

Spinoza: a imaginação e sua atividade de envolver

Elton Luiz Leite de Souza*

Resumo: Este artigo aborda a imaginação de duas perspectivas: como uma atividade que se ignora e como uma potência de imaginar. No primeiro caso, ficamos no âmbito do primeiro gênero do conhecimento, ao passo que no segundo vislumbramos a participação do imaginar no próprio terceiro gênero. Em ambos casos, apoiamos-nos em um verbo para pensar essa questão: o envolver. No exercício desse verbo a imaginação pode encontrar tanto a sua servidão como a seu *salut*.

Palavras-chave: Spinoza, Imaginação, Desejo, Salut

Spinoza: imagination and its involving activity

Abstract: This article approaches the imagination of two perspectives: as an activity that if ignores and as a power to imagine. In the first case, we are in the first genre of knowledge, while in the second we envisage the participation of imagining in the third genre itself. In both cases, we rely on a verb to think this question: the involve. In the exercise of this verb, the imagination can find both her servitude and her *salut*.

Keywords: Spinoza, Imagination, Desire, Salut.

Introdução: os afetos e a imaginação

*Quem não tem instrumentos de pensar,
inventa.*
Manoel de Barros

Segundo Spinoza, são três os afetos originários: o desejo, a alegria e a tristeza.¹ Esses afetos estão na origem, todos os outros afetos derivam deles. Eles estão na origem não porque remetam ao passado, ao que passou, e sim em razão de que eles são a origem do que somos agora, enquanto duramos, com nossa mente *envolvendo* um corpo. Eles não se originam de nós, somos nós que nos originamos deles. Originar-se, aqui, não significa um ir para fora e separar-se, significa um estar *envolvido*, ao mesmo tempo que um *envolver*, pois não podemos existir a não ser *envolvidos* pelo viver. Desses três afetos se originam outros dois: o ódio e o amor.

Desejo, alegria e tristeza não são estados da alma, são o existir mesmo. A alegria é uma *passagem* [*transitio*] a uma perfeição maior, a tristeza é uma *passagem* a uma

* Doutor em Filosofia pela UERJ, Professor Adjunto da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UniRio. Contato: ellds@ubl.com.br

¹ Para o que se segue: *Ética*, Terceira Parte, “Definição dos afetos”. Empregaremos aqui a edição bilíngue, trad. Tomaz Tadeu, Editora Autêntica, 2013 (3ª edição).

perfeição menor.² A perfeição é o existir mesmo, ela é o desejo. A perfeição não é um modelo a alcançar, da perfeição não há modelos. A perfeição não é algo externo a se desejar, senão a própria origem do desejo. O desejo é a existência mesma, existência esta que uma essência ou ideia *envolve*. Por aqui se vê que é impossível escrever sobre Spinoza sem que logo surja este verbo: o *envolver*.

A tristeza nunca vem do desejo mesmo, ela pode vir, e vem, de algo externo que envolve o desejo. Mas esse algo externo não deve ser visto apenas como a coisa que existe lá, no mundo objetivo. A tristeza é um afeto que acompanha o desejo, mesmo estando ausente o ser que a causou. A tristeza não se mantém pela presença do objeto, ela se mantém na diminuição do desejo, ela é a *passagem* a essa diminuição, e não o próprio estado. É por isso que é difícil apreender essa tristeza de que fala Spinoza, pois ela não é apenas um estado da alma, não é somente psicológica. Ela é uma passagem a uma perfeição menor. A perfeição só é sentida como menor quando conseguimos compreender a perfeição, a sua ideia adequada, para assim conhecer as variações dela mesma: para se saber se um grau de azul é mais intenso do que outro, ou menos intenso, é preciso, antes, formar uma ideia adequada do azul. Um grau de azul pode ser qualificado como mais ou menos azul em comparação com outros graus da mesma cor, mas primeiro é preciso existir o azul, que é plenamente ele mesmo sem precisar ser comparado com outra cor.

Mesmo na tristeza há uma perfeição, uma existência, e é a partir da compreensão desta que a tristeza pode ser vencida. Aquele que está em uma perfeição menor, porém carece da capacidade de fazer uma ideia adequada da perfeição, isto é, da existência e do desejo, pode imaginar que está em uma existência perfeita, desde que o circundem coisas, posses, propriedades, bens.³ Ou seja, a perfeição será avaliada de acordo com coisas externas.

A alegria é a *passagem* a uma perfeição maior. Ela é a passagem a essa perfeição, e não a própria perfeição. A alegria e a tristeza são afetos nascidos no *encontro* do desejo com as coisas externas. Elas são, por isso, paixões: paixões alegres ou tristes. O amor, nesse nível, é a imaginação de que nossa alegria tem por causa algo externo. O ódio, ao contrário, é a imaginação de que nossa tristeza tem por causa algo

² “Digo *passagem* porque a alegria não é a própria perfeição” (Spinoza, *Ética*, “Definição dos afetos”, nº 3: A tristeza, explicação). No original latino, o termo “transitio” não está em itálico, apenas na tradução.

³ No *Tratado da correção do intelecto*, por exemplo, são a essas coisas que Spinoza identifica como motores da opinião e da mera imaginação.

externo. Quando sentimos alegria, esse afeto vem acompanhado, *envolvido*, pela ideia da existência do ser que nos causou tal afeto. O amor é a imaginação-desejo de que devemos nos unir a ele. A tristeza, por sua vez, é envolvida pela *ideia-imagem* do ser externo que imaginamos ser sua causa. Tanto a alegria quanto a tristeza, embora imaginações, podem levar-nos a ações, e não apenas imaginá-las. De tal modo que me esforcei para fazer o bem a quem amo, e mal a quem sinto ódio. Esse agir não é bem um agir, ele é um reagir, pois minha ação será explicada por aquilo que imagino, e não pelo que compreendo.

Curiosamente, é na Terceira Parte da *Ética* que Spinoza aborda os três afetos, acrescentando o ódio e o amor, perfazendo cinco. Como se sabe, cinco também são as partes da *Ética*. Deus é tema da Primeira Parte, o intelecto da Segunda, o Desejo da Terceira, o ódio da Quarta Parte (ele é o quarto dos afetos), e da Quinta Parte é tema o amor. Essa Quinta Parte envolve as quatro outras, na medida em que ela não é o fim das outras partes, mas o todo que já estava envolvido em cada parte outra, e não apenas na Primeira e Segunda Partes. Nessa Quinta Parte, pois, o intelecto não apenas conhecerá, ele também será capaz de amar um amor distinto daquele que é apenas passagem, e não a perfeição mesma (*Amor Dei Intellectualis*); nessa Quinta Parte também se compreenderá que o desejo igualmente age; e o que nos lançava na impotência, a imaginação, é igualmente retomada, envolvida em uma luz nova, uma luz natural, que sempre esteve lá, mesmo onde pensávamos haver apenas a treva da servidão e da impotência. O Deus da Primeira Parte é aquele no qual tudo está envolvido nele, o da Quinta Parte a tudo envolve.

A servidão não está tanto no amar, mesmo passivo, quanto está no odiar. Por que o ódio é o quarto dos afetos, e não o quinto? Pela razão de que primeiro precisamos nos ligar a algo, para depois destruir-odiar, se este for o caso. Boa parte dos ódios são amores malogrados. Primeiro se liga, para depois se desligar. Ninguém primeiro se desliga daquilo mesmo ao qual se vai ligar. "*Neg-ação*": "negar uma ação". Toda negação é secundária, primeiro é preciso existir uma ação, mesmo que para ser negada. *Afirm-ação*: estar firme na ação, estar inteiro, consistente, fazendo da afirmação que se afirma a alegria suprema, a própria existência. O envolver é sempre primeiro, tanto no adequado quanto no inadequado, no ativo e no passivo, conforme tentaremos mostrar.

Por que um número ímpar, cinco? Tudo o que é ímpar enfatiza uma singularidade. O ímpar não se deixa reduzir à lógica do igual-homogêneo.

Compreendendo melhor a questão, percebemos que são dois pares de afetos e mais um afeto único, o desejo. O ódio é o contrário do amor; a tristeza é o contrário da alegria. O ódio é uma negação do amor; a tristeza, uma negação da alegria. É por isso que esses afetos são paixões: amor e alegria suscitam paixões alegres; ódio e tristeza, paixões tristes. Somente esses dois pares de afetos podem fazer nascer sentimentos. Os sentimentos encerram uma dialética na qual os afetos afirmativos (amor e alegria) podem ser permutados pelos negativos (ódio e tristeza). Não raro, a vida psíquica é um passar do amor ao ódio, do ódio ao amor; da alegria à tristeza, da tristeza à alegria. Essa passagem constitui uma *flutuatio animi*. Mas e o desejo? Qual o contrário do desejo? Que outro afeto pode negá-lo?

O desejo não possui afeto contrário. Não existe o não-desejo, assim como não existe não-existência.⁴ Como declara Spinoza, “o desejo é a essência mesma do homem”. Podemos então dizer: todos os afetos derivam dos cinco afetos originários. Contudo, é o desejo o afeto que explica a diferença entre alegria e tristeza, ódio e amor. O amor é diferente do ódio em razão de ele aumentar a potência do desejo, ao passo que o ódio a diminui. A alegria é o sentimento desse aumentar, já a tristeza é o sentimento de um diminuir. As paixões alegres são ainda paixões. Elas dependem de algo que nos provoca amor e alegria. Na origem desses afetos está uma questão ontológica. Para Spinoza, o espírito ou ideia é o corpo mesmo apreendido de outra perspectiva, pois o espírito é a ideia do corpo. O desejo não concerne apenas ao corpo, ele também é ideia. O desejo é a ideia agindo, a ideia é o desejo pensando. O desejo existe agindo e pensando, posto que o pensar também é agir. O primeiro objeto do desejo é o corpo do qual a ideia é ideia. O primeiro objeto do desejo nunca lhe falta. O desejo não pode ser negado a não ser pelo próprio desejo daquele que deseja. Esse negar é, em verdade, um diminuir ou diminuir-se: um enfraquecer daquilo que o desejo pode. Enfraquecer o desejo é diminuir a própria existência.

