

## A FILOSOFIA DE ESPINOSA, UM REALISMO DA DURAÇÃO?

Ericka Marie Itokazu\*  
Universidade de São Paulo  
ericka.japs@gmail.com

### RESUMO

O presente artigo pretende apresentar as transformações dos conceitos de tempo e duração em Espinosa, tomando como ponto de partida os seus primeiros escritos, *Principia Philosophiae Renati Cartesii* e *Cogitata Metaphysica*, e tendo a *Ethica* como referência de sua última formulação. A diferença entre eles é analisada num momento bastante específico, o notável ano de 1663, quando os *Principia* e os *Cogitata* são publicados e Espinosa escreve sua mais célebre carta, a carta sobre o infinito. Examinaremos aqui três aspectos dessa transformação: 1) o significado de uma demonstração espinosana dos conceitos cartesianos de tempo e duração; 2) a relação entre essa demonstração e a diferença entre a *se* e *ab alio*; 3) o papel desempenhado pelo tempo e a duração na filosofia de Espinosa.

Palavras-chave: *Espinosa, Descartes, tempo, duração.*

### ABSTRACT

This article intends to show the transformations of Spinoza's concepts of time and duration, taking his first writings as a starting point (*Principia Philosophiae Renati Cartesii* and *Cogitata Metaphysica*) and the *Ethica* as a reference of his last formulation. The difference between them is analyzed in a specific moment, the remarkable year of 1663, when the *Principia* and the *Cogitata* were published and Spinoza writes his most famous letter, the letter on the infinite. Here we examine three aspects of such a transformation: 1) the meaning of the Spinozian demonstration of Cartesian conception of time and duration; 2) the relationship between that demonstration and the difference of a *se* and *ab alio*; 3) the role played by time and duration in Spinoza's philosophy.

Keywords: *Spinoza, Descartes, time, duration.*

\* Doutora em História da Filosofia pela Universidade de São Paulo. Pós-doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

## INTRODUÇÃO

CAUTE. NÃO SERIA DEMASIADO ter um pouco de prudência antes de começar a apresentar este trabalho, porque não nos parece lícito falar diretamente das questões da temporalidade e da duração na filosofia de Espinosa sem mencionar a dificuldade no enfrentamento destes temas. Eis talvez a peculiaridade do que pretendemos apresentar, porque é preciso antes explicar ou avisar que, desde o título aqui proposto, estamos na contramão de certa tradição interpretativa, ou ainda, certa moldura com que tantos se acostumaram a enquadrar o espinosismo.

Espinosa pertence a um período peculiar na história da filosofia em que congratulamos as conquistas do Grande racionalismo e da revolução científica do Século XVII. Contudo, o mais inquietante é que as inovações tecnológicas, a revolução científica do XVII e, mais ainda, o racionalismo parecem ter sido construídos 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. Haveria como que uma certa transitividade entre o tempo e aquilo que o mede. Ou ainda, para dizer em outras palavras, o tempo deixa de ser uma experiência humana, para tornar-se um experimento desta.

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, calculando o trabalho quantitativamente determinável pelo tempo, e impulsionando o nascente capitalismo. Perdemos o dramaticidade da experiência do tempo vivido, em prol de um tempo-medida, garantia da previsibilidade dos fenômenos físicos, avanço das ciências e da sincronia dos modos de produção. E a filosofia do século XVII estaria em extrema coerência com essa empreita, fornecendo os fundamentos ontológicos que sustentassem o escoamento deste tempo-linear inócuo e homogêneo cujo homônimo tempo-medida lhe seria apenas uma derivação do conceito. Contudo, esse mesmo tempo-medida, se não explica a dramaticidade da condição humana, pelo contrário, parece mesmo auxiliar a contar, agora por relógios e calendários, o fio dos dias, porque não poderíamos nos apropriar daquilo que é externo, acima, e além da existência humana.

