinações e movimentos de ampliação e diminuição da nossa capacidade e desdobramentos de nossa potência para existir e agir. Contudo, para onde aponta este “universo de determinações”? E destaquemos que não é uma abertura para a atividade humana como um imenso campo de *determinações possíveis*, ou ainda, para um campo da ação humana como *saída da indeterminação*. Dizer que a duração é uma continuação *indefinida* do existir não significa que ela seja *indeterminada*, muito pelo contrário, sabemos desde a *Parte I* da *Ética* que

“Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito”¹⁷⁶

Assim como sabemos que “na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa”¹⁷⁷

O primeiro motivo, portanto, que restringe o nosso conhecimento da duração é portanto epistemológico, eis o que não podemos conhecer: a cadeia causal completa que determina as existências singulares. O impeditivo cognitivo é duplo: seja pela infinidade de determinações causais que *determinam* a nossa existência (somos parte da ordem comum da natureza), seja porque também somos coisa singular e *operamos* de modo certo e determinado enquanto persistimos num contínuo existir junto a outras tantas existências singulares que, enquanto duramos, é incompleto ou in-definido (somos parte da ordem necessária da natureza). Ora, se dissemos anteriormente que se abria para a duração um universo de determinações da nossa capacidade e desdobramentos de nossa potência para existir e agir, e perguntávamos sobre que

¹⁷⁶ EI, P28

¹⁷⁷ EI, P29

seriam tais “determinações”, eis que encontramos o movimento do viver: somos parte da ordem comum da natureza e parte da ordem necessária da natureza, e nisso encontramos na indefinida continuidade da duração o ser causa completa de nossos efeitos e agimos quando *auto-determinados*, mas também o ser causa parcial e nisso padecemos porque somos *externamente determinados*.

E disso compreenderemos o segundo motivo, decorrente do primeiro: *sub durationis*, a in-definição contínua da duração é idêntica ao processo da própria existência, encravada no solo da conveniência ou contradição de imagens e relações, mas também da união ou oposição de forças: um encontro e desencontro da condição modal finita em múltipla e contínua *relação* com outras existências singulares, mas também o contínuo processo de sua própria potência, a força de perseverar em seu ser *em relação* a outras potências externas. Especifiquemos: são dois processos, e, embora semelhantes, não são equivalentes. A *Parte II* da *Ética* nos explicara: somos uma coisa singular que não pode ser concebida como um corpo isolado entre outros corpos (hipótese somente admitida numa extensão inerte e composta de partes externas umas às outras), porque ser coisa singular é ser um indivíduo composto de tantos outros indivíduos e que mantém uma contínua recomposição e regeneração de si mesmo junto a outros indivíduos externos e internos, nas muitíssimas relações que estabelecemos, num processo contínuo de *singularização*. Contudo, e por outro lado, é na *Parte III* que encontraremos outro processo: o da continuação indefinida da duração que, por sua vez, também não será isolado. Eis o que

encontramos seguir-se da dedução do *conatus*: “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”¹⁷⁸ é a essência atual desta coisa singular. Abandonamos o abrigo do isolamento, o exílio substancial cartesiano, para sermos, sozinhos ou com outros, uma contínua definição de ser, imersos no mundo a partir do qual nos constituímos, existimos e persistimos. E porque podemos ser *com outros* um *conatus* que se constitui com outras potências uma única coisa singular, esta pode ser, ela mesma, multiplicidade de vários indivíduos e de outras potências, constituindo uma única coisa singular cuja duração é indivisível. É neste duplo processo de *singularização* e de *in-definição contínua* da existência que percebemos que conquistamos uma duração tão densa e espessa quanto dinâmica, mas também tão indócil quanto indomável.

Afirmar que a duração só pode ser imaginada não significa somente uma restrição ao acesso do conhecimento adequado, eis o que nos cumpre entender, imaginar é completamente diverso de inteligir. Como nos ensinam o *Tratado da Emenda do Intelecto* e a *Ética*, a imaginação não é a fonte do erro, o erro é tomá-la como intelecção. Há coisas que só podemos conceber e jamais imaginar, assim como há coisas que só podemos vivenciar e experimentar e que não podemos conceber. Não podemos conceber, por exemplo, que duas coisas ocupem o mesmo espaço ao mesmo tempo, nem como uma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo. O lugar dos contrários, dos contraditórios, dos opostos simultâneos, da ambivalência: eis porque é

¹⁷⁸ EIII, P7, Dem.

necessário que a duração seja somente imaginada, agora não somente como restrição ao conhecimento, mas como condição da matriz do viver. É no campo da privação do conhecimento que poderemos procurar entender por que o tempo poderá ser um excelente *auxiliar da imaginação*, procurando reproduzir imagens e relações tão complexas, quanto múltiplas e dinâmicas, esta vivência que é positivamente indefinida continuidade da duração. E nisso compreenderemos porque há, novamente, extrema coerência entre o que é inapreensível da duração e as operações que o tempo ensaia realizar. Diferentemente de quando o concebíamos como o *ente de razão* que *ex-plicava* a duração divisível, desdobrando a quantidade homogênea que nela estava contida, agora, como *auxiliar da imaginação* desta duração indócil, densa e dinâmica, o tempo certamente não a explica, mas complica-a e complexifica-a, construindo ferramentas imaginárias cuja operação é coerente com a tentativa de multiplicar as imagens de uma duração que continua a persistir e existir. E veremos, no que se seguirá em nosso trabalho, porque a operação contraditória do tempo – ser a foice que separa e o martelo que procura reatar o que ele mesmo separou –, esta estranha operação, participa do paradoxo interno e dinâmico de preservar e refazer as muitíssimas relações que estabelecemos e construções que realizamos, *sozinhos ou com outros*, em nós ou fora de nós.

Em nós ou fora de nós

“Em nós ou fora de nós”. Por que esta expressão não aparece nenhuma vez na *Ética II*? E Espinosa reserva cuidadosamente esta formulação para utilizá-la uma só vez na terceira parte da *Ética*:

*“Digo que agimos quando ocorre **em nós ou fora de nós** algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue **em nós ou fora de nós** algo que pode ser inteligido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando **em nós** ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial”¹⁷⁹.*

A maioria das ocorrências que encontramos nas deduções da *Parte II* são “corpos exteriores” a um “corpo humano” ou a uma “mente humana” em geral, e muito raramente encontramos um “nós”, “em nós” ou “fora de nós”. Aliás, cada uma destas expressões aparece separadamente, cada uma numa proposição, como veremos. Contudo, contrariamente ao que se poderia pensar, os “corpos exteriores” não aparecem para falar da exterioridade por oposição a uma interioridade: Espinosa apresenta proposições que explicam como o que está fora do corpo humano é uma imagem neste corpo e nesta mente, num encontro entre o exterior e o interior tal

¹⁷⁹ EIII, Definição II.

que é até indiferente se o corpo exterior está presente ou ausente, trata-se de uma constante relação interior/exterior na construção de uma incomensurável e simultânea produção de muitíssimas imagens, na mente e no corpo, em que se constroem as relações que nos constituem, *multiplicando-se as relações* entre os vários indivíduos que compõem este corpo assaz complexo, ampliando tanto as suas *disposições*, quanto a complexidade das imagens e das relações entre elas, tornando a mente cada vez mais apta a perceber muitíssimas coisas.

Eis a construção de nossa capacidade ou aptidão de afetar *e* ser afetado. Contudo, estas mesmíssimas relações que ampliam nossa aptidão, num conjunto dinâmico em que interno-externo se refazem como as relações que nos constituem que, na *Ética III*, poderão ser a tradução em um efeito de nossa potência, ou de nossa impotência. O que ocorre, entre a *Ética II* e a *Ética III*?

Na Parte II da *Ética*, encontramos a definição da coisa singular e Espinosa explica-nos que ser coisa singular é ser um complexo de vários indivíduos compostos que concorrem conjuntamente para produzir única e uma mesma *ação*, mas *produzir uma ação* não significa diretamente aumentar a potência ou diminuí-la. Ser coisa singular é ser causa, é produzir uma ação, mas isto não caracteriza a atividade ou a passividade, pois somente disto não temos como determinar se a causa aqui é completa (adequada) ou parcial (inadequada) de seus efeitos.

E disso, já poderíamos concluir que há uma distinção entre a lógica do afetar *e* ser afetado (que versa sobre a capacidade ou aptidão) e a lógica da atividade ou passividade (ser causa completa ou parcial de um efeito). Portanto, no que se refere à aptidão, *ser afetado* não pode ser associado diretamente à passividade, assim como *afetar* não indica propriamente a atividade. Como nos indicam Pascal Séverac e Laurent Bove¹⁸⁰, é preciso reconhecer que o aumento da aptidão não está somente em afetar, mas também em ser afetado, “ser afetado, para o corpo, não é idêntico a padecer: pelo contrário, quanto maior é a abertura sensível de um corpo a outros corpos, maior é sua atividade ética”¹⁸¹. E, na dedução espinosana, ocorrerá o mesmo para a mente:

*“quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para agir ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente”*¹⁸²

*“A mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras”*¹⁸³

O que encontramos é uma ambivalência do ser afetado *e* afetar na construção da aptidão no corpo e na mente, e é desta ambivalência que se multiplicam as muitíssimas relações em que

¹⁸⁰ Séverac, P. “*Le devenir actif du corps affectif*” e Laurent Bove, “*O corpo sujeito-dos-contrários e a dinâmica prudente das dispoitiones corporis*”, ambos são artigos da mesma revista: Astérion, n.3, set-2005.

¹⁸¹ Séverac, P. “*Le devenir actif du corps affectif*”, *op. cit.*, p. 53.

¹⁸² EII, P 13, esc. Grifos nossos.

¹⁸³ EII, P 14

se freqüentam o interno e o externo como encontro nas relações que nos constituem, o que amplia a nossa capacidade, de tal sorte que *ser afetado e afetar* será a construção mesma de um arcabouço de imagens que, por sua vez, serão diversas, convenientes ou opostas entre si, e que fundarão o solo da ampliação de nossa potência, como a condição para sermos ativos como causa completa dos efeitos que produzimos na reconstituição destas mesmas ou de outras relações, em nós ou fora de nós.