Podemos retomar agora os outros afetos e explica-los à luz do desejo. E devemos tomar o termo “explicar” em seu sentido neoplatônico mesmo: “explicar” é o movimento que desdobra o que está implicado. A questão dos outros afetos está implicada no exercício do desejar. O amor é aumento da potência do desejo de desejar, quando o desejo se encontra com um objeto que o faz passar a uma perfeição maior.

⁴ “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (*Ética*, “Definição dos afetos”, nº 1: O desejo).

Não há perfeição maior do que existir. O amor é aumento de desejo, aumento de existência. A alegria é a face interna do amor: ela é o experimentar não do objeto, mas da própria passagem à perfeição. Por isso, a alegria também se explica pelo desejo. O ódio é a passagem a uma perfeição menor, causada por um objeto externo. Passagem a uma perfeição menor não significa imperfeição, pois mesmo na perfeição menor ainda há alguma perfeição, isto é, desejo, existência, mas é uma existência que pode menos do que podia. É sempre em relação ao aumento ou diminuição do desejo que se explicam alegria, tristeza, ódio e amor. De certo modo, ódio e tristeza somente existem quando o desejo diminui, pois é isto a negação: uma diminuição do que já é afirmativo. Não há o negativo em si mesmo, tampouco a falta. O desejo não pode faltar a si mesmo, embora possa diminuir-se. E diminuir-se é passar a uma perfeição menor. É preciso ver, na perfeição menor, não o menor, mas a perfeição ou existência que ali está. Toda existência é afirmação. O que chamamos de negação é tão somente uma afirmação que, por dentro, reage, contendo-se, a um limite que vem de fora.

O desejo não é um “em si”, tampouco o desejo é atividade de um sujeito, um ego. O desejo é um modo, uma *maneira de ser*. O desejo é uma maneira de um ser que se exprime de infinitas maneiras. É em sua imanência, e não fora, que o desejo afirma esse ser do qual ele é uma maneira. Não há como o desejo afirmar a si próprio sem afirmar-se como maneira, e não como coisa independente ou isolada. Não é negando outro modo finito que um modo singular afirma sua diferença e singularidade. Quanto mais um modo afirma o ser do qual ele é uma maneira, mais apto se torna o desejo a produzir infinitas coisas. Este é o afirmar-se do desejo: produzir coisas, e não desejar coisas que faltam.

Quando nos tornamos plenamente ativos, conquistamos a plena posse do desejo, que é a plena posse de nós mesmos. Então compreendemos que aquele aumentar da existência que dependia de algo externo na verdade ainda era passividade, embora alegre. Estar na plena posse de si mesmo não é como estar na posse de uma coisa externa. A posse de si mesmo se assemelha à posse do pintor em relação às tintas, à posse do músico em relação aos sons, à posse do poeta em relação às Musas.... É uma posse de um meio de expressão, é um envolver sendo envolvido por algo que nos desenvolve. Enquanto não alcançamos essa posse, dependemos ainda de coisas externas que a favoreçam, que a auxiliem. A dependência do aluno em relação ao professor visa tornar aquele, aos poucos, independente deste. A passividade somente é positiva quando

decrece. E o que chamamos de alegria aumentando é uma passividade diminuindo. Do ponto de vista da atividade, porém, a alegria ativa, a que nasce da posse de nós mesmos, é potência sendo exercida, sem haver mais passividade diminuindo, pois não há mais passividade ou impotência.

Segundo a filosofia ortodoxa, quando o corpo age, a alma padece; quando é a alma que age, é o corpo que padece. Quando o corpo age, a alma se torna passional; quando a alma age, o corpo é como que “mantido à distância”. Spinoza combate tal noção afirmando o *paralelismo* entre corpo e alma. O paralelismo de Spinoza assevera que uma ação na alma corresponde a uma ação no corpo, e uma paixão na alma tem seu equivalente em um padecer no corpo. A ideia de “paralelismo” provém da noção de “par”. Uma coisa é paralela à outra quando elas formam um par. Ou seja, uma alma ativa forma um par com um corpo ativo, jamais com um corpo passivo. Nesse sentido spinozano de par, nunca formam um par ativo o senhor e o escravo, o tirano e o servo. Mas o que é ser par em Spinoza? No que se fundamenta o paralelismo? Corpo e alma são paralelos, formam um par, na medida em que expressam uma terceira coisa: Deus. Nenhum dos dois é mais eminente do que o outro na expressão desse terceiro. Se houvesse tal eminência, eles não formariam um par, vez que um só reinaria reprimindo o outro. Porém, esse “terceiro” assim o é quando apreendido pelo intelecto no segundo gênero de conhecimento. Quando atingimos o terceiro gênero de conhecimento, compreendemos que aquele “terceiro” é, na verdade, sempre Primeiro.⁵

Para eles formarem um par, é preciso que cada um expresse um ímpar. Deus é ímpar, isto é, sem par: sem paralelo. É este ímpar, este singular, a causa de todos os paralelos, de todos os pares-atributos. Nós mesmos, enquanto singularidade, somos ímpares, somos singulares, somente enquanto nos compreendemos como modificação desse Ímpar. Todo bom encontro não é dual, mas triádico. No caso do amor, por exemplo (mas tal exemplo vale para todas as outras coisas), somente nos tornamos par para o outro quando afirmamos o amor como ímpar. Os amigos são ditos pares, na medida em cada um é ímpar para o outro. Quanto mais ímpar o amor, quanto mais singular, mais se torna ímpar o que temos em comum com o outro, uma vez que o amor é um terceiro indivíduo nascido do encontro entre mim e o outro. Ou seja, é afirmando o amor, é produzindo-o que torno ímpar o que tenho de comum com aquele a quem amo. E quanto mais afirmamos o que temos de comum no amor ímpar, mais somos pares:

⁵ “Primus”, dizia Avicena.

somos par um para o outro, no bom encontro. Porém, se cada um se coloca como um todo à parte, já não se coloca mais como par para outra parte. Mesmo o juiz forma um par com o réu, embora não sejam amigos, desde que exista no juiz, envolvida nele, a ideia da justiça que o torna justo. Um juiz ímpar não é o mais arbitrário, é o mais justo: nele a justiça se desenvolve mais potente.

Spinoza afirma que a ideia adequada é sempre a ideia de um corpo. Ela o é enquanto essência. Contudo, a própria essência, enquanto ideia, tem uma existência distinta da existência do corpo, e o corpo mesmo tem uma existência distinta da existência de sua essência. Ora, somente podemos conhecer um corpo mediante sua ideia. Mas o que temos primeiro de um corpo não é sua ideia, é sua *imagem* [*imago*], indicadora de um conhecimento confuso, a começar pelo conhecimento confuso de nós mesmos. Nosso próprio corpo é uma imagem para os outros corpos, corpos estes que agem sobre o nosso e lhe produzem uma imagem. Os afetos estão envolvidos nessa questão da imagem, da imaginação. A imagem [*imago*] não é apenas visual. Há imagens auditivas, olfativas, etc. Assim, meu corpo é uma produção dos outros corpos enquanto o apreendo tal como apenas o posso apreender a partir de sua existência: como imagem. Essa é, em preâmbulo, a questão da imaginação que queremos abordar. Aos poucos, apresentaremos nossa perspectiva sobre essa questão, sem a pretensão de esgotá-la, longe disso.

Muito já se escreveu sobre a dificuldade de se ler a *Ética* em razão de sua forma de expressão geométrica. O que interessa em Spinoza é a lógica⁶ da geometria. A geometria é a lógica das definições e interdependência das partes. Definições, axiomas, proposições, escólios, demonstrações...são partes da lógica geométrica. Mas qual é a ideia inicial ou primeira da geometria? A ideia inicial não é nada que possa ser limitado ou definido. A ideia inicial é a de *plano*. A geometria começa com a ideia de plano, e esta ideia não pode ser definida. Um plano não é uma superfície, um plano não tem espessura; se o tivesse, teria dimensões. O plano antecede as noções de superfície e dimensão. A geometria cartesiana começa do ponto, representação de um cogito fechado nele mesmo; a de Spinoza se inicia com a de plano, expressão de um pensar

⁶ A lógica não é apenas encadeamento de proposições. O procedimento geométrico de Spinoza não é toda a lógica que sustenta seu pensamento. Da lógica também faz parte a prática das definições, bem como certos *topoi* argumentativos, presentes sobretudo nos escólios. Embora sem conferir ao termo a extensão que aqui damos, cf. Léon Brunschvicg, “La logique de Spinoza”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 1, No. 5 (Septembre 1893), pp. 453-467, Paris, PUF.

aberto a ele mesmo. Um plano não tem limites, não tem direção privilegiada. Nada lhe está acima ou abaixo. Ele não é o espaço, mas a ideia sem a qual não há espaço. O plano é uma abertura. Não abertura que se abre a alguma coisa que lhe preexista, mas abertura aberta para si mesma, em si mesma. Em Spinoza, o plano é a substância, o Absolutamente Infinito. O plano é intuído. É da intuição que dependem as definições, embora a definição desse primeiro intuído só é geométrica na forma, não no conteúdo. Há em Spinoza o singular encontro, nunca antes acontecido, entre a forma de um raciocínio geométrico unida a uma intuição que não se pode reduzir a raciocínios, pois ela é de outra ordem, mais semelhante a um afeto singularizante do que a um teorizar universalizante.

