PROBLEMATA
International Journal of Philosophy

Problemata - Revista Internacional de Filosofia
v. 17. n. 3 (2026), p. 274-288 ISSN 2236-8612
doi:10.7443/problemata.v17i3.80148

A POTÊNCIA DA IMAGINAÇÃO NA FILOSOFIA DE SPINOZA: DO ERRO À LIBERTAÇÃO HUMANA

THE POTENCY OF IMAGINATION IN SPINOZA'S PHILOSOPHY: FROM ERROR TO HUMAN LIBERATION

Fabíola da Silva Caldas[1]

Resumo:

O artigo apresenta uma interpretação da imaginação em Spinoza que problematiza a leitura tradicional da imaginação como mera fonte de erros, confusão e servidão. Reconhece-se que tal perspectiva fundamenta-se no Tratado da Emenda do Intelecto (TIE) e na Ética, nos quais o primeiro gênero de conhecimento é visto como percepção vaga, inadequada e marcada por causas externas. Contudo, a investigação demonstra que as imagens, em si mesmas, não contêm falsidade; o erro decorre apenas da privação do conhecimento adequado. Ao associar a imaginação ao conatus e aos afetos nas partes III e V da Ética, evidencia-se sua potência. Quando a mente ganha consciência do ato de imaginar e utiliza preceitos racionais para reorganizar afecções e memórias, a imaginação deixa de ser um freio e passa a colaborar no processo de libertação humana. A imaginação não é eliminada pela razão, mas por ela reconfigurada, constituindo um instrumento prático e fundamental para o aumento da potência de agir e a conquista da liberdade.

Palavras-chave: Spinoza; imaginação; potência; afetos; liberdade

Abstract:

The article presents an interpretation of imagination in Spinoza that problematizes the traditional reading of imagination as a mere source of error, confusion, and servitude. It is acknowledged that such a perspective is grounded in the Tractatus de Intellectus Emendatione (TIE) and the Ethics, in which the first kind of knowledge is viewed as vague, inadequate perception shaped by external causes. However, the investigation demonstrates that images, in themselves, do not contain falsity; error stems solely from the privation of adequate knowledge. By associating imagination with the conatus and the affects in parts III and V of the Ethics, its power becomes evident. When the mind gains consciousness of the act of imagining and employs rational precepts to reorganize affections and memories, the imagination ceases to be a hindrance and collaborates in the process of human liberation. Imagination is not eliminated by reason, but reconfigured by it, constituting a practical and fundamental instrument for increasing the power to act and achieving freedom.

Keywords: Spinoza; Imagination; Potency; Affects; Freedom

[1] Doutora em Filosofia (UFC). Professora do Colégio Universitário – UFMA. E-mail: caldas.fabiola@ufma.br, Lattes: https://lattes.cnpq.br/2192554915446926

Introdução

A filosofia sempre figurou como a combatente mais voraz da ignorância. Platão inaugura a mais elaborada desconfiança da ideia de que representações sensíveis pudessem ser fiadoras da verdade. Em seu mais ilustre diálogo *A República*, circunstancia entre Sócrates e Glauco a interlocução da metáfora mais conhecida da história da filosofia, a *Alegoria da Caverna*, que pode ser interpretada como um processo de construção de uma consciência que desconfia do conhecimento oriundo das imagens imediatas, revelando o quão enganador pode ser um conhecimento adquirido sem a iluminação necessária. A alegoria simboliza o processo de iluminação intelectual e filosófica, onde o conhecimento verdadeiro é alcançado ao superar as percepções sensoriais e as crenças enganosas, promovendo uma compreensão mais profunda da verdade e da realidade. Esta narrativa sublinha a importância do questionamento e da educação na busca pelo conhecimento autêntico, destacando a responsabilidade daqueles que apreciam a verdade de compartilhar sua sabedoria com os outros. O modelo platônico do amadurecimento do olhar inaugura uma tradição que, apesar das especificidades de cada filósofo e de seu tempo, circunscreve certa educação da visão[2] como marca do pensamento/conhecimento adequado [para utilizar termos de Spinoza].

Na Modernidade, Descartes, seguindo o dualismo platônico, pensa mente e corpo como substâncias independentes e descreve, nas *Meditações Metafísicas (1641)*, como os sentidos devem ser as primeiras fontes de desconfiança, pois por vezes são enganadores, produzindo percepções obscuras e confusas. Desse modo, sendo a imaginação um tipo de conhecimento que obtém suas informações pelos sentidos do corpo, é natural que sua desconfiança também recaia sobre ela. O exemplo da cera[3] na segunda meditação é utilizado por Descartes para ilustrar a

[2] No passo 532a da *República*, Sócrates questiona Gláucon se o movimento de educação da visão não equivaleria o processo da dialética do conhecimento. Gláucon concorda e no passo 533d Sócrates afirma ser a dialética o único processo capaz de nos conduzir ao conhecimento verdadeiro: "Por conseguinte, a dialética é o único processo investigatório que percorre essa estrada, suprimindo hipóteses e procedendo ao próprio primeiro princípio, de sorte a oferecer segurança [e confirmação]. E quando o olho da alma está realmente enterrado numa espécie de pântano bárbaro, a dialética o exuma e faz ascender o seu olhar, empregando as matérias de estudo que descrevemos para que auxiliem e operem com ele na conversão da alma. Por força do hábito, chamamos essas matérias de ciências ou formas de conhecimento, porém necessitam de outra designação, mais clara do que a opinião e mais obscura do que o conhecimento. Nós anteriormente as chamamos alhures de intelecção [...]". (PLATÃO, 2012, pp. 315-316). Em seguida, distingue opinião e inteleção associando aquela à crença e imaginação e esta ao conhecimento e inteleção: "Será, portanto, suficiente chamar a primeira seção de conhecimento ou ciência, a segunda de intelecção, a terceira de crença e a quarta de imaginação ou conjectura, como fizemos antes. Chamamos a associação das últimas [crença e imaginação] de opinião, e a associação das duas primeiras [conhecimento e intelecção] de intelecto. A opinião concerne à geração e mutação; o intelecto concerne ao ser. E, tal como o ser está para a geração e mutação, está o intelecto para a opinião, e tal como o intelecto está para a opinião, está o conhecimento ou ciência para a crença e a intelecção para a imaginação ou conjectura [...]." (Platão, 2012, p.316).

