



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

**Spinoza e a comunicação da filosofia:
a natureza da linguagem na *Ethica***

Gabriel Dirma de Araujo Leitão

Rio de Janeiro

2009

Gabriel Dirma de Araujo Leitão

**Spinoza e a comunicação da filosofia:
a natureza da linguagem na *Ethica***



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcos André Gleizer

Rio de Janeiro

2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

S758 Leitão, Gabriel Dirma de Araujo.
Spinoza e a comunicação da filosofia: a natureza da
linguagem na ethica./ Gabriel Dirma de Araújo Leitão. – 2009.
126 f.

Orientador: Marcos André Gleizer.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 2. Filosofia holandesa
– Teses. I. Gleizer, Marcos André. II. Universidade do Estado
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDU1(492.6)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação.

Assinatura

Data

Gabriel Dirma de Araujo Leitão

Spinoza e a comunicação da filosofia: a natureza da linguagem na *Ethica*

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 22 de dezembro de 2009.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos André Gleizer (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Edgar Marques
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Lia Levy
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2009

DEDICATÓRIA

*Para meu avô, em cuja biblioteca encontrei
os primeiros livros de Filosofia*

AGRADECIMENTOS

No contexto mais amplo do que se imagina ser a trajetória de uma carreira acadêmica na Filosofia, uma dissertação de Mestrado ocupa um lugar certamente modesto, sendo na prática pouco mais do que um atestado de alfabetização e um exercício de humildade diante do tamanho de questões que logo se revelam muito maiores do que o tempo de que dispomos e do que nossa capacidade para percorrê-las. Acaba por ser um sistemático adiamento de questões melhores, rito iniciático de inegável valor propedêutico, permanecendo os méritos intelectuais propriamente ditos, contudo, ainda bastante discutíveis.

Todavia, por modesta que seja, há algo como um nexos infinito de pessoas, fatores e acontecimentos a que uma dissertação como esta, na precariedade de sua gênese, realização e conclusão, com seus eventuais méritos e múltiplas deficiências, precisaria remontar a fim de total e adequadamente expressar a gratidão por sua própria existência. Temo que não seja sequer possível mencionar cada uma das pessoas que direta ou indiretamente, deliberada, entusiástica, generosa, inconsciente ou acidentalmente contribuíram de alguma forma para que esta dissertação se tornasse tal como é. Uma correta dimensão de cada contribuição individual é algo que eu mesmo não tenho como estimar: expressá-lo com justiça, portanto, está fora de cogitação. Entretanto, um punhado de menções pontuais se faz inevitável na tentativa de assinalar, ainda que bem inadequadamente, o reconhecimento pelo que por mim já se fez até aqui.

Em primeiro lugar, preciso registrar a gratidão ao Professor Marcos André Gleizer, sob cujos mais de seis anos de orientação, que remontam ainda aos trabalhos de Iniciação Científica realizados na Graduação, aprendi muito mais do que alguns conteúdos relativos à filosofia spinozista. Na verdade, é difícil conceber outro orientador que reúna simultaneamente e em proporções tão abundantes o conhecimento, a responsabilidade, a disponibilidade e uma quase infinita paciência com todo tipo de dificuldades. Não foi pequeno o risco que assumiu quando aceitou orientar num Mestrado um tema como o que eu escolhi, e agora só posso esperar ter feito por merecer a confiança.

À Professora Lia Levy (UFRGS), meu agradecimento pela atenção a mim dedicada durante os meses em que visitei sua Universidade, em Porto Alegre. Aos Professores Edgar

Marques (UERJ) e Ulysses Pinheiro (UFRJ), agradeço a disposição por terem novamente aceitado participar da minha banca avaliadora, dando prosseguimento a uma assistência que remonta ainda à minha Monografia sobre a Imaginação em Spinoza. Aos três, pela leitura paciente e minuciosa e pelos comentários pertinentes que fizeram às diferentes versões desse texto.

Aos Professores Lorenzo Vinciguerra (Université de Reims Champagne-Ardenne) e Jean-Michel Salanskis (Paris X), pela prontidão e generosidade com que sempre compartilharam seus conhecimentos e pela gentileza e cortesia com que me receberam em Paris.

Quanto ao corpo docente da UERJ, gostaria de pontuar meu agradecimento ao Professor Marco Antônio Casanova, de cujos cursos vem indiretamente certo sotaque heideggeriano que se deixa notar em algumas análises e sugestões aqui esboçadas e ao Professor Luis Carlos Pereira, cujas aulas foram motivo de constante admiração. Um agradecimento especial ao Professor Antônio Augusto Passos Videira e ao Professor Ricardo Barbosa, que tanto me ensinaram e continuam ensinando dentro e fora das salas de aula.

Aos amigos Fábio Antonio da Costa, Rommel Luz Figueira Barbosa e Taís Silva Pereira pela convivência quase diária, pelas discussões, pela paciência, por tanta coisa. E ao amigo Bernardo Curvelano Freire por continuar me chamando a atenção para coisas a que eu jamais teria me voltado.

A Laila Oazem, o carinho pela harmonia e pelas dissonâncias.