Eis aí o lugar da experiência dos contrários, diz Laurent Bove, “o corpo como o sujeito-dos-contrários”, algo bastante peculiar de se afirmar, quando o próprio Espinosa afirmará na *Ética III* que as coisas de “naturezas contrárias, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”¹⁸⁴. E nisso, voltamos àquela mesma pergunta: como desta experiência da multiplicidade simultânea de imagens e afecções convenientes, diversas e opostas, destas mesmíssimas relações dos encontros entre interno e externo que nos constituem, tornam-se “coisas naturezas contrárias” a nós e que não poderão estar mais no mesmo sujeito? E que nos lembremos que não se tratará, jamais para filosofia de Espinosa, de um corpo ativo e uma mente passiva, não se encontraremos esta mudança no desencontro entre corpo e mente, pois ambos, corpo e mente, serão sempre ativos ou passivos *juntos*. Onde encontrar a diferença entre a *ampliação da aptidão* e a *atividade/passividade*?

¹⁸⁴ EIII, P 5

A apresentação da memória¹⁸⁵ parece auxiliar a descrever o que pretendemos aqui defender: ser afetado pelo som da palavra *pomum* e simultaneamente pela presença do fruto, repetidas vezes, faz com que gravemos a relação associativa entre ambas as afecções (do som e do fruto) e entre ambas as idéias (as imagens do som e do fruto). Temos estas idéias e afecções, mas somente as gravamos pela repetição destes encontros com o fruto e o som. E com isso Espinosa nos apresenta a memória: ela não é somente as idéias ou as afecções, mas a “gravação” delas pela *relação associativa* das idéias entre si e das afecções entre si, o que se dá pela *repetição* desta associação. A repetição é uma relação de encontro entre interior/exterior, assim como o gravar na memória também é uma relação interior/exterior. Para ambos os casos, somos afetados. Todavia, ser afetado repetidas vezes não significa padecer e nem determina nossa passividade, assim como gravar memórias não significa agir e nem determina nossa atividade.

A memória explica e apresenta um corpo e uma mente inseridos num mundo e numa rede de relações múltiplas e simultâneas de afetar e ser afetado, dentre as quais algumas, completamente distintas (aquele som e aquele fruto são coisas bastante diferentes), poderão por mera repetição instituir uma nova relação, desta vez, uma relação associativa. Disto decorre simplesmente que podemos ampliar nosso vocabulário continuamente, e se isto determina a nossa capacidade ou aptidão para a linguagem é porque poderemos *dispor* internamente de um

¹⁸⁵ EII, P18, esc.

léxico cada vez maior, mas isso não determina nenhuma atividade ou passividade, nem por isso seremos poetas ou iletrados¹⁸⁶.

Qual a definição da memória? “Não é nada outro que alguma *concatenação de idéias* [*concatenatio idearum*] que *envolvem a natureza das coisas* que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na mente segundo *a ordem e a concatenação* [*ordinem, & concatenationem affectionum*] das afecções do corpo humano”¹⁸⁷. Que se repare nisso: há aqui um grande encontro entre o interno/externo (a concatenação de idéias envolve a natureza das coisas exteriores) com a união mente/corpo (esta concatenação segue a ordem e concatenação das afecções do corpo humano) e que instituiu uma relação associativa. Porque se fazem pela repetição de encontros, estas relações instituídas traduzem-se numa seqüência de imagens que serão particulares a cada corpo ou mente singular: um soldado olha os rastros de um cavalo, associa a imagem do cavalo ao do cavaleiro e à guerra, etc...; enquanto o camponês olha os mesmos rastros, associa à imagem do cavalo, e desta ao do arado e ao campo, etc... explica-nos Espinosa. Esta concatenação é uma *co-presença* de todas as imagens, a seqüência de cada corpo singular é *contemplada inteiramente como presente*, basta haver o reencontro com os rastros do cavalo. E aqui não encontramos a fonte de nosso erro, mas uma virtude da imaginação em para fazer tais associações.

¹⁸⁶ Laurent Bove, na *Strategie du conatus*, crê que já existe aqui a operação do *conatus* e que esta seria uma atividade do corpo, e uma atividade-passiva da mente (p. 26). Pascal Séverac também vê nisso uma atividade no corpo e passividade da mente. Contudo, eis porque insistimos: não concordamos com estas afirmações, em primeiro lugar porque seria aceitar um corpo ativo de uma mente passiva, mas em segundo, porque elas antecipam conceitos que ainda não podem ser introduzidos (a atividade e a passividade).

¹⁸⁷ EII, P18, cor.

E não se trata de uma idéia verdadeira, nem fictícia ou falsa. Aqui, diferentemente do *Tratado da Emenda do Intelecto*¹⁸⁸, é uma memória pura, simultaneidade e contemplação da co-presença de imagens associadas, e sem nenhuma atividade ou passividade do intelecto¹⁸⁹. Trata-se da dedução de instituições de relações que constituem a imaginação, ou seja, do conjunto de relações e imagens que produzimos desse encontro com a exterioridade, a maneira como este corpo e esta mente estão inseridos no mundo. Por outras palavras, porque os encontros foram repetitivos, as partes do corpo humano concorreram produzindo uma única ação, e nisso ele instituiu uma associação, na mesma ordem e concatenação que se dá na mente, ambos juntos foram causa de um efeito (a memória), mas nem por isso podemos daqui afirmar que foram

¹⁸⁸ No *Tratado da Emenda do Intelecto*, parágrafo 82, Espinosa define a memória diferentemente “a memória é corroborada por meio do intelecto e também sem o auxílio dele” porque a ordem demonstrativa é outra, contudo, para defender pela coerência de nosso trabalho, poderíamos apenas salientar que lá no *Tratado* Espinosa introduz algo que aqui virá depois, a saber, a duração. Veja-se, por exemplo, no parágrafo 83: “a memória não é nada mais do que a sensação das impressões no cérebro junto com o pensamento de uma determinada **duração** da sensação”, e ainda insere uma nota para explicar a duração “se porém, a duração é indeterminada...”. Não poderemos aqui desenvolver as semelhanças e as diferenças dos movimentos argumentativos de ambos os textos (TEI e E), mas podemos apenas ressaltar que a introdução da duração junto da memória, aqui na *Ética*, não permitiria a dedução correta da duração. Como veremos a seguir.

¹⁸⁹ E somente nisso discordamos de Pascal Séverac no artigo citado e também de Laurent Bove (*La strategie du conatus*, cap. 1): o que define atividade ou passividade não é nossa capacidade de estabelecer relações entre afetos ou entre afecções. O primeiro problema que encontramos está em considerar a memória como uma atividade para o corpo, e assim o corpo seria ativo enquanto a mente seria passiva, quando Espinosa diz sempre que serão ativos juntos ou passivos juntos. Se acharmos, por exemplo, que já há aqui alguma atividade no corpo, simplesmente porque ele realiza as operações que o definem como tal, perdemos a compreensão que este corpo está plenamente inserido no mundo com o qual está num dinâmico e contínuo comércio, mantendo sua singular proporção de movimento e repouso. O que aqui chamamos de construção desta memória pura, a construção contínua deste conjunto de imagens de nossas disposições corporais, seria algo que hoje poderíamos descrever como nossa maneira sermos corpo e consciência mesclados ao mundo (há formações de imagens, idéias e relações se constituem), contudo, sem sermos uma consciência de nós mesmos. É esta consciência de si e este corpo repleto de relações que poderá introduzir o que, posteriormente, será atividade ou passividade: uma mente e um corpo agentes no mundo no qual está inserido, sabendo-se ou sentindo-se com isso aumentar a sua própria potência para existir e agir. E este corpo/mente agente sabe-se e sente-se existindo pelo e com este mesmo comércio, aumentando cada vez mais as suas próprias formas de se relacionar e multiplicar as relações que com eles constitui a si mesmo como aptidão, sem por isso ser consciência de si em de todos os momentos dos processos e relações do mundo em que vive.

causa completa ou parcial deste efeito. Afinal, não era exatamente isso que definia uma coisa singular? Nem a mente agiu porque se lembrou de algo, nem o corpo padeceu ao reencontrar os rastros do cavalo, mas ao vê-los, as partes internas deste corpo, na relação com a exterioridade, concorreram para produzir um único e efeito: trazer para si a presença de toda a seqüência do que lhe fora gravado; e a mente, simultaneamente, lembra-se e contempla como presentes a si a mesma seqüência de imagens.

Ora, o que Espinosa nos apresenta é o nosso contínuo comércio com o mundo, aquilo mesmo que nos define como coisas singulares pelo próprio processo de singularização deste corpo e desta mente, imersos numa rede de relações que é uma mescla quase indiferenciada em que o interior e o exterior se freqüentam e que, pelo menos até aqui, se estabelecem em grande sintonia: nas múltiplas relações que o corpo/mente é e pelas quais se constitui individualizando-se, uma série de concatenações de idéias e afecções no encontro de existências singulares postas na ordem comum da natureza. Esta é a condição para a dedução da adequação ou inadequação, certamente, mas há aqui uma diferença e a questão é saber onde ela se encontra.

Se a aptidão do corpo e da mente para afetar e ser afetado é um processo contínuo, não podemos afirmar que a diferença entre esta aptidão e a atividade/passividade seja cronológica, como se, depois de “terminada a construção de nossa aptidão” este processo se estancasse para sermos ou ativos ou passivos. Perguntemos, então, como destas muitíssimas relações podemos ser causa de um determinado efeito “em nós ou fora de nós” ou padecermos destas mesmas relações “em nós”? Onde aparecem tais expressões? É notório que quando o “nós” e o “fora de

nós” aparecem seja como termos *disjuntos* (sem a conjunção “em nós **ou** fora de nós”, tal como na causa adequada). Contudo, mais notório ainda é o *como são introduzidos*: a interioridade de um “nós” aparece *disjuntando-se* da exterioridade “fora de nós”. Onde?

O lugar é peculiar: Espinosa deixa de utilizar os termos “corpos exteriores” para introduzir o “*nosso*” corpo, distinto dos outros corpos “*fora de nós*”, simultaneamente com percepção de que duramos, o sentimento de que somos *nós* que existimos. Eis o ponto a partir do qual o conjunto de muitíssimas relações que nos constituíam como indivíduo num contínuo comércio de um corpo e uma mente imersos no mundo poderá reconfigurar toda e completamente a ordem comum da natureza:

*“Da duração de **nosso corpo [nostri corporis]** não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.”¹⁹⁰*

*“Da duração das coisas singulares que estão **fora de nós [extra nos]** não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.”¹⁹¹*

*“Donde segue serem **contingentes e corruptíveis** todas as coisas particulares e é isso que por nós deve ser inteligido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas (ver esc.1 da prop. 33 da parte I). Com efeito (pela prop. 29 da parte I), **afora isso, não é dado nenhum contingente.**”¹⁹²*

¹⁹⁰ EII, P30. Grifos nossos.

¹⁹¹ EII, P31. Grifos nossos.

¹⁹² EII, P31, cor. Grifos nossos.