[3] "Tomemos, por exemplo, esse pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamo-lo e, se bebermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontra-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após as modificações? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de

diferença entre a percepção sensorial e a compreensão intelectual. Nesse caso, os sentidos nos induziriam ao erro ao perceberem as mudanças físicas no objeto, o que nos levaria a pensar que estávamos diante de dois objetos diferentes. É o juízo manifestado pelo entendimento que torna possível que a cera seja identificada como um só objeto, apesar de sua mudança física. Embora a influência cartesiana na formação do pensamento de Spinoza seja incontestável, em muitos pontos eles divergem. Sobre a imaginação, mesmo que, enquanto racionalistas, eles atribuam a ela um certo preterimento em relação à razão, Spinoza reserva a ela uma naturalidade fundamental para o seu sistema imanente, além de propor e demonstrar que a imaginação é dotada de potência.

Para demonstrar o movimento spinozista de valorização da imaginação, este texto organiza-se em três seções principais. A primeira seção, intitulada "O lugar paradoxal da imaginação na filosofia de Spinoza", analisa a tensão inicial entre a leitura tradicional – que associa a imaginação ao conhecimento inadequado de primeiro gênero, à passividade e à servidão do corpo – e a perspectiva aberta por Spinoza, ressaltada por comentadoras como Hélène Védrine e Marilena Chauí, que entrelaça o imaginário ao *conatus* e à busca pela virtude. A segunda seção, "A potência da imaginação", examina a estrutura da mente na parte II da *Ética* para evidenciar que imaginar não configura um erro em si mesmo, mas um esforço de orientação imediata no mundo, cuja potência se manifesta na medida em que a mente ganha consciência de seu modo de operar. Por fim, a terceira seção, "Pode a imaginação participar da liberdade?", investiga as partes III e V da *Ética* para demonstrar como o uso atento das regras de vida e a reorganização dos afetos permitem encadear a imaginação à ordem da razão e à ideia de Deus, consolidando a imaginação como um instrumento auxiliar e ativo no processo de libertação humana.

O lugar paradoxal da imaginação na filosofia de Spinoza

Há uma leitura comum quando se trata do conceito de imaginação segundo Spinoza: a de servidão ou passividade da mente. Tal leitura possui fundamentos importantes tanto no *TIE*[4] quanto na *Ética*. No TIE, Spinoza distingue a ideia verdadeira das demais percepções e afirma que as ideias fictícias, falsas e outras têm sua origem na imaginação, entendida como resultado de sensações fortuitas e isoladas que não provêm da própria potência da mente, mas de causas externas que afetam o corpo. Na *Ética*, especialmente na parte II, a imaginação também aparece relacionada às afecções do corpo. O primeiro gênero do conhecimento advindo da experiência errática ou vaga, pode ser compreendido como gênero da percepção ou imaginação, que nada mais é que o efeito de uma relação entre corpos na natureza. Nesse encontro de corpos, o nosso corpo recebe marcas que identificamos através da percepção, o que implica em dizer que a percepção não é ativa, mas resultado de forças externas sobre nós. Ora, se a percepção é formada por forças que vêm de fora, então o homem tomado pelo primeiro gênero do conhecimento é o homem que retrata a servidão, uma vez que não consegue ultrapassar sua própria consciência é transformado e/ou determinado por forças

tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontravam-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece." (Descartes, 1973, p. 104).

[4] Reconhecidamente no §84, conforme aponta Apphun (1924-1926) em *Note sur la théorie de l'imagination dans Spinoza.*

externas. Sobre o conhecimento do primeiro gênero, Spinoza afirma ser ele causa de erro, pois esse modo de percepção das coisas é formado por ideias confusas e inadequadas. Contudo, não é regra que todo conhecimento obtido dessa forma seja falso, pois, se assim fosse, a própria caracterização deste como gênero do conhecimento deveria ser questionada. Com efeito, as imagens correspondem às modificações corporais e, consideradas em si mesmas, não contêm necessariamente erro. O erro surge quando a mente, na ausência de uma ideia que exclua a existência daquilo que imagina, toma a imagem como representação de algo efetivamente existente.

Nessa perspectiva, a imaginação é caracterizada principalmente por sua passividade. As imagens que aparecem na mente resultam de afecções corporais determinadas por causas externas, por hábitos e pelas associações que se estabelecem entre as experiências. O exemplo da memória, apresentado no escólio da proposição 18 da parte II da *Ética*, mostra como as imagens podem suceder-se de acordo com a maneira pela qual o corpo foi afetado anteriormente. Como a imaginação depende dessas determinações externas e corporais, aquele que permanece exclusivamente nesse nível de conhecimento não consegue ultrapassar o conhecimento de primeiro gênero. A mente que apenas imagina encontra-se numa condição passiva e, por isso, possui uma compreensão confusa, mutilada e inadequada das coisas. É nesse contexto que Spinoza também critica a formação de ideias abstratas e universais produzidas pela imaginação, pois elas podem afastar ainda mais a mente do conhecimento adequado.