Uma menção especial a Bernardo Pareto Miller, que há tantos anos me ensinou a escrever; e a Sérgio Pachá, cuja erudição — tão imensa quanto a generosidade — socorreu alguns embaraços com o texto latino de Spinoza. A Malu Sanches, por algumas das coisas que mais importam. Ao Nonato, pelas gargalhadas, pelas histórias, pela esperança; e a Luciana Bauer, por me ter proporcionado algumas de minhas melhores memórias gastronômicas.

Agradeço também a Agnes d’Alegria, Alessandra Bonruquer, Aline Vieira, Carlos Cavalcante, Cris Manzini, Daniel Chomski, Daniel Plácido, Daniel Siqueira Pereira, Davi San Gil, Diogo Gurgel, Eduardo Dullo, Evelyn Petersen, Friedel Lubitz, Helena Wergles Ramos, Isabelle Villafán, Júlia Sichieri Moura, Leonardo Rogério Miguel, Liza Waltrick de Aquino, Luciane Lucas, Marcela Peralva Aguiar, Marcelly Brandão, Marcelo Kropf, Marco Aurélio Oliveira da Silva, Maria Wagner, Marina Gomes, Moema Duberley, Pablo Bezerra Luciano, Patrícia Faller, Paulo Taddei, Priscila Zigunovas, Ricardo de Oliveira, Roger Oleniski, Rhode Lucy Ramos, Ruth Luz, Sander Friedman, Sofia Gollnick Ferreira, Søren Riis e Sue Medeiros, que em diferentes momentos, de diversas maneiras, em sentidos distintos e nas mais variadas proporções tornaram e tornam a vida melhor.

A Manoela, meus pais, meus avós, Ana Clara, Valéria, Mário, Tatiana e Jaime, por tornarem-na possível.

Agradeço também à FAPERJ, pela bolsa de pesquisa que financiou esta dissertação. Ao DAAD, pelos cursos que me proporcionou às vésperas do Mestrado, na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemanha, 2006. E ao PROCAD — Capes “Ética e Metafísica na Filosofia Moderna”, pela estadia proporcionada na UFRGS, em 2007, e pelos agradáveis encontros em Itatiaia-RJ, nos verões de 2007 e 2008.

RESUMO

LEITÃO, Gabriel Dirma de Araujo. **Spinoza e a comunicação da filosofia: a natureza da linguagem na *Ethica***. 2009. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Em sua teoria do conhecimento, cuja formulação definitiva se encontra na segunda parte da *Ethica*, Spinoza afirma que o conhecimento que se dá por meio de signos pertence à Imaginação, isto é, ao primeiro gênero de conhecimento, o qual é essencialmente inadequado uma vez que não consegue compreender a natureza das coisas, mas simplesmente as conhece de forma mutilada e confusa. Contudo, atribuir o conhecimento *ex signis* ao âmbito imaginativo não pode implicar a recusa, por parte de Spinoza, de toda e qualquer utilização de signos a fim de comunicar o conhecimento verdadeiro, sob pena de o próprio texto da *Ethica* deslegitimar suas pretensões de verdade já no momento mesmo em que se anuncia. Partindo do princípio de que deve haver certo modo de utilização de signos que consiga contornar, em alguma medida, sua constituição essencialmente inadequada a fim de comunicar idéias adequadas, a presente investigação reconstrói uma teoria da linguagem subjacente à doutrina da *Ethica* na tentativa de estabelecer por que meios se pode efetuar uma utilização filosófica dos signos.

Palavras-chave: Imaginação. Linguagem. Signos. Significação. *Consuetudo*.

ABSTRACT

In his theory of knowledge, whose ultimate presentation can be found in the second part of the *Ethics*, Spinoza points out the imaginative (and hence inadequate) nature of the knowledge we have through signs. It means that this knowledge, being essentially fragmented and confused, is in fact unable to understand the genuine nature of things. However, asserting the imaginative nature of the knowledge *ex signis* can by no means imply that Spinoza is refusing the possibility of each and every usage of signs as a valid way to express adequate ideas, or else the text of the *Ethics* would be delegitimizing its pretensions of truth in the very moment it enunciates itself. Assuming that it must exist a way of using signs that manages to overcome somehow the essentially inadequate nature of the knowledge related to it in order to communicate an adequate knowledge, the present investigation reconstructs what can be called an underlying theory of language latent in Spinoza's *Ethics*, trying to establish how a philosophical usage of signs becomes possible and effective.

Keywords: Imagination. Language. Signs. Signification. *Consuetudo*.

BREVE NOTA SOBRE FONTES, ABREVIACÕES, CITAÇÕES E TRADUÇÕES

A *Opera Posthuma* de Spinoza foi publicada em 1677, ano da morte do filósofo. Nela estão contidos, em latim, a *Ethica*, o *Tractatus Politicus* (TP), o *Tractatus de intellectus emendatione* (TIE), o *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* e setenta e cinco epístolas (Ep) que seus amigos e editores consideraram filosoficamente relevantes. Ao mesmo tempo, foi publicada uma edição holandesa, *Nagelate Schriften*, a qual não incluía o *Compendium*.