O que aconteceu com toda aquela positividade da duração? Como daquela plena positividade Espinosa deduz “donde se segue serem contingentes e corruptíveis todas as coisas particulares”? Como de coisas singulares, agora nos tornamos coisas particulares? Era esta a dedução da duração que tanto procurávamos? Que entendamos claramente: não se trata aqui da dedução *da* duração propriamente, mas *da imagem* que dela temos quando procuramos conhecê-la. Porque chamamos de imagem? É certo que já dissemos que da duração somos fadados a ter um conhecimento sempre extremamente inadequado. É certo também que mencionamos que, do sentimento de nossa existência, não temos escapatória: a positividade absoluta da indefinida continuação na existência só pode ser imaginada. Assim como é certo que também dissemos que só podemos imaginar a duração, e isso porque *só podemos imaginar a duração sob a operação do tempo*¹⁹³.

Mais uma vez, a operação e o mecanismo do tempo é tríplice. Pelas operações deste *auxiliar da imaginação* derivamos suas três decorrências: transformamos o sentimento do existir, que em si mesmo é contínuo, em sentimento da existência, que é pontual; em segundo lugar, percebemos nossa existência pontual, pois no momento mesmo em que um “nós” aparece, ele aparece apartando-se do mundo “fora de nós” (é a imagem da nossa separação da ordem comum

¹⁹³ Em geral, os comentadores inscrevem o aparecimento do tempo mais adiante, na proposição 44, porque é lá que a palavra “*tempus*” aparece pela primeira vez. Cf. Chantal Jaquet, *op.cit.*, p. 159 ; Nicolas Israel, *op.cit.*, pp. 94-112; Laurent Bove, *La strategie du conatus. Affirmation et resistance chez Spinoza*, Vrin, Paris : 1996. De fato, como vimos, trata-se aqui do conhecimento inadequado da duração, ou seja, aquele operado por e confundido com o tempo.

da natureza); em terceiro lugar, porque ao imaginarmos a duração apartarmos-nos da substância, mais uma vez, jogamos a nossa própria existência em meio à corrupção das coisas (é a imagem da separação da ordem e conexão das causas). Para todos os casos, abre-se um abismo : separamo-nos de nosso próprio existir, separamo-nos do mundo, separamo-nos da Natureza, e de tal que maneira que o sentimento de existência aparece como plena constatação da pura contingência.

A consciência de nossa existência, assim como a consciência de que somos *nós* que existimos e que há um mundo *fora de nós*, é extremamente inadequada. E não nos enganemos, não se trata da definição da existência do corpo humano próprio de uma mente singular, tal como aparece na dedução da proposição 19¹⁹⁴, mas do sentimento de nossa existência, a imagem de nossa duração. E este corpo não é o corpo próprio da mente porque que até o que chamamos *nós* é também um conhecimento *extremamente* inadequado. Qual a diferença com a proposição 19?

*“A Mente humana [Mens humana] não conhece o próprio Corpo humano [ipsum humanum Corpus] nem sabe que ele existe [ipsum existere] senão pelas idéias das afecções pelas quais o Corpo é afetado”*¹⁹⁵

¹⁹⁴ EII, P 19: “A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas idéias das afecções pelas quais o Corpo é afetado”

¹⁹⁵ EII, P 19.

Poder-se-ia afirmar que nesta proposição Espinosa já teria introduzido o sentimento de nossa existência? Pelo que comentamos até aqui, cremos que não. Mas acresceremos esta observação: a demonstração desta proposição (e das proposições que Espinosa recorre para demonstrá-la) está em exata *oposição* à Proposição 30 da Parte II, na qual defendemos aparecer o sentimento de nossa existência. Por que exata oposição? Em primeiro lugar, porque na dedução de IIP19, a mente humana é *uma idéia que está em Deus* enquanto considerado afetado por outra idéia de outra coisa singular, e o argumento é reforçado pela reafirmação de que ordem e conexão das idéias e das causas é a mesma. Em EII P30, que versa sobre a duração, a demonstração é totalmente deduzida da ordem comum da natureza. Em segundo lugar, porque em EII P19 Espinosa deduz da idéia da existência na mente humana de seu corpo [*ipsum humanum Corpus*], enquanto em EII P30, é a imagem da existência do “**nosso**” corpo [*nostrum corporis*] que aparece. O cuidado espinosano em ser preciso na utilização dos termos muito nos ajuda: lá se tratava da existência do corpo próprio desta mente; aqui, de nossa mente e nosso corpo imaginando-se na existência. O “nós”, aqui, é *nossa* primeira ficção extremamente inadequada forjada pelo tempo¹⁹⁶. Em outras palavras, em EII P19, trata-se da causalidade da ordem necessária da natureza, pois se a mente é idéia do corpo, tudo quanto conhece são as afecções do corpo e as idéias dessas afecções nela mesma – Espinosa não se ocupa, ainda, em demonstrar se tal conhecimento é adequado ou inadequado. Em contrapartida, em EII P30, trata-

¹⁹⁶ Onde, nossa segunda observação: o que podemos imaginar como sendo um “nós”? Não se trata de um sujeito pensante que se reconhece existindo, mas de como da nossa mente e nosso corpo imaginam-se existindo. Um bebê, por exemplo, não poderia imaginar que este “nós” incluiria a sua mãe também? Ou um casal de amantes, um pai e um filho, não poderiam também se imaginar como uma só existência? Quantos “nós” podemos imaginar, de nossa infância à vida adulta, refazendo-nos, de tal sorte que podemos até não mais acreditaríamos que fomos crianças não fosse por ouvir dizer pelos outros?

se da ordem comum da natureza, quando nos experimentamos separados (e freqüentemente opostos) dos demais seres – o “nós” e o “fora de nós” –, portanto, quando nosso conhecimento é inadequado (extremamente inadequado no que concerne à duração).

Imersos no mundo, e na vivência de tantas experiências simultâneas e diversas, convenientes ou contrárias, a virtude da imaginação como produção de um imenso conjunto de imagens das relações que estabelecemos e que construía a nossa aptidão de afetar e ser afetado numa contínua reconstituição em que se freqüentavam o interno e o externo como que multiplicando as relações entre as idéias e as disposições do corpo, agora, porque imaginamos a duração, isso introduz um “nós” e um “fora de nós” em que estas mesmas relações serão o lugar próprio e legítimo, *as relações*, para a intervenção das operações do tempo¹⁹⁷. A virtude da imaginação, sendo orquestrada e regida pelas operações do tempo, poderá ser a fonte mesma de nossa impotência.

O tempo, que separou a duração da substância e a nossa existência do mundo, agora, terá de tecer e procurar manter contínuo o sentimento desta existência percebida como pontual. E

¹⁹⁷ Cumpre acrescentar como a ordem demonstrativa da *Ética* II reforça ao nosso argumento de que é a operação do tempo que está posta na proposição 30 e 31 e que cria a imagem de um “nós” e um “fora de nós”, e que a proposição 19 não versa sobre o sentimento de que existimos: após a P19 todas as demonstrações tratam do “corpo humano” e da “mente humana” como modos finitos da substância, mas é somente após a introdução do tempo e da duração, quando aparece pela primeira vez um “nosso corpo” e “coisas fora de nós” que Espinosa irá utilizar, pela primeira vez também, um “**em nós**”: “Toda idéia que **em nós** é absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira”. E veja-se a importância que receberá a conjunção da expressão “em nós **ou** fora de nós” somente para a causa adequada, que, esta sim, desfaz o abismo que nos separa das coisas e reata verdadeiramente **nossa** existência ativa **no** mundo e **na** natureza.

porque a dinâmica destas vivências é percebida como experiência da corrupção, serão estas mesmas *relações* que serão recriadas na operação do tempo para com isso garantir a *estabilização destas mesmas experiências em nós*, sem a qual elas seriam evanescentes e não conseguiríamos garantir a imagem de que existimos. E porque para mantermos a imagem de que *nós* duramos precisamos estabilizar a dinâmica voraz que agora se estabeleceu *fora de nós*, multiplicidade de afecções e imagens simultâneas, confusas e mutiladas, a organização que lhes dará o tempo virá do lugar próprio em que elas se estabilizaram pela primeira vez: a memória, a cauda da serpente que continuamente receberá as mordidas do tempo.

Eis porque o tempo aparece como a nossa primeira estratégia de resistência ao sentimento de corrupção que dele mesmo se originou ao descobrirmo-nos existentes, pois serão estas mesmas imagens das coisas *fora de nós* que o tempo tentará manter continuamente *presentificadas*, e da constância das imagens das coisas *fora de nós* é que poderemos perceber que *nós* continuamos a existir. Contudo, enquanto esta dependência ao que nos é externo persistir para que possamos imaginar que persistimos, que duramos, nós certamente padeceremos destas relações *em nós*. As conveniências, oposições e os contrários vividos no corpo e na mente imaginante começam a construir o terreno onde ocorrerá, na *Ética* III, a batalha entre forças internas e externas em que o esforço do *conatus* procurará, mesmo que inadequadamente, manter-se na existência.

E o prenúncio deste processo aparece, com a descrição de sua exata operação, no escólio da proposição 44 da *Ética* II, articulado com dois outros escólios, em jusante e montante a duas

proposições 18: uma pertencente à *Ética* II e outra à *Ética* III. Leiamos o que Espinosa nos apresenta nele, e perceberemos que não será surpreendente a articulação entre estes dois elementos: a memória e o tempo.

*“Ademais (prop. 18 desta parte) mostramos que, se o Corpo humano uma vez tiver sido afetado simultaneamente por dois corpos externos, quando depois a Mente imaginar um deles, de imediato recordar-se-á também do outro, isto é, **contemplará a ambos como presentes a si**, a não ser que ocorram causas que excluam a existência presente deles.”¹⁹⁸*

A recuperação da descrição da memória, até aqui, é exatamente a mesma apresentada no escólio da proposição EII 18, numa co-presença das imagens outrora associadas e que se apresentam simultaneamente ao corpo e à mente como presentes. Era o que dizíamos anteriormente ser o nosso repertório de relações de idéias associadas entre si e afecções associadas entre si, a nossa aptidão produzida pela virtude da imaginação como contemplação de muitíssimas coisas simultâneas, sejam elas diversas, contrárias ou convenientes. Logo em seguida, Espinosa apresenta o tempo:

¹⁹⁸ E II, P 44, esc.