A teoria da imaginação de Spinoza é ampla e vai além dessa leitura comum à qual nos referimos. Apesar do filósofo holandês ter explorado longamente as fraquezas desse conhecimento do primeiro gênero, isto é, as ilusões de um conhecimento por signos, que ignora a ordem e a conexão das coisas, ele parece admitir uma nova forma de pensar a imaginação que não se caracteriza exclusivamente pela passividade e pela servidão ao corpo, mas que pode ser orientada pela atividade da mente. Nesse empreendimento Hélène Védrine (1990) afirma que

> [...] o seu argumento é mais original, na medida em que a busca pelos pressupostos da consciência vulgar o leva a desafiar os pressupostos da hermenêutica de todos os tipos - com isto devemos significar aqueles teólogos que confundem, para sua maior glória, os princípios da religião e os da filosofia. Não podemos assimilar o sentido, tal como se revela à imaginação dos profetas, com a verdade específica do trabalho paciente do filósofo. Contudo, a existência da imaginação como fato intransponível não pode ser minimizada. É uma realidade onde a vida dos homens está enraizada nas suas paixões negativas e na procura de um equilíbrio positivo. (Védrine, 1990, p.63)[5].

Ainda de acordo com Védrine, o pensamento de Spinoza parece contemplar duas concepções de imaginação que se entrelaçam. Por um lado, temos a concepção muito difundida no século XVII, segundo a qual a imaginação é desvalorizada, assimilada a um conhecimento vago, confuso, baseado em signos e

[5] Do original: *"Mais son propos est plus original, dans la mesure où la recherche des présupposés de la conscicnce vulgaire l'amène à récuser les présupposés des herméneutes de toute sorte — par là il faut entendre ces théologiens qui confondent, pour leur plus grande gloire, les principes de la religion et ceux de la philosophie. On ne peut assimiler le sens, tel qu'il se dévoile à l'imagination des prophètes, à la vérité propre au travail patient du philosophe. Cependant l'existence de l'imagination comme fait indépassable ne peut être minimisée. Elle est une réalité où s'enracine la vie des hommes dans leurs passions négatives et la recherche d'un équilibre positif". ((Védrine, 1990, p.63).*

fonte de superstição. Esta é basicamente a posição defendida no apêndice da parte I da *Ética*. Do ponto de vista da sua teoria do conhecimento, desenvolvida na parte II da *Ética*, a imaginação indica antes os estados do corpo humano do que os dos corpos externos (EIIP16Cor2), indica que é um conhecimento confuso (EIIP26Cor), e que é o suporte de falsas abstrações (EIIP40Esc). Por outro lado, nas partes III, IV e V da *Ética*, a imaginação aparece como constitutiva da atividade humana, estando intrinsecamente ligada ao *conatus* (o esforço de cada ser para perseverar na sua existência). A imaginação não só acompanha as lutas internas entre as paixões, mas também serve como um elemento positivo nesse processo. Ela antecipa e projeta soluções que podem levar ao aumento de nossa potência, aproximando-se, assim, do conceito de virtude (*virtus*) em Spinoza. Esse aumento de potência está relacionado com o que imaginamos como fontes de alegria (EIIP27). Spinoza também critica duramente aqueles que se concentram em censurar os vícios humanos em vez de promover as virtudes. A crítica à religião organizada, que tenta controlar o comportamento humano por meio da censura e do medo, também se traduz em uma visão política que desafia as estruturas autoritárias. Spinoza, portanto, não apenas redefine a imaginação como uma força positiva, mas também a associa a um projeto de emancipação tanto individual quanto social. Em resumo, à imaginação é atribuído um papel essencial na luta pela liberdade e pelo aumento da potência humana, desafiando as visões tradicionais que a viam como um obstáculo à razão. O paradoxo da imaginação, observa Védrine, "é que ela às vezes atua como um freio, às vezes como um auxílio à razão"[6].

Partindo desse lugar paradoxal ocupado pela imaginação na filosofia de Spinoza, devemos nos perguntar: Por que Spinoza assume essa tensão entre o conceito clássico e a nova concepção de imaginação admitida por ele? Por que é importante o problema da imaginação em seu pensamento filosófico?

A potência da imaginação

Na filosofia imanente de Spinoza, onde mente e corpo são expressões da mesma substância (Deus ou Natureza), a imaginação não pode ser descartada como algo puramente negativo. Ela faz parte do funcionamento natural da mente humana, que é inseparável do corpo. Portanto, a imaginação é uma expressão necessária dessa unidade mente-corpo, e sua função é integrar as experiências corporais na mente[7]. Isso justifica a mudança de Spinoza de uma visão puramente

[6] Do original*: "Or le paradoxe de l'imagination c'est qu'elle joue tantôt comme frein, tantôt comme auxiliaire de la raison." (Védrine, 1990, p. 67).*

[7] A carta 17, endereçada a Balling, datada de 20 de julho de 1664, é uma reflexão importante sobre a relação entre a imaginação e o entendimento. Na carta 17, quando Spinoza discute a experiência premonitória de Balling, ele o faz sob a ótica de sua teoria da imaginação. A experiência que Balling relata – ouvir a voz de seu filho morto antes de sua morte – pode ser entendida, segundo Spinoza, como um fenômeno da imaginação. Ele não rejeita a realidade da experiência subjetiva de Balling, mas sugere que ela deve ser explicada em termos naturais, e não sobrenaturais. Aqui, a imaginação é vista como uma faculdade que pode criar imagens e sensações baseadas em associações subconscientes. Spinoza sugere que a mente de Balling pode ter antecipado a morte de seu filho, talvez devido a sinais físicos ou emocionais inconscientes, e isso foi expresso na forma de uma premonição. Esse processo é típico da imaginação, que frequentemente conecta eventos de maneira não-racional e cria imagens ou sentimentos que podem parecer premonitórios. Essa pode ser vista, segundo Védrine (1990, p.68), "como uma tentativa ainda imperfeita de resolver o problema. 'Os efeitos da imaginação surgem da constituição do corpo ou da alma', diz Spinoza que, apoiando-se na experiência, mostra que as febres ou as doenças corporais são a causa do delírio. Outra experiência inegável: o facto de a imaginação acompanhar o trabalho do entendimento, 'de modo que não

crítica da imaginação para uma abordagem mais integrada, na qual a imaginação é entendida como parte do processo contínuo de conhecimento e autocompreensão.

