

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

As articulações do tempo na ontologia espinosana.

Estudos sobre a duração e a história

Projeto de pesquisa de pós-doutoramento para submissão de candidatura no processo seletivo de Bolsa PD do Projeto Temático “Ruptura e continuidade: relações entre natureza e história a partir de sua formulação pelo Grande racionalismo seiscentista”, na área de História da Filosofia Moderna, subtema “Ontologia e temporalidade: relações entre natureza e história na filosofia de Espinosa” .

Candidata: Ericka Marie Itokazu

São Paulo

2009

Resumo

O que propomos neste trabalho é partir das conclusões de nossa pesquisa histórico-genética sobre os conceitos de tempo e duração na obra de Espinosa, realizada em nosso doutorado, e procurar compreender como o afastamento da filosofia espinosana da definição cartesiana do tempo como ente de razão não aponta para o abandono da reflexão sobre o tempo, como defendem unanimemente os comentadores, pelo contrário, aponta para o reconhecimento e abertura de um horizonte de questões acerca da experiência da temporalidade. A recusa de Espinosa em definir o tempo apenas como medida da duração parece permitir torná-lo um importante instrumento que participa da construção da servidão como imaginação da experiência da temporalidade que pode ser compreendido como o realismo do processo de persistência na existência, ou melhor, o realismo da duração. Eis porque propomos analisar certas tradições interpretativas e as derivadas críticas endereçadas ao espinosismo no concernente às acusações de ser uma filosofia da eternidade em que o tempo não teria direito à cidadania e na qual o homem seria despido de situação e de história, para posteriormente enveredar na análise das construções do tempo na vida passional afetiva, tal como deduzidos na quarta parte da *Ética*, visando construir ferramentas interpretativas para uma releitura do espinosismo nas suas obras políticas, o *Tratado Político* e o *Tratado-teológico político*, com a finalidade de contribuir para a reflexão sobre o devir histórico e a condição humana na sua relação com a temporalidade, e com isso procurar propor algum campo para a reflexão sobre o que seria uma história não teleológica numa filosofia da imanência.

Palavras-chave: Espinosa, ontologia, imanência, tempo, duração, história.

- Resumo (máximo 20 linhas);
- Introdução e justificativa, com síntese da bibliografia fundamental;
- Objetivos;
- Plano de trabalho e cronograma de sua execução;
- Material e métodos;
- Forma de análise dos resultados.

Introdução

Espinosa pertence a um período peculiar na história da filosofia em que se destacam as tantas conquistas do Grande racionalismo e da revolução científica do Século XVII. Contudo, o inquietante é que seja a revolução científica do XVII, seja o racionalismo seiscentista, ambos parecem terem sido construídos porque houve um domínio do tempo e do espaço, e justamente um domínio que acabou por produzir um *estéril conceito temporal*, ao geometrizar o tempo e torná-lo algo homogêneo e mensurável, e, portanto, 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 *experientia* humana para tornar-se um *experimentum* desta. Nos nascedouros da modernidade, perderíamos a dramaticidade de um tempo vivenciado 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 esta 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.

E este 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 filósofos modernos teriam justamente deixado escapar a compreensão da natureza do tempo por expô-lo em espaço, um “tempo-extensão”, o que tornaria a sucessão em justaposição e teria como inexorável conseqüência 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. E a acusação é dirigida aos seiscentos (na lista de Bergson encontramos Descartes, Espinosa e