“Além disso, ninguém duvida que imaginemos também o tempo a partir do fato de imaginarmos que os corpos se movem uns mais lentamente que outros, ou mais rapidamente, ou com igual rapidez.”¹⁹⁹

Que não se iluda o leitor dos *Pensamentos metafísicos* com a crença de que estaríamos próximos da função do tempo como ente de razão. E é interessante notar que a descrição aqui apresentada de como “imaginamos o tempo” é bastante parecida com a dos *Cogitata*. De fato, não é a operação do tempo que muda entre um texto e outro, como veremos no exemplo que se segue no escólio, o tempo operará por comparação com um movimento invariável, e esta mesma operação estará, agora, inserida no conjunto da memória:

*“Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, **um dia inteiro**, e **simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão**, isto é, **imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro**; e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, **relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado**, a saber, **imaginando-os simultaneamente com o tempo passado**; e isto com*

¹⁹⁹ E II, P 44, esc.

tanto mais constância quanto com mais freqüência os tenha visto nesta ordem.”²⁰⁰

O exemplo oferecido pelo escólio é bastante diverso daquele que tratava especificamente da memória²⁰¹, apesar da operação do tempo ser a mesma que aquela apresentada nos *Pensamentos metafísicos*. E será preciso atentar para as diferenças com que Espinosa articula conjuntamente a operação do tempo e as associações realizadas por aquela memória pura. Nesta, as imagens apareciam simultaneamente como co-presentes, ou ainda, nos termos do filósofo, contemplava-as todas como presentes a si, contudo, com a introdução do tempo, o que é co-presença será alterado por uma operação que reorganizará aquelas relações das afecções e das imagens, seja por alguma complementaridade, diferença ou conveniência.

Ora, que faz a memória com estes pares de imagens: Pedro e o sol da manhã, Paulo e o sol do meio dia, Simeão e o sol da tarde? Assim que o sol nasce novamente, pelo que vimos da

²⁰⁰ E II, P 44, esc.

²⁰¹ O que apresentaremos a seguir tem como referência maior a interpretação feita por Laurent Bove, na *Strategie du conatus*, a quem devemos a compreensão da distinção entre os dois escólios da parte II, o 18 e o 44 (Bove, L. *op.cit.* pp. 11-46). Conforme dissemos anteriormente, dele diferimos, porque ele associa diretamente a EII P18 como *atividade* do corpo e *passividade* da mente; e, mais ainda, neste escólio da P44, Bove encontra como que “atividade-passiva” na mente, pois a razão seria um pouco ativa no ato de reconhecer Pedro, Paulo, etc.. Contudo, o próprio Espinosa afirma que “a memória é algo *completamente diverso* do intelecto” no TEI [82], porque ainda que a memória possa ser auxiliada pelo intelecto (como certamente acontece), a memória também existe “sem auxílio do intelecto”. Devemos também à sua leitura a compreensão que temos do “tempo vivido”, contudo, este “tempo vivido” supõe um tempo linear como suporte dos eventos (por exemplo, na página 21: “passado, presente e futuro não são senão dimensões internas a este presente que passa”). Contudo, ele identifica diretamente o “tempo vivido” com a duração, porque interpreta a Definição V da EII como uma idéia ou afeto, identificando-o com a própria passagem [*transitio*] dos afetos. Estas pequenas imprecisões não permitem entrever os paradoxos construídos pelo tempo que aqui defendemos, nem analisar as suas conseqüências ético-políticas sob a forma da contradição que o tempo engendra no interior do corpo político.

memória, a criança terá *todas elas como simultaneamente presentes*, donde repassar “o dia inteiro”. O que é este “dia inteiro”? Não é o nosso dia calculado e medido do calendário solar, mas a totalidade daquelas imagens que se *repetiram ordenadamente*, ou seja, assim como no caso *Pomum*-fruto, aqui vemos a repetição da *ordem*: Pedro-Sol da manhã, Paulo-Sol do meio dia e Simeão-Sol da tarde, e assim associados por agrupamento, todos simultaneamente contemplados como co-presença à criança, institui-se uma relação associativa como imagem do “dia inteiro” desta criança. Esta é uma relação de imagens que a singulariza. Eis onde encontraremos a operação do tempo.

Deste “dia inteiro”, o tempo recompõe a ordem da repetição como uma seqüência *sucessiva* (ou, como dissera a carta 12, não *sabemos* como uma hora pode passar, pois, como responde a *Ética*, *imaginamos* essa passagem): Pedro, *depois* Paulo, *depois* Simeão. Como aquela seqüência ordenada tornou-se uma sucessão *temporal*? Lembremos a comparação que o tempo realiza: a criança compara a presença de um dos seus visitantes com o seu “dia inteiro” e desta comparação a operação do tempo reconstrói as relações daquelas imagens entre si: ver Pedro presentemente é localizá-lo naquela seqüência do “dia inteiro”, reconstruindo a relação de ordem e instituindo outra, uma relação de sucessão: ver Pedro é imaginá-lo numa *relação* com o futuro (Paulo e Simeão). Assim como ver Simeão presentemente é imaginá-lo numa *relação* com passado (Pedro e Paulo).

O que era uma contemplação de imagens como co-presença *fora do tempo*, agora, é uma *co-presença no tempo*. E reparemos nisso: uma co-presença de passado-presente-futuro como a

reconstrução daquelas relações na imaginação. Ver Pedro é contemplar *simultaneamente a presença* da imagem de “Paulo e Simeão *no futuro*”; ver Simeão é contemplar simultaneamente a presença da imagem de “Pedro e Paulo *no passado*”. Assim como nos apresentara o escólio sobre a memória, estas imagens são contíguas e simultaneamente presentes, mas a criança interpreta a contigüidade destas imagens como uma ordem *no tempo*.

Partindo do exemplo dado por Espinosa, podemos introduzir algumas decorrências que o tempo, como auxiliar da imaginação, trará consigo: o que significa contemplar a *presença* de Paulo e Simeão *no futuro*? Porque a criança tem para si a seqüência inteira como sucessão temporal, ver presentemente Pedro será *esperar rever* Paulo e Simeão. E toda a vez que o sol nascer, esperará rever Pedro, esperará ter o seu “dia inteiro” e tanto quanto isto se repetir, ao ver Simeão no fim do seu dia estará segura desta confirmação. Este processo não confirma que seja verdadeira a sua ordenação, mas isso pouco importa para a criança, o que lhe importa é que o sentimento da continuidade de sua existência estará assegurado. Ou seja, justamente onde a duração nada pode oferecer intelectualmente (uma vez não há como conhecer a cadeia causal total ou completa da existência dos singulares) a operação do tempo introduz um aspecto apaziguante no sentimento da duração. Eis o que torna o tempo tão indispensável à imaginação.

Rever ordenadamente Pedro, depois Paulo, depois Simeão é perceber-se existindo no tempo, muito mais: a percepção de sua continuidade de *sua* existência depende de reviver esta seqüência que a criança vê ocorrer *independentemente dela, fora dela*. E a medida do tempo para este reencontro do sentimento de *sua* existência com o que ocorre *fora dela*, foi feita a partir de

um movimento invariável, tão invariável quanto onipresente ou oni-repetitivo, o movimento do sol, que segue também seu curso *independentemente dela, fora dela*, a cada nascer do sol, a espera pelo reencontro com o seu “dia inteiro”. E o movimento do sol continua invariavelmente... e independentemente do “*seu* dia inteiro”... a sua medida de tempo confirma uma existência contínua e independente, enquanto a *sua* existência deixa de ser confirmada. Os dias se seguem enquanto o seu “dia inteiro” pára. O tempo-medida forjado para auxiliar a confirmar o sentimento de sua existência ganha realidade própria que não cessa de continuar. Agora, o tempo auxiliará a contar o fio dos dias, a cada nascer do sol, o tempo da espera pelo reencontro com o sentimento da existência, a esperança por rever Pedro, Paulo...

Antes de seguirmos a análise do escólio, contudo, talvez pudéssemos aqui perguntar junto a outros estudiosos²⁰², se haveria alguma relevância quanto à escolha dos movimentos celestes, sempre requisitados quando o filósofo explica algo sobre o tempo, o que seria o mesmo que perguntar se haveria, além dos movimentos solares, alguma outra medida para o tempo. Outra maneira de colocar a mesma questão: neste escólio, além das operações da imaginação, não poderíamos também encontrar o legado de um modelo pelo qual Espinosa apresenta a sua própria gênese do tempo²⁰³, ainda que imaginária, sempre em relação aos movimentos solares?

²⁰² Jaquet, C, *op. cit.*, p. 159 e Israel, N. *op.cit.*, p.49.

²⁰³ Por exemplo, nesta afirmação: “Chronos, com efeito, é concebido pelo demiurgo como imitação do movimento das esferas celestes eternas adaptada às coisas perecíveis. Ora, em Espinosa, o tempo é um modo de pensar forjado por comparação entre a duração de uma coisa e um padrão escolhido entre ‘as coisas que têm um movimento

Que o movimento solar tenha sido eleito também para este exemplo, disto não podemos concluir imediatamente que a gênese do tempo está sempre a ele estreitamente vinculada, nem que esta seja a única maneira que temos para medi-lo. Apenas destaquemos que se trata de uma criança, pelo que não seria de modo algum inconveniente a descrição de um outro processo comparativo com um outro evento que pertencesse ao pequeno elenco de imagens desta criança em particular, o que parece tornar ilegítima a universalização dos movimentos solares como a medida do tempo, sem mencionar a sua identificação com a gênese do tempo. Leiamos o escólio até o seu ponto final:

*“Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer ver Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois supõe-se que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, **não contemplará nenhum certamente, mas ambos contingentemente como futuros.** E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma*

invariável e determinado’. Embora o autor dos Pensamentos Metafísicos não mencione explicitamente as revoluções celestes, é preciso observar que nos dois casos [CM e E II] é a esfera dos movimentos invariáveis que serve de **modelo e suporte para a gênese do tempo.** O escólio da proposição 44 da Ética II **confirma esta filiação**” (Chantal J., *op. cit.* p. 159)

maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e conseqüentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas tanto com o tempo presente quanto com o passado ou o futuro.”²⁰⁴

A passagem de Jacó associa-o com o sol da tarde. Agora, toda vez que vir o entardecer, a criança não mais contemplará *certamente* como simultaneamente presentes o Sol, Jacó e Simeão, a certeza de uma relação de imagens exclui a certeza de outra. Aquela sucessão temporal agora institui uma dinâmica interna, porque a criança só pode contemplar a presença de ambas como contrários não excludentes (o que é a virtude da imaginação) sob as várias formas da mesma incerteza: ora um, ora outro, isto é, simultaneamente nenhum, ou ainda, ambos como futuros contingentes. Incerteza e contingência, dupla substituta daquela necessária e inalienável parceria entre essência e existência. A dúvida ou incerteza nada mais é do que “a suspensão da mente no atinente a alguma afirmação ou negação”²⁰⁵, algo de que não poderemos concluir com certeza, não é, portanto, uma suspensão do juízo, mas a oscilação confusa de uma imaginação flutuante... ora um, ora outro... simultaneamente contingentes... o tempo e a dúvida: eis os fundamentos da

²⁰⁴ E II, P 44, esc.