Ao longo da parte II da *Ética*, intitulada "Da Natureza e Origem da Mente" (*De Natura et Origine Mentis*), Spinoza demonstra sua concepção de imaginação, definida como uma forma de conhecimento inadequado, ou seja, um conhecimento que não nos proporciona uma compreensão verdadeira e completa da realidade, mas que, no entanto, é uma parte essencial da experiência humana. Partindo da relação entre o corpo e a mente, considera esta como ideia daquele (EIIP13), em outras palavras, a mente e o corpo são dois aspectos de uma mesma realidade, expressa de maneiras diferentes. Essa concepção é parte da sua visão imanente, onde mente e corpo não são substâncias separadas, mas modos de uma única substância.

A imaginação surge das percepções que a mente tem do corpo e dos afetos externos que o influenciam. Quando o corpo é afetado por objetos externos, ele gera uma série de imagens[8] ou ideias que a mente interpreta. Enquanto a imaginação é baseada em percepções sensoriais e memórias, o intelecto é a capacidade da mente de formar ideias claras e distintas por meio do raciocínio. O conhecimento imaginativo é, portanto, fragmentado e muitas vezes confuso, pois depende das condições particulares do corpo e das influências externas momentâneas. Por isso, Spinoza considera a imaginação uma forma de conhecimento inadequado ou imperfeito, contudo, não descarta sua importância. Ele reconhece que ela desempenha um papel crucial na vida cotidiana, na medida em que é através dela que os seres humanos atribuem sentido às suas experiências imediatas. Ela é uma forma essencial, embora inadequada, de conhecimento, resultado das interações entre o corpo e o mundo externo, e forma a base sobre a qual o intelecto pode construir um entendimento mais verdadeiro e completo da realidade. A relação entre imaginário e real está inscrita na própria estrutura da passividade, de modo que a realidade da imaginação ocorre assim como a necessidade de relações inadequadas que marcam a existência dos indivíduos.

Uma observação importante sobre a maneira de operar da imaginação é feita por Chauí (2016, p. 296) em *A Nervura do Real II*:

> [...] Espinosa visa demonstrar que a inadequação segue necessariamente da imaginação, não é algo aleatório nem um engano dos sentidos e das ideias, mas a maneira própria de operar do imaginário, uma certa maneira da mente humana inscrever-se passiva e desordenadamente no intelecto infinito (donde ter sido importante, ao definir a imaginação, distinguir entre duas maneiras de imaginar: quando não sabemos que estamos imaginando – a inadequação – e quando o sabemos – a imaginação como virtude da mente humana).

Ao marcar a distinção entre essas duas maneiras de imaginar, Chauí traz à baila mais uma das inovações de Spinoza em relação à tradição filosófica, que podemos identificar em dois pontos: [1] a imaginação não é somente um erro (engano dos sentidos), apesar de, no percurso dedutivo da gênese do conhecimento inadequado, figurar como sua base; [2] é possível falar em potência da imaginação, na medida em que ela atua como auxiliar da mente humana.

podemos saber quase nada através do entendimento do qual a imaginação não forme posteriormente uma imagem'.".

[8] Spinoza define imagem em EIIP17S: "Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas".

Proveniente de encontros corporais na ordem comum da natureza, a imagem constitui o campo da experiência vivida como relação imediata com o mundo.

É propriamente a partir das afecções do corpo que a mente se reconhece. Enquanto a proposição 16 estabelece que o conhecimento pela mente das afecções do corpo humano envolve o conhecimento da natureza deste corpo, e a proposição 17 estabelece implicitamente que inclui assim o conhecimento de sua existência[9], a proposição 19 demonstra que é impossível que o conhecimento do corpo humano chegue a ele de outra forma que não através das ideias das afecções deste corpo: "A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe, senão (*nisi*) por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado[10]". (EIIP19).

Sobre isto, Chauí (2016, p. 303) salienta que o fato da mente ser ideia das afecções de seu corpo e de só ter ideia de si por intermédio delas não significa que ela é imediatamente conhecimento verdadeiro de seu corpo e de si. O conhecimento que ela possui "apenas envolve ou implica a natureza de seu corpo, a sua própria e as naturezas dos corpos exteriores, mas não alcança o conhecimento de nenhuma dessas naturezas enquanto essências constituídas singularmente por Deus, embora as perceba como existências singulares dadas". Por isso, ela as conhece inadequadamente. O conhecimento inadequado surge da interação superficial e fragmentada do corpo com o mundo externo, onde as percepções são formadas mais por imagens reflexivas e ocasionais do que por uma compreensão profunda e essencial das coisas. Essa descrição reflete a maneira como, muitas vezes, nossa percepção do mundo é distorcida e limitada pela nossa própria perspectiva e pelas circunstâncias externas, impedindo-nos de alcançar um conhecimento verdadeiro e completo. Em resumo,

> o conhecimento inadequado é a experiência vaga que a mente tem de seu corpo, dos corpos exteriores e de si mesma, pois a abstração, separando um ser de sua essência singular e de sua causa necessária, leva a mente a apreender a realidade segundo concatenações e junções fortuitas de imagens momentâneas, voláteis, fragmentadas e dispersas. A inadequação é a carência de conhecimento do corpo e da mente e de sua união como essência singular, singularidade concreta imanente à substância absolutamente infinita, carência que leva à sua substituição por uma individualidade abstrata num mundo fugaz e volátil. (Chauí, 2016, p. 304).

[9] A proposição 17 da parte II traz elementos muito importantes para compreendermos como que se dá a percepção da mente em relação às afecções de seu corpo e sobre como se relaciona com os corpos externos, mantendo-os presentes ainda que não existam ou até que o corpo seja afetado por um afeto contrário mais forte que elimine a a presença desse corpo exterior. Por exemplo, uma coisa é a ideia que Pedro tem de si mesmo quando pensa, isto é, uma ideia que envolve a sua natureza e que constitui a essência da sua mente, outra coisa é a ideia que Paulo tem dele. A primeira, ideia do corpo de Pedro que constitui a essência da sua mente, deixará de existir juntamente com ele, mas a segunda ideia envolve mais a natureza de Paulo do que a de Pedro e pode continuar existindo em Paulo ainda que Pedro morra. Por isso, quando Pedro nos fala sobre Paulo, fala mais de si mesmo do que da própria natureza de Paulo. Dessa maneira, entendemos que esse modo de percepção chamado aqui na *Ética* de imaginação não é uma mera reprodução da coisa percebida, mas uma maneira de perceber o corpo externo a partir/sob a perspectiva das modificações que esse corpo causou no próprio corpo afetado.