Os *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*, com seu apêndice *Cogitata Metaphysica* (CM), bem como o *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP), tinham sido publicados anteriormente, com o filósofo ainda vivo. Por outro lado, o texto conhecido como *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand* (KV) só foi descoberto no séc. XIX.

Carl Gebhardt editou, em 1926, os quatro volumes da *Spinoza Opera*, a qual ainda é considerada a edição crítica de referência aos textos do autor. Um quinto volume foi acrescentado em 1987.

A tradução para o português das passagens citadas da *Ethica*, do TIE, dos CM e do TP segue a tradução da edição da coleção *Os Pensadores*, embora inúmeras correções ou simples modificações tenham sido feitas, especialmente nas citações da *Ethica*, modificações essas pelas quais assumo a integral responsabilidade.

As referências a passagens da *Ethica* são dadas, ao longo de todo trabalho, ou bem diretamente no texto, ou bem em notas de rodapé. Seguem uma conveniente notação em que o primeiro número indica sempre a parte da *Ethica* seguida pela indicação do prefácio (praef), da definição (d), axioma (a) ou proposição (p) correspondente, podendo ainda ser indicados os corolários (c), os escólios (s), demonstrações (dm) ou postulados (post), quando for o caso. Assim, por exemplo, 2p16c2 remete diretamente ao segundo corolário (c2) da proposição 16 (p16) da parte 2. Para as definições dos afetos da parte 3, será utilizada a indicação 3Df.Af seguida pelo número do afeto.

As referências ao TIE são dadas apenas pela indicação do parágrafo (§). As referências ao TP indicam o capítulo (cap.) e o parágrafo (§). Aos CM, a parte e o capítulo.

A tradução das passagens do TTP é de Diogo Pires Aurélio. As referências a essa obra indicam o número da página da edição brasileira.

As referências à correspondência (Ep) indicam o número atribuído à epístola bem como o número da página em que a passagem citada se encontra no 4º volume da edição de Appuhn. Nesse caso, a tradução é sempre minha.

Quanto aos comentadores e todo tipo de bibliografia secundária citada, a tradução é minha sempre que outro tradutor não estiver especificado nas Referências Bibliográficas disponíveis ao final da dissertação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 O CORPO E AS IMAGENS: A FISILOGIA DA IMAGINAÇÃO.....	30
1.1 O Corpo e a individualidade.....	30
1.2 Forma e configuração dos indivíduos.....	38
1.3 As idéias de afecção.....	44
1.4 Imaginação, inadequação, falsidade.....	48
1.5 Imaginação como virtude da mente e faculdade livre.....	52
1.6 A ordem da Memória: idéias de afecção associadas.....	57
2 A IMAGINAÇÃO E A CONSTITUIÇÃO DE SENTIDO.....	62
2.1 O primado da <i>consuetudo</i> na constituição de sentido das idéias.....	62
2.2 As ligações de semelhança.....	71
2.3 As idéias como signos.....	82
3 SPINOZA E A LINGUAGEM.....	91
3.1 O funcionamento da linguagem: reconstrução do modelo apresentado em 2p18s.....	91
3.2 1ª dificuldade: a parcial incomensurabilidade das idéias de afecção de indivíduos distintos.....	93
3.3 2ª dificuldade: a mediação das idéias de afecção por meio dos Universais.....	95
3.4 3ª dificuldade: a mediação das idéias de afecção por meio das ficções e a doutrina dos <i>modi cogitandi</i>	99
3.5 4ª dificuldade: nomeando o inimaginável.....	102
3.6 De como a linguagem não pode se abster do recurso à imaginação.....	105
3.7 A <i>Ethica</i> como a criação de um caráter.....	107
4 CONCLUSÃO.....	111
REFERÊNCIAS.....	119

INTRODUÇÃO

Limites da possibilidade de comunicação

Em 5 de janeiro de 1665, em meio a uma estadia de alguns meses numa propriedade rural localizada nos arredores de Schiedam, para onde se recolhera a fim de escapar de um surto da peste¹, Spinoza escreve sua primeira carta a Willem van Blijenbergh, comerciante de Dordrecht, cujos interesses em temas teológico-filosóficos o tinham levado, algumas semanas antes, a tentar estabelecer uma correspondência com o autor dos *Princípios da Filosofia de Descartes*. Inquieto com o que não conseguia compreender exatamente ser as posições de Spinoza a respeito da natureza e causa do mal e do pecado, Blijenbergh lhe escreve levantando questões e solicitando esclarecimentos². Spinoza se mostra não apenas solícito em esclarecer os pontos que seu correspondente julga confusos, mas compromete-se com o esforço de uma genuína comunicação, tal como a que só é possível em meio à disposição afetiva de uma amizade sincera³. Ao final da missiva, tendo procurado oferecer os esclarecimentos que lhe tinham sido solicitados, Spinoza, que estava escrevendo em holandês, após encorajar seu novo correspondente a lhe enviar futuras questões, revela uma certa frustração com a exposição que acabara de fazer: “Contudo, eu teria preferido escrever na língua em que fui criado. Talvez eu tivesse podido expressar melhor meus pensamentos.”⁴

A despeito de seu início promissor, a correspondência com Blijenbergh se desdobrará pelos seis meses seguintes numa desgastante série de mal-entendidos. Spinoza não demora a perceber a falta de propósito daquela conversação: Blijenbergh não apenas não consegue compreender o tanto que o pensamento spinozista se afasta do pensamento cartesiano como sequer compreendera corretamente o que o próprio Descartes dissera. Em nome da amizade

¹ Sobre a estadia de Spinoza na fazenda De Lange Boogert, cf. NADLER, 1999, p. 212-4.