²⁰⁵ TEI, 80. E remetemos aqui ao *Tratado da Emenda do Intelecto* porque ele pode esclarecer algo que mencionamos anteriormente: a memória aparece imediatamente após a exposição sobre as idéias duvidosas (e não junto às idéias fictícias como se era de esperar), porque esta memória vem acompanhada do esquecimento, ou seja, tantos as idéias ou as afecções estão postas na duração, trazendo consigo não as associações co-presentes que vimos em EII P18, mas a incerteza que aqui encontramos. Eis porque Espinosa, ao apresentar esta memória-esquecimento, afirma que a mente “pensa nessa sensação, *mas não sob uma contínua duração*, assim a idéia dessa sensação não é a própria duração desta sensação” e ainda introduz uma nota sobre a duração: “acostumados que estamos a determinar a duração por meio de alguma medida de movimento, o que também se faz com auxílio da imaginação...” (TEI [83] e nota). Ora, o que Espinosa está apresentando no TEI, para ser bem analisado, pelo menos deve ser compreendido como correspondente a esta proposição (EII, P44, esc.) e não à EII, P18.

flutuação da alma. Contudo, como nisso não nos asseguramos em rever Simeão ou Jacó, porque flutuamos entre um e outro, não é mais o tempo da espera que aqui encontramos, é o próprio sentimento da existência que resta incerto. Em outras palavras, aquele aspecto apaziguante do tempo ordenador, agora é substituído pela imagem oposta, isto é, pela desordem do e no mundo.

Antes mesmo que Espinosa introduza a dedução do medo e da esperança, no escólio da proposição 18 da parte seguinte da *Ética*, compreendemos como esta inconstância dinâmica nos fará oscilar não somente entre esperar rever Jacó ou Simeão, mas temer não mais os rever, simultaneamente. A flutuação entre o medo e a esperança será dos afetos mais implacáveis; por mais que seja inegável que continuemos a viver, é o sentimento da continuidade da vida que fica em suspenso.

O exemplo dado pelo escólio apresenta um dinâmico processo engendrado pelo tempo ocorrendo no seio da vida afetiva (e não cognitiva), que tanto constrói uma imaginária ordem temporal quanto condiciona a própria insustentabilidade de manutenção desta mesma ordem. Assim, insustentável, o tempo mantém suspenso o sentimento da continuidade da vida enquanto permanecer a ambivalência contraditória do medo e da esperança no coração do mesmo afeto da mente flutuante. O tempo que auxiliaria a estabilizar aquelas relações entre imagens da memória e com isso controlar a dinâmica voraz do mundo fora de nós, agora, inscreve-se dentre estas relações dinamizando-as pela lógica dos contrários, dentro de nós. Por outras palavras: a desordem não está apenas *fora* de nós, também se encontra *em* nós.

E se Espinosa utiliza o exemplo do movimento solar, poderíamos utilizar outros movimentos uniformes e constantes na natureza, contudo, não importam o sol ou a lua: a operação do tempo se inscreve no interior da memória, ou seja, na singularidade de cada um de nós, originada daquele complexo de relações por nós estabelecidas. Tudo dependerá do conjunto de relações que o corpo e a mente viveram, o mundo no qual estavam tão intimamente mesclados. O próprio escólio de EII P18 apontara para a singular diferença entre o mundo vivido do soldado e do camponês e as associações que constituíam a memória singular de cada um, e certamente, a medida do tempo e a percepção imaginária de sua passagem é diferente para o camponês e para o soldado, o tempo do plantio e da colheita não é o mesmo que o tempo de guerra. Para que não percamos de vista a riqueza dada por esta descrição da operação do tempo associando-o diretamente aos movimentos celestes, permitam-me introduzir outro exemplo: E. P. Thompson, analisa em seus escritos certos “costumes em comum” que frequentavam os seiscentos na prática de estabelecer medidas de tempo, antes da popularização dos relógios.

Em suas pesquisas, Thompson acaba por encontrar documentos probantes de distintas mensurações, das quais uma destaca-se como particularmente interessante: no século XVII, as orações católicas foram utilizadas como medidas de tempo. Relata-nos o historiador, que receitas culinárias documentavam o tempo de cozimento de determinado alimento medido por “uma ave-maria”, e conta-nos que os terremotos eram medidos em “Credos”. E a notoriedade de um terremoto fora tão destacável, que em vários registros seguiam-se comentários de que o terremoto durara “dois credos”. E o exemplo é bastante rico: enquanto a terra treme e tudo parece perder a ordem estável, e o que mantém segura a continuidade da vida se desestrutura

porque toda ela fica suspensa sob um teto a cair e um chão a se abrir, nada abriga o medo da iminência da morte e em nada se pode agarrar senão à esperança da intervenção divina que sustente a existência, e a reza, medindo o tempo, tanto quanto durar a flutuação entre o medo e a esperança... Creio em Deus-Pai, todo-poderoso, criador do céu e da terra... Eis o que pretendíamos ilustrar: num e noutro caso, é a mesma operação que institui a medida do tempo, ambos para devolver a previsibilidade e o sentimento de continuidade da vida, seja pelo movimento do sol para estabelecer os calendários, seja pelo aspecto imaginativo em períodos de temor e tremor.

E é este processo que é demonstrado no referido escólio espinosano. Na multiplicidade de afecções simultâneas que se nos apresentam confusamente, a operação do tempo tentará organizar as muitas e diversas imagens, tal qual descreve o exemplo utilizado por Espinosa: por um agrupamento de imagens justapostas e contíguas – Pedro/sol matutino, Paulo/sol do meio-dia e Simeão/entardecer que por associação e comparação introduzem as noções as marcas de passado e futuro, a continuidade do tempo imaginada pela contigüidade de imagens. E este processo transforma a vivência contínua no sentimento de descontinuidade, a vida bipartida entre a irrealidade de um ontem e um amanhã, e simultaneamente revela o esforço de realizar contínua na presentificação das imagens que ensaiam a busca por alguma continuidade, ainda que determinadas pela repetição da seqüência dos eventos.

A experiência é tal que a duração continuada e vivida presentemente é vivenciada como existência pontual cuja garantia de continuidade depende do que está *fora dela*, e muito precisará se esforçar para que, deste sentimento de descontinuidade de sua existência, consiga reatar presente, passado e futuro na construção imaginária da expectativa de um reencontro do mesmo agrupamento de imagens que, como *sóe* acontecer, é uma empreita fadada ao fracasso. O esforço para perseverar na existência, a positividade da indefinição duração que em nada se relaciona com o tempo engendra, agora, e no interior de uma filosofia para a qual o tempo não é uma realidade externa, os futuros contingentes e a flutuação da alma. Contudo, cabe-nos ainda perguntar: a *fluctuatio animi* não seria o retrato perfeito das “coisas de naturezas contrárias” que não podem estar no mesmo sujeito?

Espinosa demonstrara-nos, nas proposições 4, 5 e 6 da *Ética III*, a indestrutibilidade intrínseca do *conatus*: nossa essência atual é positividade plena e por isso mesmo nada há em sua natureza que seja contrária a ela, eis porque o *conatus* só pode ser destruído por uma causa exterior. Por outro lado, mostramos como o tempo introduz os contrários no interior de nossa vida afetiva pela flutuação da alma. A simultaneidade do medo e esperança não seria o exato exemplo do impossível, isto é, duas coisas de naturezas contrárias coexistindo simultaneamente no mesmo sujeito, no coração de nossa existência? Certamente não. E para compreendê-lo é preciso distinguir entre *essências* contrárias e *forças* contrárias: nenhuma essência pode ser contrária a si mesma (é isto o não poderem os contrários existir no mesmo sujeito), mas toda essência humana singular, enquanto potência, pode ter essa potência aumentada ou diminuída, isto é, sua força pode aumentar ou diminuir, e, na paixão, somos habitados por *forças* contrárias,

isto é, pelo aumento e diminuição simultânea de nossa potência (os casos do ciúme e da indignação são exemplares; assim como é significativo que o desejo de guerra e o de paz coexistam no estado de natureza). Em suma, não se trata de um sujeito contrário a si mesmo e sim da contrariedade das *forças* de sua potência, eis o que nos esclarece Marilena Chaui:

*“Na servidão, o modo humano é uma parte finita da Natureza que se encontra sob o signo da privação e da negação, marcas próprias da paixão. Privação, porque a idéia inadequada e a causa inadequada não estão aptas a dar a razão total ou a causa total do efeito, faltando-lhes auto-determinação. Negação, porque a parte finita não pode ser concebida sem as outras na ordem comum da Natureza. Em outras palavras, a causa do que se passa na parte finita passiva está fora dela, no que não é ela. Privação e negação enfraquecem a potência do conatus, que, com as paixões, reage à sua própria fraqueza tornando-se numa parte da Natureza contrária às outras e, na servidão, além de contrária às outras, torna-se contrária a si mesma. (...) Como pode ser isto possível, se Espinosa insiste em que “coisas de natureza contrária não podem coexistir no mesmo sujeito, pois uma pode destruir a outra” (E III P5) e em que o conatus é uma positividade ou uma potência afirmativa intrinsecamente indestrutível, que afasta ou exclui toda contrariedade interna? **É que Espinosa emprega contrarium com um sentido bastante preciso:** contrarium se diz da diferença de intensidade na potência de coisas de mesma natureza, pois as coisas que nada possuem em comum são diferentes por essência e não são contrárias nem concordantes entre si. **Contrarium, portanto, se diz das forças (vis) externas e internas cuja intensidade varia em cada parte da Natureza e que, isolada, é incomensuravelmente mais fraca do que as causas externas, lutando contra elas para afirmar-se na existência. No caso da parte humana da***

*Natureza, **contrarium** está referido às forças dos afetos. A contrariedade não se encontra no interior da essência singular de cada homem, mas na variação da intensidade de sua potência sob os efeitos da causalidade externa de potências cujas forças são superiores e contrárias às suas. (...)*

*Assim como uma essência não é contrária a si mesma, mas habitada por forças contrárias que a puxam em direções contrárias, assim também essências não são contrárias, mas a força de suas potências, sim. Não padecemos nem somos servos porque somos uma parte da Natureza, mas **enquanto (quatenus)** somos uma parte que não pode ser concebida sem as demais partes, isto é, **enquanto (quatenus)** não pode ser concebida por si mesma e cuja potência é incomensuravelmente menor do que as das outras. Passividade, heteronomia e servidão referem-se à coisa singular enquanto parte determinada pelo que não é ela e pelo que é contrário a ela.”²⁰⁶*

O tempo opera por contradições, contudo, não é uma idéia existente em nós, nem é uma realidade fora de nós. Este operador de nossa imaginação, este *não ente*, acaba finalmente por introduzir algo bastante real, os *contrários* como oposição de forças, em nós e fora de nós, o campo de batalha no interior da existência humana agora lançada em heteronomia, impotência e servidão. Ora, como encontrar nisto era a primeira estratégia para o *conatus*?