[10] Gueroult (1974, p. 235) afirma que "a demonstração tem duas partes: a primeira, negativa, estabelece que a mente não pode, apenas pela sua natureza, conhecer o Corpo e saber que ele existe; a segunda, positiva, estabelece que o conhece em virtude das ideias dos afetos deste Corpo.".

No núcleo do conhecimento imaginativo reside a privação de um conhecimento adequado, uma vez que a mente opera predominantemente através da percepção das afecções causadas pelos corpos externos e pelo próprio corpo. Como Spinoza afirma em EIIP28: "As ideias das afecções do Corpo humano, enquanto referidas apenas à Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas". Isso significa que o conhecimento derivado apenas da contemplação das afecções é inadequado e fragmentado, sendo constituído de ideias confusas e mutiladas, porquanto a mente não consegue apreender as causas subjacentes que geram essas afecções. Esse tipo de percepção contempla a atualidade das afecções sem qualquer relação causal clara, resultando em ideias que são como "consequências sem premissas". Quando imaginamos, a mente percebe apenas os efeitos (afecções) e não as causas que os produzem, permanecendo assim na ordem comum da natureza, onde tudo é percebido de forma confusa e incompleta.

No entanto, Spinoza sugere que é possível alcançar um conhecimento mais potente e adequado por meio de uma determinação interna da mente. Isso ocorre quando a mente consegue contemplar as afecções de forma diversificada e simultânea (*plura simul*), permitindo a percepção das relações adequadas de causalidade entre essas afecções. Quando a mente conhece as ideias das afecções clara e distintamente, ela reconhece a conexão causal necessária entre as afecções externas, do próprio corpo e da própria mente, gerando um conhecimento mais abrangente e profundo da Natureza. Consequentemente, ao contemplar adequadamente as relações de causalidade e perceber-se como parte integrante da Natureza, a mente passa a agir de maneira adequada. Esse entendimento das relações necessárias entre todas as coisas e suas ideias leva a uma percepção ampliada da própria existência e das conexões que a sustentam, resultando em um conhecimento mais completo e verdadeiro da realidade.

De acordo com Spinoza, conforme expresso em EIIP30 e EIIP31, o conhecimento que temos da duração de nosso corpo e das coisas singulares é necessariamente inadequado[11]. Isso ocorre porque o conhecimento adequado dessas durações requereria a compreensão completa e infinita de todas as relações causais envolvidas, o que está além das capacidades humanas. Dado que os corpos são extremamente complexos e compostos, seria necessário conhecer uma rede causal infinita para entender adequadamente suas durações. O conhecimento adequado da duração de algo implicaria a capacidade de prever toda a cadeia causal que resultaria em determinado efeito. No entanto, o que geralmente temos é um conhecimento provável, derivado de efeitos observados e suas consequências causais, o qual é apenas uma forma possível de conhecimento, sendo, entretanto, inadequado e imaginativo. Nossa compreensão da realidade é, muitas vezes, mediada pela imaginação e não pela razão completa e adequada. Isso coloca a ordem comum da natureza como uma realidade para o conhecimento finito, sublinhando a complexidade e a profundidade da rede causal que rege o universo.

Até aqui, vimos que a imaginação está ligada à inadequação do conhecimento. Mas estaria a mente humana incorrendo em algum erro ao imaginar? Spinoza afirma que

[11] Conforme afirma o corolário: "Segue-se disso que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Com efeito, não podemos ter, de sua duração, nenhum conhecimento adequado (pela prop. prec.), e é isso que devemos compreender por contingência e corruptibilidade das coisas. Com efeito, além disso, nada existe de contingente" (EIIP31, SO2, p.115).

> as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito da natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def. 7 da P.1), se ela fosse livre. (EIIP17Esc, SO2, p.106).

Portanto, o erro humano não está em imaginar, mas em confundir a imaginação com o intelecto. Spinoza destaca a importância de diferenciar imagens de ideias, sendo que as primeiras são percepções sensoriais enquanto as segundas são conceitos mentais[12].

Em EIIP35, vemos que "a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem". Para ilustrar seu pensamento ele apresenta dois exemplos: [1] **A ilusão de liberdade:** Os homens acreditam que são livres porque estão cientes de suas ações, mas ignoram as causas que os determinam a agir de certas maneiras. Essa falta de compreensão das causas é o que constitui a falsidade; [2] **A distância aparente do sol:** A olho nu, o sol parece estar a uma distância de dois mil pés. O erro não está em imaginar o sol tão próximo, mas sim na ignorância da verdadeira distância e da causa dessa percepção. Mesmo sabendo que o sol está a aproximadamente 149,6 milhões de km da Terra, a imaginação continuará apresentando-o como estando próximo, uma vez que essa é uma afecção natural do corpo influenciada pelo sol.

Spinoza argumenta que esse tipo de imaginação não é um erro em si, mas sim uma maneira como o corpo é afetado pelo mundo externo, do mesmo modo, esta relação prática com as coisas não desaparece com o conhecimento racional das causas. A razão acrescenta a sua distância real à ideia do sol, sem eliminar a sua representação imaginativa: as estruturas biofísicas do nosso corpo ainda reagem da mesma forma ao imaginar o sol muito mais próximo do que realmente está. É impossível superarmos absolutamente a nossa passividade em relação ao mundo exterior. Portanto, as ideias da imaginação, apesar de não serem inteiramente precisas, não devem ser completamente descartadas. Marilena Chauí (2011, p. 81) reforça essa visão ao afirmar que "a ideia imaginativa é o esforço da mente para associar, diferenciar, generalizar e relacionar abstrações ou fragmentos, criando conexões entre imagens para com elas orientar-se no mundo".