Para utilizar as palavras de Bergson no capítulo “*O mecanicismo cinematográfico do pensamento*” d’A *evolução criadora*, os filó-

sofos modernos teriam justamente deixado escapar a compreensão da natureza do tempo por expô-lo em espaço, um “tempo-extensão”, o que tornaria a sucessão em justaposição e teria como inexorável consequência a construção de uma metafísica que procederia como se o tempo nada criasse ou aniquilasse, como se a duração não tivesse nenhuma eficácia, na qual seria impossível pensar a ação humana como ato-no-tempo. Isso quanto aos modernos (na lista de Bergson encontramos Descartes, Espinosa e Leibniz), contudo, é a Espinosa que é endereçada a repulsa ou melhor a exclusão na moldura estabelecida na história da filosofia no que se refere às contribuições para refletir sobre o sentido, a contradição, ou a experiência da temporalidade, e por ter abandonado o tempo como objeto de análise, esvaziando-o de toda realidade, porque, para ele, o tempo não teria nem essência, nem existência. Desprovido de densidade ontológica, o tempo nem teria o direito de figurar como um conceito, mas simplesmente como um auxiliar do intelecto.

E dissemos moldura porque tal tradição como que a enrigesseu numa ontologia da causalidade eficiente e imanente, numa filosofia do necessário para a qual todas as questões que envolvem a experiência da temporalidade e suas contradições, a dramaticidade de sua condição como o anseio pelo tempo para além dos tempos frente a experiência da efêmero e da corrupção, a inapreensibilidade do devir, a inconstância das tantas faces da fortuna, a irrupção da contingência e do possível são explicadas como pertencentes ao campo da inadequação, da imaginação, da abstração e privação de conhecimento, afinal, o gênero de conhecimento que atinge o seu grau mais elevado, o intuitivo, é aquele *sub specie aeternitatis*. Toda a estrutura do real compreendida fora do tempo e da duração, quando finalmente seria possível atingir uma liberdade, tão rara quanto difícil, em que sentimos e experimentamos que somos eternos. E conhecemos as acusações derivadas desta moldura que, para sintetizar, lembramos Ernst Bloch:

*Aqui o mundo é apresentado como cristal, com o sol no zênite, de sorte que nenhum objeto lança uma sombra. [...] Não há o tempo, não há a história, não há o desenvolvimento, e especialmente toda multiplicidade concreta no oceano da substância. [...] o espinozismo se apresenta como se fosse eternamente meio-dia na necessidade do mundo, no determinismo de sua geometria e de seu cristal tão despreocupado e não-situado – sub specie aeternitatis<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Bloch, Ernst (2006), pp.404-405. Grifos do autor.

Entramos numa encruzilhada: se damos estatuto ontológico para o tempo, abandonamos Espinosa, contudo, se compreendemos que de fato Espinosa não dá estatuto ontológico ao tempo, com ele perdemos a eficácia da duração, 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<sup>2</sup>, serão eles mesmos que o admitem como um inócuo operador racional de um tempo-medida, reforçando portanto a imagem de sua inutilidade para a reflexão filosófica para além do campo de uma fundamentação das ciências, o que nos parece ser herdeiro daquelas imagens do espinosismo introduzidas na história da filosofia e que acabaram por instituir: um tempo-medida de uma duração homogênea, inócua e inoperante, numa filosofia da eternidade. O tempo parece ter-se consagrado como um não-objeto para a filosofia espinosana.

Eis o que aqui propomos: enfrentar a letra de Espinosa e verificar qual o estatuto do tempo em sua obra. Que recoloquemos a questão novamente: o que é o tempo na filosofia de Espinosa? Seria possível nela encontrar uma essência do tempo? Certamente não. Em termos propriamente espinosanos, não é possível falar de uma *essência* do tempo, pois ele não é nem uma *essência objetiva* (uma idéia – não temos uma idéia do tempo), nem uma *essência formal* (uma afecção das coisas, ou ainda, as coisas não estão sob a ordem do tempo).

<sup>2</sup> E concordamos com Yannis Prelourentzos que principia seu 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”. Prelourentzos, Yannis (1996), p. 6.

E que se confira a ausência de bibliografia, pelo menos até quase o início do século XXI, ou ainda, 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.