²⁰⁶ Chauí, Marilena. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética IV*” in *Discurso. Revista do departamento de Filosofia da USP*, n. 22, São Paulo: Discurso, 1993, pp. 104-105.

Repassemos brevemente o início de nosso percurso: se o tempo introduziu o sentimento de nossa existência em meio à corrupção, era também a operação do tempo que procurava exatamente estabilizar a dinâmica da multiplicidade simultânea de afecções e imagens, um instrumento que agenciava as relações presentes na memória, reorganizando as várias disposições do seu corpo e as diversas relações entre imagens na mente, para tentar estancar e paralisar a percepção desta mesma multiplicidade de incontrolável devir e garantir um mínimo sentimento de continuidade da existência. Contudo, e até agora, esta organização não caracteriza nenhuma atividade nossa porque depende de tudo o que está fora de nós. Nosso corpo e mente foram externamente determinados e não internamente dispostos, o nosso estado é de completa heteronomia.

É preciso, todavia, cuidar para não compreender este “externamente” determinado e o “internamente” disposto como uma relação direta entre interior e exterior, como se nossa batalha de resistência fosse contra a exterioridade e que desta luta pudéssemos nos tornar causa completa de nossos efeitos. Eis um primeiro ensinamento: se inexoravelmente confundimos o tempo com a duração, lembremos que desta confusão não somente nos separamos da substância, como imaginamos nos separar da ordem comum da natureza, a ficção de um *nós* apartado do mundo. Ora, se a própria relação de alteridade é forjada pelo tempo, a oposição de forças não está fundada na relação de alteridade, a força dos contrários não está entre mim e o outro, entre mim e o mundo; a passividade não está na incapacidade de um *nós* impotente que sofre ações externas *de tudo o que está fora dele*. Não sobrevivemos, *apesar do mundo e dos outros*.

Mas há o outro lado da mesma moeda: se nos imaginamos independentes da ordem comum da natureza, é a partir disto que também figuramos que estamos tão fora desta ordem que seríamos qual um império num império, sonhamos de olhos abertos nos devaneios de uma existência em liberdade, e cremos agir livremente *sobre o mundo e os outros*. Se vemos disso nascer as duas faces da fortuna, ela nasce justamente porque *é impossível nos separarmos da ordem comum da natureza* e na qual também é impossível conceber um “homem estátua” tal qual o asno de Buridan. De nossa impotência, outros aprendizados se seguirão:

“A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que freqüentemente, ao enfrentarmos afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente.”²⁰⁷

Mesmo postos na ordem comum da natureza, não há uma flutuação do ânimo que seja sem fim, assim como não há homens, que possam ser ditos homens, que nunca tenham determinado a sua própria ação²⁰⁸. Tanto num caso como noutro, o medo e a esperança mantêm o antagonismo no interior de um mesmo afeto, mas tão logo seja suprimida a sua causa (quer por

²⁰⁷ EIII, P2, esc.

²⁰⁸ E se é impossível nos separarmos da ordem comum da natureza, também é impossível nos separarmos da ordem necessária da natureza. Eis para onde nos aponta EIV P4: “Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza e que não possa sofrer mudanças que não *aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada*” (na tradução de Tomaz Tadeu, p. 273)

nossa determinação interna em que somos a causa e agimos, ou pela ausência da determinação externa desta causa externa) haverá segurança *ou* desespero e não ambos juntos e, enquanto vivermos, outros tantos júbilos *ou* remorsos. Vivemos tantas passagens quantos afetos, muitas vezes vemos o melhor e seguimos o pior, experimentamos o próprio viver que nos ensina algo sobre a liberdade, ou pelo menos, mostra-nos o que é a impotência. Não há como não sentir que entristecendo diminuimos nossa potência. E porque o funcionamento do tempo é ele mesmo por operação dos contrários, em cada lugar que vemos o tempo operar encontraremos tanto uma imagem escravizante quanto um lugar de resistência na vivência inapreensível de uma duração em processo de fazer-se. Alguns caminhos podem por aqui ser abertos para perseguirmos suas derivações na obra de Espinosa. Ensaaiemos indicar algumas pistas deixadas pelas trilhas do tempo...

E a primeira pista que nos deixa Espinosa será a conjunção entre o “em nós *ou* fora de nós” da definição da causa adequada. Teremos que reatar com o mundo e com os outros homens. Como fazê-lo se estamos presos impotentes no campo da imaginação? *Sub durationis*, é o tempo que forja um “nós” separado do mundo, eis porque será esta mesma operação no interior de nossa impotência que, nos desdobramentos de nosso esforço em perseverar no ser, o tempo reconstruirá intervindo naquelas muitíssimas relações que nos constituem entre outros homens e outras coisas, constituindo um solo sobre o qual poderemos imaginar um outro “nós” e um outro “fora de nós”, ou seja, outras imagens de nossa própria existência recompondo-a, *sozinha ou com*

outras, no nosso contínuo processo de singularização. Manter a continuidade da vida trará rupturas com a *imagem* deste “nós” que forjamos de nossa própria existência numa abertura para reconstrução de outras *imagens*, de outros tantos “nós”, rupturas também imaginárias sem as quais talvez não mantivéssemos a continuidade do existir.

“O homem passa, às vezes, por mudanças tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. (...) E se isso parece incrível, o que diremos da transformação de crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros.”²⁰⁹

Reconstruir um “nós” tem como condição mínima o reconhecimento de estar *entre* outros homens e *entre* coisas com as quais nos relacionamos. Bem e mal, utilidade e finalidade certamente participam deste processo imaginário, contudo, Espinosa nos deixa também uma segunda pista: na tentativa mesma de segurar o curso do devir e manter contínuo o sentimento da existência, se o tempo engendra os futuros contingentes e a flutuação do ânimo, tanto este afeto

²⁰⁹ EIV, P39, esc., p. 315.

quanto a percepção da própria contingência articulam a relação dos homens entre si, e destes com o mundo.

“Pelo que assim foi dito, inteligimos o que são Esperança, Medo, Segurança, Desespero (...). Pois a Esperança é nada outro que a Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada, de cuja ocorrência duvidamos. O Medo, ao contrário, é a Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa. Além disso, caso a dúvida seja suprimida desses afetos, da Esperança faz-se a Segurança, e do Medo, o Desespero; a saber, a Alegria ou a Tristeza originadas da imagem de uma coisa que tememos ou esperamos”²¹⁰

Eis onde encontraremos uma outra operação do tempo introduzida no jogo dinâmico destes afetos. Se medo e esperança convivem juntos na flutuação do ânimo no campo da contingência, um lugar no qual tudo é incerto e duvidoso em que jamais saberemos o desfecho dos eventos, esta mesma dupla de afetos trará consigo, como tudo relacionado ao tempo, uma outra *relação com a alteridade* sob a ordem temporal: os homens vacilam entre medo e esperança também na relação de uns com os outros, mas também todos terão igualmente medo e esperança do futuro incerto. Sob a ordem das duas faces da Fortuna, esta estranha e oscilante díade afetiva articula a dinâmica das associações entre homens por valores distintos: seja aproximando-os porque são úteis uns aos outros, forjando um “nós” coletivo que procura afastar

²¹⁰ EIII, P 18, Esc. 2.

um tenebroso fim solitário e bárbaro na busca esperançosa por tempos melhores, seja afastando-os pelo temor recíproco do mal que fazem uns dos outros, seja unindo-os num mesmo “nós” que teme e obedece a lei comum a todos.

Mais uma vez, a dinâmica dos afetos: a *esperança coletiva* por futuros melhores é mais forte que o *medo individual* de uns contra outros, o *medo comum* às retaliações da lei é mais fraco que a *segurança coletiva* que a ordem da lei lhes assegura. Um conjunto de relações e afetos opostos, no interior do Corpo Político, mantém diversificadas relações de tensão entre os homens, contudo, destas relações tensionadas, algo se mantém coeso: um nós coletivo que persiste porque segura a ordem da imprevisibilidade dos tempos futuros, e enquanto este “nós” composto de vários homens mantiver-se na existência, este mesmo Corpo Político manterá a sua singular proporção de movimento e repouso que, seguindo assim na duração, estabiliza e domina a ordem imaginária do tempo. Quanto mais diversamente composto for este corpo, ou seja, quanto mais relações estáveis internas e externas ele mantiver continuamente como que se regenerando, mais apto será.

A aptidão do corpo político é construída sobre a sua capacidade de manter relações estáveis entre diversos, convenientes e contrários; e tão mais apto será quanto maior a sua capacidade para multiplicar, interna e externamente, estas relações instituídas entre os vários corpos compostos de homens que constituem este singular Corpo Político: as instituições

mantidas como simultâneas e internas ao corpo político auxiliam a segurar a ordem de um tempo comum pelas múltiplas temporalidades vividas: cada grupo de homens que se relacionam entre si associando-se por conveniência, e que, por sua vez, mantém uma relação de oposição com outro grupo de homens que também se associou, por sua vez, este grupo é diverso de outro agrupamento humano... numa composição muitíssimo complexa, em que há um “nós” coletivo para cada agrupamento humano que se imagina durando, e, simultaneamente, todos estes grupos em conjunto mantêm um contínuo processo de *indefinição* da continuação da existência de um só e mesmo Corpo Político. Talvez dele não possamos dizer *stricto sensu* que tenha propriamente uma mente, nem afirmar que seja um Corpo Político ativo ou passivo, mas podemos certamente reiterar que todas as suas partes concorrem produzindo um mesmo efeito quanto mantêm, nestas relações múltiplas que entre si estabelecem, uma mesma proporção de movimento e repouso. E será este o mecanismo que encontrávamos na análise da EII 18 e E II 44, a articulação da constituição da memória e do tempo, que podemos agora compreender sob outra perspectiva:

“Pois que, enfim, visto que em toda parte todos os homens, bárbaros ou cultivados, instituem costumes e formam um estado civil [statum civilem], não é dos ensinamentos de sua da razão, mas da natureza comum dos homens, isto é, de sua condição que se há de deduzir as causas e os fundamentos naturais do poder”²¹¹

²¹¹ TP II, 5. Utilizamos a tradução de Marilena Chauí, *Política em Espinosa*, São Paulo: Cia das Letras, 2003, p. 224.