A imaginação é compreendida como esforço da mente quando sabemos que estamos imaginando. É a essa consciência que está vinculada a imaginação como virtude da mente humana, presente no escólio da proposição 17 da parte II, onde Spinoza sugere que a imaginação seria livre se dependesse exclusivamente de sua natureza. Sabemos que enquanto inadequação, isto é, quando a mente não sabe que imagina, a imaginação não pode ser dita livre, pois livre (pela def. 7 da parte I) é a "coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si

[12] EIIDef3: "Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. Explicação. Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente.". Essa definição é importante porque marca a distinção entre atividade e passividade da mente, evidenciando que enquanto imaginamos nossa mente percebe (passivamente) as imagens que se formam em seu contato com a exterioridade, ao passo que enquanto tem ideias nossa mente forma conceitos (ativamente). No entanto, retomando Chauí (2011), a imaginação não é pura impotência, pois quando dela temos consciência, ela se desdobra em virtude da mente.

só é determinada a agir" e a imaginação depende das afecções do corpo cujas ideias representam os corpos externos como estando presentes, pois são eles a sua referência. Todavia, cabe-nos investigar em que medida a imaginação pode participar do processo de liberdade. Embora, em sua condição originária, ela dependa dos encontros com os corpos externos e se apresente como uma forma de conhecimento passivo, a imaginação pode adquirir uma potência distinta quando associada à atividade da mente. Isso ocorre quando a mente, em seu esforço por perseverar e ampliar sua potência de agir, empenha-se em imaginar aquelas coisas que lhe proporcionam alegria. Nesse movimento, a imaginação deixa de ser compreendida apenas como efeito passivo dos encontros corporais e passa a ser mobilizada ativamente pela mente. Ao reassociar as imagens aos afetos que aumentam nossa potência de agir e às ideias adequadas que orientam esse processo, a mente transforma a própria imaginação em um instrumento de sua libertação intelectual. Assim, embora a imaginação não seja livre em si mesma, ela pode tornar-se uma potência para a liberdade quando colocada a serviço da atividade da mente.

Pode a imaginação participar da liberdade?

Ao longo da parte III da *Ética*, Spinoza dedica-se a demonstrar a força dos afetos e a potência da mente sobre eles e, muitas vezes, é por imaginar que a nossa mente se esforça, de modo que a imaginação passa a figurar como uma importante aliada para moderar os afetos passionais. Segundo Sévérac (2009, p.31), "o conhecimento imaginativo, na medida em que convoca a memória, na medida em que dinamiza o pensamento representativo, é, portanto, necessário, na maior parte do tempo, para conquistar sua salvação".

Na última parte da *Ética,* por sua vez, Spinoza demonstra como as imagens participam do processo pelo qual o homem torna-se mais livre. Como aponta Sévérac (2009, p. 33-34):

> Em vez de opor frontalmente imaginação e razão, afetos passionais e desejos racionais, Spinoza propõe outro uso do conhecimento imaginativo, pelo qual, os conhecimentos racionais são vivificados, inscritos na memória, a fim de, ou bem destruir as paixões nocivas, ou bem viver de outra maneira, mais ativamente, as paixões que convêm com a razão. De certa maneira, quando um prazer contrário à regra de nossa utilidade se apresenta a nós, quando é "contemplado como presente", é tarde demais: o simples conhecimento racional é impotente para nos fazer desejar outra coisa que não aquilo que um conhecimento imaginativo nos apresenta como prazeroso.

Segundo Sévérac, Spinoza mostra que a imaginação pode ser mobilizada pela mente, auxiliando-a na busca pela liberdade, pois o homem que se torna livre não deixa de imaginar, mas torna-se capaz de reorganizá-las e concatená-las adequadamente.

Quisemos até aqui demonstrar que a imaginação, a mesma imaginação que figura na parte II como uma consequência necessária da finitude, que corresponde a uma forma de conhecimento mais elementar e que nos conduz ao conhecimento inadequado, fazendo-nos perceber o mundo a partir de uma ordem comum da natureza, na parte III Spinoza atribui a ela uma função importante em nossa vida

afetiva[13], pois a mente esforça-se por imaginar afetos que causam alegria e que possam refrear as ideias dos afetos que nos causam tristeza[14] e à medida em que a mente se esforça por imaginar – ainda quando tem ideias inadequadas –, a imaginação ganha uma potencialidade, isto é, participa tanto do nosso processo de libertação quanto da nossa perseveração na existência. Esse é o contorno que a imaginação ganha na parte V. Desse modo, sendo a imaginação uma consequência necessária da finitude, a mente não deixa de imaginar, ainda que o conhecimento adequado (isto é, o conhecimento pelas causas) aconteça, pois, imaginar não configura erro. Nessa medida, é possível observar na parte V que Spinoza defende explicitamente a potência da imaginação, dentro dos seus limites. Nesse sentido, nos cabe analisar se pode a imaginação participar da liberdade. Logo nas primeiras proposições da parte V, são introduzidas a distinção entre vários modos de operação da imaginação, nosso objetivo, no entanto, é compreender não a forma de operar da imaginação que indica a passividade da mente, mas sua forma de operar que coincide com a máxima atividade desta.

A proposição 10 da parte V inaugura uma estratégia de intervenção sobre a vida afetiva que parte da própria potência da mente. Spinoza afirma que,

> enquanto não estamos defrontados com afetos que são contrários à nossa natureza, a potência da mente pela qual se esforça para entender as coisas [...] não é impedida, e por isso tem o poder de formar ideias claras e distintas e deduzi-las umas das outras [...]; e, consequentemente [...], temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto. (EVP10Esc, SO2, p. 537).