² Para um resumo da correspondência Spinoza-Blijenbergh, cf. CHAUI, 1999, p. 114-26, e NADLER, 1999, p. 214-8.

³ Cf. Ep. 19, p. 181-2. “Percebi por ela [sua carta] seu intenso amor pela verdade, que você toma como o fim último de seus estudos, e, uma vez que eu mesmo não disponho de ânimo diverso, não posso senão me engajar não apenas em satisfazer seu desejo respondendo, segundo minhas forças, às questões colocadas em sua carta e naquelas que a essa poderão se seguir, mas também me empenhar no futuro para estreitar nossas relações e criar entre nós uma amizade sincera (*en oprechte vriendschap/ sincera amicitia*). Com efeito, entre todas as coisas que não dependem de mim, nada me é mais valioso do que uma ligação de amizade estabelecida com homens que amam sinceramente a verdade.”

⁴ Ep. 19, p. 186: “*Ik wenschte wel dat ik in de taal, waar mee ik op gebrocht ben, mocht schryven. Ik sow mogelyk myn gedaghte beeter kunnen uytdrukke*”. O parágrafo final da carta, do qual esse trecho é parte, não chegou a ser traduzido por Spinoza para o latim.

que oferecera a seu interlocutor, Spinoza se esforça para corrigir ambas as dificuldades, não obstante já comece a compreender a impossibilidade de um tal vínculo e já lamente não lhe ter escrito usando a linguagem de Descartes (*Cartesii verbis*)⁵, o que talvez tivesse minimizado as polêmicas infrutíferas em que entrara. Os esforços, contudo, são em vão. Em junho de 1665⁶, sete meses após Blijenbergh lhe ter escrito pela primeira vez, Spinoza desiste educada mas enfaticamente de continuar tentando explicar seus pensamentos a tal leitor: a comunicação como que encontra um limite de possibilidade ou, ao menos, de conveniência.

É possível que os desgastes com a tentativa de comunicação com Blijenbergh tenham contribuído para a decisão de Spinoza em não publicar a *Ethica*⁷. Seja como for, o tumultuado episódio sugere questões que, ao menos diretamente, nada têm a ver com o conteúdo das cartas elas mesmas. À margem dos problemas relativos à teodicéia que inquietam Blijenbergh, ambos os correspondentes fracassam em lograr que o outro experimente de modo satisfatório a razoabilidade do lugar a partir do qual falam⁸.

Por menor que eventualmente pudesse ser sua acuidade intelectual, Blijenbergh está longe de ser um mero tolo obscurantista para quem nenhuma explicação se faria suficiente e em nenhum momento ele parece se dirigir de modo mal intencionado a Spinoza: sua inquietação é sincera e suas questões, a despeito de suas eventuais dificuldades de compreensão, são pertinentes. O que está em jogo não é tanto uma dificuldade em compreender a argumentação do filósofo: Blijenbergh compreendeu-a o suficiente para enxergar com clareza que tais posições fariam com que conceitos como o de pecado original e livre-arbítrio fossem completamente esvaziados. Blijenbergh compreendeu suficientemente a argumentação de Spinoza para enxergar que ela era incompatível com o cristianismo, e é *essa* incompatibilidade essencial que o perturba. O que o inquieta é precisamente essa impossibilidade radical de harmonizar as posições de Spinoza com sua fé cristã.

Descrever tal inquietação como mera incapacidade de compreensão é descaracterizar grosseiramente o que de fato estava em questão. Blijenbergh havia entendido o bastante para

⁵ Cf. Ep. 21, p. 207. O original holandês dessa carta foi perdido.

⁶ Cf. Ep. 27, p. 227-8.

⁷ Essa é, segundo Steven Nadler, a posição de Curley. Cf. NADLER, 1999, p. 218. Curley a sugere na p. 350 do vol. 1 de sua edição das *collected works*.

