

SPINOZA E O TEMPO

Samuel Alexander



ed
UECE

Coleção
Argentum nostrum



Apresentação, tradução,
revisão e notas

Coletivo GT Benedictus de Spinoza





SPINOZA E O TEMPO

Samuel Alexander





UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

ERASMO MIESSA RUIZ

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA

AYLTON BARBIERI DURÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ENÉIAS FORLIN

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

LOURENÇO LEITE

LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO

MANFREDO RAMOS

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA

MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO

MARLY CARVALHO SOARES

REGENALDO RODRIGUES DA COSTA

RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR

XESÚS BLANCO-ECHAURI

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES

EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA

FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE

GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ

JOSÉ FERREIRA NUNES

LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA

LUCILI GRANGEIRO CORTEZ

LUIZ CRUZ LIMA

MANFREDO RAMOS

MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA

MARCONY SILVA CUNHA

MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE

MARIA SALETE BESSA JORGE

SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)

ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)

HOMERO SANTIAGO (USP)

IEDA MARIA ALVES (USP)

MANOEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)

MARIA LÍRIDA C. DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)

PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)

ROMEU GOMES (FIOCRUZ)

TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)

Coleção
Argentum nostruM

SPINOZA E O TEMPO

Samuel Alexander

APRESENTAÇÃO, TRADUÇÃO, REVISÃO E NOTAS

COLETIVO GT BENEDICTUS DE SPINOZA

COORDENAÇÃO

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ELAINY COSTA DA SILVA

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

HENRIQUE LIMA DA SILVA



FORTALEZA - 2019



© EDUECE/CMAF

ISBN: 978-85-7826-685-1

1. Edição: Janeiro de 2019

Publicação da EdUECE em COEDIÇÃO COM O CMAF/UECE

EDITORA FILIADA À



CAPA/EDITORAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO NA FONTE

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ/BIBLIOTECA CENTRAL DO CENTRO DE HUMANIDADES
BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281**

A374 Alexander, Samuel.

Spinoza e o tempo / Samuel Alexander; Tradução, Revisão, Notas e Texto final Coletivo GT Benedictus de Spinoza; Coordenação Carlos Wagner Benevides Gomes, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Elainy Costa da Silva, Francisca Juliana Barros Sousa Lima, Henrique Lima da Silva. – 1. ed. – Fortaleza, Ce: EdUECE, 2019.

Arquivo PDF

84 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

Tradução: *Spinoza and time*

ISBN: 978-85-7826-685-1

1. Spinoza. 2. Filosofia. 3. Filosofia holandesa. I. Alexander, Samuel. II. Título.

CDD 107

CMAF

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
CEP 60.410-690 - Fortaleza - Ceará
Tel./Fax.: (85) 3101 2033
cmaf@uece.br

EDUECE

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
Av. Dr. Silas Munguba, n. 1700 - Campus Itaperi
CEP: 60714-903 - Fortaleza - Ceará
Tel./Fax.: (85) 3101 9893
eduece@uece.br

Sumário

Coletivo GT Benedictus de Spinoza p. 9

Apresentação, p. 13

Posfácio como Prefácio p. 17

I. O mundo dos eventos: Tempo como intrínseco p. 21

II. A concepção de tempo de Spinoza p. 27

III. O modo infinito de movimento e repouso p. 31

IV. A transição da extensão para este modo p. 37

V. Tempo como um atributo de Deus:

Consequências dessa hipótese p. 41

1 A realidade última como espaço-tempo p. 41

2 Os modos e a realidade última da mesma coisa p. 44

3 Os graus de realidade – A hierarquia dos níveis p. 46

4 O pensamento como um caráter empírico, e não um atributo p. 48

VI. A infinidade de atributos de Spinoza p. 53

VII. A religião em Spinoza e o Amor Intelectual de Deus p. 59

VIII. As mudanças na concepção de Deus e da Religião.

O *conatus* de Spinoza e o *nisus* p. 69

Conclusão p. 77

Referências Bibliográficas p. 79

Coletivo GT Benedictus de Spinoza

 **Coletivo GT Benedictus de Spinoza** surgiu a partir da consolidação dos estudos e pesquisas sobre o pensador holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) e de seus comentadores, como por exemplo, Gilles Deleuze (1925-1995), Victor Delbos (1862-1916), Martial Gueroult (1891-1976), Pierre Macherey (1938) e Alexandre Matheron (1926), que vem sendo realizados na *Universidade Estadual do Ceará* – UECE desde o ano de 2003 pelo Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, alguns colegas professores e alunos do curso de graduação em Filosofia e do curso de Mestrado em Filosofia da UECE.

Ao longo dos últimos anos, com a formação acadêmica de muito de seus alunos – alguns se tornaram colegas e outros estão em vias de doutorarem-se –, os estudos e pesquisas sobre Spinoza foram sistematizados em dois Grupos de pesquisa, inscritos no *Diretório de Pesquisa do CNPq* e certificados pela UECE, **A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA** (2003) e **A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA** (2006) e um Grupo de Trabalho vinculado à ANPOF, o **GT BENEDICTUS DE SPINOZA**.

Na ordem natural do processo, o passo seguinte seria a divulgação do material produzido pelo grupo de pesquisas e a produção de material para a divulgação e para a formação de novos pesquisadores sobre Spinoza.

Por conseguinte, foi criado o **Coletivo GT Benedictus de Spinoza** com a intenção de unirmos esforços para a disponibilização de textos autorais não publicados e traduções de obras inéditas em língua portuguesa sobre Spinoza, visando à expansão da base bibliográfica em nossa língua, e, por conseguinte, a ampliação da viabilidade de mais estudos sobre Spinoza. Assim, o grupo inicial foi ampliado com a inclusão de novos membros, vindos de outras instituições de ensino superior como, por exemplo, da *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* - PUCRS e da *Universidade Federal do Ceará* - UFC.

O **Coletivo** estrutura-se a partir de um núcleo central e permanente composto pelos membros dos Grupos de pesquisa – ao qual se juntam os novos membros –, e com os colaboradores eventuais em nossos projetos editoriais. Atualmente o **Coletivo** é coordenado por um colegiado composto pelo Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, pela Professora Doutoranda Francisca Juliana Barros Sousa Lima e pelos doutorandos Carlos Wagner Benevides Gomes, Elainy Costa da Silva e Henrique Lima da Silva.

Desde a concepção até a publicação do livro, nosso projeto editorial fundamenta-se na participação coletiva, na qual cada membro do Coletivo atua segundo as suas potencialidades adquiridas ou em processo.

Neste sentido, a relação a seguir reflete a totalidade dos colaboradores para este projeto editorial.

COORDENADORES

Carlos Wagner Benevides Gomes
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Elainy Costa da Silva
Francisca Juliana Barros Sousa Lima
Henrique Lima da Silva

TRADUÇÃO E NOTAS

Carlos Wagner Benevides Gomes
Daniela Ribeiro Alves
Dayane Maria Martins Vidal
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Flora Bezerra da Rocha Fragoso
Francisca Juliana Barros Sousa Lima
Henrique Lima da Silva
Karine Vieira Miranda
Nahyane Nogueira
Valterlan Tomaz Correia

REVISÃO FINAL DO TEXTO

Adriele da Costa Silva
Arlene Barbosa Felix
Brena Kátia Xavier da Silva
Bruna Nogueira Ferreira de Sousa
Carla da Silva Barreto
Carlos Wagner Benevides Gomes
Daniela Cumarú da Silva
Daniela Ribeiro Alves
Dayane Maria Martins Vidal
Elainy Costa da Silva

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Emerson Pontes Balduino Souza
Fabíola Soares Guerra
Flora Bezerra da Rocha Fragoso
Francisca Juliana Barros Sousa Lima
Henrique Lima da Silva
Jessica Nunes Chaves
Jocilene Matias Moreira
Karine Vieira Miranda
Laiz Fidélis Ribeiro
Lucas Oliveira de Lacerda
Maressa Pinheiro Barros
Maria Luciana da Silva
Renata de Oliveira Silva
Roseani Maria Alves da Rocha
Samyla Mayara Silva Aguiar Almeida
Valterlan Tomaz Correia
Viviane Silveira Machado

🌹 Apresentação 🌹

E com grande satisfação que nós, do **Coletivo GT Benedictus de Spinoza**, trazemos à luz mais um texto sobre Spinoza. Trata-se do livro escrito por Samuel Alexander (1859-1938) intitulado *Spinoza e o tempo*, no qual o autor irá trabalhar de forma precisa uma questão pontual no sistema spinozano, tão cara à Física moderna: a questão do tempo.

O texto de Alexander é inédito em língua portuguesa. E é justamente esta a nossa intenção: verter para nosso idioma vernáculo textos relevantes sobre o filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), visando o incremento da capacidade de realização de leitura e estudos dos textos de e sobre ele, e a consequente melhoria na compreensão da filosofia de um dos maiores pensadores da tradição filosófica, seja na área de ética ou de política.

Além de inédito, o texto de Alexander torna-se particularmente mais expressivo, amplificando sua relevância no contexto filosófico, na medida em que nos possibilita entender de que forma a filosofia de Spinoza perpassou uma geração de pensadores deixando sua marca indelével, a ponto de um dos grandes nomes

do romantismo alemão, Heinrich Heine (1797-1856), fazendo alusão ao ofício de polir lentes e ao pensamento de Spinoza, observa que todos os filósofos posteriores passaram a ver a filosofia através das lentes do filósofo.

Expressar nosso pensamento por palavras é sempre uma tarefa complexa. E traduzir o pensamento de outro, expresso em outra língua para a nossa língua, torna-se, por conseguinte, muito mais complexo. Sem dúvida, a tradução de qualquer texto, em qualquer língua, é sempre um grande esforço. Trata-se de um trabalho lento e cuidadoso, por implicar, continuamente, em escolhas de termos para exprimir o mais próximo possível do texto original o pensamento do autor traduzido. Também devemos considerar a necessidade por parte dos tradutores de um adequado conhecimento das línguas operadas, o português e, no caso presente, o inglês. Por tudo isso, dada a dimensão da empreitada e o esforço necessário para sua conclusão, traduzir torna-se sempre um trabalho ingrato, devido ao fato de que os erros, perceptíveis ou imperceptíveis, estarão sempre presentes. Entretanto, se as dificuldades em traduzir são enormes, as vantagens que sobrevirão da tradução não são pequenas. Donde, nossa opção por traduzir, sempre!

A filosofia, enquanto possibilidade prática engloba discussões em torno de teorias que, aparentemente estão fora de sua área de atuação, e as confronta com a realidade já estabelecida. E é justamente este o caso presente em nossa atual tradução: a obra *Spinoza e o tempo* é uma interpretação da filosofia de Spinoza, permeada pelos estudos de Albert Einstein (1879-1955) sobre a Teoria da Relatividade, que tinham sido publicados recentemente à época – início do século XX.

A partir da relativização do tempo tornada possível pela sua conhecida teoria da relatividade, Einstein, não por acaso um leitor de Spinoza, possibilitou ao autor Samuel Alexander vislumbrar o tempo e o espaço spinozano sob uma nova perspectiva, conjuntamente à fomentação de um Deus imanente que compõe todo o absoluto existente e durável existente.

Em sua obra maior, a *Ética - Demonstrada em ordem geométrica*, Spinoza estabelece e demonstra sua metafísica, fundamentada na concepção de uma substância única, que é Deus ou a Natureza – *Deus sive natura*. A definição de Deus, a sexta definição da parte 1 (*De Deus*), fundamenta toda sua obra filosófica, afirma ser Deus um “[...] *ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência eterna e infinita.*”. E desses infinitos atributos, nós só podemos conhecer dois: o atributo *extensão* e o atributo *pensamento*, porque somos constituídos apenas por modos vinculados a estes dois atributos e a nenhum outro mais.