O ponto decisivo dessa proposição está na passagem de uma sequência de afecções que se impõe à mente para uma ordem que pode ser progressivamente estabelecida por sua atividade. Enquanto os afetos contrários à nossa natureza impedem a compreensão, sua ausência relativa permite que a mente forme ideias claras e distintas e, a partir delas, organize as afecções corporais. A liberdade começa, assim, por uma capacidade de estabelecer uma determinada ordem no interior da experiência afetiva.

O escólio mostra, em seguida, que essa ordenação não é apenas um princípio abstrato, mas possui eficácia prática, pois quando os afetos são ordenados e concatenados segundo a ordem do intelecto exigem uma força maior para serem coibidos do que aqueles que permanecem incertos e vagos. Há, portanto, uma diferença entre simplesmente opor-se a um afeto no momento em que ele surge e construir previamente uma ordem capaz de conferir maior estabilidade à mente. A atividade racional torna-se mais eficaz quando consegue produzir encadeamentos suficientemente fortes para que determinados modos de compreender e de agir estejam disponíveis diante das situações concretas.

É nesse ponto precisamente que se estabelece a necessidade de adotar regras de vida na forma de um preceito racional. Embora possa surpreender a natureza prescritiva da norma, Macherey (1994, p. 80) afirma que ela se justifica

> pelo fato de que, em vez de ser apresentada como uma lei formal cuja obrigação seria imposta de forma abstrata, imediata e necessariamente, ela está associada a um conjunto de comportamentos concretos, ou seja, a uma prática da qual é

[13] Embora a imaginação seja sempre um padecimento, por ser um conhecimento parcial, ela nem sempre produz apenas impotência e tristeza.
[14] Cf. EIIIP13

> tanto condição quanto resultado, dentro do contexto definido pelos dois princípios da *mutatio* e da *potentia*.[15]

Assim, enquanto não dispomos de um conhecimento perfeito de nossos afetos, a melhor maneira de internalizar esta regra de vida é confiá-la à memória e "aplicá-las continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por ela" (EVP10Esc). Como vemos, é sempre através da imaginação e de um uso atento dela, que a mente consegue manter esses preceitos "sempre à mão" (*semper in promptu*), introduzindo gradualmente regularidade e constância em nosso modo de vida, tanto corporal quanto mental.

A regra segundo a qual o ódio deve ser combatido pelo amor ou pela generosidade (EIVP46) mostra como esse procedimento funciona. Não basta possuir essa regra como uma proposição racional; é preciso antecipar as circunstâncias em que ela será necessária, pensar nas ofensas que habitualmente recebemos e imaginar as maneiras pelas quais podem ser respondidas pela generosidade. Desse modo, estabelece-se uma conexão entre a situação que costuma desencadear determinado afeto e uma resposta previamente prescrita pela razão. Quando a circunstância efetivamente ocorre, a mente não se encontra inteiramente entregue ao primeiro movimento passional, pois dispõe de uma associação que foi construída e reforçada anteriormente. A eficácia desse procedimento depende ainda da direção que a mente imprime a essas associações. Spinoza destaca que

> se também tivermos à mão a regra do que nos é verdadeiramente útil, bem como do bem que segue da amizade mútua e da sociedade comum e [...] levarmos em conta que da reta regra de viver se origina o sumo contentamento do ânimo [...], então a injúria, ou seja, o ódio que dela costuma originar-se, ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada. (EVP10Esc, SO2, p. 539).

Assim, buscar nosso próprio interesse não significa agir egoicamente contra os outros. Ao contrário, aquilo que efetivamente nos é útil está ligado à amizade, à convivência e à cooperação. Por isso, uma conduta racional procura evitar conflitos inúteis. Há aqui uma mudança importante em relação à moral tradicional: não precisamos combater ou condenar permanentemente aquilo que nos causa incômodo. Devemos procurar compreender como as relações com os outros podem contribuir para nossa própria potência e para a potência comum. É nesse contexto que aparece a recomendação de "prestar atenção àquilo que é bom em cada coisa, para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto da alegria" (EVP10Esc). Essa recomendação não significa adotar uma visão ingênua ou negar os aspectos negativos da realidade. Significa orientar a atenção e a imaginação para aquilo que pode aumentar nossa potência de agir. Quando Spinoza afirma que diante de uma ofensa, em vez de alimentar a imagem da ofensa e o ódio que dela decorre, devemos associá-la à possibilidade de agir com generosidade, o objetivo

[15] Do original: "*on peut au premier abord être étonné par le carâctère prescriptif que revêt l'énoncé de cette règle: mais il se justifie par le âit que celle-ci, au lieu d'être présentée comme une loi formelle dont l'obligation s'imposerait immédiatement, de manière nécessairement abstraite, est associée à un ensemble de conduites concrètes, c'est-à-dire à un usage dont elle est à la fois la condition et le résultat, dans le contexte défini par les deux príncipes de la mutatio et de la potentia*."

não é negar que fomos ofendidos, mas impedir que a representação da ofensa domine todo o campo mental.

Spinoza toma como exemplo a glória, cujo desejo é aparentemente natural e só deve ser reprimido quando se torna excessivo e se transforma em ambição. Compreender que os afetos possuem causas necessárias permite abandonar tanto a ilusão de que somos absolutamente livres quanto o ressentimento dirigido contra nós mesmos e contra os outros. Em vez de condenar continuamente aquilo que somos, procuramos compreender por que somos afetados de determinada maneira e como podemos reorganizar nossa maneira de agir. É nesse deslocamento – da imaginação que nos domina para a imaginação que é incorporada a uma ordem racional – que se encontra a possibilidade de uma participação da imaginação no processo de liberdade.