E nisso já encontraríamos um primeiro problema a enfrentar. Mas há ainda um segundo problema crucial, revelado pelos trabalhos de Chantal Jaquet, Yannis Prelorentzos e Nicolas Israel<sup>3</sup>, sem os quais a questão do tempo teria permanecido obscura e fadada a receber a acusação de imprecisão conceitual, a saber, ao longo da obra de Espinosa<sup>4</sup>, há um deslocamento do estatuto do tempo. Nos seus primeiros escritos, notadamente os *Princípios da Filosofia Cartesiana* (PPC) e o seu apêndice, os *Pensamentos Metafísicos* (CM), este sendo o único opúsculo em que Espinosa dedica ao tempo o lugar privilegiado de uma definição, o tempo é descrito como um ente de razão (*ens rationnis*) que serve para explicar e medir a duração ou o movimento. Contudo, após a célebre Carta 12, mais conhecida como a Carta sobre o infinito, o tempo torna-se um auxiliar da imaginação (*auxilia imaginationis*), e, perdendo com isso seu o honroso estatuto epistemológico que poderia dar asas às ciências, o tempo passa a esconder-se, de uma vez por todas, ao abrigo e nas sombras das asas da imaginação. Finalmente, na *Ética*, pouco a pouco, o tempo parece desaparecer completamente.

Ora, a negação de uma densidade ontológica (lembremos, o tempo não é nem essência formal, nem objetiva), a perda de seu estatuto epistemológico e o seu aparente desaparecimento na *Ética*, esses argumentos não deveriam nos dispensar, portanto, de continuar a interrogar sobre a noção do tempo em Espinosa? Não estariam corretos aqueles que defendem que sua obra é a construção de uma filosofia da eternidade onde o tempo não teria lugar? Procuremos entender esse deslocamento conceitual, e perguntar por que esse conceito migrou de lugares tão díspares quanto a distância entre o conhecimento racional e a abstração pura que é o imaginar, para depois analisarmos as suas consequências.

## SOBRE O DESLOCAMENTO CONCEITUAL

### *Do Pensamentos Metafísicos à Carta 12*

*Pensamentos Metafísicos*: eis o único lugar em que Espinosa consagra ao tempo propriamente uma definição<sup>5</sup>. E acompanhemos a sua

<sup>3</sup> Jaquet, Chantal (1997); Israël, Nicolas (2001); Prelorentzos, Yannis (1996).

<sup>4</sup> As obras de Espinosa serão citadas com as seguintes abreviações: CM para os *Pensamentos Metafísicos* ou *Cogitata Metaphysica*, PPC para os *Princípios da Filosofia Cartesiana* ou *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae* e E para *Ethica*.

<sup>5</sup> Em CM I, 4: “*Haec autem ut determinetur, comparamus illam cum*

construção. Logo na abertura do primeiro capítulo, Espinosa apresenta os entes de razão primeiramente como modos de pensar (*modi cogitandi*), contudo, compreendendo 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, essa 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”<sup>6</sup>. 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 dito ente (*chimaera, Ens fictum & Ens rationis non esse entia*)<sup>7</sup>.

Dizemos, contudo, que são entes *de razão* porque têm, de fato, alguma existência, ainda que nunca fora do pensamento, pois são aquilo que “serve para que as coisas conhecidas [*res intellectas*] sejam mais facilmente retidas, explicadas ou imaginadas”<sup>8</sup> 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”<sup>9</sup>.

Mas a descrição é bastante diferente para os modos de pensar *explicativos*, aliás, talvez sendo estes os únicos meritos da denomi-

---

*duratione aliarum... haecque comparatio tempus vocatur*”. Yanniss Prelourentzos (1996, pp.31-32) 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 sua definições através de sua obra”.

<sup>6</sup> CM, I, 1, def.

<sup>7</sup> CM, I, 1.

<sup>8</sup> CM, I, 1.

<sup>9</sup> CM, I, 1.

nação 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*”<sup>10</sup>. 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*<sup>11</sup>, e dessa determinação origina-se uma medida: o tempo<sup>12</sup>.

Espinosa introduz o tempo, portanto, por uma tripla diferenciação: apesar de perfilar *entre os não-entes*, o tempo apresentado como ente de razão muito se afasta da quimera e da ficção; por outro lado, apesar de constar *entre 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 auxiliar qualquer, pois que auxilia sim a explicar as coisas existentes por comparações também entre coisas existentes; e, finalmente, apesar de estar *entre 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 essa 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*”<sup>13</sup>. O tem-

<sup>10</sup> CM, I, 1: “*determinando scilicet eam per comparisonem ad aliam*”

<sup>11</sup> Cf. CM, I, 4. E talvez não fosse necessário destacar a importância da expressão “certo e determinado” na filosofia espinosana, mas acrescentamos aqui também o comentário de Yannis Prelorentzos (1996, p. 33): “nota: *certum*, & *determinatum*: este par de qualificativos é uma expressão conceitual 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)”

<sup>12</sup> CM, II, 10: “*Tempus enim mensura est durationis*”.