⁸ É o que Spinoza tem em vista quando alega que os problemas que encontra entre ambos não são meras discordâncias relativas às conseqüências a serem extraídas dos princípios de que partem, mas sim discordâncias relativas aos princípios eles mesmos: “*videoque nos non tantùm dissentire de iis, quae longè ex primis principiis sunt petenda; sed etiam de eisdem ipsis principiis.*” Ep. 21, p. 203.

saber que Spinoza estava errado — *precisava* estar errado — a partir do ponto de vista da teologia cristã. O que pode parecer incompreensão é, na verdade, uma insistente e impertinente deturpação da filosofia spinozista (e também da cartesiana), deturpação essa que é orientada não exatamente por uma estrita obtusidade cognitiva mas muito mais por um desejo ingênuo de conciliar o inconciliável. Blijenbergh não é um tolo, mas sim alguém que se movimenta numa disposição afetiva incompativelmente diferente da de Spinoza. Se, por não ter renunciado à sua segunda regra⁹ para filosofar, a saber, a obediência à Palavra revelada de Deus, se pode dizer que ele não teria compreendido Spinoza, quase se deveria também poder dizer que Spinoza não o teria compreendido pelo fato de não se ter convertido ao cristianismo. Não que o spinozismo e o cristianismo estivessem em posições perfeitamente análogas e que a profissão de um ou outro mobilizasse a mesma potência da mente dos indivíduos, mas as posições se fazem análogas no ponto em que se tornam mutuamente irreduzíveis: ao interromper a correspondência, Spinoza reconhece que não há nada que possa *dizer* para fazer com que Blijenbergh compartilhe de suas idéias, reconhecendo, ao mesmo tempo, por outro lado, que não há nada que Blijenbergh possa dizer, ao menos enquanto o diz a partir daquele lugar de onde o vinha dizendo, que fizesse com que ele, Spinoza, deixasse de pensar o que vinha pensando.

Spinoza se dedicara tanto quanto pôde a explicar ao correspondente seus pensamentos, mas desistiu desse empreendimento. Ambos os movimentos são dignos de nota. Em primeiro lugar, ao tentar explicar a Blijenbergh os pontos em que este teria se enganado, Spinoza demonstra acreditar na possibilidade de oferecer de fato uma tal explicação. Spinoza demonstra acreditar na possibilidade de que suas palavras (no caso, as palavras escritas em sua carta) comuniquem determinados pensamentos, bem como na possibilidade de que esses seus pensamentos, sob alguma certa condição e de alguma certa maneira, possam se tornar também os pensamentos de seu destinatário. Ao se dispôr a responder às questões de Blijenbergh, que julga frutos de idéias confusas, Spinoza demonstra acreditar na possibilidade de corrigir tais idéias por meio de uma comunicação: Spinoza demonstra apostar na possibilidade de que aqueles traços riscados num papel possam, por alguma via não totalmente evidente, desempenhar alguma função na produção de idéias adequadas em uma outra mente. Em segundo lugar, no momento em que Spinoza, meses depois, desiste dessa troca de cartas, demonstra ter deixado de acreditar nessa possibilidade, ou pelo menos na

razoabilidade de se esperar por ela. Tudo se passa como se houvesse um limite para além do qual não é lícito, ou pelo menos razoável, esperar a efetividade de uma comunicação.

Esses dois pontos talvez pareçam, agora, demasiado óbvios para que tenham sido explicitados, mas é conveniente que se os mantenha em mente ao longo da leitura da presente investigação. Os dois extremos do movimento de Spinoza, a pronta aceitação e até mesmo o entusiasmo com que começa respondendo ao estranho que lhe escreve, por um lado, e a explícita recusa em dar prosseguimento à correspondência, por outro, demarcam os limites mesmos da possibilidade de uma comunicação. O incidente mostra que, se a comunicação filosófica é indiscutivelmente possível, ela o é apenas sob certas condições.

As críticas spinozistas à linguagem

“Indiscutivelmente possível”, é dito, porque a própria existência da obra de Spinoza parece recusar qualquer argumento que insinue que o filósofo não acreditasse nessa possibilidade. Ainda que lamente, como vimos acima, sua imperícia com o holandês¹⁰, em nenhum momento encontramos Spinoza intimidado diante de algo sobre o qual não consiga falar: o pressuposto da integral inteligibilidade do real parece vir acompanhado do pressuposto de uma integral (ou pelo menos bastante suficiente) possibilidade de expressão

⁹ Cf. Ep. 20, p. 187.