A interpretação de Alexander reside justamente na substituição, ou melhor, na ampliação da abrangência de um dos dois atributos spinozanos, o atributo extensão, que passaria a se chamar espaço-tempo. Em outros termos: Alexander afirma a possibilidade de se articular na filosofia de Spinoza, o atributo pensamento, enquanto constituinte e advindo da essência divina, a uma concepção de temporalidade vista sob a ótica finita humana. Sua interpretação se fundamenta no argumento de que o tempo é um componente intrínseco da extensão e não teria sido adequadamente explicitado e/ou abrangido pelo atributo extensão, pois a eternidade perde uma possibilidade de mensuração temporal,

que se faz própria do conceito de duração. O homem, como um modo finito, fragmenta o espaço, enquanto dinâmica entre o movimento e o repouso de corpos, e atribui uma temporalidade como forma de identificação da durabilidade. É possível expor e distinguir a relação de finitude e infinitude de uma coisa extensa, com mais facilidade, do que relacioná-la de forma igual a algo que está no âmbito da imaginação, como o tempo, por exemplo. O Deus spinozano envolverá a eternidade em sua própria essência, pois desta faz parte a sua existência necessária. Ao homem caberá a uma existência finita medida na definição temporal de sua duração.

Janeiro de 2019

Coletivo GT Benedictus de Spinoza

🌹 Posfácio como Prefácio 🌹

Assumi a presidência, a convite desta assembleia, por ocasião do notável discurso que acabamos de ouvir. Senti-me honrado em presidir uma audiência excelente como a desta ocasião. O Professor Alexander não é apenas um de vocês, mas ele é um homem da mais alta distinção intelectual entre o povo desta nação. Ele distingue-se não menos por certo tipo de tom e temperamento generoso que exerce em suas tarefas, um tom e temperamento que recordam algo da personalidade do grande pensador de quem ele nos falou.

O Professor Alexander, nesta tarde, apresentou sua distinta interpretação da *Ética* de [Benedictus de] Spinoza. Ele tem seguido esta linha de pensamento na notável *Gifford Lectures*¹ que recentemente ele mesmo publicou. A doutrina de Spinoza recebe um novo significado na nova atmosfera da Relatividade com a qual [Albert] Einstein, outro membro de sua comunidade,

¹ **NT:** As *Gifford Lectures* são séries anuais de palestras estabelecidas por vontade de Adam Gifford ou Lord Gifford (1820-1887). Foram estabelecidas para “promover e difundir o estudo da teologia natural no sentido mais amplo do termo – em outras palavras, o conhecimento de Deus”.

investiu recentemente na física matemática e em nossa concepção do universo que parece nos confrontar. A doutrina do espaço-tempo contínuo dá um novo ponto de vista para a ciência e a filosofia igualmente, e o Professor Alexander tem visto isso. Eu não seria franco se não dissesse que, para mim, parece existir por trás disso uma concepção ainda maior, a da mente – como eu acredito que o princípio da relatividade nos deixa a interpretar livremente – como sendo fundamental para toda realidade. Mas isto não me faz apreciar menos a importante contribuição que nossa palestra desta tarde nos deu, nesta ocasião tão boa quanto seu recente livro, para nossa compreensão do significado do que chamamos de real.

Ele tratou de forma mais completa com o significado do tempo do que Spinoza quando adentra o caráter da existência. O contínuo em que tempo e espaço ainda não foram diferenciados é para ele o fato fundamental da existência. Sobre este ponto de vista, muitas controvérsias irão surgir. Algumas delas já se podem ver. Mas a grande questão é discuti-las claramente, e isto o Professor Alexander definitivamente tem feito: nós já escutamos algo disso no discurso que acabamos de ouvir, da minha parte com profundo interesse. Para este fim, nenhum assunto poderia ter servido melhor como um ponto de partida do que o ensinamento de Spinoza, e isso nosso professor nos apresentou com a inovação que antecipávamos de seu tato.

O tempo recebeu nas mãos de Spinoza nada menos do que justiça. Ele é inseparável do espaço. Separado do espaço nós não podemos mensurar sua duração. Olhe para o seu relógio e você verá por que. O voo do tempo e sua mensuração são medidos e fazem

sentido unicamente pelas divisões espaciais através das quais os ponteiros se movem e que determinam o seu progresso. Espaço e tempo aqui se combinam e tornam-se fases ainda mais concretas do movimento ou mudança nas relações dos objetos.

Mas não pretendo retê-los mais. Todos nós devemos agora partir para que possamos pensar no notável artigo que ouvimos, ele mesmo, um novo exemplo da dívida do público para com a sua comunidade no que se refere ao crescimento das ideias.

Viscount Haldane, OM., FRS²

2 NT: Viscount [Richard Burdon] Haldane, OM., FRS (1856-1928). As siglas OM (*Order of Merit* – Ordem do Mérito) e FRS (*Fellow of the Royal Society* – Membro da *Royal Society*) significam as honrarias recebidas por relevantes serviços prestados.

I

O mundo dos eventos: Tempo como intrínseco

Se me pedissem para indicar a característica mais marcante do pensamento dos últimos vinte anos, eu deveria responder a descoberta do tempo. Eu não estou dizendo que esperamos até hoje para nos familiarizar com o tempo; o que quero dizer é que apenas começamos, em nossa especulação, a considerar seriamente o tempo, e a perceber que de uma forma ou de outra o tempo é um ingrediente essencial na constituição das coisas. [Henri] Bergson, de fato, declarou o tempo como sendo a última realidade. Os matemáticos e físicos não mais se referem às coisas em três eixos de coordenadas, e sim a quatro, sendo o quarto o eixo do tempo. Isso requererá muita reflexão entre físicos e filósofos antes que se estabeleça uma opinião acerca da quantidade de realidade que nós atribuímos ao tempo e seu companheiro espaço, se eles estão no estrito senso de realidade, ou se são somente construções da mente, e qual a relação de um com o outro. Mas existe uma proposição que é vital para a teoria da relatividade que é pressuposto em sua forma final colocada por Einstein, é a proposição de que o mundo é um mundo de eventos. Imagino que estejamos acostumados a pensar o mundo como uma

massa de coisas espalhadas em um espaço abrangente, e de uma forma ou de outra, o tempo é apenas uma adição interessante, pelo qual as coisas acontecem e têm uma história. O descobrimento do tempo significa nos livrar desse hábito da mente de considerar o mundo como completo e intrinsecamente histórico, e tratar tudo nele como eventos, não simplesmente as coisas que obviamente são eventos, mas também as coisas mais permanentes, que a nós parecem imóveis – pedras e colinas e mesas – que se tornam o que [Alfred North] Whitehead chama de “partes de eventos”. Este é o simples significado da proposição dos matemáticos: nós vivemos em um mundo quadridimensional. Este é outro jeito puramente matemático de dizer que o tempo não é algo que acontece para as coisas extensas, mas que não existe coisa extensa que não seja temporal, que não existe realidade senão a dos eventos, e que o espaço não tem realidade à parte do tempo, e que na verdade não tem nenhuma realidade em si mesmo, mas somente como parte de uma realidade última do sistema de eventos ou espaço-tempo.

Na verdade esta é uma proposição simples, e embora seja suficientemente revolucionária, não é tão revolucionária quanto parece. Em particular, não devemos imaginar – como muitas pessoas, eu penso, teme –, que Einstein e seus antecessores descobriram um novo tipo de coisa ou Substância. Um respeitado jornal impresso mostrou a foto de como seria um cubo em quatro dimensões: pareceu estar cercado por um tipo de aura ou névoa. Isto vem da suposição que as quatro dimensões são todas espaciais, enquanto a quarta é o tempo. Posso assegurá-los que as coisas estão no mundo quadridimensional, exatamente como estamos

familiarizados. A única diferença é que nos foi ensinado que elas têm quatro dimensões, partes de eventos. Temos vivido nossas vidas em quatro dimensões, mas somente agora descobrimos, assim como o Senhor Jourdain¹ descobriu que falou em prosa toda sua vida sem saber disto. Em seu livro sobre [Charles] Dickens, [Gilbert Keith] Chesterton observa que o encanto de Jourdain por esta descoberta mostrou que ele teve a novidade de um espírito romântico. E eu não conheço nada mais romântico do que as coisas comuns que nos cercam, incluindo nós mesmos, que todo este tempo tem sido no sentido matemático quadridimensional. Isto não irá fazê-las diferentes, nem a nós melhores, não mais do que quando [George] Berkeley sustentava que os corpos não passavam de ideias na mente, ele os manteve menos sólidos do que antes, embora o Dr. Johnson [Samuel Johnson], ametafísico, acreditasse que sim. Nós ganhamos apenas uma visão mais profunda e mais satisfatória.

Portanto, já que o tempo tem de tal forma avançado para o primeiro plano do interesse especulativo, parece que eu poderia responder melhor ao convite dessa Sociedade para a *Arthur Davis Memorial Lecture*²

1 **NT:** O Senhor Jourdain é o burguês, o personagem principal da comédia-balé – uma peça de teatro com diálogo falado, intercalada com música e dança – de Molière intitulada **Le Bourgeois gentilhomme** (**O Burguês Gentil-Homem** ou **O burguês cavaleiro**) que foi ensaiada pela primeira vez em 1670 na corte do rei de França, Luís XIV, o rei sol. A peça é uma sátira aos “alpinistas sociais” e a personalidade burguesa. Cf. **Le Bourgeois gentilhomme**, (WIKIPEDIA).

2 **NT:** A *Arthur Davis Memorial Lecture* foi fundada em 1917, sob os auspícios da *Jewish Historical Society of England* [Sociedade Histórica Judaica da Inglaterra], por seus colaboradores na tradução

[*Palestra do Memorial Arthur Davis*] questionando até onde Spinoza poderia nos guiar para um entendimento do tempo e do papel que desempenha na realidade do mundo. O século XVII foi para a filosofia, assim como para a física, um período fértil do pensamento Europeu, e, pelo menos em todas as questões que estão na fronteira da filosofia e da física, nós estamos mais próximos dos grandes filósofos daquele tempo do que daqueles do século XIX, e nossas mentes voltam-se para essas mentes a fim de obter ajuda ou para deixar claro para nós mesmos em que diferimos deles. Spinoza é particularmente mais adequado para se consultar, fora o interesse que qualquer sociedade Judaica deve ter em um dos maiores dos Judeus. Pois não disse [Heinrich] Heine a respeito dele, com tanta verdade quanta sagacidade, fazendo alusão ao trabalho de Spinoza como um produtor de lentes, que todos os filósofos subsequentes viram através das lentes que Spinoza produziu?

Entretanto, não estou propondo abordarmos de forma minuciosa a filosofia de Spinoza. Existem duas formas de entender um grande filósofo. A primeira é estudarmos seus ensinamentos, situando-os em relação a sua idade, aos seus contemporâneos e aos seus mais próximos antecessores. Eu tenho a maior admiração por aqueles que desempenham esse trabalho de forma

de “*The Service of the Synagogue*” [“*O Serviço da Sinagoga*”], com o objetivo de promover o pensamento e a aprendizagem hebraica em honra de um elevado erudito. A Palestra deve ser dada anualmente na semana de aniversário de sua morte, e a conferência deve ser aberta a homens ou mulheres de qualquer raça ou credo, que tenham absoluta liberdade no tratamento de seu tema. (Cf. *Nota* no livro de Samuel Alexander, ***Spinoza and time***, p. 7).

letrada, erudita, que é o único método respeitável e satisfatório de entender um filósofo, requerendo tanto a pesquisa histórica quanto a mais favorável percepção filosófica. Mas isto está além da minha competência, e o único acréscimo que poderia tentar fazer à interpretação de Spinoza, eu teria que omitir nesta abordagem por demandar tempo. Eu irei seguir o outro método mais fácil de perguntar o que um filósofo pode nos ensinar em nossos recentes problemas. Confiando naqueles que o expuseram para nós com tanto cuidado, vou repetir o que ele disse a respeito do tempo, e então perguntar, em vista das novas possibilidades abertas para nossa atual especulação, que diferença isso faria à filosofia de Spinoza se nós designássemos ao tempo uma posição não permitida a ele pelo próprio Spinoza, mas suscitada pelas dificuldades e mesmo pelas obscuridades que ele deixou.