<sup>13</sup> CM, I, 1: “*modos cogitandi non esse ideas rerum, nec ullo modo ad ideas*

po não é uma idéia que temos da duração, mas uma comparação de durações que, ela mesma, não tem existência e nem pode existir. Embora não sejam nem verdadeiros nem falsos nem fictícios, os entes de razão são freqüentemente confundidos com as idéias porque “provêm e se originam muito imediatamente das idéias dos entes reais”<sup>14</sup>.

Alguns comentadores<sup>15</sup>, porque o tempo é uma medida do movimento ou da duração, inserem Espinosa na velha tradição que remonta a Aristóteles 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*. 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 nos *Pensamentos Metafísicos*, 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 a explicação da duração nele introduzida. Eis porque, desde o título do capítulo, perceberemos a indissociabilidade entre o tempo e a duração.

*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 não envolve a existência senão possivelmente origina-se a distinção entre eternidade e duração.*  
(...)

---

*revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessariò existit, aut existere potest*”. Negritos nossos.

<sup>14</sup> CM, I, 1.

<sup>15</sup> Wolfson, H. A. (1934), pp. 332-338; Israël, Nicolas (2001), pp. 41-92; Yannis Prelorntzos, (1996), pp. 37-38. Estes estudos indicam como a formulação aristotélica de que “o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois” (*Phys.*, IV, 11, 219 b, 1-2) foi retomada por outras filosofias construindo uma tradição, seja na escolástica, seja no pensamento árabe ou judeu, ou ainda, eis o que nos interessa, no pensamento cartesiano. Basta ver o *Index scolastico-cartésien* elaborado por Etienne Gilson (1979), p. 284, onde encontramos todas as passagens em que Descartes utiliza a afirmação de que o tempo é o número do movimento.



*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<sup>16</sup>.*

O que significa dizer que concebemos a duração como maior ou menor, composta por partes, e mais ainda, subtraíveis? Há uma imensa tradição de comentadores que analisam detalhada e exaustivamente o conjunto que esses opúsculos de 1663 perfazem ao se articularem com certas obras consagradas de René Descartes. Seguindo o prefaciador dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Lodewijk Meyer, Santiago descreve como Espinosa interpreta os calços e percalços de Descartes: o “mais esplêndido astro deste 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<sup>17</sup>.*

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*

<sup>16</sup> CM, I, 4. Grifos nossos.

<sup>17</sup> Santiago, Homero (2004), p 12.

*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 humano<sup>18</sup> 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 alertara Meyer, de maneira que essa nova ordem possa cumprir, finalmente, a tarefa de concretizar o anunciado intento de Descartes.

Homero Santiago analisa minuciosamente o desenvolvimento dessa ordem geométrica sintética dos axiomas comparando a primeira parte dos *Princípios* de Espinosa e as *Razões* de Descartes<sup>19</sup>, esclarecendo como aquela distinção entre *ente que envolve a existência necessária* e *ente que não envolve a existência senão possível* conecta-se fortemente com a questão do tempo<sup>20</sup>. 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”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Descartes, *Objções e Respostas*, p. 168. Para as citações dos textos de Descartes, utilizamos a tradução brasileira de J. Guinsburg e Bento Prado Jr, *Descartes*, Ed. Abril, São Paulo: 1983.

<sup>19</sup> Santiago, Homero (2004), pp. 111-185.

<sup>20</sup> Santiago, Homero (2004), p. 174.

<sup>21</sup> Descartes, *Objções e Respostas*, p. 172. Grifos nossos.

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 no conceito de um ser soberanamente perfeito está compreendida a perfeita e necessária existência”<sup>22</sup>

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”;

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 o leitor a Descartes: “na idéia ou conceito de toda coisa está contida a existência, ou possível, ou necessária (ver o ax. 10 de Descartes)”<sup>23</sup>.

3) O que está aqui em jogo? De 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 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 terças*. depois da demonstração *a posteriori* da existência de Deus, é diante da *existência possível* (que só será apresentada no 10º axioma das *Razões*) do 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:

<sup>22</sup> Descartes, *Objecções e Respostas*, p. 173. Grifos nossos.