Nesta contraditória dinâmica de aproximação e afastamento entre os homens, inserida no âmago do Corpo Político, veremos o tempo orquestrar tanto a instituição de usos e costumes em comum, porque é isto que deriva da memória articulada pelo tempo para um povo singular no *Tratado teológico-político*, quanto as dinâmicas tensões de oposição sócio-econômicas no interior de um singular Corpo político que se mantém na duração porque estas tensões se estabilizam pelas suas próprias instituições civis, no *Tratado político*. Para ambos os casos, a imagem de um tempo comum também abrange outras diversas temporalidades e durações, em variados graus de composições de indivíduos, cada um dos quais trará consigo a percepção de sua existência como um “nós”, individual ou coletivo. Eis aqui todo um conjunto tão múltiplo quanto dinâmico que compõe um singular Corpo político.

A terceira pista deixada por Espinosa é que, se o tempo introduz o contingente e a corrupção, talvez seja ele mesmo o único instrumento capaz de controlar a violência da imagem corrosiva do próprio tempo. E tais ensinamentos serão encontrados na quarta parte *Ética*: se o tempo separa o vínculo necessário entre essência e existência, se esta separação é nossa *condição extremamente inadequada* enquanto *sub durationis*, teremos que encontrar outra maneira de dominar esta ordem comum da natureza fora de nós, reificada sob o nome de Fortuna, no âmago da imaginação. E se não podemos escapar do curso do devir, nem deixar de lhe impor alguma resistência, é com as armas do tempo que sobre ele interferiremos: é preciso distinguir com acurácia o contingente e o possível, afirma-nos Espinosa, logo nas definições da parte IV, ou

ainda, operando pela mesma lógica ilusória, é preciso inverter a dinâmica do jogo: “no uso da vida, é preferível e até necessário considerar as coisas como possíveis”²¹², diz-nos Espinosa no capítulo IV do *Tratado Teológico-político*. Eis como o filósofo as define:

*“Chamo contingentes as coisas singulares, à medida que, quando consideramos apenas a sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência.”*²¹³

*“Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais foi produzida, não sabemos se estas causas estão determinadas a produzi-las.”*²¹⁴

Distinguir o contingente e o possível, como nos afirma Espinosa na parte IV da *Ética*, permite ver a força dos afetos no mesmo território em que reina a Fortuna. O que compreendíamos da tríplice operação simultânea e contraditória do tempo passa agora a ganhar nome e sobrenome, com irrecusável cidadania no seio da *Ética*: a foice que separa a continuidade em descontinuidade fragmentada – contingente; o martelo que procura unir *as mesmas coisas*

²¹² TTP, cap. IV, 2. Aqui citamos conforme a tradução de Diogo Pires Aurélio, *Tratado Teológico-político*, Lisboa: Imprensa Oficial - Casa da Moeda, 1988, p. 166.

²¹³ EIV, Def. 3, p. 269.

²¹⁴ EIV, Def. 4, p. 269.

que outrora separou – possível; o tempo ganhando realidade externa e independente fora de nós – Fortuna. É na dinâmica do desdobramento de nossa potência, individual ou coletiva, que estes três atores entrarão em cena de conflito e oposição, assumindo papéis orquestrados por uma nova operação do tempo. E sua operação ambivalente agora será introduzida no interior de cada afeto por ele mesmo engendrado e na relação que estes têm entre si. É o tempo lutando contra o próprio tempo, o contingente contra o possível, é o tempo medindo e comparando as forças do próprio tempo, o passado próximo contra o passado longínquo, o futuro próximo contra o presente... Eis o campo de batalha: um afeto relativo a uma coisa *possível é mais forte* do que sobre uma contingente, um afeto relativo a uma coisa *presente é mais forte* do que aquele sobre algo no futuro ou no passado. Quanto mais longe temporalmente, mais brando o afeto, diz-nos Espinosa.

Conhecemos a contraditória operação do tempo: medo e esperança agora são transportados para o campo do possível, e se de início compreendíamos que se tornariam afetos ainda mais poderosos, dado ao possível ser mais forte que o contingente, medo e esperança enfraquecem-se porque se relacionam aos tempos futuros. Que o sentimento de nossa existência tenha se debilitado ainda mais, dado ao contingente ser mais fraco que o possível, agora ele se engrandece porque construído sobre algo no presente. Contudo, lembremos que ambos versam sobre a mesma coisa singular, ou seja, se podemos imaginar algo possível num futuro distante é porque também imaginamos nossa existência ampliada nesta mesma projeção temporal. A contraditoriedade nas operações do tempo acaba por produzir uma igualdade de forças opostas no interior da existência: o sentimento presente da existência como contingência em igualdade de

forças com a imagem de que podemos existir por mais tempo (o possível no futuro). Entre um e outro, talvez possamos encontrar aqui algum encontro entre a Fortuna e a ocasião: um lugar em que alguma a potência possa aparecer como virtude, e que possamos capturar o tempo em vez de nos tornamos suas presas. É preciso dominar a Fortuna em tudo o que a arte e a experiência do tempo têm a nos ensinar. Eis onde se cruzam as deduções da *Ética IV* e as do *Tratado político*, tão nítida a convergência quanto nos atesta a abertura deste último:

“Filósofos há que concebem os afetos em nós conflitantes como vícios em que caem os homens por sua própria culpa. Por isso costumam ridicularizá-los, deplorá-los, censurá-los e (quando querem parecer mais santos) detestá-los. (...) Concebem os homens não como são, mas como gostariam que fossem. Por isso quase todos, em lugar de uma ética, escreveram uma sátira e, em política, quimera conveniente ao país da Utopia ou à Idade do Ouro do poetas, quando nenhuma instituição era necessária. Por conseguinte, dentre todas as ciências que têm aplicação, é na política que a teoria passa por mais discrepar da práxis. (...)”

A experiência ensinou-lhes [aos políticos], com efeito, que sempre haverá vícios enquanto houver homens, preocupam-se portanto em evitar a malícia humana por meio de artes cuja longa experiência lhes mostra a eficácia, e que homens mais movidos pelo medo do que pela razão...”²¹⁵

²¹⁵ TP I, 1 e 2. Utilizamos a tradução deste trecho de Marilena Chauí, *Política em Espinosa*, São Paulo: Cia das Letras, 2003, pp. 209 – 210.

Certamente nunca saímos da imaginação, o lugar mais concreto e dinâmico e contraditório, solo mesmo em que a nossa potência para existir e agir deverá desdobrar-se enquanto mantivermos positiva a indefinição da nossa duração. Se o tempo, nas suas múltiplas operações no imaginário humano, não tem nenhuma realidade exterior a ele, por outro lado, é na exata tentativa de segurar a sua fictícia ação corrosiva que vemos serem construídas relações, instituições bastante reais e concretas, mas, sobretudo, múltiplas e dinâmicas.

Não seria este um convite para seguir estas trilhas deixadas pelo tempo? Estas são apenas pistas que podem nos auxiliar a montar um mosaico dinâmico das relações e imagens por ele construídas, individual ou coletivamente, em nós ou fora de nós. E em cada caminho encontraremos outros tantos atores: bem e mal, a utilidade, a finalidade, o direito natural e o direito civil... Mas talvez este recorte que fizemos apenas trabalhando acerca das operações do tempo seja suficiente para consolidar o convite para continuarmos perseguindo a trilha do tempo. Eis o ponto que tanto insistimos: é justamente por pertencer ao domínio da imaginação que o espectro de atuação e o cenário do tempo ampliam-se. *Tempus*: nem idéia, nem afecção das coisas, e, por isso mesmo o encontraremos em toda parte e em parte alguma, articulando nossas imagens e nossas maneiras de estar no mundo, de refazê-lo no lugar mais obreiro da vida, o nosso solo existencial no movimento dos contrários que dinamizam o nosso modo viver. Não poderíamos acompanhar esta trilha aberta pelo tempo e encontrar justamente nisso, na sua

ausência intempestiva, não uma progressiva rarefação das referências ao tempo, mas sim uma sorrateira multiplicação das análises das várias formas de suas operações?

E não há parentesco com nenhum outro conceito no atinente ao que nos importou destacar: dentre todos os auxiliares, da razão ou da imaginação, dentre todos os modos de pensar ou imaginar, somente o tempo é capaz de engendrar a fragmentação da duração e introduzir a vivência como contingência, e por isso mesmo, porque nela não sobrevivemos somente sob a contínua redução em impotência, tantas quantas forem as ramificações de nossas formas de resistência e potência que pudermos produzir, construções nossas se espalham pelo mundo e entre os homens. Conhecer o funcionamento do tempo, não é esse nosso martelo, nosso corpo e nossa matéria, no interior mesmo da servidão, para a forja de uma ferramenta libertária? Por este caminho, talvez conseguíssemos sair da restrita conclusão que lhe nega realidade ou valor de verdade, e encontrar não uma negação, mas uma atividade operadora no interior filosofia espinosana, capaz de desvelar, pouco a pouco, uma potência desmistificadora das imagens do tempo, no mesmo movimento de reencontro com o realismo da duração.

Bibliografia

Espinosa:

- *Correspondência*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 1988.
- *Étique*. Présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 1999.
- *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte : Autêntica, 2007.
- *Oeuvres complètes*. Traduction, présentation et annotation par Roland Caillois, Madeleine Frances et Robert Mirsrahi, Paris: Pleiade, 1954.
- *Oeuvres de Spinoza*. Traduction, notices et notes de Charles Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion, 4 v., várias edições.
- *Opera*. Ed. Por Carl Gebhart. 4 v. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.
- *Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência*. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. Traduções de Marilena de Souza Chauí, Carlos Alberto de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, várias edições.

- *Tractatus theologico-politicus. Traité théologique-politique.* Texte établi par Fokke Akkerman; traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 1999.
- *Traité de la réforme de l'entendement.* Introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.
- *Tratado Breve.* Traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 1990.
- *Tratado Politico.* Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 1986.
- *Tratado teológico-político.* Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 1986.
- *Tratado da reforma da inteligência.* Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966
- *Tratado teológico-político.* Traducción, introducción, notas e índices de Atilano. Madrid, Alianza, 1986
- *Tratado teológico-político.* Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.
- *Trattato politico.* Testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini. Pisa: ETS, 1999.