Esse plano encontra sua plena expressão na *Ética*, sem dúvida. No entanto, ele é esboçado antes. Esse plano não é apenas relativo ao conhecimento teórico, ele também é autoconhecimento. Esse plano se estende da ética à política. Quando Spinoza, nos escólios, comenta e explica as proposições, tal explicação é feita à luz do plano, do qual a proposição é uma parte. As demonstrações explicitam o que está implicado na proposição, ao passo que os escólios *desenvolvem* o plano que está implicado na proposição. No envolver imanente, é sempre um plano que se encurva, envolvendo.

Experimente-se ler apenas os prefácios, os apêndices e sobretudo os escólios, em uma leitura transversal, e se verá o plano da *Ética* implicado nas questões políticas, teológicas, psicológicas e mesmo “clínicas”. Os escólios não são apenas comentários às proposições. Eles são um “dizer” que não é apenas palavra, escrita ou falada. É um dizer *bem-dito*, Bento ou Benedictus. Esse dizer é o da verdadeira “escola”, como aprendizado que antecede o ensinar, e não uma “escolástica” servil do Significante sacralizado. É uma escola cujo aprendizado se faz também por *perceptos*⁷, por intuições. Esse dizer equivale, talvez, ao que expressa a “diké” grega, mais do que ao “logos”. Daí a dimensão ética, e não apenas lógica, desse dizer dito, bem-dito, dos escólios.

De fato, há um “dizer” que se ouve passivamente, nascendo assim uma das figuras da imaginação: o “ouvir-dizer”, no qual os signos assumem um caráter imperativo, dado que o poder não está no ouvir, mas no dizer que se ouviu passivamente, dizer este dito por alguém com o poder (*potestas*) de se fazer ouvir.

⁷ Cf. Gilles Deleuze, “Spinoza e as três ‘Éticas’”, *Crítica e clínica*, São Paulo, Ed. 34, 1997.

Diferente é o dizer que nasce do compreender. Não é um dizer ouvido do dizer de outrem com o poder de dizer, é um dizer nascido de um compreender, de uma potência de pensar. Esse dizer assim nascido ainda é imaginação, como todo dizer. Daí a presença da retórica, de uma certa retórica poética, nos escólios. Mas é uma imaginação que compreende sua virtude, como *imaginandi potentiam*, imitando não uma ausência, mas a presença da ideia.

Por isso tudo, encontra-se em Spinoza uma definição muito original da filosofia. A mais original, talvez. Spinoza foge daquela definição comum, quase um clichê, que faz da filosofia uma “amizade ou amor à sabedoria”. Há uma tarefa que antecede a experiência de tais afetos. Essa tarefa é idêntica à constituição das virtudes. A vida filosófica não é uma vida à parte da vida comum, da qual o que imaginamos [*imaginamur*⁸] desempenha um papel fundamental. É preciso partir de certa experiência de vida.

A experiência pode ser vaga (ou “solta”) não por ser experiência, mas por não envolver a ideia adequada que nos permite pensá-la⁹. A vaguez da experiência, na “experiência vaga”, não é experimentada na própria experiência, pois essa vaguez advém de um “a priori” civil, dada a existência do homem. Nesse estado, o homem se acha envolvido em fazeres, ações, percepções, querereres, que se explicam mais por outra coisa do que por ele mesmo. A vaguez não é ausência de determinação ou rigor formal: mesmo a rigidez formal de certa moral é, do ponto de vista da potência, vaga. A vaguez é a antítese da consistência. Parte dessa vaguez é produzida pelos signos imperativos, que dão aos indiciais a força passiva que têm. O conhecimento por “ouvir dizer” nasce de um dizer que precede o ouvir. Não é apenas um dizer psicológico ou sociolinguístico, pode ser, sobretudo, um dizer teológico-metafísico: Moisés transformou em Leis a palavra que ouviu de seu Deus; Descartes fundou sua filosofia a partir das palavras que ouviu em um sonho místico; Sócrates ouvia, paralisado, a voz do *Daimon* que falava dentro dele; o racionalista Kant ouvia a voz imperativa de sua

⁸ Esse verbo traduz um “imaginar comum”. Embora de uma perspectiva diferente daquela que adotamos aqui, essa dimensão da “sociabilidade” pode ser vista em Paolo Cristofolini, “Imagination, joie et socialité selon Spinoza”, *Spinoza: Science et religion – Actes du Colloque du Centre Culturel International de Ceresy-la-Salle 20-27 septembre 1982*, Paris, Vrin, 1988.

⁹ Tal questão está na base de uma “experiência com a própria eternidade”. Sobre esse tema: Pierre-François Moreau, *Spinoza : L'expérience et l'éternité*, Paris: PUF, 1994; e Jean-Clet Martin, *Bréviaire de l'éternité : Vermeer et Spinoza*, Paris : Éditions Léo Scheer, 2011.

Razão-Togada; e mesmo Heidegger dizia que só começamos a pensar quando ouvimos do Ser o seu apelo...

Envolvemos o mundo, e o mundo nos envolve. Envolvermos o mundo antes de ter dele uma ideia verdadeira, o mundo nos envolve sem nos exigir que tenhamos dele e de nós uma ideia adequada. Envolver-se é afetar e ser afetado. Não apenas as alegrias nos envolvem, também nos envolvem as tristezas. Aquele que ama envolve o objeto que desperta tal afeto, do mesmo modo que também o ódio é um envolver do objeto odiado. Nas alegrias e tristezas, envolvemos sendo envolvidos, embora na alegria haja uma potencialização da nossa potência de envolver, de compreender, ao passo que no ódio somos envolvidos imaginando envolver. Quando envolvemos algo com o amor, a alegria nos envolve; quando envolvemos algo com o ódio, é a tristeza que nos envolve. O amor nos permite desenvolvermo-nos naquilo que nos envolvemos, enquanto o ódio impede nosso desenvolvimento naquilo que nos envolvemos. A imaginação é essa força de envolvimento, daí sua plasticidade enquanto ação das imagens. As virtudes também nos envolvem, como uma fortaleza, uma firmeza, uma *fortitudo*.

A filosofia não é um afastar-se dessa vida comum, com seus labirintos, cantos de sereia, prazeres, dores, amizades, amores, angústias, sofrimentos, carnavais e funerais. O melhor lugar para o sábio não é a caverna ou a floresta, o melhor lugar é a pólis. Spinoza conheceu esse aspecto ordinário da vida, aspecto este que muda pouco ao longo dos séculos, não obstante o avanço das tecnologias. Foi em meio a uma crise existencial que Spinoza encontrou uma *medicina mentis*. Ele a chamou de *emendatio*. A filosofia não começa no amor ou na amizade, ela se inicia em uma *emendatio*. É o intelecto que precisa ser emendado, antes mesmo de a imaginação o poder ser. Se a *emendatio* concerne ao intelecto, a *salut* (saúde) envolve a ambos, o intelecto e a imaginação, o espírito e o corpo - e nos permite pensar, quem sabe, uma *salut* social, como potência democrática.

Se o intelecto é a potência que pode envolver a verdade, sendo envolvido nela, devemos pensar um *dever-verdade* como produção de um modo de vida que apenas a verdade do intelecto não é capaz de envolver. Nesse sentido, o autêntico autoconhecimento é “autoenvolvimento” que nos desenvolve com a potência de nos envolver-afetar com ideias múltiplas. Desse *dever-verdade* participa também a imaginação, como afeto mais do que pela verdade: afeto pela *coragem* de viver verdadeiramente. Retornaremos a esse tema na conclusão.

O Amor nos envolve ativamente quando amar já não é um padecer, o quinto dos afetos, mas um agir idêntico ao desejo, e se torna mais do que o primeiro, devindo *primeiridade*, a essência mesma do homem. Envolvidos nesse Amor, envolvemos o diverso que ele envolve, diversamente. Por intermédio desse envolver primeiro que somos, aprendemos a amar o diverso de nós enquanto amamos a nós mesmos. Não seria isso o que diz Manoel de Barros quando afirma que o poeta é aquele que aprende a dizer “eu-te-amo” a todos as coisas? Ele não diz isso dizendo eu te amo a cada coisa uma a uma, ele diz primeiro, como *primeiridade* afetiva-ontológica, eu-te-amo ao Absolutamente Infinito que envolve todas as coisas. Esse eu-te-amo é um estar envolvido pela compreensão, incluindo a compreensão do que é o ódio. Isto é o que chamamos aqui de *primeiridade*: o primeiro dos afetos, o desejo, também compreendido, ontologicamente, como a primeira das ações, o existir, como ideia e corpo, sem distância.

A ideia adequada não limita seu objeto, ela o *envolve*. Há um dinamismo nesse processo, e não um ato (*actus*) que prescinde de uma potência. O ato da potência não é uma forma, ele é um processo: o de envolver. Mesmo a ideia inadequada também é um envolver, embora envolvido em uma imagem, uma exterioridade quantitativa. A ideia adequada é expressiva, ao passo que a inadequada é *impressiva*: ela envolve o que um outro corpo imprimiu no corpo ao qual uma mente está envolvida. Pensar é sempre uma expressão, enquanto a imaginação [*imaginatio*] envolve impressões que nos produzem as coisas. A impressão que padecemos é a expressão de outra coisa, nunca é impressão de outra coisa a expressão que somos. Assim, somente quando compreendemos a expressão que somos podemos compreender/envolver a impressão a partir da verdade que ela é, enquanto atividade de imaginar [*imaginatur*].