<sup>23</sup> PPC, I, ax. 6. Os axiomas dos PPC, Parte I seguirão a cuidadosa tradução feita por Homero Santiago, *op.cit.*, pp.115-185.

*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”<sup>24</sup>.*

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 essa *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 esse “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 para conservá-lo?

Esses 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 que é dito posteriormente, e assim posto num indevido lugar, a ordem cartesiana não somente impossibilitaria a passagem de uma cadeia dedutiva<sup>25</sup>, antes parece aprisionar-nos num círculo vicioso. Mas o problema maior é o que apontam as *Meditações*: é a

<sup>24</sup> Cf. *Meditação Terceira*, par. 33, *op. Cit.*, p. 110.

<sup>25</sup> 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?

*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, ou seja, é a distinção portanto entre ser *a se* e ser *ab alio* que exige a criação continuada e explica a divisibilidade da duração.

O intrincamento e a dependência entre duas importantes teses cartesianas – a criação continuada e a *divisibilidade da duração* – é tal, que a negação da divisibilidade da duração seria destruidora para essa filosofia que não é a de Espinosa. Contudo, nosso filósofo percebe esta interdependência e, mais ainda, ao reconhecer este como um ponto cego na filosofia cartesiana, além de utilizar termos tão alheios à sua filosofia, como a criação continuada, ele explica-a, na segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos*, e, mais ainda, Espinosa reforça o aparato demonstrativo apresentando *duas provas* da divisibilidade infinita da duração: uma *física* (nos PPC em que argumenta explicitamente contra Zenão<sup>26</sup> afirmando que seus paradoxos são fundados em falsos prejuízos); e uma outra *metafísica* (na segunda parte dos CM) apoiando-se na onipotência divina<sup>27</sup>.

Eis porque encontramos, exatamente na segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos*, 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, dessa mesma distinção, origina-se uma profunda segunda, 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 da conservação da mesma causa que a produziu. É o sentido profundo do ser *ab alio*, cuja duração não será contínua, mas descontínua, porque a cada instante, tão ínfimo

<sup>26</sup> PPC, II, P6, esc.

<sup>27</sup> CM, II, 10.

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 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 dará o tempo.

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 exista, a duração torna-se um perseverar progressivo na existência linear<sup>28</sup>. E porque divisível, a duração é tão mensurável quanto o espaço geométrico, é uma duração geometrizable por um tempo geo-métrico. Eis porque, nos *Pensamentos Metafísicos*, ele está coerentemente elencado entre os modos de pensar *explicativos*, como 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*

<sup>28</sup> 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*.

*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*<sup>29</sup>.

Nesses textos, portanto, tempo, número e medida são legítimos entes *de razão*. Encontramos nisso, portanto, certa transitividade entre o tempo e aquilo que ele mede. Tempo e duração, tornam-se ambos inócuos e homogêneos, pares e parceiros perfeitos da extensão-matéria cartesiana apresentada na segunda parte de ambos os *Princípios*, seja os de Descartes ou os de Espinosa. E se aceitamos a articulação dos conceitos de tempo e duração, bastante rigorosa e coerente, 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 com importante relevância epistemológica.

Contudo, a valorização dada a esses entes de razão funda-se justamente na validade dos conhecimentos auxiliados por tais modos de pensar, como se esse fosse o interesse do autor. Ora, vimos que esse 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 fidelidade a 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 à duração e ao tempo a fidelidade espinosana marca também a consciência de um limite entre as duas filosofias.

#### NOVO ESTATUTO DO TEMPO E DA DURAÇÃO: DA CARTA 12 À ÉTICA

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 que mede e explica *uma*

<sup>29</sup> Jaquet, Chantal (1997), p. 156.

*duração divisível concebida como consecução homogênea e linear do existir.* 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. E podemos analisá-lo neste momento bastante preciso, em 20 de abril de 1663, mesmo ano em que são publicados os mencionados PPC e CM, quando Espinosa redige, em Rijnsburg, para o seu excelente amigo Lodewijk Meyer, justamente o prefaciador destes mesmos opúsculos, 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”<sup>30</sup>.*

Espinosa apresenta o seu infinito. E para nós, leitores de sua filosofia, também de muito bom grado prosseguimos em sua 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 esclarece que estas difíceis questões cartesianas podem dissolver-se completamente: todas as dificuldades 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”<sup>31</sup>. E Espinosa prossegue aconselhando-nos: se bem compreendermos os desdobramentos de todas estas

<sup>30</sup> Carta 12. As citações desta Carta seguirão a tradução brasileira feita por Marilena Chaui, *Espinosa*, Ed. Abril, São Paulo: 1979, p. 375.