Leibniz), contudo, é a Espinosa que é endereçada a principal acusação de destituir o tempo de sua importância para reflexão filosófica sobre a apropriação da experiência temporal, considerando-se a rígida moldura, estabelecida na história da filosofia, no que se refere às suas 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, e assim 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 enrigesseu o sistema espinosano sob a égide da ontologia da causalidade eficiente e imanente, uma filosofia do necessário na qual todas as questões que envolvem a experiência da temporalidade e suas contradições, a dramaticidade da condição humana 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, todas são explicadas como pertencentes ao campo da inadequação, da imaginação, da abstração e privação de conhecimento. Afinal, não é demasiado lembrar, o gênero de conhecimento que atinge o mais alto grau é o intuitivo, justamente aquele que se concebe *sub specie aeternitatis*. Toda a estrutura do real compreendida fora do tempo e da duração, quando finalmente seria possível atingir uma específica liberdade, tão rara quanto difícil, em que sentimos e experimentamos que somos eternos. E conhecemos a as acusações derivadas desta moldura, que para sintetizar, apresentaremos por autores que nos apontam problemas distintos:

“O sistema de Spinoza é a encarnação perfeita do absurdo (...). De fato, se Spinoza afirma que o conceito é a eternidade, ao passo que Hegel afirma que o conceito é o tempo, ambos têm em comum o fato de considerar que o conceito não é uma relação. (...) Mas há uma diferença essencial: o Ser-conceito de 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”.*¹

Desde o título aqui proposto, portanto, não seria demasiado afirmar que estamos diante da tarefa de seguir na contramão de certa tradição interpretativa, ou ainda, de certa moldura com que tantos se acostumaram a enquadrar o espinosismo, afinal, como propor uma pesquisa que associe tempo e ontologia se desde a crítica hegeliana e a instituição de certa tradição da história da filosofia nela fundamentada, estaríamos imersos numa ontologia que elegera a eternidade como ser-conceito em detrimento do tempo?

Por outro lado, se abandonamos estas tradições interpretativas e nos restringimos à própria obra de Espinosa, percebemos ainda que o filósofo reserva toda a realidade e densidade ontológica às causalidades eficiente e imanente em detrimento das causalidades transcendente e final. Para o filósofo, a causalidade final hipostasia um tempo e uma história orquestrados pela causalidade transcendente, seja para definir a divindade criadora externa, anterior e posterior a toda ordem no mundo natural e humano, seja para apartar indelevelmente, nas ações humanas, o vínculo entre a causa e seu efeito.

Afinal, é a exterioridade entre a causa e o seu efeito que torna possível pensar a ação humana determinada segundo o livre arbítrio, assim como torna possível pensar as ações humanas, considerando-as individual ou coletivamente, como determinadas teleologicamente. Num e noutro caso, o substrato desta separação entre causa e efeito é o tempo, a anterioridade cronológica da deliberação em relação à ação futura, ou ainda, a possibilidade de sua realização depende de uma distinção sob a ordem do tempo em que o fim é o futuro possível a que se visa realizar. Eis nisso a denúncia de Espinosa contra a senda da maior das fábulas: a de que o mundo propriamente humano revela sentido, uma história sob a ordem do irreversível tempo, que segue ou para a sua plena realização soteriológica, ou para a sua plena corrupção.

Se reconhecemos a ruptura realizada pelo pensamento espinosano com finalismo, a transcendência e o livre-arbítrio, todavia, parece que esta mesma ruptura nos impossibilita pensar a história. Afinal, se não há separação entre causa e efeito; se o *Deus sive Natura* é causa eficiente e imanente de si e da Natureza inteira, cuja eternidade é a identidade mesma entre

¹ Kojève, A. *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 334. Grifos do autor.

essência e existência à qual não cabe nenhuma propriedade temporal; se o homem é parte desta Natureza, uma modificação finita e cuja finitude não é determinada pela mortalidade ou pelo tempo; se o tempo não é nem uma propriedade das coisas, nem uma idéia que dela temos; se nesta filosofia não há realidade nem do contingente, nem para o possível, como pensar a história?

*“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 quanto desprovido de situação – sub specie aeternitatis.”*²

As insígnias que delimitam a comarca do pensamento espinosano, seja como uma filosofia da eternidade, do imanente ou do necessário, parecem mesmo retirá-lo de toda a investigação acerca da relação entre o tempo, a ontologia e a história no seio da História da Filosofia. 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 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 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, o que, justamente, parece impedir o avanço de qualquer pesquisa que procure em seu sistema encontrar caminhos para a reflexão da história.