II

A concepção de tempo de Spinoza

 O problema é que há muito pouco a dizer sobre a concepção de tempo de Spinoza. Isto representa a característica geral que as coisas têm de existência: elas existem por mais ou menos tempo, conforme são determinados por outras coisas. Assim, o encerramento momentâneo de uma corrente produz um clarão de luz; se a corrente permanece acesa, a luz perdura. Porém, quando falamos assim nós não estamos, de acordo com Spinoza, usando a linguagem da filosofia e sim a da imaginação. Estamos comparando uma duração de tempo com outra em nosso mundo sensível, e podemos até conceber esses fragmentos de tempo como limitações de uma duração indefinida. Mas nem os pedaços de duração nem a duração indefinida são realidades verdadeiras. Nós estamos usando medidas relativas de duração; pois estamos considerando as coisas como se fossem separadas umas das outras e tivessem uma existência independente, enquanto elas são manifestações de uma realidade que é Deus. Agora, assim como [Isaac] Newton contrasta o que ele chama de medida relativa de tempo com o tempo absoluto, nós poderíamos esperar que Spinoza fizesse o contraste dessas partes da duração com o tempo ou

Duração como tal. Isto é o que ele faz quando considera espaço ou extensão. Como também quando falamos de comprimento e figuras de coisas, nós não estamos lidando com a realidade exceto à maneira confusa da imaginação. Não existem comprimento e figuras separados, somente o espaço como tal, que é Deus sob certo atributo e indivisível em comprimento. Mas Spinoza não contrasta as durações com a duração como tal, e sim com a eternidade, e a eternidade não é o tempo, e sim atemporal. Quando ele declara que existe algo de eterno na mente humana que se encontra na base da nossa experiência de que somos imortais, ele não quer dizer que somos imortais no sentido de continuação indefinida após a morte. Ser eterno é ser compreendido na natureza de Deus, e as coisas são reais na medida em que elas são desta maneira compreendida e são vistas na luz da eternidade *sub specie quâdam aeternitatis*. Dessa forma, os tempos não são contrastados com o tempo como pequenos fragmentos de espaço com o espaço, e sim com a atemporalidade. Se ele tivesse tratado o tempo como tratou o espaço, o tempo teria sido um atributo de Deus. Assim, o tempo não é mais do que uma característica de coisas finitas. Estou propondo explicar que diferença faria para a filosofia de Spinoza se, para fazer uma hipótese impossível, ele tivesse tratado o tempo como um atributo de Deus.

Não é de se admirar que Spinoza tenha falhado ao conceber a relação dos tempos finitos com o tempo infinito com a mesma clareza que ele concebeu a relação dos espaços finitos com o espaço infinito. O tempo é de fato completamente desconcertante, de uma maneira que, à primeira vista, o espaço não é. Pois pequenos fragmentos de espaço podem ser mantidos

juntos diante de nossas mentes de uma só vez, e embora não possamos imaginar o espaço como um todo, mas somente como um grande espaço indefinido, podemos facilmente pensar nisso. Mas não podemos fazer isso com as partes do tempo. Pois o tempo é sucessivo; não há nenhum sentido em uma duração que não seja uma duração passageira, e quando você experimenta um momento, o momento anterior imediatamente passou. Se não fosse assim o tempo seria um tipo de espaço. Sem dúvidas nós conhecemos o tempo não como uma mera sucessão e sim como uma duração, como algo que dura: os momentos do tempo não são descontínuos, eles são tão contínuos quanto os pontos no espaço. Mas como podemos reconciliar em nosso pensamento a persistência do tempo o qual experimentamos, com seu hábito de perecer de um momento para outro? Você irá dizer que o passado está guardado para nós na memória, no qual o passado e o presente estão juntos diante de nossas mentes, assim como as partes do espaço, distantes e próximas, estão juntos diante de nossos olhos. Mas agora vem Bergson e diz que quando concebemos o tempo dessa maneira estamos espacializando-o, transformando-o em espaço, e incita que o tempo que espacializamos não é o tempo real.

Existem outras maneiras de enfrentar essas dificuldades. Uma delas foi a ingênua resposta de [René] Descartes, a qual iremos repetir, que as coisas são conservadas e perduram, porque estão sendo recriadas por Deus a cada momento. Isto é justamente o *ne plus ultra*¹ da concepção a que me referi, que as

1 **NT:** Também pode ser *nec plus ultra* ou *non plus ultra*. Frase descritiva latina que significa o melhor ou o mais extremo exemplo de alguma coisa.

coisas são extensas, e que o tempo acontece para elas. Outra maneira é mostrar que o espaço e o tempo não são independentes um do outro, e sim como os matemáticos dizem, são aspectos ou elementos de espaço-tempo. Spinoza não tem nem uma visão e nem a outra, mas ele nos fornece indicações que estimulam a mente reflexiva a passar de uma para a outra.

III

O modo infinito de movimento e repouso

Deixem-me primeiramente lembrá-los das linhas gerais da doutrina metafísica de Spinoza. Spinoza é um panteísta, não no sentido superficial que Deus é um espírito que permeia todas as coisas, e sim no mais verdadeiro sentido de que todas as coisas estão em Deus e são modificações dele. Existe e pode existir somente um ser inteiramente autossuficiente, não precisando de nenhum outro ser para sua explanação; este ser é Substância ou Deus ou Natureza; isto é o universo como um todo, não como um agregado de coisas, nem mesmo como um todo de partes no sentido em que eu e você, que somos orgânicos, somos totalidades de partes, sem ser meros agregados, e sim como um ser unitário a partir do qual todas suas supostas partes extraem sua natureza e por fim sua existência. Em si mesmas estas partes, ou como Spinoza as chama, modos, não têm existência exceto em Deus. Somente nossa imaginação, como observei, atribui-lhes, no que ele chama de “ordem comum da natureza”, uma independência fictícia. Deus é a unidade de todos seus modos concebidos em suas inter-relações uns com os outros e em sua eternidade, isto é, final e atemporal, emana de si mesmo; e Spinoza tenta firmemente pensar

Deus como a compreensão positiva de todas as coisas, embora, como seus comentadores registraram, às vezes ele caía na concepção mística que define Deus pela negação de todos os predicados positivos.

Para ele, o finito é a negação do infinito, e não o infinito a negação do finito, por mais que ele possa tender para o outro lado do pensamento. Na verdade, para Spinoza, Descartes e seus contemporâneos, o infinito foi concebido positivamente como anterior do finito, como é na matemática moderna, e de fato, é somente pela negação da infinitude de Deus que nós podemos chegar à noção de quantidade. Aplicar a ideia de quantidade a Deus era fazê-lo não infinito e sim indefinidamente amplo. A maioria das nossas dificuldades modernas tem crescido devido à tentativa de reconciliar a noção de infinito com a de quantidade, e a reconciliação tem sido realizada com os atuais matemáticos.

Atualmente, a Substância ou Deus apresenta-se ao intelecto, não para nosso intelecto isolado, e sim para todos os tipos de intelecto sob a forma de atributos. Eles não são construções do intelecto nem formas dele no sentido kantiano, e sim o que o intelecto descobre na Substância, de modo que até agora não há em Spinoza nenhuma sugestão de idealismo. Deus como infinito possui infinitos atributos ou aspectos, mas somente dois destes são detectáveis ao intelecto humano, a saber, extensão e pensamento. Como devemos entender os outros infinitos atributos é um enigma de longa data na interpretação de Spinoza, ao qual devo retornar mais tarde. Esses atributos revelam toda a natureza ou essência de Deus; e o grande avanço que Spinoza teve na filosofia consistiu nessa doutrina. Segue então, uma vez Deus percebido completamente como extensão,

pensamento ou como Racionalidade, que a extensão e o pensamento não são duas realidades distintas, e sim duas formas de uma mesma realidade.

Daí resulta também que os modos sendo modificações de Deus, cada um deles é igualmente extensão e um pensamento. Portanto, em primeiro lugar nossos pensamentos e nossos corpos não são duas coisas diferentes, e sim o mesmo modo de Deus sob dois diferentes atributos. Esta é a forma pela qual Spinoza responderia à questão de saber se os processos cerebrais e seus correspondentes processos de pensamento acompanham uns aos outros ou atuam uns sobre os outros. Para ele, é a mesma coisa duas vezes; não há correspondência nem interação entre eles, somente identidade da essência. Ele expressa isso dizendo que uma ideia ou pensamento é a ideia de certa condição do corpo, que varia com o objeto que provoca esta condição corporal. Eu gostaria que houvesse espaço dentro dos limites do meu assunto para desenvolver sua famosa proposição, que na realidade segue-se dessa concepção, de que a ideia que tenho sobre a mesa informa-me antes sobre o estado do meu corpo do que da mesa, ou em outras palavras, a mesa revela-se a mim na medida em que provoca em mim certo processo do corpo (devemos dizer do cérebro) que é idêntico ao que chamamos de pensamento da mesa.

Logo, isso é uma consequência da verdade que todo modo existe sob ambos os atributos, que não apenas o nosso eu, mas todo modo extenso é também pensante, e que todas as coisas estão “de uma forma animada”. A importância, veremos mais adiante.

Tão mais simples e claro. Mas agora tenho que me voltar para uma das mais difíceis e ao mesmo tempo

das mais fascinantes partes da doutrina. Entre Deus como percebido sob o atributo extensão e os modos finitos extensos, que são corpos singulares, intervêm modos infinitos, que, por assim dizer, amortecem a queda do Céu à terra. Spinoza os toca apenas de leve, o suficiente para o seu propósito imediato de explicar a constituição de nossos corpos, mas é sobre estes que o que tenho a dizer concerne. Ao modo infinito “imediato” da extensão Spinoza chama de movimento e repouso. O primeiro passo para o rompimento da unidade da extensão infinita de Deus na multiplicidade (uma multiplicidade ainda retida no interior da unidade), é sua manifestação como movimento e repouso. O próximo passo é o modo infinito “mediato” no qual a extensão de Deus é todo o sistema de corpos, como reduzido a termos de movimento e repouso; e os modos finitos ou coisas singulares são somente as partes dessa “face do universo inteiro”, quando essas partes são consideradas, como devem ser para a ciência, em sua relação com o todo – como modificações variáveis do movimento e do repouso. Estas são as gradações na especificação de Deus como extenso. As gradações correspondentes entre Deus como um ser pensante e coisas finitas pensantes ou pensamentos são mais difíceis de identificar, e eu não preciso me referir a elas ainda mais.

Esses modos infinitos imediatos e mediatos de movimento e repouso nos levam novamente à doutrina de Descartes na segunda parte de seus *Princípios*. Spinoza toma isto como axiomático, falando primeiro de corpos não compostos que estão todos ou em movimento ou em repouso, e movem-se mais rápido ou mais lentamente. Repouso parece ser considerado como algo positivo, não a mera ausência de movimento, e um movimento

mais lento é como se fosse a combinação de movimento e repouso, assim como [Johann Wolfgang von] Goethe posteriormente considerou a cor como uma combinação de luz e escuridão. Descartes aparentemente, talvez apenas aparentemente, tem a mesma ideia. Corpos compostos, que comumente chamamos de corpos, são constituídos desses corpos simples colidindo uns com os outros e comunicando seus movimentos em certa proporção. Tal corpo individual permanece o mesmo quando a proporção de seus componentes de movimento não é alterada, e o todo “se move completamente, se move como um todo”, e, portanto, embora afetado por outros corpos de várias maneiras, ele pode conservar a sua própria natureza. O indivíduo muda se esta proporção é alterada. A dissolução do nosso corpo na morte é um exemplo, ocorrendo em um corpo altamente composto de muitos corpos individuais que são as suas partes.

IV

A transição da extensão para este modo

s detalhes não nos interessam muito. Afinal, por mais vago que seja o cenário, no final é apenas aquele quadro familiar em que os corpos são complexos de movimentos. Eu gostaria de me deter em suas consequências para a teoria da ciência. Movimento e repouso sendo características comuns dos corpos, suas leis são as mais simples e últimas concepções para a ciência, as quais Spinoza contrasta com concepções tão vagas e confusas como “ser”, “coisa”, “algo”, que ele chama de termos transcendentais. O movimento e o repouso seriam os verdadeiros universais, em contraste com os que são vagamente chamados universais, tais como “homem”, “árvore”, etc. Mas não devo ser tentado a desviar-me de meu tópico imediato.