Bibliografia

- AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- ALEXANDER, S. *Spinoza and Time*. Allan and Unwin: Londres, 1921
- ALQUIE, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981
- ARISTÓTELES. *Physique*, IV, Paris: Belles lettres, 1931; *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1974 ; *Rhétorique*, Paris : Belles lettres, 1932 ; *Poétique*, Paris : Belles lettres, 1965.
- _____. *Da geração e da corrupção, Convite à filosofia*. Introdução, tradução e notas de Ana Maria Goldfarb, São Paulo: Landy, 2001.
- ARTAUD, A. *O Teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BALIBAR, E. “Individualité et transindividualité chez Spinoza” in *Architectures de la Raison*, P.-F. Moreau (org) Fontenay-aux-Roses, ENS Ed., 1996.
- _____. “*Ultimi Barborum*. Espinoza e o temor das massas”, in *Discurso*. *Revista do Departamento de Filosofia da USP*, nº. 18. São Paulo: USP, 1990, trad. Bento Prado Jr.
- BENNET, J. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. Tradução de José A. Robles García, Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990. (1ª ed. Cambridge : 1984)
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (1ª ed. Paris: 1907)
- BEYSSADE, J. M. – *La philosophie première de Descartes*, Paris: Flammarion, 1979.
- BLAY, M. – “Infini, géométrie et mouvement au XVIIe siècle in *Épistémologiques – philosophie, sciences, histoire (Cosmologie eu philosophie – hommage à Jacques*

- Merleau-Ponty*). Paris/São Paulo: Université Paris 7/ Denis Diderot/ Discurso Editorial, janvier – juin 2000, I v (1 – 2).
- BOVE, L. *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996
 - _____. “Le corps sujet-des-contraires et la dynamique prudente *des dispositionis corporis*” in *Asterion, Philosophie, histoire de idéis, pensée politique*. n.º. 3, 2005. (www.asterion.revues.org), ISSN 1762-6110.
 - CAVEING, M. *Zénon d’Élée, prolégomènes aux doctrines du continu*. Vrin: Paris, 1926
 - CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
 - _____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
 - _____. “Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na *Ética IV*” in *Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP*, n.22, São Paulo: Discurso Editorial, 1993.
 - _____. “Fidelidade infiel: Espinosa comentador dos Princípios da Filosofia de Descartes” in *Analytica*, vol. 3, Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
 - CORDÓN, J. C. “El tiempo y la economía afectiva en Spinoza” in *El gobierno de los afectos em Baruj Spinoza* (org. de Eugenio Fernández e Maria Luisa de la Cámara), Madrid: Trotta, 2007.
 - CURLEY, E. M. *Spinoza’s Metaphysics. An essay in interpretation*, Cambridge Massachuset: Harvard University Press, 1969
 - DARBON, A. *Etudes Spinozistes*. Paris: PUF, 1946

- DELBOS, V. *O espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002 (1ª ed. Paris: 1916)
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1981 (1ª ed. 1968)
- _____. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires : Cactus, 2003 (1ª ed. Paris: 1981)
- DESCARTES. *Oeuvres*. Publiés par Charles Adam & Paul Tannery, Paris : Vrin, 1996, vol. VI e VIII.
- _____. *Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As paixões da Alma; Cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e Notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DOMINGUES, I. *O fio e a trama. Reflexões sobre o tempo e a história*. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Iluminuras, 1996.
- DUCHESNEAU, F. “Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant” in *Cahiers Spinoza*, n. 2, Paris : Réplique, 1978, pp. 241-285.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994 (1ª ed. Leipzig: 1841).
- FULLERSTON, G. S. "On spinozistic immortality" in: *Series in Philosophy*, 3. Philadelphia: Publication on the University of Pennsylvania, 1899
- GALILEI, G. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico*. Tradução, introdução e notas Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- GIACONTTI-BOSCHERINI, E. *Lexicon Spinozanum*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1970, 2 v.

- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 (1ª ed. Torino: 1986).
- GOLDSCHMIDT, V. *La place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza, Écrits II*. Paris: Vrin, 1984
- _____ . *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1998 (1a. Ed.1953)
- _____ . *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Paris: Vrin, 1979
- GUÉNON, R. - *Le Règne de la Quantité et les signes du temps*. Paris: Gallimard, 1945.
- GUEROULT, M. *Spinoza*, t.I, *Dieu*. Paris: Aubier, 1968; t.II, *L'âme*. Paris: Aubier, 1974
- _____ . *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier, 1979, v. I.
- GUILLEMEAU, E. “El paradigma pendular en la teoría spinozista de los afectos” in *El gobierno de los afectos em Baruj Spinoza* (org. de Eugenio Fernández e Maria Luisa de la Cámara), Madrid: Trotta, 2007.
- HARDIN, C. L. “*Spinoza on immortality and Time*”, in *Shahan and Biro*, pp. 129-138
- HART, E. *Shakespeare and the homilies, and other pieces of Research into Elizabethan Drama*. Melbourne: The Melbourne University Press, 1934
- HELIODORA, B. *A expressão dramática do homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- ISRAËL, N. *Spinoza, Le temps de la vigilance*. Paris: Payot & Rivages, 2001
- ITOKAZU, A. G. *A força que move os planetas: da noção de species immateriata na astronomia de Johannes e Filosofia da Ciência*. Campinas: CLE/UNICAMP, n. 16, série 3, 2006.

- _____ . “Da potência matriz kepleriana como emanção imaterial” in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas: CLE/UNICAMP, n. 17, série 3, 2/2007.
- JAQUET, C. *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1997
- _____ . *Le corps*. Paris: PUF, 2001.
- _____ . *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris: PUF, 2004.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.
- KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.
- _____ . *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 1973 (1ª ed. Baltimore: 1957)
- LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1945.
- LECRIVAIN, A. “Spinoza et la physique cartésienne” in *Cahiers Spinoza*, n. 1, Paris: Réplique, 1977.
- _____ . “Spinoza et la physique cartésienne. La partie II des *Principia*” in *Cahiers Spinoza*, n.2, Paris: Réplique, 1978.
- LE GOFF, J. “Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador” in *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995.
- _____ . “O tempo do trabalho na ‘crise’ do século XVI: do tempo medieval ao tempo moderno” in *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995.

- LERUSSI, N. *A cerca del cuerpo en el pensamiento de Spinoza*. IV Colóquio Spinoza. Córdoba, 2007. Impresso
- MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARLOWE C. *Dr. Faustus*. New York: Dover, 1994 (1540)
- MARRAMAIO, G. *Poder e secularização. As categorias do tempo*. São Paulo: Unesp, 1995 (1ª ed. Roma: 1983)
- MATHERON, A. “*Le Traité theologico-politique vu par le jeune Marx*”, *Cahiers Spinoza*, n. 1, 1977
- _____ . “Physique et ontologie chez Spinoza: l’énigmatique réponse à Tschirnhaus” in *Cahiers Spinoza*, n. 6, Paris: Réplique, 1991, pp. 83-109.
- _____ . *Anthropologie et politique au XVII siècle (Etudes sur Spinoza)*, Vrin, Paris, 1986
- _____ . *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969
- MORFINO, V. “*Espinosa: uma ontologia da relação?*”, impresso em 2008.
- _____ . “Temporalidad plural y contingencia: La interpretación espinozana de Maquiavelo” in *Youkali. Revista critica de las artes y El pensamiento*, ([www.youkali.net/ISSN: 1885 – 447x](http://www.youkali.net/ISSN:1885-447x)).
- MOUREAU, P-F. *Spinoza, L’expérience et l’éternité* , PUF, Paris, 1994
- NEGRI, A. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*, Editora 34, São Paulo, 1993. (1ª ed. Milano: 1981)
- NUNES, B. “Tempo e história: introdução à crise” in *Crivo de papel*, São Paulo/ Rio de Janeiro/Mogi das Cruzes: Ática/ FBM/ UMC, 1998.

- PANOFSKY, E. “O Pai tempo” in *Estudos de iconologia. Temas humanísticos na arte do renascimento*. Lisboa: Estampa, 1995.
- PARROCHIA, D. “Sur quelques modeles scientifiques de la métaphysique spinoziste”, *Cahiers Spinoza*, n°. 2. Paris: Réplique, 1978.
- PELBART, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo : Perspectiva, 1998.
- PEREIRA, M. “Bergson e Espinosa: da crítica ao paralelismo à liberdade”. *Colóquio Bergson UFSCar*, São Carlos, 2008. (Impresso).
- POMIAN, K. *L'ordre du temps*, Paris : Gallimard, 1984.
- PRELORENTZOS, Y. *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*. Travaux et documents du GRS, Paris : Presses de l'Université Paris Sorbonne, 1996.
- RAMOND, C. “Les philosophes et la nature au 17e siècle” in *La Nature*, Paris : Vrin, 1991
- _____. *Spinoza et la pensée moderne*, Paris: Harmattan, 1998.
- RIVAUD, A. “La physique de Spinoza” in *Chronicon Spinozanum*, IV, Haia: Curis Societatis spinozanae, 1924-1926.
- ROUSSET, B. *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Paris: Kimé, 2000.
- _____. “Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance” in *Spinoza: onologie et puissance. Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie les 13, 14, 15 mai 1993 à la Sorbonne*, Paris: Kimé, 1994.
- _____. *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Paris, Vrin, 1968.

- SANTIAGO, H. *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*, Associação Editorial Humanitas, São Paulo, 2004
- SEVERAC, P. “Le devenir actif Du corps affectif” in *Asterion, Philosophie, histoire de idéis, pensée politique*, n°. 3, 2005. (www.asterion.revues.org), ISSN 1762-6110.
- TATIÁN, D. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires : Adriana Hidalgo, 2001.
- _____. (org.) *Spinoza. Tercer Coloquio*, Córdoba: Brujas, 2007.
- _____. (org.) *Spinoza. Segundo Coloquio*. Buenos Aires: Altamira, 2006.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum, estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- VILAIN, C. “Espaces et mondes au XVIIIe siècle” in *épistémologiques – philosophie, sciences, histoire (Cosmologie eu philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty)*. Paris/São Paulo: Université Paris 7/ Denis Diderot/ Discurso Editorial, janvier - juin 2000, v. I (1 – 2).
- WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachussets: Harvard University Press, 1934.
- XAVIER, H. P. – *Eternidade sob a duração das palavras. Simultaneidade, Geometria e Infinito na Ética de Espinosa*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP/FFLCH, 2008.
- YATES, F. *The art of memory*, Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- _____. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. São Paulo: Cultrix, 1964
- YOVEL, Y. *Espinosa e outros hereges*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993.