Eis porque, à guisa de justificativa, faremos uma breve incursão sobre a pesquisa já desenvolvida em nosso doutorado, pois é a partir dela que poderemos recusar o enquadramento da filosofia espinosana nesta moldura que a torna inerte, muda ou morta no atinente à reflexão sobre a história. cremos que a singularidade de nosso doutorado, financiado pelo CNPq e intitulado

² Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp.999-1000.

“Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa”³, está justamente em devolver à filosofia de Espinosa um lugar para a questão do tempo, suas relações e construções.

Com o que exporemos a seguir, pretendemos destacar algumas ferramentas interpretativas que construímos em nossa tese de doutoramento e mostrar como elas podem oferecer uma outra leitura da filosofia de Espinosa, a partir do qual seria possível vislumbrar o horizonte de questões acerca da temporalidade que poderiam ser finalmente abordadas e que aqui apresentamos como a tarefa deste projeto: voltar à obra de Espinosa, agora munidos do domínio conceitual do tempo, de sua gênese ao longo da obra do autor e da descoberta da centralidade irrecusável para as operações do tempo na sua obra máxima, a saber, a *Ética*. Eis o que procuraremos defender neste projeto: partir da conquista do pleno direito de cidadania dada ao tempo nesta filosofia que, se combateu os preconceitos e prejuízos do finalismo, da transcendência e do livre-arbítrio, não restringiu o campo da inadequação como mera privação de conhecimento, posto que justamente na e pela imaginação é que poderemos finalmente compreender os processos gestados no fulcro da temporalidade, sob os auspícios dos movimentos da Fortuna, no enfrentamento direto com o problema do devir, da corrupção e da experiência da contradição, da oposição de potências contrárias entre si, e, mais ainda, a partir da análise das operações do tempo no seio mesmo da servidão é que poderemos entrever como tudo o que é construído e vivido pelas relações humanas no pulso e no ritmo da imaginação da temporalidade revela também, pelos mesmos processos, as construções de nossa persistência no existir no limite da condição humana. No seio da servidão e da experiência imaginária da temporalidade revelar-se-á a resistência humana, de indivíduos entre indivíduos, de indivíduos no mundo.

Justificativa.

Procurando sistematizar brevemente a bibliografia dos estudos acerca das noções de tempo, na obra de Espinosa realizados pelos diversos pesquisadores, e acercando-nos de suas ocorrências nos escritos espinosanos percebemos, em primeiro lugar, que até o início dos anos noventa são

³ Orientada pela profa. Marilena Chaui, a tese de doutoramento foi defendida em 12 de dezembro de 2008, com menção de distinção, louvor e recomendação para publicação pela banca examinadora composta pelos professores doutores Vittorio Morfino, da Università degli Studi di Milano-Bicocca (Itália); Diego Tatián, da Universidad Nacional de Córdoba (Argentina); Paulo Vieira Neto, da Universidade Federal do Paraná e Franklin Leopoldo e Silva, da Universidade de São Paulo

raras as obras estritamente dedicadas ao estudo deste tema que, em geral, é tratado como parte da análise mais ampla que procura dar conta do todo da filosofia espinosana, quase se tornando um anexo no qual apenas encontra-se indicadas as variações e diferentes usos imprecisos para o termo *tempus*. Nos anos 90, houve o reconhecimento de que seria necessário um estudo rigoroso que permitisse compreender o uso do termo *tempus* ao longo de sua obra, realizado principalmente por pesquisadores franceses vinculados ao reconhecido Groupe de Recherches Spinozistes. Ora, para onde apontam os resultados de tais pesquisas? Eis o que os comentadores parecem como que em uníssono diagnosticar problemas cruciais do espinosismo no atinente às questões sobre a temporalidade: para utilizar os termos de Chantal Jaquet, no percurso da obra espinosana, “o tempo torna-se, pouco a pouco, em um «modo de pensar» com fundamentos problemáticos”⁴.