Para nós, a questão é com que direito Spinoza pode passar do atributo extensão de Deus para o modo infinito de movimento e repouso. Que ele deliberadamente enfrentou o problema é claro pela sua atitude em relação a Descartes. Para Spinoza, os corpos são intrinsecamente complexos de movimento e repouso. Para Descartes, o corpo nada mais é que

extensão, figura e tamanho em três dimensões. A extensão sem corpo, isto é, um espaço vazio, não era nada. Um espaço vazio entre dois corpos ou nos poros de um corpo significava somente a presença de algum outro corpo; assim, no famoso exemplo, se um recipiente pudesse ser completamente esvaziado de corpo, os lados do recipiente ficariam em contato. O movimento, de acordo com Descartes, era um modo ou estado do corpo, e foi transmitido ao corpo por Deus. Em duas cartas ao seu amigo [Ehrenfried Walther von] Tschirnhaus¹ Spinoza protesta em termos explícitos contra a visão Cartesiana e nega que a diversidade do universo possa ser deduzida *a priori* somente a partir da extensão. A visão de Descartes de que o movimento é transmitido por Deus é de fato uma confissão de que o corpo em movimento não é mera extensão, se a extensão é concebida como criada – como a concebe Descartes –, e não como sendo um atributo de Deus – como a concebe Spinoza. A matéria, diz Spinoza, deve necessariamente ser explicada através de um atributo que exprima a essência eterna e infinita. Este atributo ele encontrou na extensão, que ele concebeu para se manifestar imediatamente como vimos no modo infinito de movimento e repouso.

Assim, Spinoza está ciente do problema; e é um grande avanço sobre Descartes ver que o corpo ou a matéria é intrinsecamente movimento e repouso, e não a extensão vazia na qual o movimento é introduzido por um ato criador de Deus. Mas Spinoza resolveu o problema? A resposta deve ser, penso eu, que ele falhou porque omitiu o tempo. Parece-lhe, de fato, que

1 **NT:** Trata-se das Cartas 81 (5 de maio de 1676) e 83 (15 de julho de 1676).

a matéria é movimento porque a extensão expressa a essência de Deus, ou como [Harold Henry] Joachim escreve, expressa a onipotência de Deus. A Substância, este intérprete admirável argumenta, não é sem vida, mas viva, e sem dúvida isto estava por trás do pensamento de Spinoza. Mas vida e onipotência são ideias indefinidas, transferidas de nossa experiência para descrever metaforicamente o ser de Deus que é considerado estar por trás e para além das coisas da experiência. A vida implica mudança assim como a onipotência; e mudança implica tempo. No entanto, o tempo está excluído da natureza eterna de Deus, que realmente compreende o tempo, mas somente, para usar uma frase paradoxal, em sua atemporalidade.

Se, portanto, o movimento deve ser um modo infinito da extensão de Deus, deve ser porque o tempo foi deslocado para a extensão fora da atividade indefinida de Deus. Podemos ficar tentados a dizer que a extensão inclui não somente a extensão no espaço, mas também a duração no tempo. Isto faria da extensão um atributo de dupla-face. Isto resolveria o problema de Spinoza, mas não há nenhuma palavra disso em Spinoza, e nem poderia haver. Pelo contrário, tal suposição faria com que na existência o tempo fosse o caráter geral de um atributo de Deus, o que para Spinoza não o é. A existência de Deus e sua essência são, diz ele, uma e a mesma coisa.

A verdade parece ser que Spinoza poderia passar facilmente da extensão para o movimento, pois o movimento foi concebido como se fosse estático. Nada parece tão óbvio para nós como a proposição de que o movimento precisa de tempo e que não é inteligível sem ele. Mas Descartes certamente, e aparentemente Spinoza

também, concebe o movimento como mudança de lugar. Descartes descreve o movimento como “a transferência de uma parte da matéria ou corpo das proximidades daqueles em contato com ele imediatamente e que consideramos estar em repouso nas proximidades de alguns outros corpos”. Esta concepção de movimento faz disto algo geométrico ao invés de físico. Consequentemente com esta concepção Descartes poderia pensar o movimento somente como um impulso dado à matéria por Deus. A percepção de Spinoza foi mais profunda. A extensão sendo um atributo de Deus refletiu a atividade da natureza de Deus, e, portanto os modos da extensão seriam intrinsecamente movimento, para corresponder com a atividade de Deus. Ele não viu que isso implicava o tempo também como um atributo. A atividade de Deus não poderia traduzir-se em movimento, quando o movimento é concebido como mais do que uma mudança de lugar, com exceção da atividade de Deus que foi expressa pelo tempo. Em outras palavras, se o movimento e repouso são o modo infinito da extensão, a extensão não deveria ser espaço e sim espaço-tempo. Pela insistência de que corpos são intrinsecamente complexos de movimento, Spinoza, embora tenha somente exposto o problema em vez de resolvê-lo, nos colocou no caminho da solução.²

2 Eu omiti dificuldades secundárias na doutrina de movimento e repouso de Spinoza, assim como a questão sobre como corpos simples chegam a ter uma variedade de movimento. (Ver [Theodor] Camerer, *Die Lehre Spinozas*, 1877, p. 6). Para uma descrição admirável das dificuldades de Descartes na abordagem do movimento, ver Norman Kemp Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy* [Estudos da Filosofia Cartesiana], Londres, 1902, p. 75 e seguintes.

V

Tempo como um atributo de Deus: Consequências dessa hipótese

Perguntemos, então, quais mudanças deveriam ser produzidas na doutrina de Spinoza se considerarmos o próprio tempo como um atributo da realidade última. No que resta, proponho oferecer essas consequências como uma reflexão sobre o ensinamento de Spinoza, salientando explicitamente que eles são uma interpretação e não um comentário. Um comentário deve ser historicamente verdadeiro, mas seria impossível pensar o tempo como um atributo em Spinoza. Por menor que a mudança possa parecer verbalmente, isto leva a uma remodelagem do todo. Ainda que não historicamente, eu me aventuro nisso perante uma *Sociedade Histórica* porque a verdadeira grandeza e espírito de um homem devem geralmente ser mais bem apreciados não pelo que ele diz, mas sim pelo que ele pode nos levar a dizer.

1 A REALIDADE ÚLTIMA COMO ESPAÇO-TEMPO

Em primeiro lugar, a realidade última seria algo que em um aspecto, sob um atributo, é espaço, sob outro, tempo. Isto seria espaço-tempo ou o próprio Movimento. Eu ainda não me atrevo a assumir que nesta concepção o tempo substitui pensamento como o segundo atributo

que nosso intelecto percebe. Poderia ainda ser verdade que o pensamento é um terceiro atributo. No entanto, irá parecer atualmente que o pensamento não é um atributo, e sim um modo empírico ou finito.

A realidade última ou espaço-tempo também deixa de ser Substância no sentido de Spinoza, e torna-se ainda menos identificável com Deus, que para Spinoza é a única Substância. É bastante idêntica ao modo infinito imediato do movimento e repouso, ou se nos livrarmos da confusa ideia do repouso como algo positivo, com o modo infinito do movimento. Ele ainda é infinito e autossuficiente e o fundamento de todos os modos finitos. Mas não é tanto a Substância cujas coisas são modos quanto é o material de que são partes, o material de que são feitos. É comparável, ao invés disso, ao espaço que no *Timæus* Platônico é aquilo que tem o caráter definido pela introdução (eu pego emprestado a palavra de Whitehead) das Formas ou Ideias. A diferença de Platão é que o material que assim recebe forma é no *Timæus* puramente espacial, e não contém intrinsecamente nenhum tempo. Para Platão, o tempo passa a existir com a criação das coisas e é somente a sombra da eternidade. Na nossa interpretação de Spinoza, a realidade última é repleta de tempo, e não atemporal, mas essencialmente viva com o tempo, e palco da incessante mudança. É apenas atemporal, no sentido em que tomado como um todo não é particularizado em nenhum momento ou duração, mas compreende todos esses.

Para Spinoza, a realidade última foi necessariamente concebida como Substância, como o ser autossuficiente, independente ou infinita, causa de si própria; isto a diferencia das coisas finitas que eram seus modos. A

grande diferença e avanço que ele fez em relação a Descartes foram que as coisas criadas, que para Descartes eram Substâncias em um sentido secundário, tornaram-se para Spinoza meros modos da Substância única. Pelo menos está claro que se a realidade última é descrita como Substância, coisas finitas, que nas palavras de [John] Locke “são apenas retentores de outras partes da natureza daquilo que mais nos chama a atenção,” não podem ser Substâncias no mesmo sentido. Mas de fato Substância, causalidade e os semelhantes são categorias a princípio, aplicáveis às coisas finitas, e somente transferidas para a realidade infinita por uma metáfora na qual seu significado é mudado; e isto se tornou comum desde que [Immanuel] Kant afirmou que as categorias das coisas finitas não são aplicáveis aos fundamentos das coisas finitas. E quando o tempo é considerado um atributo da realidade última, o contraste da Substância spinozana e seus modos desaparecem. A realidade é o espaço-tempo ou o próprio movimento, infinito ou independente e não tendo nada fora de si; e o contraste vital é que desse infinito ou *a priori* coisa do Universo e as coisas empíricas ou Substâncias que são partes ou modos dele. Por essa razão, falo da realidade última de movimento não como Substância, mas como coisa.

Antes de passar para esses modos empíricos deixem-me observar que a concepção do espaço-tempo ou do movimento como matéria do Universo não é, em todos os aspectos, a mesma que a tomada na teoria da relatividade. Esta é uma teoria física e não metafísica, e, apropriadamente, como uma teoria física, ela começa com os corpos. O espaço-tempo para isso talvez seja mais bem descrito como uma ordem ou sistema de relações que subsistem entre os corpos. Se isto deve

ser aceito como uma declaração fundamental para a filosofia é apenas um daqueles assuntos que aludi no início, sobre os quais a discussão ainda tem que fazer seu trabalho. Cabe notar de passagem que um defensor declarado da teoria da relatividade neste país sustenta que, quando se diz que o espaço-tempo está dobrado ou deformado na presença da matéria, isto significa que a matéria é a própria dobra no espaço-tempo. Daí para a proposição que eu tenho tomada como inclusa em nossa interpretação de Spinoza, a saber, que o espaço-tempo é a coisa da qual a matéria é feita, é somente um passo.

2 OS MODOS E A REALIDADE ÚLTIMA DA MESMA COISA

Eu passo para as coisas singulares que em sua totalidade constituem a *facies totius universi*. Assim como em Spinoza, elas são modificação da realidade última que agora se tornou espaço-tempo. Mas agora não há nenhuma fresta para saltar entre o fundamento último das coisas e as próprias coisas; pois as coisas são – como o próprio Spinoza diria – apenas complexos de movimento e feitos da coisa cuja realidade última ou *a priori* é. Desta maneira evita-se o perigo que assedia a doutrina de Spinoza, o perigo de que os modos ou coisas devam ser envolvidos em um ser supremo que pretende ser o fundamento positivo de seus modos, mas que está sempre a ponto de escorregar para a indeterminação.

Eu já havia notado este perigo, mas seja bom retornar a ele aqui, apontando a fonte da dificuldade. Para Spinoza, os modos determinam um ao outro em existência dentro do sistema modal em uma cadeia de causalidade. Mas eles se seguem, considerados à luz da eternidade, da natureza da Substância ou Deus, que é sua causa ou fundamento. Entretanto, esta emissão causal

de Deus não é a relação física de causa e efeito, mas a geométrica de fundamento e consequência resultante. Os modos resultam de Deus como as propriedades de um triângulo resultam da natureza do triângulo. Dessa forma, a Substância última sendo o fundamento dos modos deve ser uma realidade positiva que é responsável pelo que eles são, ou, na expressão moderna, pela sua aparência. Mas então, temos que insistir, os modos não são propriedades da Substância, e sim coisas.

Por outro lado, se perguntarmos pelo fundamento dessas coisas que são modos e nos for dito que elas resultam do fundamento, mas que as características que as coisas possuem na ordem comum da natureza são as confusas sentenças da nossa imaginação, como podemos conceber o fundamento senão como uma coisa ou outra que não sabemos o que é, exceto que ele é o seu fundamento? O caso é diferente, se as coisas são consideradas como os modos da coisa, que é o espaço-tempo. Sua relação com seu fundamento não é mais como a relação das propriedades de um triângulo com o triângulo, mas sim como a relação dos dois triângulos que compõem um oblongo com o oblongo. Eles estão envolvidos no oblongo; de maneira semelhante o vale e a montanha estão ambos contidos nessa configuração da natureza a que chamamos de um vale ou uma montanha, mas o vale não resulta da montanha geometricamente no sentido em que as propriedades do triângulo resultam do triângulo.