Tudo o que dissemos até aqui é uma abertura ao que queremos introduzir. Este artigo não tem a pretensão de apresentar uma questão nova. Seu desejo é mostrar, esperamos, uma leitura de questões conhecidas mediante o apoio em uma ideia-verbo ainda não muito trabalhada, exatamente a ideia-verbo envolver. Esta Introdução foi deliberadamente longa. Aliás, o artigo tem apenas esta pretensão: ser uma introdução. Há questões as quais podemos apenas introduzir, pois os passos seguintes para a compreensão do que se diz não são apenas teóricos. Essa cautela (*caute*) vale ainda mais quando se trata de escrever sobre Spinoza, sobretudo quanto ao tema deste artigo, dado que o termo “imaginação” não dá conta das sutilezas semânticas do latim,

especialmente do latim de Spinoza. Por isso, indicamos o termo latino correspondente apenas quando necessário, para não sobrecarregar a leitura.

Potências de envolvimento

*A cisterna contém,
a fonte transborda.*
W. Blake

Entre a imaginação e o envolver não há distância: a imaginação também é aquilo que ela envolve, e aquilo que ela envolve já é imaginação, imagem. Antes de tudo, a imaginação não é a faculdade de um sujeito, ela é um envolver primeiro de nós mesmos com o conhecimento em seu primeiro gênero. E este é, antes de tudo, um modo de vida. Podemos dizer que a imaginação não está dentro do sujeito. Ou melhor, ela lhe está dentro, pondo-se fora. Entre a imaginação e a imagem não há distinção: a imaginação é ação-imagem, *imagin*-ação. Na percepção que fazemos do mundo mediante nosso corpo não vemos um corpo e depois sua imagem. O corpo percebido é imediatamente imagem, como imagem também é nosso corpo. A metafísica medieval afirmava que nosso corpo é uma imagem ou reflexo de nossa alma, como se fosse um espelho. A alma seria a causa do reflexo. Em Spinoza, o corpo não é um efeito da alma, não é o seu reflexo. Ele é o reflexo do mundo externo, sendo ele próprio o externo que outro corpo reflete.¹⁰

A imagem é sem espessura ou interior: ela é a exterioridade pura, exterioridade esta que também somos, na medida em que somos um corpo. A imaginação é um envolver-se com essa exterioridade a partir de uma imagem que é seu reflexo, e não outra realidade substancialmente distinta, como reza a fenomenologia e seu cogito. Nem se pode dizer que a imaginação é uma relação, pois esta pressupõe os termos e o meio, ao passo que a imaginação é a exterioridade e seu reflexo, sem que se possa separar o refletido (os corpos) de seu reflexo (a imagem).

O exemplo de Spinoza é por demais conhecido: quando vejo o sol do tamanho de uma bola, esta se encontra, sem distância, em mim e fora de mim, ou melhor, ela é

¹⁰ Curiosamente, parte das análises de Sartre sobre a imaginação em *o Ser e o nada* segue uma lógica semelhante, embora ele não cite Spinoza. Este é mencionado, poucas vezes, em *A imaginação* e em *O imaginário*, mas não por sua teoria da imaginação.

meu corpo-imaginação envolvendo uma afecção que produz o corpo-imagem do sol. Esse ver é imaginação. Hoje, sabe-se que a imagem do sol leva oito minutos entre sua partida e chegada até meu olho. No entanto, essa partida nunca a verá meu olho, e a chegada tampouco a posso ver como algo distinto do meu olho. Mesmo fazendo uma ideia adequada do sol, continuarei a vê-lo do tamanho de uma bola. A ideia adequada não destrói a imagem, porém a envolve e nos permite conhecê-la como imagem, isto é, como realidade distinta da ideia. Como toda realidade, a imagem é uma verdade, e não a cópia imperfeita, uma degradação, de uma “Verdade” sem corpo.

Não apenas a imaginação é capaz dessa atividade-verbo, o envolver, o intelecto também o é. Mas o envolver da imaginação tem maior amplitude, em razão do vasto e variado campo de questões que lhe concernem. Ela tem maior amplitude não em potência ou intensidade, e sim devido à quantidade de realidades que ela envolve. Por isso o pertencimento da imaginação à extensão, e não ao pensamento (enquanto atributo). A imaginação é a realidade como quantidade, sobretudo a quantidade descontínua, que imagina números e substâncias, ou então egos como realidades distintas de todo o restante da Natureza. A quantidade não é uma ilusão, ela é uma verdade, uma verdade que se explica pelas afecções de nosso corpo, e não pelas ideias adequadas do intelecto.

Repetimos: esse verbo-atividade concerne tanto ao intelecto quanto à imaginação. O que seria o envolver da perspectiva do intelecto? É no próprio Spinoza que buscamos esse verbo ou ação que as próprias ideias também são. Uma ideia adequada envolve o objeto do qual ela é uma ideia. Essa ideia-verbo já se apresenta na Definição 1 da Primeira Parte da *Ética*: “ Por causa de si compreendo aquilo cuja essência *envolve* [involvit] a existência (...)”. No Axioma 7 da Primeira Parte da *Ética*, Spinoza afirma ainda: “Se uma coisa pode ser concebida como inexistente, sua essência não envolve [involvit] a existência”. Essa ideia/verbo aparece ainda em outras 93 vezes na *Ética*, incluindo a Quinta Parte, na qual assumirá uma importância considerável.

O que seria exatamente esse envolver? Não é qualquer envolver, pois se trata do envolver primeiro, no qual a própria essência/ideia envolve a existência da qual ela é a ideia. Esse envolver não pode ser pensado como uma forma, um *eidōs*, tampouco é um limite. Não se trata de um envolver análogo ao de um papel que embrulha um objeto, uma vez que, nesse caso, o envolvido preexiste ao envolvido. O envolver da ideia

produz não o ser corpóreo do envolvido, a ideia produz a si mesma enquanto envolvimento de um envolvido que ela própria é, vista de outra perspectiva; assim como o envolvido, o corpo, é o envolvedor mesmo, visto de outra perspectiva. Tão importante quanto o envolvedor e o envolvido é o envolvimento enquanto processo de envolver, que envolve inclusive o passado e o futuro do envolvido, enquanto seu acontecer. Há uma duração imanente ao envolvimento, enquanto variação imanente do sentido que se diz do envolvedor e do envolvido, como grau do conhecer. O sábio e o homem passional têm isto em comum: eles envolvem e são envolvidos, porém não envolvem e são envolvidos pelas mesmas realidades. O homem da imaginação [*imaginatio*] envolve sendo envolvido por ela, inclusive quando ela é triste; o sábio envolve seu imaginar [*imaginandi potentiam*¹¹] com a ideia adequada que o envolve e o torna envolvido com realidades que a imaginação não envolve. O imaginar do sábio e a imaginação do homem reativo se distinguem não pelo que elas envolvem, mas por aquilo que envolve o imaginar do sábio: envolve-o um conhecer que também se autoconhece, assim se fazendo ativo, ativamente alegre. O sábio compreende o imaginar como uma atividade que ele envolve, já o homem passional toma a imaginação como uma faculdade da qual ele supõe ser o “sujeito”. O sábio tem pouca imaginação, embora não lhe falte o imaginar enquanto virtude e potência. A mente é apenas causa formal da *salut*¹², pois ela mesma deve ser envolvida pela Potência Absoluta enquanto causa imanente dela e do corpo. Por isso, o sábio não é apenas quem conhece ou teoriza, ele é aquele que age envolvido por aquilo que pensa.

Envolver é um “volver para fora”, um “voltar-se a”. “Volver” também é um retornar que se faz após ir. Esse “voltar-se a” não é exatamente um “ter consciência de”, pois esse “voltar-se a” antecede toda consciência e também a envolve, a ela e seu ego. Envolver é um voltar-se para fora, constituindo-o ou sendo constituído por ele. “Envolver” não é “participar”. Em Platão, o sensível participa do Inteligível, sem que este o envolva. Em Spinoza, a essência não é um ser mais eminente que o corpo deveria imitar para ser. A ideia e o corpo são modificações de um mesmo ser que se expressa como ideia e corpo. Em toda participação há uma diferença entre aquele que participa (o corpo) e o participado (a Essência ou Ideia Transcendente), diferença esta exterior ao participado e sua Identidade, pretendida modelo a ser imitado. Em Spinoza, a essência

¹¹ Cf. *Ética*, Segunda Parte, Escólio da Proposição 17.

¹² Cf. *Ética*, Quinta Parte, Demonstração e Escólio da Proposição 31.

é uma diferença intrínseca ou grau de potência do Pensar, como condição de todo pensamento, mesmo que não se possa conhecer tudo o que pode um corpo que a ideia envolve. Esse envolver também é *voluta*, força imanente que antecede, em afirmação e potência, a *voluntas* (vontade). Há em Spinoza a identificação do ser com a potência, sem fazer desta última uma “vontade de potência”, pois há mais na potência do que pode querer toda vontade.

Há uma distinção entre a ideia e o pensamento, entre o modo e o atributo. A ideia pode ser finita ou infinita, como graus do Absolutamente Infinito (Deus), ao passo que o pensamento é sempre infinito, enquanto atributo (de Deus). Não existe pensamento finito, a não ser como imaginação [*imaginationem*]. Não seria isto a imaginação: a imaginação de que pensamos? Talvez por isso ser tão difícil perceber a imaginação e seu poder (*potestas*), dado que ela é pensamento finitizado, limitado pela existência do corpo, aqui e agora, padecendo a ação de outros corpos. Pensar [*cogitare*] é horizontal-*se*, para dizer como Manoel de Barros¹³, um envolver da ideia com o infinito pensamento. O imaginar [*imaginari*] não é uma atividade distinta da atividade de pensar, dado que nesta atividade está também envolvido o desejo, a existência. Porém, a imaginação não é pensamento, ela não é um atributo do Absolutamente Infinito. A imaginação não é um pensamento confuso, ela é uma ideia confusa. Ela está envolvida em nossa existência, ela é nossa existência enquanto mundo que nos envolve, no qual estamos envolvidos.