<sup>31</sup> Carta 12, p.375.



distinções, e muita atenção prestarmos a elas, certamente, não seremos mais “esmagados sob o peso de tantas dificuldades”<sup>32</sup>.

Observemos brevemente o que Espinosa apresenta ao mui sábio e experiente doutor Meyer. 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, nessa missiva endereçada ao prefaciador, os mesmos paradoxos serão reintroduzidos com toda a força e vigor, justamente para provar-lhe o contrário e defender uma duração indivisível. Talvez aqui 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 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”<sup>33</sup>. 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”<sup>34</sup>. 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*”<sup>35</sup>.

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

<sup>32</sup> Carta 12, p.375.

<sup>33</sup> Carta 12, p. 377. Grifos nossos.

<sup>34</sup> Carta 12, p. 377.

<sup>35</sup> Carta 12, p. 377. Grifos nossos.

caminho sem volta, um auxiliar da imaginação. O tempo perde o assento de honra, numa filosofia racionalista, porque seu estatuto de *ens rationnis* se estabeleceria pela adequação a um objeto que, desde a Carta, deixaria de ser divisível para tornar-se indivisível. Mas voltemos para a pergunta que colocamos anteriormente: o que é esta duração que agora não auxilia a entender, mas a imaginar?

Em coletânea de artigos publicados postumamente em homenagem a Bernard Rousset, num brevíssimo texto, encontramos um precioso esclarecimento, que 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 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.”<sup>36</sup> Mais adiante, lembra-nos o comentador, essa carta marca um período em que Espinosa está elaborando a doutrina do *conatus*, cuja articulação com o conceito de duração será fundamental. Rousset conclui enfaticamente: “todo o espinosismo é um realismo da duração”<sup>37</sup>. O que é esta densidade, o que entender desse realismo da duração? Vejamos, primeiramente, como aquilo que é apresentado a Meyer aparece nas definições 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 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

<sup>36</sup> Rousset, Bernard (2000), p. 128, grifos nossos.

<sup>37</sup> Rousset, Bernard (2000), p. 130.

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, 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 elucida a carta 12, trata-se de um infinito absolutamente positivo e atual, “infinito por sua essência, “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, 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*.

Reparemos na diferença imensa com respeito à definição da duração dos *Pensamentos Metafísicos*, 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 tempo. 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, no qual, como vimos, a argumentação de Espinosa conduz 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 as distintas concepções de infinito, entra em cena a substância única 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”<sup>38</sup>. E a cena se completa quando os modos são definidos como afecções desta substância. Se deles não podemos afir-

<sup>38</sup> Carta 12: “*infinitam existendi, sive, invitâ latinitate, essendi fruitionem*”.

mar 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”<sup>39</sup>. 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 exigirá a nossa contínua conservação. Da carta 12 até a *Ética*, a definição de eternidade e duração vai perdendo qualquer semelhança com aquela dos *Pensamentos Metafísicos*, mas desde a carta, vemos Espinosa anunciando que nunca mais precisaremos nos deparar com a 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. Indo muito além, ela passa por várias mãos, pelo menos até 1676, esclarecendo aos seus leitores o que é próprio da filosofia espinosana e que permanecerá até o final da vida do filósofo. 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”<sup>40</sup> como o tempo, o número e a medida. A questão não se restringe apenas à intromissão equívoca do tempo na teoria da conservação, mas sim, porque a relação entre a substância e seus modos não é mais de exterioridade, a intromissão do tempo abre um duplo problema: primeiro, “ao fazermos tal confusão, nós *separamos os modos da substância* e da maneira como escoam da eternidade”<sup>41</sup>, mas também, segundo problema, qualquer tentativa de pensar a duração ou a eternidade sob a ordem do tempo seria “*negar o infinito em ato*”<sup>42</sup>. Como compreender a maneira como os modos escoam da eternidade?

O tema não é desconhecido para os leitores da filosofia de Espinosa, porquanto a originalidade do pensamento espinosano está

<sup>39</sup> Carta 12, p. 378.