¹⁰ Sua língua materna era o português e, segundo NADLER, 1999, p. 46-7, foi em português que Spinoza sempre se sentiu mais à vontade. Certamente compreendia bem o espanhol, o hebraico e, adulto, o latim. Embora dominasse o holandês a ponto de poder com ele manter uma correspondência filosófica, lamenta não gozar do desembaraço que teria em sua língua materna. Tudo indica que, para Spinoza, tais embaraços se devam estritamente a uma falta de perícia pessoal, nada havendo que nos autorize a sugerir que o filósofo estivesse se queixando de uma limitação intrínseca ao idioma holandês. Entretanto, ao mesmo tempo, nada permite que se exclua definitivamente a hipótese de que Spinoza estivesse disposto a subscrever a tese de que línguas diferentes possuem sim diferentes possibilidades de expressão, expressando com maior ou menor perfeição as idéias da mente, o que nos devolveria o direito de se falar em línguas mais ou menos aptas ou limitadas para a expressão desse ou daquele pensamento, havendo assim espaço para que se falasse em línguas mais ou menos filosóficas. O interesse de Spinoza em escrever seu *Compendium de Gramática Hebraica*, com sua preocupação em hiper-racionalizar as leis internas do idioma e em explicitá-las (cf. NADLER, 1999, p. 325-6) pode ser um indício razoável de que Spinoza estivesse disposto a concordar que diferentes idiomas expressam os pensamentos de diferentes formas e que, o que é mais importante, essas formas possam ser ditas melhores ou piores em relação a fins específicos. Assim, conhecer as leis imanentes a cada idioma seria importante não apenas para a interpretação correta dos textos que nele foram escritos, mas também para a expressão mais pertinente possível do que se pretende dizer. Sua preocupação em assinalar equivalentes latinos dos conceitos que emprega em sua correspondência holandesa também pode ser um indício nessa direção. Não tenho, contudo, a possibilidade de explorar esse tema aqui. De qualquer forma, deve ficar claro que, ainda que tal hipótese se confirmasse, de modo algum ela se confundiria com a interpretação sugerida por Henri Meschonnic (2000), para quem a letra do texto latino da *Ethica* possuiria, em si mesma, certos poderes quase mágicos de comunicação de idéias. Ainda que se pudesse confirmar a hipótese de certa limitação do holandês, por exemplo, para a expressão ideal do que Spinoza tinha em mente, a existência de sua correspondência nesse idioma parece ser um argumento suficiente em favor do fato de que Spinoza não recusaria a possibilidade de expressar sua filosofia numa língua diferente daquela em que crescera (o português) ou da

linguística disso que foi inteligido¹¹. E, a despeito do prestígio que o modo de exposição geométrica ganhou entre os intérpretes do spinozismo, a pluralidade evidente de formas pelas quais Spinoza escreveu parece tornar difícil sustentar a exclusividade da possibilidade de eficácia da forma geométrica¹².

“Indiscutivelmente possível”, foi dito, e, no entanto, não é necessário um olhar demorado sobre a obra de Spinoza para que venha à tona todo um rol de passagens que parecem tornar essa possibilidade de comunicação, sim, bastante discutível. Embora Spinoza nunca tenha se dedicado a pensar a linguagem como um problema filosófico, embora nunca tenha tematizado algo como uma tensão entre dificuldades e possibilidades de uma expressão linguística da filosofia, uma crítica à linguagem pode ser encontrada, de forma mais ou menos explícita, ao longo de toda sua obra. Assim, é importante afirmar logo de início e de modo inequívoco que não será encontrada na *Ethica*, nem em qualquer outro escrito de Spinoza, a formulação textual de algo como uma “teoria da linguagem”, à diferença do que se poderia facilmente alegar ser o caso de uma teoria do conhecimento, das definições, da afetividade, da política. Se não se pode negar o trabalho do filósofo em dar conta desses problemas e de

que utilizava na redação de suas obras da maturidade (o latim), ainda que pudesse encontrar maior ou menor dificuldade nessa tarefa.

¹¹ Spinoza pode declarar ignorar o nome de certo afeto (cf. 3p22s: “quanto ao nome a dar à alegria que nasce do bem de outrem, ignoro-o”), ou pode afirmar (cf. 3Df.Af. 48) que alguns afetos não possuem nomes no uso cotidiano (*usum vitae*), mas em ambos os casos a limitação da linguagem reflete apenas a falta de importância ou urgência em nomear isso que haveria a ser nomeado. A única possível exceção para essa confiança inabalável na suficiência da expressão linguística será encontrada — nada mais, nada menos — na definição do contentamento interior (*animi acquiescentia*), em 5p36s: “é uma alegria, se for lícito ainda usar desta palavra (*liceat hoc adhuc vocabulo uti*), acompanhada da idéia de si mesmo”, em que dificuldades conceituais e linguísticas parecem se sobrepor.

¹² Com efeito, o método geométrico de exposição, a despeito de ter sido escolhido para a apresentação da *Ética*, sua principal obra, é apenas uma entre diversas formas literárias empregadas por Spinoza antes, durante e após a redação da *Ética*. Podemos encontrar a forma do diálogo, no *Breve Tratado*, a escrita autobiográfica nos parágrafos iniciais do *Tratado da Reforma*, os comentários e exegeses do texto bíblico e de outros filósofos, análises de exemplos históricos e filológicos no estilo por vezes quase ensaístico do *Tratado Teológico Político*, o aspecto eventualmente aforismático do *Tratado Político*, além da variedade de tons que se encontram ao longo de sua correspondência. Embora Stuart Hampshire (1970, p. 18-20, 23-4, 93) sugira que o método geométrico tenha sido a solução encontrada por Spinoza para liberar a linguagem de seus vínculos imaginativos, de modo que pudesse expressar de modo claro e distinto as idéias da verdadeira filosofia, a disposição de Spinoza em apresentar suas idéias sob formas tão variadas se tornaria dificilmente compreensível sob tal tese. Com isso não se pretende negar a íntima relação entre a forma e o conteúdo da exposição de uma idéia, mas apenas relativizar um pouco a importância da forma do texto propriamente dito. Se é verdade que o método geométrico goza de algum privilégio em meio aos demais modos possíveis de exposição de uma doutrina, não se pode com isso pretender que seja condição necessária para a comunicação filosófica (o que o provam os demais escritos de Spinoza), e muito menos condição suficiente (o que o prova a exposição geométrica dos *Princípios da Filosofia de Descartes*, cujo conteúdo e conclusões Spinoza evidentemente não subscreveria), posto que a validade de suas demonstrações depende diretamente do rigor de suas definições e da verdade de seus axiomas. A comunicação de um axioma, aliás, parece oferecer um caso limite em meio a essa problemática, posto que a sua comunicação precisa ser independente de quaisquer demonstrações, sendo antes a própria condição de possibilidade da comunicação de uma demonstração geométrica. Cf. Santiago, H. (2004, p. 277-9), em que é mostrado que, paralelamente ao emprego do método geométrico, Spinoza reconhece e utiliza largamente a prova por experiência. Cf. também Parkinson (1973, p. 96-7).