A imaginação é o primeiro gênero de conhecimento, porém ela não é pensamento. Somente no segundo gênero de conhecimento encontramos o pensamento em sua infinitude. O terceiro gênero não é apenas pensamento, ele é o pensar. Um pensar que compreende/envolve inclusive o que é o imaginar, apreendendo-o como virtude produtiva da mente. O conhecer e o imaginar não são faculdades distintas da mente, eles são modos ou maneiras de a mente existir: envolvendo e sendo envolvida por um efeito, no caso do imaginar, envolvendo e sendo envolvida pela ideia adequada, no pensar. O pensar não se torna pensar sem compreender as razões de sua impotência, de sua tristeza, para assim se curar (*salut*) delas, embora a imaginação não seja uma doença.

¹³ Cf. Manoel de Barros: *a poética do deslimite*, Faperj/7letras, 2010 (de nossa autoria).

O primeiro gênero não é um conhecimento feito pela imaginação, ele é um conhecimento *da* imaginação. Conhecer a imaginação não se faz apenas imaginando. É preciso fazer uma ideia adequada da imaginação, envolvê-la nessa ideia. Essa ideia adequada é a própria mente. Assim, o pensar envolvendo a imaginação a compreende como imaginar [*imaginatur*] ou atividade da própria mente. O pensar devolve a mente a ela mesma: ele é a mente envolvendo a si mesma, sem ser envolvida pelas afecções que os outros corpos deixam no corpo do qual ela é a ideia. Somente assim, inteira, a mente é o corpo mesmo apreendido de outra maneira.

Conhecer a imaginação também é conhecer o que são a sociedade, os homens, os desejos, os prazeres, a vida civil, as linguagens (incluindo as não verbais), enfim, as alegrias e tristezas, os ódios e amores. Desse conhecimento adequado também pode advir uma alegria distinta daquelas providas da imaginação, o que não significa dizer que da imaginação não possam vir alegrias, alegrias que podem favorecer ao próprio pensar em seu exercício no terceiro gênero, conforme veremos mais adiante.

Quando o infinito pensamento envolve o nosso pensar singular, este supera o primeiro gênero, o imaginar, retirando deste o seu aspecto profético e delirante, quando se intromete no conhecimento da natureza. Envolvida pela ideia adequada, a imaginação se torna um apóstolo em cujas produções há *percepções imageantes* da ideia verdadeira, que a fez conhecer a si mesma¹⁴. Porém não há como envolver a imaginação no conhecer de si mesma a não ser fazendo a mente conhecer a si mesma primeiro, *emendando-se*, envolvendo-se na potência que confere *salut* à *potestas* imaginativa. A imaginação é uma *potestas*, um poder, ao passo que o pensar é uma *potentia*, uma potência. Porém o imaginar pode conquistar uma potência [*imaginandi potentiam*], quando envolvido pela potência do intelecto emendado. Queríamos enfatizar esse ponto: apenas o pensamento [*cogitationis*], o atributo-essência, não produz a *salut* enquanto experiência, não vaga, do pensar consigo mesmo. Tanto o pensar [*cogitare*] quanto o imaginar [*imaginatur*] dizem respeito à existência. O pensar concerne à existência do corpo enquanto envolvido pela ideia, ao passo que a imaginação [*imaginatio*] é a ideia confusa nascida da relação do corpo com outros corpos, enquanto amor ou ódio, ódio ou amor. Tanto o pensar quanto o imaginar se relacionam com o corpo enquanto grau de existência, e não como modo *da* extensão apenas. Isso explica os dois sentidos de modo ou maneira: como modo *no* atributo e como modo *da* Potência Absoluta. É enquanto

¹⁴ Sobre a “imaginação-apóstolo”, não mais “profética”: Deleuze, *Spinoza e o problema da expressão*, Capítulo 18 : “Rumo ao terceiro gênero”.

modo *no* atributo extensão que o corpo pode ser conhecido pela nossa ideia-intelecto, enquanto modo *no* atributo pensamento. Mas é como modo *da* Potência, como existência, que o corpo será questão tanto para o imaginar quanto para o pensar.

A ideia finita é a essência singular de um corpo igualmente singular. A essência singular também é chamada por Spinoza de “essência íntima”. Ela é íntima enquanto grau da Potência, que é íntima a todas as coisas. Só o Pensar (Potência Absoluta) é íntimo ao pensar (enquanto grau dessa Potência). O atributo pensamento é o que se atribui ao Pensar Absoluto, sendo o próprio Pensar o agente da atribuição, e não o atributo mesmo. Talvez seja por isso que a próprio atributo pensamento também possua sua extensão, uma extensão de amplitude, a partir da qual ele envolve e é envolvido (pela Potência). Não seria isto o pensamento: uma potência de envolvimento que dá à ideia a capacidade de envolver seu objeto, e não apenas, de fora, representá-lo? A ideia adequada envolve o corpo seja como modo *no* atributo pensamento, quando então é sua essência, seja como modo *da* Potência (Deus), quando ela é o corpo mesmo envolvendo-se a partir de outra perspectiva, ao mesmo tempo que o corpo é a ideia que envolve a ela mesma, sem ser por outra ideia finita envolvida, dado que ela se expressa como grau da Potência Absoluta, que a conecta com todas as ideias que essa Potência Produz. É esse envolver primeiro, passível de ser apreendido de duas perspectivas, como corpo e como ideia, que dota a própria ideia de verdade, antes mesmo de ela ser objeto de outra ideia, como objeto. Um *devoir-verdade* unindo o primeiro ao terceiro gênero, como um modo de vida ético.

Mesmo a impotência, o ódio e a tristeza são envolvimento com aquilo que odiamos ou nos deixa tristes. Essa é a dificuldade de lutarmos e vencermos o ódio, dado que ele nos envolve, envolvendo-nos com aquilo que nos entristece, ao mesmo tempo pondo-nos à parte com o envolver do pensar potente, que assim nos poderia envolver com a *salut*.

Repetimos: na inadequação também há um envolver. Acreditamos que essa extensão do envolver abarca o que depois se chamará de “ser-no-mundo”, “estar lançado no mundo”, “consciência irrefletida”, “territorialização”, “mundo próprio”. Não é aqui o lugar para sustentar esta tese, apenas a indicamos: já estão em Spinoza esses problemas “ônticos”, “pré-ontológicos”, “inautênticos”, “mundanos”. Pensando o *Tratado sobre a correção do intelecto* sob essa perspectiva, é o intelecto que precisa ser emendado, envolvido com a potência que lhe é imanente. Emendando o intelecto desemendamos nossa mente dos envolvimento que a alienam de si mesma. Envolver-se

não é um “acidente”, ele constitui nossa essência enquanto envolvida com a existência de nosso corpo em relação com outros corpos. A existência é, ela mesma, um envolver-se com outras existências, as quais afetamos e somos afetados. Nosso poder de agir está envolvido nas coisas sobre as quais ele age, sendo também agido por elas, a partir dos efeitos ou signos que elas nos deixam, suas imagens. O envolver da ideia adequada é sempre expressivo, ao passo que o envolver da ideia inadequada é indicativo ou “impressivo”: ele indica que algo nos envolve, que devimos envolvidos por efeitos.

Em seu livro *Spinoza e o problema da expressão*, Gilles Deleuze aponta para a complementariedade do par expressão-envolvimento. Porém, ele indica que nem todo envolver é expressivo. O envolver possui uma amplitude maior que a da expressão. Esta é sempre adequada, ao passo que há envolvimentos com a inadequação, com a paixão, alegre ou triste. Mas Deleuze não desenvolve esse tema, e não será nossa intenção aqui construir hipóteses acerca desse não desenvolvimento. O que podemos supor é que esse tema não pode ser desenvolvido sem abordar o tema da imaginação (que interessa pouco a Deleuze), para assim compreendermos que mesmo na inadequação pode haver uma positividade. A positividade não está na inadequação em si, mas no fato de mesmo nela haver um desejo de envolvimento, mais do que de isolamento, embora o envolver da imaginação, sobretudo na tristeza, seja sempre um isolamento de nós mesmos: por vezes os homens se isolam do que podem fazendo parte de um rebanho, de uma massa, das quais se valem profetas e tiranos, para guiá-los ou submetê-los. Enquanto profetas falam a rebanhos, apóstolos falam a poucos, mesmo diante de muitos, a partir da ideia singular que os envolveu, singularizando-os.

O primeiro gênero não é uma *primeiridade*. A imaginação é primeira não por ser um degrau, um primeiro passo, do conhecimento. Spinoza emprega "gradus" (“grau”) como sinônimo de "modus" (“maneira”)¹⁵. A palavra gradus expressa um momento de um processo. Originalmente, gradus é associado ao caminhar ou aos passos de um caminhar. Para compreender um gradus, portanto, é preciso apreender o todo do qual ele faz parte, do qual ele é uma parte ou momento. De degrau a degrau se sobe a escada, cada degrau é um momento necessário de uma escalada ou subida. Porém, o primeiro gênero não é um degrau da escada do conhecimento, isso porque ele não é conhecimento, enquanto prática apoiada no atributo pensamento. A imaginação é

¹⁵ Cf. “Spinoza e o sentido”, *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, vol 7- nº 14, dezembro de 2013, 19-30 (artigo de nossa autoria): “A imaginação não é um primeiro degrau que leva ao segundo. Talvez se possa dizer que ela é sempre o último, no sentido de último termo (como os infinitamente pequenos são os termos últimos, e não primeiros, da Natureza).”

sempre grau, não um degrau. As alturas que a imaginação triste promete são todas alucinatórias, e delas advém sempre um tombo, uma queda. A imaginação promete saltos mirabolantes, miraculosos, por intermédio dos quais se atinge píncaros, sem que os anteceda degrau ou esforço, gradualmente.