As proposições 11, 12 e 13 explicam as condições do processo pelo qual essa mudança pode ocorrer e se relacionam a um objeto comum designado pelo termo "imagem", como ocorre nas proposições 11 e 13, e "imagens das coisas", como ocorre na proposição 12, ao qual aplicam esse princípio dinâmico e progressivo de avaliação e modificação. A proposição 11 afirma que "quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequentemente se aviva, e tanto mais ocupa a mente" (EVP11), semelhante à ideia apresentada na proposição 13 onde afirma que "quanto mais uma imagem é unida a muitas outras, tanto mais frequentemente ela se aviva" (EVP13), podendo ser assim mais frequentemente suscitada. Essas proposições são decisivas porque mostram que as associações imaginativas não são algo absolutamente fixo e imutável. A frequência e a força com que uma imagem aparece dependem, em parte, da rede de relações na qual ela está inserida. Na proposição 12, ao afirmar que "as imagens das coisas são unidas mais facilmente às imagens que se referem às coisas que entendemos clara e distintamente do que às outras" estabelece-se uma relação entre imaginação e razão. As ideias claras e distintas, por serem mais frequentemente suscitadas, tornam-se pontos privilegiados de associação. Assim, as imagens das coisas podem ser vinculadas a conteúdos que a mente compreende adequadamente.

É na proposição 14 que talvez tenhamos a expressão mais evidente da participação da imaginação no processo de libertação humana. A dinâmica da imaginação assim iniciada, explica Macherey (1994), leva a mente a considerar cada vez mais coisas simultaneamente e a ensina a atribuir às suas representações afetos também mais significativos, porque sua frequência e intensidade levam a mente a investir mais em sua elaboração e exploração. E, ao contrário do que se poderia imaginar, tal esforço não é contrário à natureza da mente, mas expressão máxima da sua potência. Quanto mais a mente se esforça por imaginar, associando entre si todas as imagens possíveis das coisas, então ela é capaz "de fazer com que todas as afecções do corpo ou imagens das coisas sejam referidas à ideia de Deus" (EVP14), isto é, à ideia de tudo o que existe pela única necessidade de sua natureza. Através do exercício da imaginação, a mente se acostuma a relacionar os incidentes da vida diária às leis gerais da natureza e, assim, a ver as coisas de um ponto de vista que não é mais particular e acidental, mas global e necessário.

É nesse sentido que podemos afirmar que a imaginação se torna uma potência auxiliar no processo de libertação intelectual. Ela continua sendo imaginação, e, portanto, não deixa de possuir as características próprias do primeiro gênero de conhecimento; contudo, deixa de ser simplesmente uma força que conduz passivamente a mente. A atividade intelectual passa a utilizar suas

próprias estruturas associativas para reorganizar a experiência afetiva. A mente, por assim dizer, faz da imaginação um instrumento de sua própria atividade, vinculando as imagens às ideias e aos afetos que aumentam sua potência de agir. A liberdade, então, não consiste em libertar-se da imaginação, mas em fazer com que a imaginação participe, tanto quanto possível, da ordem da razão e do movimento pelo qual a mente passa da passividade à atividade. A imaginação torna-se então parte de uma estratégia de liberdade: a mente recorda, antecipa, associa, reforça e reorganiza imagens de modo que os afetos alegres e as ideias adequadas estejam cada vez mais disponíveis. O resultado não é uma imaginação que se torna intelecto, mas uma imaginação que, submetida à orientação da atividade racional, passa a colaborar com o esforço da mente para compreender a si mesma, aumentar sua potência de agir e alcançar uma forma mais elevada de liberdade.

Considerações finais

A investigação desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu evidenciar a singularidade do projeto spinozista no panorama filosófico da Modernidade: ao recusar o dualismo cartesiano e o consequente preterimento racionalista da imaginação em relação à razão, Spinoza constrói uma filosofia imanente na qual a imaginação deixa de ser apreendida unicamente sob a chave do erro, da confusão e da servidão para revelar-se como uma expressão necessária da unidade mente-corpo e um fato intransponível da existência humana. Nas partes III e V da *Ética*, longe de ser anulada pela razão, a imaginação é por ela mobilizada e reconfigurada. A adoção de regras de vida (preceitos racionais) e a associação consciente das imagens das coisas aos afetos de alegria e à ideia de Deus mostram que a razão necessita do suporte do conhecimento imaginativo e da memória para conferir eficácia prática às suas orientações nas circunstâncias concretas da vida, fazendo com que a imaginação, que atua como freio quando reduzida à passividade das afecções externas, converta-se em um poderoso auxílio quando ordenada segundo a ordem do intelecto. Em suma, o processo de libertação humana em Spinoza não consiste em libertar-se da imaginação, mas em fazer com que ela participe da ordem da razão: a liberdade não se conquista contra a imaginação, mas com ela, reconhecendo no conhecimento de primeiro gênero e na experiência vivida a matéria-prima reorientada pela mente para aumentar sua potência de agir, perseverar na existência e alcançar a autonomia e a liberdade.

Referências

Apphun, C. **Note sur la théorie de l'imagination dans Spinoza**. Chronicon Spinozanum IV (1924-1926). 257-260.

CHAUÍ, M. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa. Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DESCARTES, R. **Meditações:** concernentes à Primeira Filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstrados. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ESPINOSA, B. **Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Tradução: Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1969.

GEBHARDT, C. **Spinoza Opera.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.

GUEROULT, M. **Spinoza**. Paris: Aubier-Montaigne, 1974. (t.II. L'âme).

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**, v.5 (La cinquième partie. Les voies de la libération). Paris: PUF, 1994.

MOREAU, Pierre-François. El concepto de ingenium en la obra de Spinoza (I). **Revista de historia del pensamiento moderno**. Nº 1, enero-junio, 2009, 3-12.

MOREAU, P. Notas. In: SPINOZA, B. **Oeuvres IV:** Ethica/Éthique. Établissement du texte par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers. Traduction par Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2020, p. 449-609. (Col. Épimethée).

PLATÃO. **A República**. Tradução: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

SÉVÉRAC, P. Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: **O mais potente dos afetos Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA. ***Œuvres IV*:** Ethica/Éthique. Traduction: Pierre-François Moreau. Paris: Press Universitaires de France (PUF), 2020.

VÉDRINE, H. **Les grandes conceptions de l'imaginaire:** de Platon a Sartre e Lacan. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

Recebido em: 08/2026
Aprovado em: 10/2026