<sup>40</sup> Carta 12, p. 377.

<sup>41</sup> Carta 12, p. 377.

<sup>42</sup> Carta 12, p. 377.

na relação causal entre a substância e suas afecções. A causalidade imanente, ao não introduzir nenhuma exterioridade entre causa e efeito, permite que os modos permaneçam na substância sem a qual não podem ser 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 *a se* e ser *ab alio*, 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 a substância comunica aos modos 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*<sup>43</sup>.

*O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é que sua essência atual*<sup>44</sup>.

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 fi-

<sup>43</sup> EIII, P6 e Dem. Grifos nossos

<sup>44</sup> EIII, P7. Grifos nossos.

nitos. Há nisso o imbricamento, 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 incommensurável produção de afetos cuja matriz – a alegria ou a tristeza – é reproduzida como a passagem, *transitio*, para uma maior ou menor perfeição ou realidade.

*Transitio*? Subrepticamente o tempo como divisão do antes e dos depois teria retornado e passado a “explicar” a duração? De maneira nenhuma. O filósofo explica do que se trata: “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.”<sup>45</sup> Quanto a esse ponto acrescentemos uma parte da 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*”<sup>46</sup>.

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 *transitio* não pode

<sup>45</sup> EIII, Def. dos afetos, 3, explicação.

<sup>46</sup> EIII, Def. Geral dos Afetos. Negritos nossos.

ser entendida pela ordem do tempo por um motivo bastante preciso: a intromissão de uma lógica temporal, com suas “marcas divisórias”, porque marcam e dividem, *torna impossível compreender* o que é essa *transitio*, essa 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 porque 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 é reduzida a um simples continuar na existência, como entender a expressão espinosana “continuação *indefinida* do existir”? Explicitemos: “in-definido” 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. Isto significa, em primeiro lugar, que o termo “indefinido” é derivado da ausência de limite interno do *conatus*. Mas precisamos compreender bem o que isso significa: afirmar a *ausência de limite interno* é justamente afirmar a positividade absoluta interna ao *conatus*, ou ainda, dizer indefinido, e agora somos nós que forçamos o português, é uma maneira finita de ser

infinito. 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 eficiente<sup>47</sup>? 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 menores”<sup>48</sup>, 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”<sup>49</sup>, 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 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 tempo<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Cf. Carta 12, p. 376

<sup>48</sup> Carta 12, p. 378.

<sup>49</sup> Carta 12, p. 378.

<sup>50</sup> 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. 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 princípio de continuidade do escoamento da duração” (Israel, *op.cit.* p. 80). Ora, ele defende justamente o que



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. E se todo o problema não era o estatuto epistemológico do tempo, é porque a duração agora se encontra sim no sentido mais forte que podemos conferir à nossa filosofia: nos fundamentos de um profundo solo ontológico de uma eterna e infinita essência *actuosa* que enraíza sua potência numa finita duração *in fieri* de uma essência *actualis*.

### O RETORNO DOS PARADOXOS DE ZENÃO

Estabelecendo seu devido aporte do novo estatuto da duração na obra de Espinosa, retomemos o argumento da carta 12. Supondo que a duração seja divisível, ou é divisível ao infinito, ou é composta por elementos indivisíveis. No primeiro caso, “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 [*transere*]”<sup>51</sup>. Por outro lado, se a duração é composta de instantes indivisíveis, e se o instante é um nada de duração, teríamos que entender como “compor um número apenas pela adição de zeros”<sup>52</sup>, e mesmo admitindo que estes auxiliares da imaginação, esses não-entes, sejam muito facilmente tomados como se fossem existentes, “é preciso preservar-se de crer que a duração é divisível em si, ou ainda, é preciso não confundir a duração com o tempo”<sup>53</sup>.

Sabemos que, em primeiro lugar, a partir da carta, o tempo torna-se um auxiliar da imaginação, o que quer dizer que não será mais possível uma construção racional da temporalidade, e se dele é dito *auxiliar* é porque é um instrumento, um martelo da imaginação

---

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.

<sup>51</sup> Carta 12, p. 377.

<sup>52</sup> Carta 12, p. 377.

<sup>53</sup> Carta 12, p. 377.

que forja uma relação entre diversas imagens, organiza-as por comparação, na ausência mesma da compreensão da ordem e conexão necessária entre as coisas.