Não se atinge o degrau do terceiro gênero sem passar pelo degrau do segundo, este leva àquele. Contudo, essa imagem da escada é tão somente uma virtude criada por um imaginar, é apenas uma imagem que tenta imitar [*imitari*]o que não é imagem. Adequadamente falando, o conhecimento não é uma escada, exatamente pela razão que motiva este artigo: o conhecimento é uma maneira de envolvimento. Em uma escada, o degrau mais elevado não envolve o mais baixo, eles são exteriores um ao outro. Em Spinoza, o terceiro gênero pode envolver o primeiro, fazendo-nos compreender sua necessidade, sem diminuir essa potência ativa de compreensão imanente. No poema *Para ser grande*, Pessoa afirma que a lua é grande, potente, porque ela é capaz de se refletir na mais simples poça do caminho, sem que esse refletir/envolvimento (palavras nossas) a diminua: é ela que dignifica a poça, pois ela se reflete na poça tal qual se reflete no oceano.

Há ainda um grau na imaginação, porém não um degrau para o segundo gênero. Ela é um grau envolvido confusamente na vida, e não em teóricos livros, mas isso só conhecemos quando alcançamos o degrau do segundo gênero que, do ponto de vista do conhecimento, é sempre o primeiro. Tudo o que está envolvido em nós adequadamente está envolvido também com o universo inteiro: “Quando se fala muito claramente, fala-se muito infinitamente (Maria Gabriela Llansol)”. Não se pode explicar o universo inteiro a não ser explicando-nos como parte envolvida com o universo. É o infinito que nos está envolvido, mas explicado a partir de nós mesmos, como grau dele. Singularizar é intensificar. Toda explicação potente é uma *forma em rascunho*, como diria Manoel de Barros, que explica uma potência que nunca é puramente formal.

A distinção ativo/passivo também atravessa o sentido de envolver. O envolver é ativo quando nós mesmos estamos envolvidos na ideia que nos permite desenvolvê-la, desenvolvendo-nos, aumentando nossa potência de compreender e nos envolver ainda mais com a potência das ideias, sendo por essa potência envolvidos. O envolver é passivo quando somos envolvidos pela ideia confusa que não nos desenvolve, que não nos explica, e sim explica outra coisa por nosso intermédio, por meio do nosso padecer. Nesse último caso, não formamos uma ideia, apreendemos uma imagem.

Assim, tanto o intelecto quanto a imaginação são potências de envolvimento. O envolvimento do intelecto nos conecta, ao passo que o envolver da imaginação nos isola, fazendo-nos existir como um todo à parte. O álcool não é apenas um corpo que o alcoólatra ingere, ele também é uma imagem-mundo que envolve o alcoólatra. O ciúme envolve o ciumento num mundo onde o ciúme é a “regra”, a verdade inquestionável delirante. Libertar o passivo desse envolvimento restritivo somente o podemos fazendo-o entrar em um envolvimento maior, de maior amplitude ou potência. O primeiro gênero envolve a todos como se ele fosse o único gênero ou modo de vida. O homem do segundo gênero não deixa de envolver também o primeiro, porém não é mais envolvido apenas pela imaginação. O primeiro gênero não é verdadeiramente conhecimento, porém ele já é envolvimento com a existência, com um grau desta.

O homem não nasce egoísta. Ele nasce envolvido em uma existência, e nesta persevera, envolvendo-se e sendo envolvido. A morte vem sempre de fora, e rouba tudo o que envolvemos, para este tudo ser envolvido por outros seres que não somos. A morte é a presença de um poder de envolvimento maior do que o nosso, que é maior nos excluindo, ao passo que a vida é uma potência maior que a nossa, mas que nos envolve como um grau dela. O que chamamos de gripe, por exemplo, é tão somente a busca do vírus pela sua própria saúde, isto é, por fortalecer sua existência. Não existe doença, existe apenas saúde, vida. Se o vírus nos provoca a doença, não é por ódio ou raiva de nós, mas por amor ao modo de ser dele, modo de ser este que ele sempre afirmará com o máximo de potência que ele tiver. Não se vence o vírus odiando (odiar é uma imaginação). Somente o vencemos compreendendo o seu modo de ser e agir. A compreensão é a saúde do pensamento.

O homem que envolve o primeiro gênero é envolvido na doxa, e luta por ela como se nela estivesse sua salvação envolvida. No primeiro gênero vive-se ao sabor dos encontros. A cristalização de alguns desses encontros gera costumes, tradição, “imaginários”, mas não pensamento e ação. O homem é um “Deus” para outro homem apenas enquanto ambos estão envolvidos pela ideia de humanidade, e esta pela ideia de democracia, com o infinito a envolver todas elas.¹⁶ O homem envolvido pela ideia adequada alegra-se em ser o instrumento para envolver aqueles que ainda não estão

¹⁶ Essa é, em outras palavras, a tese de Negri em: “Democratie et éternité”. In: *Spinoza: Puissance et ontologie*. Paris: Kimê, 1994, p. 148.

envolvidos por ela.¹⁷ Se os homens em geral não conseguem, apenas com o próprio intelecto, serem envolvidos pela ideia adequada, ainda assim poderão de alguma maneira serem envolvidos por ela, desde que sigam e se deixem envolver pelas leis democráticas.

Os corpos não envolvem uns aos outros. Um beijo não envolve exatamente amor, como no beijo do Judas, assim como o socar não envolve ódio, como no soco do pugilista profissional, que soca por amor ao boxe, e não por ódio ao seu adversário. O afeto não está na marca, beijo ou soco, mas na ideia que pode envolver essa marca, ideia adequada ou confusa, inteira ou mutilada. Enquanto movimento do corpo, o beijo não é confuso, confusa pode ser a ideia enquanto imaginação que envolve esse movimento. Uma ideia inteira é uma ideia integrada em outra ideia que a explica e envolve.¹⁸ Acreditamos que se pode interpretar assim a conquista da *salut* (Quinta Parte da *Ética*). É nossa imaginação que nos envolve em uma ausência, não é o corpo que nos marcou que envolve nosso corpo ao marcá-lo. Os corpos ou se compõem, formando um corpo maior, ou se decompõem, um destruindo o outro. Não obstante, os corpos são constituídos por relações características que duram enquanto durar a ideia adequada que os envolve. Envolver é a potência de uma ideia, mesmo confusa. A ideia confusa envolve apenas um signo, uma afecção, um efeito, mediante o qual ela é envolvida por um afeto ou paixão que não a explica, não a desenvolve, não a singulariza. A ideia adequada envolve o objeto do qual ela é a essência ou ideia, de tal modo que ela nos dá a conhecer o objeto envolvendo-nos igualmente no conhecimento que nos potencializa e nos faz desejar conhecer ainda mais.

Não são poucos os problemas metafísicos implicados nesse único verbo-atividade. Vejamos o mais amplo deles, ainda que muito brevemente. Em Spinoza, Deus é *causa sui*, ele produz a si mesmo. A tradição metafísica, ancorada na ideia de Ser, recusa aplicar ao Absoluto a ideia de causa. O Ser, Deus, não é causa de si mesmo. Se assim o fosse, Deus seria, ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesmo: ele seria dois, não seria um. Para essa ortodoxia, Deus não tem causa, embora sua existência não seja um acaso. Se conhecer é conhecer pela causa, não podemos conhecer a existência de Deus, apenas a fé nos eleva até esse mistério. Segundo São Tomás, por exemplo,

¹⁷ Cf. *Ética*, Quinta Parte, Proposição 28 e Escólio.

¹⁸ Sobre a ideia de “integração”: Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Première Partie, Chapitre 3: “L’unification externe: individualité complexe et univers organisé”, Paris: Minuit, 1988.

Deus é o único ente cuja essência é existir. Cada ente finito participa dessa existência, conforme a essência que possui. Participa, recebendo-a. Cada essência recebe a existência, segundo sua essência limitada (limitada é a essência recebedora, não a existência doada).

No entanto, a questão decisiva, incompreendida pela tradição metafísica, não está tanto na ideia de causa quanto está na noção de “si”. O “si” não é exatamente um “Motor Imóvel”, tampouco é uma substância clássica, cujo sentido é solidário ao de acidente; o si também não é uma Pessoa. Ele é Potência, não é Ser¹⁹ (no sentido de que a ideia de Ser extrai seu valor de uma relação negativa com a de ente). Ele não é dois, ele é *natura naturante* e *natura naturada* : uma mesma *natura*, *naturante* e *naturada*. Deus não é duas naturezas, como Intelecto e Vontade²⁰. Ele é a mesma natura unívoca do unívoco Ente. Há apenas um ente que se expressa de infinitas maneiras, segundo uma essência ou atributo comum a ele e às suas expressões. Há um único ente que se expressa de infinitas maneiras. Cada maneira é um modo dele, uma modificação. Cada modo finito é um grau dessa potência infinita que Deus é. Um modo não é um ente diferente, posto que um modo não é um ente. Em Spinoza, a diferença produtora, “ontológica”, não acontece entre o ente e o Ser, ela ocorre na imanência do Ente que não é Ser, mas Potência em Ato (*actus*). Só há ser da potência. “Potência ativa” é um pleonasma, “potência passiva” é um absurdo, assim como círculo quadrado.