Mas há ainda um segundo problema para dificultar-nos ainda mais: ao acompanharmos os seus escritos, percebemos que as referências e reflexões acerca do tempo tornam-se 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*. Eis as questões que analisamos em nossas pesquisas de doutoramento cujas conclusões nos levaram para a recusa de tais interpretações e exigiram, portanto, uma nova que não somente resolvesse tais dificuldades mas que também demonstrasse qual o estatuto do tempo na obra de Espinosa.

Ora, 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). E nisso já encontraríamos um primeiro problema a enfrentar. Mas há ainda um

⁴ Jaquet, C., *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris 1997, p. 155.

outro, revelado pelos trabalhos de Chantal Jaquet, e 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, há um deslocamento do estatuto do tempo. Nos seus primeiros escritos, notadamente os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e os *Pensamentos Metafísicos*, 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 ampliar os vãos das ciências, agora, o tempo passa a esconder-se, de uma vez por todas, sob o abrigo e nas sombras das asas da imaginação, para, finalmente, na *Ética*, pouco a pouco, as ocorrências da palavra *tempus* parece como que desaparecer completamente. Ora, a negação de uma densidade ontológica (lembramos, nem essência formal nem objetiva), a perda de seu estatuto epistemológico e o aparente seu desaparecimento na *Ética*, estes 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 prima construção de uma filosofia da eternidade onde o tempo não teria lugar?

Sobre o deslocamento conceitual

Nos *Pensamentos Metafísicos* e nos *Princípios da filosofia cartesiana*, Espinosa parece simplesmente concordar com Descartes que havia definido o tempo como um ente de razão e como medida da duração. Apresentaremos aqui uma breve análise destas obras pelo diálogo entre dois filósofos, Espinosa e Descartes, sobre um ponto fundamental: nosso ponto de partida será mostrar como a distinção entre o ser que envolve existência necessária e o ser que não envolve senão a existência possível, isto é, a distinção entre ser em si e ser em outro, está fortemente conectada à questão do tempo.

Porque as coisas criadas não são em si e por si, isto é, porque elas *são em outro*, a existência das coisas criadas depende de uma *certa relação* com a potência divina que torna suas durações descontínuas. Dito de outra maneira, é porque a essência das coisas criadas não envolve senão a existência possível, sempre será necessária uma força para conservá-las na existência, a mesma ação e força necessária para criá-las, de novo, é portanto exigida a todo momento, tornando os

instantes independentes e desvinculando o momento presente daquele que imediatamente o precedera. Para retomar os termos da *Terceira Meditação* de Descartes, todo o tempo da vida torna-se divisível em inúmeras partes das quais cada uma de modo algum depende das demais. Eis porque a duração, aqui, é compreendida como descontínua, e, portanto, divisível. O intrincamento e a dependência entre essas duas importantes teses cartesianas – a criação continuada 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. Contudo, nosso filósofo percebe esta interdependência e, mais ainda, ao reconhecer este como um ponto cego na filosofia cartesiana, nestas duas obras, Espinosa reforça o aparato demonstrativo apresentando *duas provas* da divisibilidade infinita da duração: uma *física* (nos PPC em que argumentando explicitamente contra Zenão⁵ afirmando que seus paradoxos são fundados em falsos prejuízos); e uma outra *metafísica* (nos *Pensamentos Metafísicos*) apoiando-se na onipotência divina⁶.