Mas se a realidade em seu caráter mais básico é o espaço-tempo, a face de todo o universo é a totalidade das configurações em que espaço-tempo cai através de seu caráter inerente de oportunidade ou inquietação. As coisas da realidade não são estagnadas, as asas de

sua alma nunca estão fechadas, e em virtude desse movimento incessante, arrebatada complexos novos de movimentos, as coisas criadas.

3 OS GRAUS DE REALIDADE – A HIERARQUIA DOS NÍVEIS

Isso nos leva diretamente a uma terceira consequência. Todas as coisas como em Deus são igualmente perfeitas; elas são o que são e não podem ser outra coisa. No entanto, existem graus de perfeição entre as coisas, e uma coisa tem mais realidade do que outra. Sobre este assunto, como não posso expressar muito bem o sentido de Spinoza, transcrevo uma página do livro do Joachim:¹

Deus, como a consequência necessária de sua própria livre causalidade, é *Natura Naturata* – um sistema ordenado de modos que se segue com coerente necessidade da *Natura Naturans*.² Mas apesar de todas as coisas resultarem da mesma necessidade inevitável da natureza de Deus, elas diferem umas das outras em grau de perfeição ou realidade; e de fato, a diferença é não apenas de grau, mas também de espécie ou tipo. “Apesar de um rato e um anjo, a

1 H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza* [Um Estudo da Ética de Spinoza], Oxford, 1901, p. 73.

2 Para a distinção de *natura naturans* e *naturata*, ver *Ética*, I, proposição 29, escólio. Deus como causa livre é *natura naturans*; *natura naturata* são todos os modos dos atributos de Deus, na medida em que são considerados como coisas que estão em Deus e que não podem ser e nem ser concebidos sem Deus. Ver no livro de Joachim a nota 1 da página 65. Joachim acrescenta que a “*Natura naturata* não é o mundo da percepção sensorial, mas o universo, em toda a sua articulação, como um entendimento perfeito o compreenderia, se esse entendimento o apreendesse como o *efeito da causalidade* de Deus”.

tristeza e a alegria, dependerem igualmente de Deus, ainda sim um rato não pode ser uma espécie de anjo, nem a tristeza uma espécie de alegria” (Ep. 23). “O criminoso expressa a vontade de Deus à sua maneira, assim como o homem bom o faz; mas o criminoso não é por causa disto comparável ao homem bom. Quanto mais perfeição uma coisa tem, mais ela participa da natureza divina e mais ela expressa a perfeição de Deus. Os bons têm incomparavelmente mais perfeição que os maus; e, portanto sua ‘virtude’ não deve ser comparada com a ‘virtude’ do mau [...]” (Ep. 19).

É em “*natura naturata*”, o eterno sistema dos modos, que aqueles graus de perfeição ou realidade são expostos. Pois há uma ordem na sequência dos modos da natureza de Deus, e dessa ordem seus graus de perfeição dependem. A ordem não é uma ordem natural, e sim uma ordem lógica. Não há antes e depois, nenhuma sucessão temporal, na relação dos modos com Deus; todos os modos são a eterna consequência da causalidade de Deus. Mas há uma prioridade lógica e de posterioridade; e destas, dependem seus graus de realidade. “O efeito mais perfeito é o que é produzido diretamente por Deus; e quanto mais causas mediando qualquer efeito, menos perfeito ele é.” (*Ética*, I, Apêndice).

Agora o tempo diretamente se tornou um atributo da realidade última, essa ordem deixa de ser meramente uma ordem lógica, e se torna temporal. Os graus de perfeição modal não são mais uma série de formas “estáticas”, mas uma hierarquia produzida na ordem do tempo. A ideia de evolução é introduzida, e

a partir da matéria, ou matéria anterior, cresceram no tempo os modos da existência física e, por conseguinte, as formas de vida e finalmente de mente. A existência é estratificada, nível a nível, cada um com sua qualidade distinta, e os estratos não são apenas superpostos, mas cada nível mais alto é o descendente no tempo do mais baixo. Assim, por exemplo, as coisas vivas não estão apenas vivas, mas sua vida é uma diferenciação de um corpo físico-químico, e esse corpo é somente uma complexidade particular da matéria simples. Sobre qual fundamento particular a matéria simples depende é uma questão que não cabe ao filósofo decidir, mas ao físico. Se a velha doutrina do *Timæus* poderia ser verdade, segundo a qual a matéria sólida é composta de figuras elementares no espaço, deveríamos sugerir aqui, conforme nossa interpretação sobre Spinoza, que os modos primários são as simples diferenciações do espaço-tempo vazio. Mas toda a história particular desta longa descida (ou em vez disso, podemos denominá-la de subida) para níveis mais altos de perfeição entre os modos deve ser traçada empiricamente sob a orientação da ciência.

4 O PENSAMENTO COMO UM CARÁTER EMPÍRICO, E NÃO UM ATRIBUTO

O último nível das coisas acessíveis aos nossos sentidos seria o das mentes, ou como Spinoza o chamaria, coisas pensantes. No entanto, o pensamento, segundo nossa interpretação, não se torna um atributo da realidade última, mas a qualidade distintiva do mais alto nível das coisas empíricas. Ficamos com o espaço e o tempo como os dois atributos que nosso intelecto percebe, e o tempo substitui o pensamento no esquema

spinozano. E, no entanto, nós chegamos também a uma conclusão que parece repetir a perspectiva de Spinoza de que o pensamento é uma característica universal das coisas, apenas com uma diferença. Para ele, todas as coisas são em certo sentido, animadas, todas elas estão em seu grau de coisas pensantes. Para nós, coisas que não são mente, que simplesmente estão vivas ou inanimadas, já não são mais mente, mas elas possuem um aspecto, ou contém em si um elemento, que corresponde ao aspecto ou ao elemento da mente em uma coisa pensante. Esse aspecto ou elemento é o tempo.

Podemos expressar a relação entre as ordens dos modos de duas formas diferentes. Podemos dizer que a vida é a mente de um corpo vivo, colorir a mente com o material colorido do corpo, a matéria ou a materialidade da mente com a subestrutura espaço-temporal do corpo material. Fazendo isso, nós estaremos exercitando nossa propensão para construir coisas no padrão do que nos é mais familiar, nós mesmos, no qual a mente é unida com um corpo vivo e estamos apenas comparando um conjunto de coisas empíricas com outro. A outra maneira penetra mais profundamente na natureza das coisas. Começa com uma parte de espaço-tempo, no qual existem os aspectos desprovidos de seu espaço e tempo, e constrói as coisas pensantes segundo esse padrão. Uma parte do ser vivo, digamos que o seu cérebro, é ao mesmo tempo uma parte peculiar diferenciada do espaço e correspondente e inevitavelmente, um complexo de tempo peculiarmente diferenciado. Se não fosse pela complexidade peculiar do cérebro, deveríamos ter o cérebro como uma estrutura meramente viva; como é, quando a matéria viva é tão diferenciada como um

cérebro, o seu elemento de tempo torna-se mente, ou melhor, a característica da mentalidade. É como se tivéssemos um relógio que não só mostrou o tempo, mas foi também o tempo que mostrou.

De acordo, então a um método de que todas as coisas são, como diz Spinoza, coisas pensantes, e no final, por mais paradoxal que pareça dizer isso, o tempo é a mente do espaço. De acordo com o outro, a mente é o tempo de seu cérebro, a vida o tempo das partes vivas do corpo vivo e semelhantes. Em ambos os métodos, percebemos a mesma verdade que todo o mundo e tudo o que existe nele está construído no mesmo plano, que se revela a si mesmo mais claramente em nossos corpos pensantes. Mas o método spinozano é uma comparação dos modos entre si; o outro método visualiza os modos à luz da realidade última ou *a priori* da qual eles derivam.

O mesmo resultado é alcançado a partir de uma consideração diferente. Coisas pensantes conhecem, elas têm ideias. A ideia que tenho de uma árvore quando vejo uma é para Spinoza o aspecto pensante da condição corporal na qual sou lançado pela ação da árvore sobre os meus sentidos corporais. Ou como diríamos hoje em dia, é o lado interno do processo cerebral. Um processo cerebral sob o atributo extensão é uma ideia ou processo de pensamento sob o atributo pensamento. Pensar na árvore significa ter uma ideia ou um processo corporal que seria diferente se a árvore fosse substituída por uma mesa; e, por conseguinte, se por alguma razão ou outra, esta condição corporal se repetir na ausência da árvore, eu ainda tenho a árvore diante de minha visão como uma imagem. Se isso é ou não um relato verdadeiro do processo de conhecimento, está em discussão neste momento entre os filósofos. Mas isso não nos interessa

aquí. O que nos interessa é que isso se aplica em seu grau a todas as coisas da mesma forma, sejam elas mentes no sentido empírico ou não. A pedra conhece seus arredores da mesma maneira que nós conhecemos o nosso, embora, é claro, não na mesma extensão. Agora, se isto é assim, pareceria novamente que o pensamento ou o conhecimento é uma característica universal das coisas e pode reivindicar, portanto, ser um atributo. Contudo mais uma vez, o pensamento como conhecimento é na verdade apenas uma relação entre os modos. Na medida em que a minha mente ou a pedra é afetada por outras coisas, estas as conhecem. Por conseguinte, o conhecimento, sendo uma questão de modos *inter se*, não é um atributo. Pois um atributo não é uma característica que resulta da inter-relação entre os modos, mas cada modo possui intrinsecamente uma característica na medida em que é considerado sob um atributo. Chegamos novamente à conclusão de que o pensamento é empírico, não *a priori* ou último; e até então espaço e tempo esgotam os atributos da realidade.

VI¹

A infinidade de atributos de Spinoza

 que se faz, então, dos outros infinitos atributos que a realidade última, de acordo com Spinoza, possui em virtude de sua perfeição infinita? A resposta para esta questão irá ilustrar o teor das observações precedentes. Pois veremos que estes supostos atributos são supérfluos e desnecessários; mas o que é mais importante, veremos que a justificativa de Spinoza sobre eles, para a realização de minha mente, depende, por sua força, não da visão de que o pensamento é um atributo, mas do caráter empírico das mentes particulares.

Este assunto é o enigma não resolvido da interpretação de Spinoza ao qual aludi acima. Estamos frente a um dilema. Todos os atributos estão em uma expressão coextensiva metafórica, e assim minha mente é idêntica não apenas ao meu corpo, mas também aos modos sob todos os outros atributos – vamos pegar um deles para abreviar e chamá-lo de atributo-*x*. Por que então eu não percebo o meu modo *x* tão bem quanto o meu corpo? Eu não o percebo, e Spinoza insiste que não

¹ Um leitor que não esteja interessado nos estudos de Spinoza pode ser recomendado a pular esta seção.

posso (Ep. 64). Mas se assim for, deve haver modos do atributo pensamento que correspondem não somente aos modos corporais, como eles são, mas aos modos-x, isto é (citando Joachim)², “Existem modos do pensamento que *não* são o lado do pensamento dos modos da extensão, e a ‘completude’ do atributo pensamento é mais completa do que a ‘completude’ de qualquer outro atributo”, ou como Tschirnhaus escreveu, o atributo pensamento é muito mais amplo do que os outros atributos – de fato, é coextensivo com todos eles.

Até mesmo Joachim refere-se à dificuldade como insolúvel. Um comentador, Sir Frederick Pollock, em seu excelente livro³, lembrando-nos que um atributo é o que o intelecto percebe na Substância como constituindo sua essência, aceitou este último resultado e deu à doutrina de Spinoza uma inclinação em direção ao idealismo. Entretanto, exatamente o mesmo tipo de reflexão poderia ser aplicado ao atributo extensão com as mudanças apropriadas, que seria então mais amplo do que todos os outros atributos, e Spinoza poderia, assim, receber uma inclinação em direção ao materialismo.