Ao invés de uma Metafísica ou de uma Ontologia Fundamental, ou mesmo uma Ontologia da Potência, talvez devêssemos pensar uma *Potenciologia Plural*, a partir de Spinoza. Curiosamente, “potenciologia” é um termo da farmacologia que indica a capacidade que tem um remédio de curar, proporcionar saúde. Ou talvez devêssemos reservar a essa obra tão somente o simples nome “filosofia”, enfim filosofia. Essa talvez seja uma maneira de compreender porque Spinoza não assina sua obra. Ademais, a autêntica assinatura filosófica não é exatamente escrever o nome próprio depois da obra acabada. A assinatura é a própria obra, e esta não é feita apenas de letras escritas no papel. Não raro, essa assinatura somente é conquistada ou afirmada ao preço de se trocar de nome (como Spinoza: nascido Barukh, renascido Benedictus). Uma obra

¹⁹ Ver: Bernard Rousset, “Les implications de l’identité spinoziste de l’être et de la puissance”, *Spinoza :puissance et ontologie* –Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie , mai/1993 à la Sorbonne (org. Myriam Revault et Hadi Rizk), Paris:Kimé, 1994.

²⁰ Cf *Ética*, Primeira Parte, Escólio da Proposição 17 .

realmente filosófica talvez não precise de um nome que expresse apenas uma parte disciplinar dela, seja como metafísica ou ontologia. Se ela pode receber um nome, apenas o poderá recebendo o nome do todo, um todo aberto, não totalizável: simplesmente filosofia, sem nada dever à teologia, ao Estado ou à egologia. Quando Spinoza afirma que “ninguém sabe o que pode um corpo”, é de uma *incógnita* que se trata, não de uma ignorância, mesmo Doua. Essa incógnita não é um negativo do pensamento, mas sua mais absoluta e afirmativa positividade. Essa incógnita tampouco é um *mysterium*. Toda potência é uma incógnita. O mais singular é o mais *incognitus*. Em Spinoza, o próprio Absolutamente Infinito possui uma *facie*: o homem da *salut* é o personagem cujo rosto singular é a expressão ou maneira de ser desse rosto infinito. Não se trata do rosto como parte do corpo ou “janela” para um mundo interior. Todo o corpo se torna um rosto, uma matéria expressiva, quando o envolve a ideia que o singulariza. E o próprio corpo singulariza a ideia, com a potência incógnita da Vida.

Será que se pode chamar adequadamente ‘ente’ o que Spinoza nomeia como o Absolutamente Infinito? Decerto que ele emprega o termo “ente”, porém há nele a tradição dessa ideia? Pode haver a ideia de ente sem uma hierarquia entre entes? Pode haver Ser sem uma diferença em relação aos entes? É possível filiar Spinoza à história da metafísica e sua gramática ente/Ser? Se Heidegger faz a crítica da metafísica, não há em Spinoza uma crítica dessa crítica, lá mesmo onde aquela se esboça? Não temos como responder a essas questões aqui. Apenas as mencionamos como pano de fundo que acompanha nosso tema.

Conclusão: a imaginação e a *medicina mentis*

Creio que nasci com um olho divinatório.

Manoel de Barros

O homem da imaginação passiva vive no âmbito do primeiro gênero de conhecimento. Como a imaginação é composta pelas imagens, e estas nascem da ação dos corpos exteriores sobre o corpo do homem passional, tudo o que o homem passional imagina como verdade dependerá de uma confirmação externa. Somente o entendimento pode conhecer adequadamente o que a imaginação conhece inadequadamente, confusamente, mutiladamente.

Todavia, quando o entendimento não é potente para corrigir a imaginação, esta segue sua pretensão de conhecimento. Ela procurará no mundo exterior signos que confirmem o que ela imagina ser verdade, como o homem ciumento que descobre em tudo, mesmo no sorriso exclusivo que a amada endereça a ele, os signos da traição. A dependência em relação a signos requer da imaginação uma prática delirante de interpretação. A interpretação imaginativa é a marca da *potestas* do profeta. Mas não há profetas sem Messias e Demônios: cada um põe seu Messias em suas promessas (“amanhã serei o que hoje não sou”), ao mesmo tempo que encontra seu Demônio naqueles que não o reconhecem como profeta, isto é, como aquele que detém a “verdade” do outro (“o inferno são os outros”, já dizia Sartre...). Não raro, o Demônio de quem pretende ser profeta é um outro profeta com pretensão igual, o que lança a todos em uma “guerra civil de opiniões contrárias”, que é como Spinoza define, à sua maneira, a psicopatologia da vida cotidiana.

Interpretar não é a mesma coisa que argumentar. A argumentação é a prática necessária que parte da ideia adequada. Toda autêntica argumentação é afirmação político-jurídica, pedagógica, da *salut*. A argumentação emprega a interpretação como expressão da potência de pensar. A argumentação pode apoiar-se em demonstrações geometricamente apresentadas, sem espaço para a interpretação delirante; mas ela também pode, e deve, ético-pedagógico-politicamente, enfim criticamente, ir ao mesmo campo existencial da interpretação delirante, para assim envolver a linguagem com ideias, e não apenas com signos indiciais, interpretativos ou imperativos. Ou seja, o campo da linguagem não se confunde apenas com a esfera dos signos.²¹

Como já se disse, qualquer coisa pode tornar-se signo para a imaginação: uma moita queimando, uma estrela cadente, um rio que seca, uma águia carregando uma serpente no bico, as entranhas de uma ovelha, um copo d’água, uma vela acesa, a escuridão do quarto, etc. A imaginação transforma em signo tais coisas quando as retira de sua existência natural, e as faz de representantes das imagens que ela sofre, supondo produzi-las ou recebê-las por algum canal ou meio extraordinário, sobrenatural. Ela encontrará em tais signos sentidos ocultos, misteriosos, que requerem toda uma submissão a preceitos, uma ritualística, uma iniciática. Quando posta a serviço de tais imaginações, a regra se transforma em rito. E quando o signo se torna a hipostasiação do que a imaginação ignora ser criação sua, nasce o culto. E tudo pode virar objeto de tal culto:

²¹ Cf. Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, Buenos Aires, Cactus, 2015.

uma pedra, um pedaço de gesso, um rio, macacos e ratos (como na Índia), mesmo chagas e feridas, além de medíocres livros cultuados como se fossem de autêntica filosofia. Interpretar os signos requererá dons exclusivos, ou dependerá da graça recebida por poucos escolhidos. Mesmo um texto escrito poderá se tornar signo para tais práticas interpretativas da imaginação passional. Descobrir-se-á uma “cabalística” em tudo, mesmo em um texto de poesia (até mesmo no texto de Spinoza!). Inverter-se-á a ordem das frases, ou descobrir-se-á uma algorítmica oculta sob as palavras. Nascerão seitas distintas, cada uma descobrindo algo ainda mais oculto do que a outra, rival, descobriu. Mesmo uma música pode ser objeto de tal imaginação: crer-se-á que o artista codificou mensagens esotéricas em uma inocente canção, mensagens estas que poderão ser ouvidas desde que se faça o CD rodar ao contrário, como na famosa música dos Beatles. Estabelece-se entre as imagens da imaginação e os signos uma “relação” que não é mais regida pelas leis da natureza: recorre-se ao *kármico* para explicar tal relação, ou a uma graça angélica que a Luz Sobrenatural concedeu, de tal maneira que o signo necessita sempre de uma interpretação da própria imaginação para atestar que o signo exterior porta a mensagem do significado das imagens que ela sofre, mas que ela, no entanto, ignora sofrer.

Sob tal existência passional, os signos se convertem em *sintomas*. Há uma sintomatologia que indica um modo de vida alienado de si, do seu poder de compreensão e ação. É sempre a imaginação, ou suas afecções, que produz, de forma alienada, o significado do signo que ela emprega como representante do que ela imagina existir independentemente dela. Na verdade, é sempre ao redor de si mesma que a imaginação passiva, triste, roda. E rodando... rodando... como num rodamoinho, ela vai se enfurnando em seu “buraco negro”, fazendo submergir nele não apenas a vida pessoal daquele que a sofre, como no caso de um distúrbio psicoafetivo, mas também grupos ou sociedades inteiras, tal como acontece nas guerras e litígios que têm por causa intolerâncias, dogmatismos e preconceitos de toda ordem. Enquanto a ideia confusa necessita de um signo externo para dar lastro ao seu delírio, a ideia adequada age na mente sem precisar de signos exteriores a ela mesma. Envolvida em uma ideia verdadeira sempre há outra ideia verdadeira, e esta não é um signo daquela. A verdade se mostra de forma imediata, como é de forma imediata que alguém muda, e não pela promessa de ação futura. A ideia adequada não tem representantes, ninguém tem a *potestas* de falar por ela.

Ao se mostrar de forma imediata, ela nos torna imediatos a nós mesmos, vencendo o adiamento que sempre fazemos para sermos nós mesmos. Do imediato não há esperança,

do imediato há usufruir. A imaginação necessita de representantes, de mediadores, de autoridades que impõem obediência. A ideia verdadeira, porém, não possui mediadores ou representantes: ela se impõe, mas com a força da liberdade. Ela opera de forma imediata: ela não é fruto que amadurece e que nos pede uma espera, ela é o martelo que forja e que nos conduz à ação, à produção. À produção de nosso modo de existência, sobretudo.