Se a duração é assim concebida, se é descontínua, composta por partes divisíveis ao infinito, 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 como um ente de razão dentre os modos de pensar *explicativos*, afinal, explicar é desdobrar o conteúdo de uma coisa, e nisso concordamos com Jaquet quando afirma que “O tempo explica tanto mais legitimamente a duração quanto esta é composta de partes e se presta por natureza à divisão temporal”⁷. Consideremos, como afirmara Jaquet, que *para uma duração descontínua* o tempo é um legítimo modo de pensar explicativo. Contudo, é justamente este conceito, o de duração, que sofrerá mudanças profundas. E podemos analisá-lo num momento bastante preciso, quando, em 1663, Espinosa redige a célebre carta sobre o infinito. E é interessante notar que, se anteriormente Espinosa argumenta contra Zenão para defender a divisibilidade infinita da duração, agora, os seus paradoxos serão reintroduzidos com toda a força e vigor para provar justamente o contrário.

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

⁵ *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Parte II, escólio da Proposição 6.

⁶ *Pensamentos Metafísicos*, parte II, cap. 10.

⁷ Jaquet, C., *op. cit.*, p. 156.

tempo, começa-se a dividi-la em partes e torna-se impossível, por exemplo, compreender como uma hora pode passar”⁸. Por outro lado, se a duração é composta de instantes indivisíveis, e se o instante é um nada de duração, teríamos que entender como querer “compor um número apenas pela adição de zeros”⁹. Espinosa faz uma explícita advertência: “é preciso preservar-se de crer que a duração é divisível em si, ou ainda, é preciso não confundir a duração com o tempo”¹⁰. 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, uma abstração. O tempo deixa de ser um modo de pensar para se tornar, num caminho sem volta, um auxiliar da imaginação.

Avancemos para a *Ética*. É compreensível o motivo pelo qual alguns comentadores defendem que o tempo não lhe tenha lugar. E não precisaremos nos esforçar muito para verificá-lo: desde as primeiras definições e proposições, conclui-se 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. Diz-se que é eterno daquilo que não pode ser concebido senão como existente, e para o qual não é sequer pensável um antes ou depois. Pensar a Substância *sob a ordem do tempo ou pela duração 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. E porque neles a causa eficiente imanente expressa a sua potência, Espinosa define: a duração é uma *continuação indefinida da existência*. Primeiramente, cumpre-nos observar o esforço argumentativo de Espinosa em “destemporalizar” noções tão tradicionalmente vinculadas ao tempo: nas primeiras proposições da *Ética* está demonstrado que nem a eternidade, nem a duração tem qualquer relação com o tempo.

Eis aqui um imenso distanciamento com os *Pensamentos Metafísicos* para o qual esta mesma distinção entre ser *a se* e ser *ab alio* introduzia aquele ponto cego na filosofia cartesiana 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

⁸ Utilizamos a tradução de Marilena Chaui, publicada no volume “Espinosa” da coleção “Os Pensadores”, Abril Cultural, São Paulo 1979, p. 377.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

completa desvinculação. Onde encontrar a virada espinosana? O motivo 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: a 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. Eis onde Espinosa tanto se afasta de Descartes. A causalidade transcendente cartesiana e a diferença entre ser em/por si e ser em outro, como vimos, exige a criação continuada, maneira pela qual se estabelece a relação de dependência entre a potência de Deus e a existência das criaturas, o que torna suas durações somente concebíveis como descontínuas. Contudo, a imanência espinosana leva-nos para um campo diametralmente oposto: compreender o que é ser um modo finito da substância exige compreender como, nesta filosofia da imanência, se estabelece esta relação de dependência, e como esta lhes comunica a sua potência. É 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. Eis o ponto exato em que veremos Espinosa subverter aquela relação de dependência entre ser em si e ser em outro. Doravante, no seio da imanência, saímos da impotência de perseverar das criaturas. A potência divina fora retirada do campo da transcendência e inserida no coração, no pulso e na vida dos modos finitos. Desde a carta 12, vemos Espinosa anunciar que não precisaremos nunca mais nos confrontar com aquela complexa questão concernente a uma duração divisível para a qual é necessário um auxílio externo, a todo instante, para que possamos simplesmente continuar a existir. Os modos finitos não são mais uma existência possível. Com Espinosa, a duração está liberta da criação continuada.