Em poucas palavras e talvez um pouco impaciente, o próprio Spinoza respondeu a Tschirnhaus em uma carta que irei citar (Ep. 66): “Em resposta à sua objeção eu digo, ainda que cada coisa singular seja expressa de infinitas maneiras no intelecto infinito de Deus, essas ideias infinitas, pelas quais se expressa, não podem constituir uma e a mesma mente de uma coisa singular, mas apenas as mentes infinitas, pois cada uma dessas

2 Op. cit. p. 137.

3 **Spinoza, His life and Philosophy** [Spinoza, Sua vida e Filosofia], 2. ed., London, 1899, p. 162.

ideias infinitas não tem nenhuma conexão com as demais (e ele refere-se a E2P7 e P10S1). Se você refletir um pouco sobre estas passagens, você vai ver que toda a dificuldade desaparece”.

Pode-se duvidar se um pouco de reflexão seja suficiente ou se toda a dificuldade desaparece; mas eu acredito que Spinoza, sobre os seus próprios princípios, está certo e que seu pensamento é claro, com um pouco de indulgência por sua linguagem. Não consigo perceber os modos-*x* porque sou um corpo, e somente posso perceber os objetos que o meu corpo me permite apreender. Lembremos que quando Spinoza diz que um modo do pensamento, minha ideia, teve para seu *ideatum* uma condição do meu corpo, ele não diz que eu *percebo* essa condição do corpo. O corpo é expresso (objetivamente ele diz, subjetivamente deveríamos dizer) como a ideia, mas o que eu percebo é a árvore, cuja existência está implícita em minha condição corporal, porque essa condição varia de acordo com o objeto percebido. Nós percebemos as coisas extensas, e podemos também perceber nosso corpo, embora a percepção do meu corpo não seja, é claro, a mesma ideia que corresponde à condição do meu corpo quando percebo a mesa. Assim, posso dizer que percebo a realidade sob o atributo extensão, e da mesma maneira posso dizer que percebo o atributo pensamento, porque apreendo o pensamento em minha própria pessoa, embora devamos admitir que essa afirmativa apresente algumas dificuldades.

Agora existe um modo-*x* correspondente à ideia e à condição corporal em que estou quando percebo a mesa. Mas eu não posso perceber um modo-*x* porque meu tipo particular de mente que está unida a um tipo particular de corpo não tem meios para perceber os

modos-*x*. Meus órgãos corporais são afetados no mundo de movimento e repouso pela mesa em extensão, mas eu não percebo o modo-*x* da mesa, mas apenas seu modo da extensão, e, por conseguinte embora minha ideia tenha um modo-*x* correspondente eu não consigo percebê-lo, pois não percebo os objetos-*x* exteriores a meu corpo.

Isso pode ser respondido: de fato, eu não percebo o modo-*x* da mesa, a questão ainda é, por que não? O modo-*x* da mesa não afeta o modo-*x* do meu corpo ou da minha mente e o lança em uma condição paralela à condição do meu corpo extenso, que tem como correlato mental a ideia da mesa? A resposta é que a interação entre uma coisa como a mesa e meu corpo só é inteligível dentro do modo infinito do movimento e repouso; mas não podemos falar de modos-*x* em tais termos. Portanto, não podemos ter certeza de que o correspondente-*x* da minha ideia de mesa me dá a percepção da mesa-*x*. Poderia, por exemplo, ser possível que para ter a percepção da mesa-*x*, fosse necessário outro corpo composto, digamos, de metade do meu corpo e metade do seu, ou do meu corpo e de uma pedra. O correspondente-*x* do meu corpo ao perceber a mesa, pode ser apenas uma parte do modo-*x* que é necessário para a percepção da mesa-*x*, cuja percepção, por conseguinte, pertenceria a uma mente completamente diferente da minha. Em outras palavras, uma distribuição diferente da matéria, ou uma distribuição melhor do movimento pode ser necessária para o propósito que é concedido por essa distribuição particular que constitui o meu corpo humano.

Agora posso retornar mais imediatamente para as próprias palavras de Spinoza em sua carta. É necessário um tipo diferente de mente para apreender as coisas como modos-*x*, e por isso é que apenas tais

mentes podem perceber os modos-x, por exemplo, a mesa-x, e, por conseguinte, podem perceber a si mesmas também como modos-x. O modo infinito do pensamento inclui todas as possíveis variedades empíricas da mente, algumas das quais podem se sobrepuser as nossas. É claro que tais mentes teriam corpos extensos, mas é bastante fácil conceber que eles poderiam apreender os modos-x, mas falhariam em apreender os modos da extensão, por falta dos meios apropriados. Entendo que quando Spinoza diz que cada coisa particular pode ser expressa em infinitas maneiras no entendimento infinito de Deus, ele quer dizer que nesse entendimento infinito existem mentes suficientes para perceber o modo-x e qualquer outro modo do meu corpo ou da mente; e que ele usa a palavra “expressar” [*express*] com alguma imprecisão ou de maneira vaga, e não significa que o modo-x da minha mente ou corpo tenha uma mente diferente para seu *correspondente*, mas somente uma mente diferente para seu *percipiente*. Uma vez isso aceito, não há mais dificuldade na resposta de Spinoza à questão de Tschirnhaus e seus críticos modernos, além da que está implícita na habitual ambiguidade com que ele fala de uma ideia, por vezes, como a ideia da condição corporal, que é correspondente ao modo da extensão, por vezes, como a ideia do objeto.

Os críticos de Spinoza, portanto, demandam, esquecendo que o que nós humanos podemos perceber na Substância última depende do caráter empírico de nossos corpos, da nossa distribuição particular de movimento e repouso, e correspondentemente, do pensamento.

Ao mesmo tempo, tanto quanto a defesa de Spinoza pode ser feita, de forma consistente com seus pressupostos, a defesa só é necessária porque

ele considerou o pensamento como um atributo da realidade, em vez de ser apenas um caráter empírico de certos complexos de espaço-tempo ou movimento. Substituir o tempo pelo pensamento, e todo o edifício dos outros infinitos atributos é supérfluo e inverificável. Na verdade, ele é baseado na noção de que a Substância, enquanto fundamento de todas as coisas, não só deve ter atributos que caracterizam os modos infinitos, mas um número infinito de tais atributos. Em nossa interpretação, podemos nos contentar em observar que a mente pertence a certas coisas no mundo e não a outras. De fato, podem existir outras mentes além das nossas, com corpos diferentes ou mais perfeitos do que os nossos. E é perfeitamente legítimo supor que tais mentes possam apreender outras características de coisas que nós não podemos. Por que a cor, o sabor, etc., devem ser as únicas qualidades secundárias das coisas? Mas não há nenhuma razão pela qual deveríamos supor que os objetos percebidos por tais mentes deveriam ser diferentes dos objetos materiais, ou quase materiais, percebidos pelas nossas, e como eles, modos da extensão, ou melhor, complexos de movimento. A utilidade de outras mentes é sondar a totalidade da riqueza e variedade da *facies totius universi*. Não iremos encontrar perfeição na imaginação arbitrária de atributos que não podem estar dentro do nosso alcance humano, mas na hierarquia das qualidades verificáveis do mundo real, culminando com a qualidade característica de Deus.

O que permanece da doutrina de Spinoza após nossa interpretação não é que existem infinitos atributos, mas que existem infinitos níveis dos modos, que não há fim para a hierarquia de qualidades entre as coisas finitas.

VII

A religião em Spinoza e o Amor Intelectual de Deus

A mais importante, e talvez a mais interessante questão seja a consequência para as concepções de religião e de Deus de se reconhecer o tempo como um atributo. A descrição oficial de Spinoza sobre religião é esta: “Tudo o que desejamos e fazemos, do qual nós somos a causa, na medida em que temos a ideia de Deus, ou seja, conhecemos a Deus, eu remeto à religião” (*Ética*, IV, proposição 37¹, escólio 1). Isto descreve a vida religiosa, e está no espírito das palavras “*Quem varre um quarto como por Tuas leis, / Faz isso e sente como se fosse uma suave ação*”². Mas quando

1 **NT:** Talvez devido a um erro tipográfico, no original está remetendo à proposição 38, que não tem escólios (Cf. Samuel Alexander, *Spinoza and time*, p. 58). A citação encontra-se no escólio 1 da proposição 37 da parte IV.

2 **NT:** A citação é parte de uma estrofe do poema *The Elixir* [*O Elixir*], de autoria do poeta, orador e sacerdote anglo-galês George Herbert (1593-1633), publicado postumamente no livro *The Temple* [*O templo*].

A servant with this clause, [Um servo com esta cláusula]

Makes drudgerie divine: [Faz um divino trabalho penoso]

Who sweeps a room, as for thy laws, [Quem varre um quarto como por tuas leis]

Makes that and th' action fine. [Faz isso e sente como se fosse uma suave ação].

perguntamos qual é a natureza da emoção religiosa e qual é o Deus que é o seu objeto, devemos levar nossos pensamentos mais além. Deus para Spinoza é idêntico à Substância e é todo o universo. Essa crença não é demonstrada, ou é apenas formalmente demonstrada, é uma reafirmação da definição de Deus. A concepção do Deus de Spinoza não é inferior por ser apresentada na forma de uma definição. As grandes noções fundamentais dos filósofos não são provadas, suas verdades são percebidas. As provas nada mais são do que engrenagens que ajudam os outros a garantir a visão do filósofo. Podemos ponderar, observo de passagem, se isto não é verdade também para cada princípio científico. É relatado acerca do antigo filósofo grego Xenófanes que ele disse com referência a todo o universo que o Uno era Deus. A frase grega que é traduzida por “com referência a todo o universo” é comum; mas [John] Burnet, o grande historiador da filosofia grega, diz ser incorreta, traduzindo de forma bastante pitoresca por “olhando para a abóbada do Céu”. De qualquer forma, Spinoza olhava para o universo e o declarou ser Deus: ele viu o universo como uma unidade e encontrou Deus lá. Da mesma forma, o físico olha para o universo e o vê como um sistema de eventos. As maiores verdades afirmam serem declarações de fatos, que o descobridor vê ao olhar para o mundo e encontrá-los lá. A única questão é saber se a sua visão é pura, distorcida ou parcial.

Nossa questão em relação a Spinoza é se o Deus que ele vê não é meramente um nome para o universo, mas realmente o objeto de adoração, do sentimento ou emoção religiosa. Se procurarmos em Spinoza por nossa experiência da paixão religiosa, nós a encontraremos na nobre e extasiada concepção do que ele chama de *amor*

intelectual de Deus. Ela surge de, ou juntamente com, a terceira ou a mais elevada forma de conhecimento, o conhecimento intuitivo. A ciência ou razão, o segundo tipo de conhecimento, é o conhecimento dos universais verdadeiros, aquelas propriedades comuns das coisas que eu me referi anteriormente como as características do mundo de movimento e repouso, às quais – creio que todos concordariam que seria muito bom –, Spinoza deveria ter se dedicado mais profundamente. Mas o conhecimento intuitivo é o conhecimento científico visto em sua conexão com Deus. E como todo conhecimento das coisas é, para Spinoza, experiências de nós mesmos, tal conhecimento significa a experiência de nossa própria unificação com Deus; isso nos permite perceber todas as coisas em sua conexão necessária com a natureza de Deus como expressa por seus atributos, que nos dá o controle de nossas paixões, pois nos tira de nosso isolamento e nos coloca em comunhão com as outras pessoas e com Deus, isso nos assegura o verdadeiro contentamento de espírito, algo como a tranquilidade da qual Epicuro falava, mas um contentamento que não é vazio, pelo contrário, é rico em todo o conhecimento, pois este permeia toda a nossa ação e contemplação com o sentido da permanente referência a Deus.