vários outros, é também preciso reconhecer que em parte alguma Spinoza procura, nesse sentido, esboçar uma teoria da linguagem.

Isso não quer dizer, entretanto, que a linguagem seja um problema total ou quase totalmente ausente do pensamento de Spinoza, marginal ou secundário, e que a explicitação dos alicerces de uma filosofia da linguagem, de uma teoria da significação e da comunicação — o que é decerto um objetivo importante do presente estudo — seja um mero exercício de manipulação e interpretação de textos que visasse tão somente responder a questões colocadas pela curiosidade, questões que o autor mesmo jamais se tenha preocupado em responder. Espero tornar claro nas páginas que se seguem que esse não é de forma alguma o caso em questão aqui e que o problema da linguagem não apenas não é um problema secundário na filosofia de Spinoza como poderia sem dificuldades ser apresentado como um problema central, intimamente relacionado com a mitigação do papel enganador e passional da imaginação e de sua reorientação virtuosa, passo importante no caminho para a beatitude.

Problema central dada a combinação de dois fatores: de um lado, como já foi acima mencionado, a existência de diversas passagens — aparentemente marginais, mas bastante enfáticas — que criticam o aspecto imaginativo da linguagem, passagens em que a linguagem aparece como fonte de equívocos e como algo com o que se deve tomar cuidado, e que tenderão a eclipsar a compreensão do que poderia ser um aspecto não imaginativo da linguagem, um aspecto racional, pelo qual ela pudesse comunicar algo para além das idéias inadequadas da imaginação; por outro lado, a reivindicação de que a beatitude seja comunicável e desfrutável em comunhão com outros homens¹³.

Decerto a crítica à linguagem não é um movimento original de Spinoza. A hesitação em relação à possibilidade de uma expressão lingüística de determinados conhecimentos — e com especial ênfase em relação à possibilidade de que uma tal expressão se dê por escrito¹⁴ — é um dos mais onipresentes *Leitmotive* da história do pensamento. Digna de desconfiança por sua natureza arbitrária e convencional, por suas relações com a ἀίσθησις ou com a

¹³ Já no princípio do *TIE*, no §1, Spinoza deixa entender que sua indagação se orienta ao bem que fosse verdadeiro e capaz de ser comunicado (*quod verum bonum et sui communicabile esset*), através do qual o ânimo do sábio fosse afetado de uma alegria contínua e suprema. No §13 da mesma obra, a distinção entre o verdadeiro bem (*verum bonum*) e o sumo bem (*summum bonum*) se dá precisamente na tendência comunitária do gozo do sábio, o que antecipa várias passagens da 4ª parte da *Ética*, em que o esforço pela comunidade e pelo esclarecimento mútuo é apresentado como um ditame da razão. Por fim, no §14, com lapidar clareza, afirma Spinoza: “Este é, portanto, o fim ao qual tendo: adquirir uma natureza assim e esforçar-me com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu desejo convenham totalmente com o meu intelecto e o meu desejo”.

¹⁴ Cf., p. ex., SLEZÁK, 1985, em que há uma magistral exposição dessa problemática no pensamento platônico.

imaginatio, por seus usos na retórica, pela sua natureza externa ao pensamento: observa-se na história uma consciência generalizada de que a linguagem é algo que inspira desconfiança. No contexto específico da filosofia clássica do século XVII, em que a linguagem tende a ser pensada em meio aos limites de uma teoria do conhecimento, diversas serão as admoestações sobre seus riscos epistemológicos: a elaboração de uma teoria do conhecimento abre o espaço para uma crítica à linguagem como fonte de equívocos e falsos problemas.

Obviamente, Spinoza também não é o primeiro a chamar atenção para a distinção entre palavras, idéias e coisas. A dissociação entre aquilo que é nomeado, o próprio nome e a idéia do que é nomeado, ou, em outros termos, o realismo semântico¹⁵ que estabelece a cisão entre coisa, palavra e pensamento não aparece na tradição filosófica com Spinoza, mas remonta às próprias origens do pensamento metafísico ocidental.