A limitação dos modos finitos, como sabemos, é derivada da ação de causas externas, nas relações com a alteridade que configuram o solo da existência. 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. Ora, se podemos assim afirmar, a duração é positivamente in-definida porque definir a duração depende agora das relações estabelecidas com os outros modos finitos, um contínuo *processus* de constituição do campo existencial vivenciado pelas relações de nossa potência de existir e agir com outras potências. E de tantos encontros e desencontros, uma incomensurável produção de afetos, alegres ou tristes. Quanto a este ponto ressaltemos uma parte de Definição Geral dos afetos: eles não são um estado pontual e

momentâneo, mas traduzem a *variação* da potência de agir e existir, a *passagem* para uma maior ou menor realidade.

Eis porque, diferentemente dos *Pensamentos Metafísicos*, 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 simplesmente “não-mensurável”. Nas deduções da *Ética*, 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 – envolve as tantas passagens por que este corpo e esta mente viveu. Ora, qual a diferença entre a argumentação dos *Pensamentos Metafísicos* e a *Ética*? Nós o afirmamos muito diretamente: a distinção entre duração e tempo não se funda mais na incongruência do tempo com a “divisibilidade” ou “indivisibilidade” da duração. O *conatus* é o fundamento da distinção entre a duração e o tempo.

Estabelecendo seu devido aporte, releiamos a carta 12: em primeiro lugar, o tempo é um auxiliar da imaginação, o que quer dizer que não é possível uma construção racional da temporalidade, e se dele é dito *auxiliar* é porque é um instrumento, um martelo da imaginação que forja uma relação entre diversas imagens, organiza-as por comparação, 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. Tornamos a duração delimitada, dividida em partes. 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 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.

Finalmente, e em terceiro lugar, diz-nos Espinosa, estes 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 infinito e externo 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 e 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 é a vivência do tempo que introduz 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.

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* 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 capazes de construir. Este tríplice mecanismo operado pelo tempo não poderia nos mostrar que não há senão um único auxiliar da imaginação capaz de introduzir as raízes da contradição no interior da positividade da duração como um processo contínuo de persistência na existência? Para recuperar uma expressão de Bernard Rousset, talvez assim pudéssemos compreender como “todo o espinosismo é um *realismo da duração*”.

Objetivos

Pelo que apresentamos em nossa “justificativa” compreendemos a relação da temporalidade e a ontologia espinosana nas operações deste *tempus* que, justamente por não ter nem existência ou realidade nenhuma fora de nós, consegue furtivamente introduzir uma fissura na positividade absoluta da duração de tal maneira que afirmar que sentir e experimentar que duramos é viver na carne a experiência da contradição, dos processos da imaginação e das relações de forças contrárias entre si. E tanto mais dinâmico, múltiplo e complexo quanto maior o processo de resistência e persistência no existir. Se a duração não é mais a sucessão cartesiana, se não será reduzida a um simples continuar na existência, como entender a expressão espinosana “continuação *indefinida* do existir”? Explicitemos: “in-definida” 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, *indefinido* é a 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 eficiente¹¹? Ou ainda, quando Espinosa afirma na carta que, porque esta “força que lhes é inerente, (...) podemos dizer serem infinitas, ou, se preferires, *indefinidas*,

¹¹ Cf. Carta 12, op.cit., p. 376

porque não podem ser igualadas a nenhum número, embora possamos concebê-las como maiores ou menores”¹², 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”¹³, 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. Eis o que propomos como objetivo neste projeto de pesquisa: perseguir, em todo o espinosismo, o realismo da duração e, quem sabe, a partir disto, construir os fundamentos para a reflexão do que poderia ser uma história não teleológica, numa filosofia da imanência. Talvez este seja o caminho para, finalmente, encontrar as relações entre natureza e história na filosofia de Espinosa.