Não é muito fácil deixar claro para nós mesmos a natureza desse conhecimento intuitivo e a emoção que o acompanha. O próprio Spinoza ilustra isso por um exemplo simples e não muito satisfatório. Ele toma o caso de encontrar um quarto número proporcional para três números dados. A simples ciência ou razão encontraria isso pela multiplicação do segundo e terceiro números juntos e dividindo o produto pelo primeiro. Mas com números simples como 1, 2, 3, nós reconhecemos

intuitivamente que o quarto proporcional é 6. A noção é a de um ato pelo qual a verdade é reconhecida sem o trabalho de demonstração. Um filósofo posterior ao nosso tempo, [Francis Herbert] Bradley, tem falado de um sentimento que está acima e substitui a reflexão. Nossa vida mais simples é aquela do sentimento manifesto; então segue a reflexão na qual pensamos sobre as relações das coisas; depois vem o sentimento pelo qual deixamos de romper a unidade das realidades em seus aspectos distintos ou características, que nossa reflexão analítica revela e na qual funciona como em seu meio apropriado, e retornamos ao imediatismo de nosso sentimento inicial, mas um imediatismo não mais ingênuo e irreflexivo, mas corrigido pela reflexão e superior a essa. Algo assim está implícito no conhecimento intuitivo de Spinoza. E a condição emocional corresponde. É o porto depois de mares tempestuosos; o trabalho de reflexão, suas dúvidas, sua fatigante dor são substituídas pela calma apaixonada da absoluta convicção e satisfação da mente.

Nenhuma concepção por mais exaltada que seja sofre com ilustrações caseiras, e algumas nos ajudarão a nos aproximar da condição descrita. Vou considerar um caso tão simples quanto a convicção, após a demonstração de Euclides com todos os aparatos de construção geométrica, de que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, ou os ângulos na base de um triângulo isósceles são iguais; quando o resultado é provado, as propriedades em questão são vistas com grande satisfação; que a “[...] tempestade da alma é resolvida”, usando uma frase de Epicuro, com a qual o processo de reflexão estava presente, e o espírito deleitado desfruta de sua visão Um exemplo

ainda mais familiar me ocorre. Há uma passagem de conhecida dificuldade em *Hamlet*: “Pois se o sol faz brotar vermes em um cachorro morto, seria um Deus [God] beijando carniça,” e assim por diante. O texto original diz, “um bom [Good] beijando carniça”, mas como os comentadores não puderam entender, um deles emendou o texto e substituiu a frase que eu citei, que se manteve firme, embora todos considerassem que era muito artificial mesmo para Shakespeare em seus primeiros anos, e, certamente, em sua maturidade quando ele escreveu *Hamlet*. Mas um belo dia, [Sir] Walter Raleigh observa que a frase “um bom beijando carniça,” é análoga a “uma boa água de se beber”. Nossas dúvidas desaparecem, e não apenas temos a convicção de que o antigo texto certo, mas nos banhamos nessa convicção, e continuamos nosso trabalho pelo resto do dia assoviando, com a luz do sol em nossos corações. Todos sabem do entusiasmo ao qual Newton foi lançado quando, com as recém-chegadas medições corrigidas da distância da lua, ele descobriu que sua teoria poderia ser comprovada. Einstein ainda não nos contou o que sentiu quando chegou até ele as notícias de que a deflexão da luz de uma estrela, vizinha do sol, havia sido encontrada em um eclipse solar com o dobro do que seria se a lei da gravitação de Newton fosse precisa, e que isso comprovou a fórmula que se seguiu da teoria da relatividade.

Estes exemplos podem parecer não ser mais do que mera satisfação científica ou intelectual em um assunto limitado. Contudo, todos exibem o reconhecimento de que o assunto limitado se encaixa em todo um departamento do nosso mundo intelectual e a satisfação permeia todo o nosso ser. Eles são pelo menos aproximações do objetivo. Imagine que qualquer objeto é concebido em sua relação

para com Deus, e temos de um lado o conhecimento intuitivo e do outro a união de nós mesmos com Deus, que é o amor intelectual de Deus.

Spinoza não chama esse amor intelectual de religião, mas é a emoção que em seu sistema está mais próxima da paixão religiosa, e está implícito na sua descrição oficial da religião que eu citei no começo dessa seção. Ao mesmo tempo, essas ilustrações nos ajudam a reconhecer certo defeito na concepção de Spinoza do amor intelectual, na medida em que a adotamos para representar a paixão religiosa. Isso parece descrever a paixão em termos de características de seu objeto como reconhecido pela inteligência, para descrevê-lo como um sintoma e não intrinsecamente. A menos que a paixão religiosa já estivesse acesa, seria difícil ver como o amor intelectual iria ascender a uma satisfação suprema, e esse não é um sentimento religioso e sim científico. Suponha a paixão por Deus, e este sentimento científico se transforma na religião. Mas a paixão religiosa deve estar lá para começar.

O defeito não deve ser exagerado. Conhecer é para Spinoza uma ação, e o julgamento é um exercício de vontade; e nessa medida, o reconhecimento intelectual do objeto de uma paixão é em si mesmo algo prático. Mas permanece verdadeiro em todo o seu tratamento das emoções, magistral como certamente é, que as emoções são definidas exclusivamente em termos intelectuais do conhecimento envolvido; e é capaz de fazê-lo, porque desde o início as emoções são consideradas como formas de desejo. Consideremos como típica sua descrição do amor como um prazer [*pleasure*] acompanhado da ideia de uma causa exterior, que ele compara com a descrição dada por outros do amor, como sendo a vontade do

amante de unir-se à coisa amada; uma descrição que Spinoza considera que expressa uma propriedade, mas não a essência da emoção. A verdade é o contrário. É Spinoza que está descrevendo uma propriedade. Não é o reconhecimento por parte do amante de que o seu prazer (que seja lembrado que isto é para Spinoza uma paixão e uma conação), é causado pelo objeto que transforma seu prazer em amor. Pelo contrário, é porque o seu prazer tem características do amor, que ele reconhece o objeto como sua causa. Ou, em outras palavras, o objeto induz certa reação por parte do amante, e é essa reação emocional, a forma particular de seu prazer, que o faz reconhecer o objeto como adorável e como a causa de seu prazer. Da mesma maneira, eu não como uma maçã porque vejo que ela é boa para comer, mas na medida em que se excita em mim o apetite cego para comê-la, reconheço que é comestível. O amor intelectual de Deus até agora falha em ser religioso, como necessita o sabor especial da adoração. Mas, dada a paixão da adoração, essa paixão nos leva a descobrir e reconhecer Deus (supondo que identifiquemos Deus com a Substância spinozana), como a fonte de todo nosso conhecimento perfeito. Veremos que a questão a ser considerada, revelada por essas dificuldades, é se o fundamento e a totalidade de nosso conhecimento são verdadeiramente o objeto de nossa adoração. Para o panteísta é.

Foge ao nosso tema perguntar se o panteísmo está certo nessa crença. Mas antes de passar para a questão propriamente dita, vou me permitir adicionar mais duas observações antes de me afastar do fascínio do amor intelectual. Isso foi estigmatizado como misticismo; mas em minha mente isto não é em si uma reprovação. Há um misticismo saudável e um misticismo perigoso.

O misticismo saudável é um ingrediente essencial em toda religião; não é exagerado dizer que é o ingrediente vital da religião, sem o qual a religião torna-se mera formalidade. Dizer que Spinoza era um místico é somente dizer que ele estava repleto de paixão religiosa. E seu misticismo, no principal, em sua origem a partir do conhecimento intuitivo é do tipo saudável, refletido no temperamento do contentamento, ou *acquiescentia animi*, o que torna toda a vida um serviço de Deus.

A forma perigosa de misticismo é aquela em que o crente está perdido na adoração a Deus, e Deus se torna um abismo infinito de negativas, uma abstração que pretendendo ser o segredo da realidade, é de fato reduzida ao indescritível. A concepção de Deus de Spinoza não escapa inteiramente dessa censura, e em um de seus aspectos, o amor intelectual de Deus, nem sempre deixa espaço para a reivindicação da alma individual saudável, mas tende para a absorção total do individual em Deus. Isto não pede nenhum amor de Deus. É somente uma porção do amor infinito com o qual Deus ama a si mesmo. Isto não é somente altruísta, sendo intensificado com a imaginação que outros teriam se partilharem conosco desse amor, mas é desinteressado. Esta foi a característica que recomendou Spinoza à mente de Goethe. Mas essa é a desvantagem pela qual a religião do panteísmo é sempre responsável, e que Spinoza não evitou completamente. A mente religiosa saudável age refletindo o misticismo de Spinoza ao ponto de seu sentimento de nossa unicidade com Deus; mas pede a resposta paterna, e sustenta que a necessidade de Deus por nós não é menor do que a nossa necessidade dele. Isto salva o individual da absorção, assegurando sua entrada independente na

relação de dependência de Deus, e procura em Deus a realização do ser humano e não a absorção. Mas, para Spinoza, era difícil assegurar tal independência porque Deus para ele, embora singular, não é tanto individual como uma totalidade, e não é uma pessoa, pois a personalidade é apenas um modo finito, e sua eternidade não é mais a duração do que a imortalidade do homem é vida prolongada após a morte.

VIII

As mudanças na concepção de Deus e da Religião. O *conatus* de Spinoza e o *nisus*

“**A**gora minha interpretação procede.” Quando o tempo é introduzido na realidade última como um ingrediente essencial, a concepção de Deus e da paixão religiosa é alterada imediatamente. Se considerarmos Spinoza, estaremos longe de identificar Deus enquanto totalidade da realidade com o objeto de adoração; adoração, como temos visto, é para ele uma paixão intelectual e carece do sabor específico da devoção. A dificuldade é comum a Spinoza, assim como em toda forma de panteísmo. pois o Ser Supremo panteísta carece de uma conotação humana. Ele contém a humanidade e todas as outras coisas indiscriminadamente, e contém igualmente o mal e o bem, pois aquilo que a partir do ponto de vista humano é mal, não é mal para o ser último. Considerando que a adoração demanda em seu objeto algo realmente maior do que o homem, e diferente dele em espécie, não em personalidade, mas ainda algo em contato com a personalidade, e que, portanto, em nossa fraqueza da imaginação nos assombra diante de nós mesmos como uma pessoa, e algo que, se os predicados do bem e do mal são inadequados para o que está acima do bem e do mal, é ainda uma sucessão linear do bem.

Agora, se a realidade última é o espaço-tempo, a matéria da qual, após várias divisões, todas as outras coisas derivam, não se pode ter a pretensão de que possa ser objeto de adoração, pois não pode mais ser identificado como tal com Deus. Devemos buscar por Deus, ou, digamos, sua divindade, em outro lugar, como alguma característica não coextensiva com a realidade, mas contendo-a dentro de si.

Para encontrar esta deidade ou divindade, voltemos à outra concepção de Spinoza, o *conatus*, que, segundo ele, todas as coisas possuem para persistir e perseverar em seu ser. O *conatus* está em todas as coisas, mas é percebido melhor nas criaturas orgânicas. Em todos os seus acontecimentos, por mais diversos que sejam, dadas as diferenças de ocasiões que os provocam, a planta ou o animal mantêm sua individualidade singular de ser, abandonando-a apenas por força de violência exterior, ou decadência interior, ou circunstancialmente, em casos mais raros (aqueles de personalidades divididas), dividindo temporalmente em duas coisas, cada uma das quais persiste em seu ser, embora possam se sobrepor em alguns aspectos e ter uso comum de alguma porção de um corpo no qual estão alojados. Mas a descrição se aplica igualmente a uma pedra, a uma molécula ou a um átomo. O átomo persiste em seu ser na medida em que os movimentos de seu sistema planetário de elétrons, se movendo ao redor de seu núcleo central são conservados. Quando cinco partículas alfa são emitidas em uma série, o átomo do rádio muda para um de chumbo.

Esta é a esclarecedora concepção do *conatus*. Na linguagem de Spinoza, nós podemos dizer que dentro do modo infinito de movimento e repouso, certo complexo

de movimento e repouso, surgiu da Substância original na qual existe um equilíbrio, em virtude do qual as proporções de movimento e repouso entre as partes do complexo retêm sua proporção. Mas para ele, como vimos, esses corpos que assim mantêm um movimento equilibrado surgem por decreto de Deus, mas não se desenvolvem um do outro na ordem do tempo ou como nós dizemos, pela evolução, mas antes subsistem lado a lado como em um museu de formas. Com o tempo como o outro aspecto do espaço-tempo, a mente que anima o corpo que é o espaço, é fácil para nós vermos, vagamente talvez, mas indubitavelmente, que é à inquietude do espaço-tempo que ele deve o seu caráter temporal, que é o próprio autor desta variedade de formas, agora não mais uma matriz e sim uma sucessão. O espaço-tempo decresce de si mesmo sob o impulso do tempo para essas distribuições de movimento, para os complexos que são corpos, e alguns deles alcançam o equilíbrio e persistem como tais. No entanto, a natureza infectada com o tempo, não como uma doença, mas como sua vitalidade, não para, mas avançando, evolui a partir dessas formas estáveis para novas distribuições e uma nova ordem de seres com suas características específicas e seu próprio *conatus* para perseverar no seu tipo. A experiência nos mostra que essa evolução e a ciência se esforçam para expor detalhadamente os métodos pelos quais a evolução se efetua.