Quanto mais o homem da tristeza e do ódio crê alcançar a verdade mediante signos, mais ele se afasta da adequação, mais ele se vê como um privilegiado de poderes ocultos que o fazem um enviado, um privilegiado, um iluminado, um vidente, alguém que pode curar, transmitir paz, mas também amaldiçoar, ferir, ser o instrumento da fúria divina. O perigo de tais mecanismos é sua associação com o poder do Estado. Quando isso ocorre, nasce uma forma de exercício de poder conhecido como *teológico-político*. Sob essa forma de poder, o político se apoia no teológico a fim de justificar o caráter semidivino do titular da *potestas*; por outro lado, o teológico se serve do político, ou é servido por ele, para se fazer obedecer à força. Não se trata apenas da força física, embora esta possa ser empregada; trata-se também da força jurídica, da força institucional, da força (*potestas*) moral. O “profeta” de tal poder não é exatamente o bíblico, ele é parte de uma tipologia da imaginação triste.

Refém de seus fantasmas (“phantasia”), mas crendo neles como se fossem reais, a imaginação busca uma carne para eles, e assim nascem seus signos: natimortos. Com esse procedimento, a imaginação ignora que as próprias coisas possuem uma alma viva, e esta alma é a ideia adequada delas mesmas. Uma semiótica da Natureza, ao invés de uma simbólica ou semiologia da imaginação. O objeto de tal semiótica é o Sentido Unívoco da Natureza que se expressa em cada diferença, de forma diferente.

Em um de seus últimos cursos ministrados, publicado sob o título *A coragem da verdade*, Michel Foucault, que pouco se refere a Spinoza, cita o autor da *Ética* de uma forma que revela a admiração que nutria por Spinoza, a despeito das poucas palavras escritas que lhe dedicou. Segundo Foucault, em Spinoza fazer filosofia é inseparável da produção de uma vida filosófica. Esta não é uma vida à parte, é a vida mesma. Produzir uma vida filosófica requer não apenas amor à verdade, pede sobretudo coragem, como sua causa eficiente. E disto a própria vida de Spinoza dá o testemunho. Decerto que não faltou amor à Verdade a Sócrates. Mas poucos foram além do amor, poucos exerceram esta coragem que a verdade pede. Há uma dimensão *clínica* nessa verdade, pois toda cura começa na coragem. Coragem não para enfrentar a doença, coragem para viver de acordo

com a saúde (*salut*).

Há uma influência dos estoicos sobre Spinoza no esforço que este empreende para instituir uma *medicina da alma*. Parece absurdo que o homem tenha criado uma *medicina corporis* e que, no entanto, tenha descuidado de uma *medicina mentis*. O homem pôde produzir a *medicina corporis* quando conseguiu vencer o curandeirismo nas questões que envolviam a saúde do seu corpo. Todavia, no que diz respeito à *salut* de sua alma, entrega-se o homem ainda a curandeirismos travestidos de teoria, mesmo psicológicas. Não há como alcançar essa *medicina mentis*, essa *salut*, sem passarmos pela questão da imaginação e de sua possibilidade de devir um imaginar que se compreende como potência, isto é, produção. Como alma e corpo são um só, é abstrata a ideia de que um possa estar são e o outro doente. “Doença”, aqui, é outro nome que damos ao ódio e à tristeza, enfim, à impotência. Acreditamos que essa *medicina mentis* é inseparável de um *devir-verdade* que inclui, inclusive, uma *medicina corporis*, enquanto modo de vida ético. Não se trata de uma verdade que apenas ao intelecto envolve e compreende, mas um *devir-verdade* que também envolve a imaginação e aquilo que fazemos, como fazemos e por que fazemos.

A imaginação não é, em si, uma impotência: ela é um grau menos potente da mesma realidade da qual o segundo gênero é um grau mais potente. O terceiro gênero envolve mais potência ainda, potência de compreensão, e é por intermédio dele que se pode compreender a razão e a explicação de seu grau menos potente, a imaginação. Não há consciência fenomenológica da imaginação ou das imagens, o “fenomenológico” emerge depois, quando as imagens se condensam em feixes que, por intermédio dos signos da linguagem (sobretudo a verbal), além da memória, ensejam um imaginário psicossocial. Quando Spinoza afirma que “ninguém sabe o que pode um corpo”, deve incluir-se aí também o corpo social? Essa questão igualmente concerne ao corpo da linguagem?²² A imaginação também não poderia participar dessa resposta, desde que envolvida pela potência de compreensão, devindo uma potência de imaginar?

Talvez a relação da imaginação com o terceiro gênero, seu desemendar-se da “experiência vaga” e do “ouvir dizer”, tenha lugar quando ela se torna apta a um “dizer” que não vem de um ouvir, enquanto passividade, mas um *dizer-imaginar*, um *imagear*, que expressa o que o entendimento viu, demonstrativamente, e mais ainda o que o

²² Assim compreendida, a linguagem se torna inteira produção de sentido, “poema”, é o que sustenta Henri Meschonnic (*Spinoza poema del pensamiento*).

intelecto intuiu, livremente. A imaginação assim emendada não diz apenas com palavra, ela também “diz” em imagens, com imagens: não seria esse o *imagear* que está na pintura de um Vermeer?²³ Não estaria também esse *imagear* envolvido nos sons que podemos ouvir em *Les éléments*, de Rebel? A questão da sociabilidade se inscreve aí, como potencialização da sensibilidade. Esse dizer imaginativo envolve uma lógica cuja base não é o *logos*, mas o *ordo*. Daí a dimensão política ser, ao mesmo tempo, um fazer e um dizer, uma *práxis* e um *parlar*.

Assim como a imaginação logra assumir um *ordo* que a razão pode envolver, *ordo* este que nasce das próprias forças da imaginação, a política também pode envolver uma organização que a liberdade de pensar pode envolver. A ordem da Natureza não é puramente racional, embora seja inteligível, pois mesmo as paixões pertencem à ordem da Natureza e se permitem explicar por ela. É a *organização* política que deve ser racional (ou se esforçar para isso), não seu conteúdo, uma vez que este também diz respeito às *paixões comuns* que afetam os homens existindo em sociedade. *Ordo* não é um imperativo formal/moral, tampouco uma Ordem Transcendente. *Ordo* é a regra de produção imanente de uma multiplicidade. Um quadro, uma polifonia, um discurso e mesmo uma sociedade democrática não podem ser produzidos sem um *ordo* do qual a imaginação também envolva e seja envolvida na produção de suas regras.

Referências bibliográficas

CRISTOFOLINI, Paolo. “Imagination , joie et socialité selon Spinoza”. In: Spinoza: Science et religion – Actes du Colloque du Centre Culturel International de Ceresy-la-Salle , 20-27 septembre 1982, Paris, Vrin, 1988.

DELEUZE, Gilles. Spinoza et le problème de l’expression. Paris: Minuit, 1968.

_____. “Spinoza e as três ‘Éticas’”, Crítica e clínica. São Paulo, Ed. 34, 1997.

_____. Espinosa: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa. Coimbra: Quarteto, 2003.

HERVET, Céline. De l’imagination à l’entendement: *La puissance du langage chez Spinoza*. Paris: Garnier, 2012.

²³ Cf. Sara Hornäk, *Spinoza e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura*, São Paulo: Paulus, 2010.

HORNÄK, Sara. Spinoza e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura. São Paulo: Paulus, 2010.

LAUX, Henri. Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire. Paris: Vrin, 1993.

MACHEREY, Pierre. Introduction à l'Ethique de Spinoza. Paris: PUF, 1994.

MARTIN, Jean-Clet Martin. Bréviaire de l'éternité: Vermeer et Spinoza. Paris: Éditions Léo Scheer, 2011.

MARTINS, André. "Nietzsche, Spinoza, o acaso e os afetos encontrados entre o trágico e o conhecimento intuitivo", O que nos faz pensar, n. 14. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2000, p. 183-198.

MATHERON, Alexandre. Individu et communauté chez Spinoza. Paris: Minuit, 1969.

_____. "La vie éternelle et le corps selon Spinoza". In: *Revue Philosophique – Spinoza: la cinquième partie de l'éthique*, n° 1 – janvier-mars/1994, 27-40. Paris: PUF.

MESCHONNIC, Henri. Spinoza poema del pensamiento. Buenos Aires: Editorial Cactus y Tinta Limón Ediciones, 2015.

MISRAHI, Robert. Le Corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza. Paris: Synthélabo, 1998.

MOREAU, Pierre-François. Spinoza: L'expérience et l'éternité. Paris: PUF, 1994.

NEGRI, Antonio. L'anomalie sauvage. Paris: PUF, 1982.

_____. "Democratie et eternité". In: *Spinoza: Puissance et ontologie*. Paris: Kimê, 1994, p. 148.

_____. *Spinoza subversif: Variations (in)actuelles*. Paris : Ed. Kimé, 2002.

ROUSSET, Bernand. "Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance". In: *Spinoza: puissance et ontologie – Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie*, mai/1993 à la Sorbonne (org. Myriam Revault et Hadi Rizk), Paris: Kimé, 1994.

SOUZA, Elton Luiz Leite de. Filosofia do direito, ética e justiça. Porto Alegre: Núria Fabris Editora, 2007.

_____. Spinoza, Deleuze e Guattari: o desejo como metamorfose. *Revista Alegrar*, n° 10, dez 2012.

_____. Spinoza e o sentido. *Revista Conatus*, vol 7, n° 14, dez 2013.

SPINOZA, B. Oeuvres complètes. Paris: Pléiade, 1954.

_____. Ética (edição bilíngue), trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013 (3ª edição).

TOSEL, André. Spinoza ou le crepuscule de la servitude: Essai sur le "Traité Théologico- Politique". Paris : Aubier, 1984.

YOVEL, Yirmiyahu. Espinosa e outros hereges. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.

Recebido em: 29/06/2017

Aprovado em: 22/09/2017