Cronograma

Para execução de nossa pesquisa, programamos a duração de dois anos para a análise rigorosa dos textos de Espinosa e propor novas interpretações e modelos teóricos, mantendo no horizonte a construção de uma leituras acerca da relação entre natureza e história na filosofia de Espinosa:

Primeiro ano: 1) estudo sobre a fortuna, o contingente e o possível na *Ética*, parte IV e a análise dos desdobramentos da reintrodução da finalidade e da utilidade dentre as definições na construção do imaginário da servidão; 2) estudo sobre estes mesmos conceitos no *Tratado Político* e a sua relação os afetos de medo, esperança e segurança e a manutenção das instituições políticas na dinâmica tensionada da vida social.

¹² Carta 12, *op.cit*, p. 378.

¹³ Carta 12, tradução de Marilena Chaui, *op.cit*, p. 378.

Segundo ano: 1) análise detalhada da articulação recíproca entre os conceitos de duração e tempo no *Tratado Teológico-político*, investigando a indagação espinosana sobre os conflitos sociais e a sua relação com os costumes, instituições e a lei do povo hebraico; 2) redação de conclusões, propostas interpretativas, e análise dos resultados.

Materiais e métodos

A pesquisa será realizada pela análise de textos, participação em seminários realizados em colaboração com os trabalhos realizados no Grupo de Estudos Espinosanos da USP e Grupo de Estudos do Século XVII, participação na intercâmbio, cooperação de pesquisa, e organização da rede de interlocução por estabelecida pelo Projeto Temático “Ruptura e continuidade: relações entre natureza e história” com pesquisadores de outras instituições, no Brasil e no exterior. Pretendemos dar continuidade aos trabalhos junto aos pesquisadores italianos iniciados em março de 2009, quando tivemos a oportunidade de ministrar uma aula o tempo e a duração da filosofia de Espinosa, em viagem realizada para Milão, e nos aproximamos das pesquisas de Vittorio Morfino – Universidade de Milão-Bicocca, assim como também com continuar o diálogo com o grupo de estudos espinosanos da Argentina, no qual já apresentamos diversos trabalhos em Congressos internacionais organizado pela Universidade Nacional de Córdoba, bem como com o grupo de estudiosos espinosanos franceses, nas relações construídas junto às delegações francesas compostas pelos professores Lorenzo Vinciguerra – Universidade de Reims, Laurent Bove – Universidade de Amiens, Chantal Jaquet – Universidade de Paris I.

Bibliografia

- *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 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, várias edições.
- *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 Político*. 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 secundária

- ALEXANDER, S. *Spinoza and Time*. Allan and Unwin: Londres, 1921
- 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)
- BOVE, L. *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996
- 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
- DESCARTES. *Oeuvres*. Publiés par Charles Adam & Paul Tannery, Paris : Vrin, 1996.
- _____. *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.
- GIACONTTI-BOSCHERINI, E. *Lexicon Spinozanum*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1970, 2 v.
- 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.
- HARDIN, C. L. “Spinoza on immortality and Time”, in *Shahan and Biro*, pp. 129-138
- 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
- _____. *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.
- 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.
- 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. *Il tempo della moltitudine*, Manifestolibri, Milão, 2005.
- _____. “Temporalidad plural y contingencia: La interpretación espinozana de Maquiavelo” in *Youkali. Revista crítica de las artes y El pensamiento*, (www.youkali.net/ISSN: 1885 – 447x).
- _____. *Il tempo e l’occasione. L’incontro Spinoza Machiavelli*, Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Milano, LED, Milão, 2002.
- _____. *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milão, 2002.
- 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. (1^a ed. Milano: 1981)
- 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. *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: 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.
- _____. *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
- WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1934.