Este esforço do espaço-tempo e do mundo das coisas até então precipitados a partir dessa matriz, podemos chamar, não pelo nome spinozano de *conatus*, mas pelo nome mais simples e vago de um *nisus*. Não é um esforço para o mundo ir além de si mesmo. Não podemos pensar a matéria infinita ampliando seus

limites, pois neste caso ela deixaria de ser infinita. Ela vai além de si apenas pela efetivação de novas distribuições de seus movimentos em novos complexos de movimento. O *nisus* ou esforço do mundo como um todo (que, como um todo nunca está em movimento equilibrado e, portanto, não possui um *conatus*), é sentido ou compartilhado pelas formas individuais em que resultou, e, conseqüentemente, fora dessas formas, fora de um nível na hierarquia dos níveis de existência, um novo nível de existência é desenvolvido. Isso é o que realmente observamos. Os descendentes de um tipo de seres se modificam e adequam-se a seu ambiente, isto é, não apenas a outros seres em seu próprio nível ou em outros inferiores, mas também a todas as partes da natureza que ainda não tomaram formas individuais de ser – clima, tempo, variações magnéticas, tudo o que pode ser resumido como sentimentos do mundo desorganizado – mudam suas características e tornam-se novos seres em um nível diferente. Eles eram pedras, e fora desse nível físico surge a vida; fora da vida, a mente. Assim, o *nisus* do mundo como um todo se reflete na transformação de tipos que ocorrem, conforme atestado pela observação e teoria, dos níveis mais baixos aos mais elevados. Como um homem preso nas engrenagens de uma máquina, as coisas materiais são capturadas na *nisus* e dão origem a coisas vivas.

Além disso, o *nisus* do todo é compartilhado a qualquer momento por qualquer coisa dentro dele, embora seja palpável somente naquelas coisas nas quais um novo nível ainda não alcançado está em processo. A vida tem evoluído e tem sido incorporada nos seres vivos finitos; e a mente em coisas sensíveis. O *nisus* parece ter feito o seu trabalho no que concerne à obtenção da vida

ou da mente. Ainda assim, as coisas vivas e materiais são apanhados no *nisus*, em virtude das quais elas sustentarem o nível acima delas, e sem as quais esse nível desapareceria, e as coisas iriam recuar para um estágio inferior. E dentro da “mente” dessas coisas vivas ou materiais nelas mesmas, o *nisus* é sentido como um *nisus* para algo inatingível, e eles têm o análogo do que a religião é para nós. A “mente” da pedra é um obscuro esforço para a vida, que para a pedra é um nível de existência não alcançado, embora nós, que chegamos depois, saibamos que a vida assumiu a forma percebível dos seres vivos finitos.

Assim, o *nisus* do mundo não é como o giro de um esquilo em uma gaiola, uma mera repetição de si mesmo. Se assim fosse, o espaço-tempo não seria o que é, uma coisa na qual formas individuais são moldadas, mas ele próprio um indivíduo; em vez de um modo infinito de movimento, que seria Substância, e esse movimento é incompatível com a natureza essencialmente temporal de realidade. Isto é o impulso do mundo em direção a novos níveis de existência (assim como para novos tipos de seres dentro de qualquer nível), e a garantia de que a distribuição particular de movimento obtida não será permanente como um todo, mas apenas admitir aquelas permanências relativas dentro desta que exibem o *conatus* spinozano.

Cada um destes níveis na hierarquia dos seres se caracteriza pela sua qualidade distinta – a materialidade, digamos, tendo o mais proeminente exemplos, a vida, a mente. Agora podemos delinear o significado da divindade. É a qualidade característica do próximo nível superior de existência profetizado pelo *nisus* do universo que criou a mente e os seres

finitos dotados com ela, o que observamos não são necessariamente apenas as mentes humanas. Os seres que possuísem tal divindade seriam deuses finitos. Mas quando perguntamos o que para nós é Deus, devemos responder que é o mundo como um todo com esse *nisus* em direção à divindade. Se a divindade fosse alcançada, não haveria um Deus infinito, e sim deuses finitos, e o mundo-*nisus* levaria a distribuição de movimento por sua vez. Mas para nós, em cuja experiência a divindade alcançada não entra, para quem não há deuses, mas Deus infinito, Deus é o que está sendo descrito. Seu corpo é o todo do universo, sua mente (ou sua forma distinta de complexo temporal), é a divindade infinita. Tal divindade não seria coextensiva com o mundo todo. Pois quando examinamos empiricamente a relação dos seres de um nível com a existência em um nível inferior, nós descobrimos que a qualidade superior não é coextensiva com um corpo do nível inferior, mas com uma porção dele. A mente, por exemplo, é coextensiva com, diria Spinoza, a ideia de uma parte do corpo vivo, do cérebro ou, no máximo, do sistema nervoso central. De maneira semelhante, devemos conceber a divindade como pertencendo, não ao mundo como um todo, mas a uma porção dele. Somente quando pensamos não em deuses, mas em Deus, essa porção é uma porção infinita, que representa o mundo todo no mesmo sentido em que se acredita que o cérebro representa todo o corpo, porque toda afecção é diretamente ou indiretamente refletida no cérebro. Assim, em vez de um Deus que é idêntico ao todo da natureza, como em Spinoza, temos que dizer que somente o corpo de Deus é tão idêntico, mas que a divindade de Deus, que é característica dele, está alojada somente em uma parte do mundo. Deus é

imanente na natureza, é panteísta, no que diz respeito a seu corpo, mas no que diz respeito a sua divindade nos transcende, embora ainda permanecendo dentro da natureza, e é teísta.

O sentimento da religião, a emoção da adoração compele à uma explicação nas mesmas linhas. Compartilhando no *nisus* do universo; capturados como estamos nas rodas daquele ser, que, decorrente do caos do espaço-tempo, evoluem níveis de seres com seu *conatus*, mas sempre retém o caos não utilizado que permite o surgimento de novos níveis; nós respondemos a esse *nisus* no sentimento de unidade com o próximo tipo mais elevado de qualidade, que deverá surgir fora do nível em que nós ou outras mentes tenhamos atingido. Como o amor, para voltar ao antigo exemplo, é em sua essência uma reação específica a um indivíduo do sexo oposto, assim é a religião, a reação que temos a Deus como todo o universo com seu *nisus* em direção à nova qualidade da divindade. Mas, enquanto o amor é uma manifestação do *conatus* do indivíduo humano ou animal, a paixão religiosa é uma manifestação do *nisus* que o ser humano possui porque está preso na maquinaria geral. Ela não tem, portanto, nenhum órgão específico, embora emita movimentos corporais de súplica e excitações corporais difusas. E, assim como outras emoções, nos leva à apreensão intelectual de seu objeto. Porque o mundo inteiro em sua *nisus* a divindade, evoca em nós a resposta da religião, nos tornamos conscientes do mundo como nessa tendência divina, e apreendemos Deus, como nós apreendemos o objeto de amor para ser adorável. A paixão religiosa que encontramos em nós mesmos clama por um objeto ao qual o intelecto se atribui a tarefa de descrever em

termos intelectuais, descobrindo sua relação com as realidades observadas.

Assim, a lacuna que encontramos em Spinoza entre a concepção especulativa de Deus e a demanda religiosa de que Deus deveria ser um objeto de adoração, é preenchida quando o tempo é reconhecido como sendo a própria vida da realidade última. Neste processo, no entanto, a ideia de Deus sofre, ao ser assim aproximada da experiência comum da religião, uma mudança radical, e a ideia de religião se torna, em certo sentido, como na verdade sentimos que é, uma paixão corporal e não meramente um amor intelectual.

Conclusão

Tais são algumas, e talvez as mais importantes consequências que se seguiriam da substituição do tempo pelo pensamento nos atributos spinozanos. Evidentemente, ninguém iria propor construir uma filosofia para si mesmo desta maneira, experimentando no sistema de um grande filósofo os efeitos de uma hipótese. Ele poderia, de fato, apenas elaborar as hipóteses se já tivesse chegado por si mesmo a tais conclusões, sem deliberadamente ou conscientemente colocar-se acima do filósofo em questão¹. Mas ele pode ter orgulho em mostrar sua afiliação a um filósofo como Spinoza, e quanto mais se ele próprio é um judeu falando para judeus: e, eu penso, ele pode fazê-lo legitimamente pelo método declaradamente não histórico de usar Spinoza para um fim que o Spinoza histórico não permite. Meus ouvintes podem pensar que, por mais que eu tenha tentado expor fielmente o significado histórico de certas partes da doutrina de Spinoza, eu tenha me preocupado mais com a interpretação do que com o texto. Mas um

1 Veja o texto *Space, Time and Deity* [Espaço, tempo e Divindade], London, 1920.

grande homem não existe para ser seguido servilmente, e pode ser mais honrado pela divergência do que pela obediência. Quanto ao próprio Spinoza, é tarde demais para expressar ilimitada admiração. Além disso, louvá-lo não requer nenhuma coragem, pois o admirador não corre nenhum risco. Os judeus não me excomungarão por minha admiração por Spinoza, nem tampouco os gentios denunciarão esta palestra como infame. Ele, que por cem anos foi *Maledictus* de Spinoza há muito tempo já recuperou seu próprio nome de Baruch ou Benedictus. Eu, no máximo, illustrei o lugar-comum de que a veneração não é a mesma coisa que a idolatria.

Referências Bibliográficas [Tradutores]

ALEXANDER, Samuel. ***Space-Time and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow 1916-1918***. v. II. New York: The Humanities Press, 1950 (Reprinted).

ALEXANDER, Samuel. ***Space-Time and Deity: The Gifford Lectures at Glasgow 1916-1918***. v. I. London: Macmillan and Co., 1920.

ALEXANDER, Samuel. ***Spinoza and time***. London: George Allen & Unwin Ltd, 1921.

BURNET, John. ***A aurora da filosofia grega***. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

GEORGE HERBERT. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=George_Herbert&oldid=51501275>. Acesso em: 12 mar. 2018.

GIFFORD LECTURES. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Gifford_Lectures&oldid=52358165. Acesso em: 10 dez. 2018.

HERBERT, George. ***The Temple: Sacred poems, and private ejaculations***. Cambridge: T. Buk and R. Daniel, 1638.

JOACHIM, Harold H. **A Study of the Ethics of Spinoza**. New York: Russel & Russel Inc., 1964.

LE BOURGEOIS GENTILHOMME. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Le_Bourgeois_gentilhomme&oldid=52001086. Acesso em: 10 dez. 2018.

POLLOCK, Frederick. **Spinoza: His Life and Philosophy**. London: C. Kegan Paul, 1880.

SMITH, Norman Kemp. **Studies in the Cartesian Philosophy**. London: Macmillan and Co., 1902.

SPINOZA, Benedictus de. **Correspondencia**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica/Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica/Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos; coord. de Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Princípios da Filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos**. Tradução de Homero Santiago e Luis César Guimarães Oliva. Introdução, preparação do texto latino e notas de Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa I: Breve Tratado e outros escritos**. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa II: Correspondência completa e vida.** Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa III: Tratado teológico-político.** Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa IV: Ética e Compêndio de Gramática de Língua Hebraica.** Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político.** Tradução do Latim, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político.** 3. ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004.

ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM
BEHRENS ANTIQUA INITIALEM, DAVYS, CHARTER BT, IMPRINT
MT SHADOW, PCORNAMENTS, POOR RICHARD E GARAMOND,
IMPRESSA NA GRÁFICA PÁDUA SOBRE PAPEL OFFSET 75 G/
M² MARCA INK PARA A EdUECE E O CMAF EM JANEIRO
DE 2019.

Tiragem:
400 Exemplares



978-85-7826-685-1



**A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE
sob a iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta
Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios,
teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.**