Em segundo lugar, diz-nos Espinosa, e talvez o mais grave, é que confundimos o tempo com a duração. Tornamos a duração delimitada, dividida em partes. E nisso, 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 [*transitionem*] 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, vemos o eclipsar do *conatus*, transformando a vivência em impotência.

Em terceiro lugar, diz-nos Espinosa, esses entes de 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. O que se indica aqui é o movimento contrário ao anterior. Porque a duração é percebida como fragmentada, será a 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 independe de toda ação humana. Alheio a tudo, o tempo será escoamento inexorável e sem fim. O tempo será ícone do infinito, em que não se sabe como uma hora pode passar. 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, pouco importa, será sempre uma face metamórfica do tempo *edax rerum*.

Eis o tríplice mecanismo operador do tempo. 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 ele mesmo separou, fazendo escoar de seu interior a realidade da potência constitutiva do *conatus* para entregá-la à potência de um tempo externo e sem fim que tudo devora.

Percebemos que a questão não é sobre qual o estatuto epistemológico do tempo para o conhecimento adequado. 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. 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 que consegue furtivamente alienar o inalienável. Eis porque será a vivência do tempo que introduzirá o contingente e o possível, noções que Espinosa justamente definira pela abstração da relação necessária entre estes dois termos, isto é, a essência e a existência.

Como *auxilia imaginationis*, o tempo será 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. Fazendo dele também um *auxilia* para a nossa leitura da *Ética*, perceberemos, por exemplo, o seu papel na matéria e dinâmica do corpo quando Espinosa deduz a memória e o hábito, e verificaremos o tempo operando tanto a introdução do contingente e da corrupção (a vivência como fragmentação), quanto o sentimento de que existimos, de que duramos (a vivência como continuação). Sem mencionar a introdução da fortuna, momento em que se articulam instrumentos que, pela tensão e pela dinâmica da relação das potências individuais ou coletivas, a ordem afetiva aparece como imaginação seja de uma outra temporalidade, seja como apropriação do tempo que se forjou. Se há uma “estratégia do *conatus*”, como nos afirma Laurent Bove, o tempo seria tanto construtor de armadilhas quanto o instrumento que temos, no campo mesmo da imaginação, para desarmá-las.

*Tempus*. Nem essência objetiva (quer dizer, uma idéia seja ela adequada ou inadequada, falsa ou fictícia), nem essência formal (ou

seja, uma coisa externa a nós ou uma afecção das coisas), e justamente por não ter nenhuma densidade ontológica, ao fim e ao cabo, o tempo é questão central na *Ética*, único auxiliar da imaginação capaz de introduzir essa estranha fissura na positividade absoluta da duração. As operações deste tempo, sem essência nem existência, e a indefinição continuada da duração, ambos cravados nesta contradição experiência no seio da existência, não poderiam revelar algum aprendizado sobre como a negatividade do tempo e plena positividade da duração compõem a dinâmica própria ao nosso processo de resistência para persistir, existir, durar? Por este caminho, talvez conseguíssemos sair da restrita conclusão que nega ao tempo realidade ou valor de verdade, e encontrar uma atividade operadora no interior filosofia espinosana, capaz de desvelar, pouco a pouco, uma potência desmistificadora das imagens do tempo, um reencontro com o realismo da duração.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bergson, H. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (1ª ed. Paris: 1907).
- 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).
- Bloch, E. *O Princípio Esperança*, vol. 2. Tradução e notas de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2006. (1ª ed. Frankfurt am Main: 1959).
- Descartes, R. *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.
- Descartes. *Oeuvres*. Publiés par Charles Adam & Paul Tannery, Paris: Vrin, 1996, vol. VI e VIII.
- Espinosa. *Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelec-*

to, *Ética, Tratado político, Correspondência*. Seleção de textos de Marilena de Souza Chaui. Traduções de Marilena de Souza Chaui, Carlos Alberto de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Gilson, E. *Index scolastico-cartésien*. Paris: Vrin, 1979.

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

Jaquet, C. *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1997

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.

Rousset, B. "Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance" in *Spinoza: ontologie et puissance. Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie les 13, 14, 15 mai 1993 à la Sorbonne*, Paris: Kimé, 1994.

Rousset, B. *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Paris: Kimé, 2000.

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

Spinoza. *Opera*. Ed. Por Carl Gebhart. 4 v. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.

Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1934.