Não obstante as divergências e discussões sofisticadas a respeito da natureza da linguagem¹⁶, a sofisticada ainda se movimentava sobre a prévia suposição de uma total aderência entre palavra e ser. Contudo, com certeza pelo menos desde Aristóteles e sua teoria da significação já se encontrava realizada a cisão conceitual entre palavra e coisa, discurso e ser, *logos* e *on*. Ao separar, de um lado, a linguagem enquanto signo e, do outro, o ser enquanto significado, Aristóteles fundamenta conceitualmente um divórcio que acompanhará os desdobramentos de toda a tradição filosófica¹⁷.

Na clássica passagem do *De Interpretatione*, Aristóteles cunha a associação entre linguagem e símbolo (σύμβολον).

¹⁵ Tomo a expressão *realismo semântico* na acepção definida por F. von Kutschera (1975). Kutschera caracteriza as teorias semânticas realistas como sendo aquelas que “pressupõem um realismo conceitual. Elas compreendem o significado como uma ligação convencional entre os signos e entidades concretas ou abstratas, que são dadas de forma independente do próprio signo lingüístico. Segundo essa visão, o significado de uma expressão lingüística não depende de seu uso em situações concretas, sendo na verdade o uso que se orienta segundo o significado, de modo que uma nítida separação entre semântica e pragmática se torna possível.”, *Sprachphilosophie*, p. 32. Segundo minha interpretação, Spinoza encaixa-se apenas parcialmente nessa definição, uma vez que definitivamente supõe que os signos se ligam a entidades que se dão independentemente dos próprios signos. Contudo, como veremos no texto, em Spinoza não se encontrará a separação radical entre sentido e uso, entre semântica e pragmática. Não que seja possível a redução de uma à outra, mas uma interação dinâmica é pensada, de modo que tanto o sentido orienta o uso, quanto o uso transforma o sentido.

¹⁶ Cf., p. ex., o *Crátilo* de Platão, com a disputa entre as teorias convencionalistas e naturalistas da origem da linguagem. Tais disputas, contudo, já se movimentam sobre a suposição de que o discurso não comunica nada que não seja a si mesmo, conforme se pode observar no *Tratado do não-ente*, de Górgias.

¹⁷ Com efeito, a contestação de tal independência entre o pensamento e sua expressão lingüística será justamente um dos principais pontos característicos da chamada *linguistic turn* da filosofia contemporânea. Cf., por exemplo, Oliveira, M. (1996). A remissão da discussão para o contexto aristotélico se apóia no magnífico trabalho de Aubenque, P. (1962). Para uma análise cuidadosa da questão da significação na filosofia aristotélica, cf. especialmente p. 94-134. E, seguindo a interpretação de Aubenque, a cisão instalada por Aristóteles, muito mais do que uma mera “evolução” da concepção sofista ou uma simples alternativa, oferece-se, na verdade, como uma solução *ad hoc* para o contexto geral de sua querela com a sofisticada.

As palavras faladas são os símbolos da experiência mental e as palavras escritas são os símbolos das palavras faladas. Assim como os homens não têm a mesma escrita, da mesma forma eles não têm os mesmos sons falados, mas a experiência mental, que esses simbolizam, é a mesma para todos os homens, assim como o são aquelas coisas das quais as nossas experiências são as imagens.¹⁸

O que essa passagem de Aristóteles executa é a distinção conceitual entre dois diferentes tipos de ligação¹⁹. De um lado, a *ligação de semelhança* (ομοίωμα), imediata e natural, que se estabelece entre o ser e o pensamento, os “estados da alma” (παθήματα τῆς ψυχῆς). De outro lado, a *ligação de significação*, de simbolização (σύμβολον), entre o pensamento e a linguagem falada, e entre a linguagem falada e a escrita. Essa ligação de significação, simbólica, oposta à ligação de semelhança, é mediata e convencional, de modo que as infinitas simbolizações possíveis que conectam tanto o pensamento à linguagem falada quanto esta à linguagem escrita não se fundam senão na contingência de todo convencionalismo.

A evocação de Aristóteles, entretanto, não deve ir longe demais. Embora o citado trecho do *De Interpretatione* seja útil para compreendermos que as relações entre os elementos em jogo na significação não são unívocas, ele não pode ser aplicado à epistemologia spinozista antes que se fizessem diversas ressalvas. Se o nosso objetivo era mostrar que, tomada genericamente, a problemática aqui discutida transcende as questões específicas da filosofia spinozista, não podemos deixar de sublinhar que as particularidades do sistema de Spinoza dão ao problema contornos bastante específicos.

O que em geral se deixa compreender como advertências para que se preste atenção aos limites que separam, de um lado, as possibilidades de sentido das expressões lingüísticas e, de outro, as possibilidades de configuração da realidade mesma, no caso de Spinoza, para quem uma detalhada teoria da imaginação desempenha um papel tão importante no quadro epistemológico, o qual, por sua vez, é pedra angular de seu projeto filosófico, parecerá arriscar levar a uma aporia o gesto mesmo de enunciação de uma filosofia. Quando suas advertências, em suma, são lidas em consonância com o peso e implicações de sua teoria da imaginação, o cuidado com o perigo possível de um abuso da linguagem pode se transformar numa pergunta pela possibilidade mesma de expressão e comunicação de um pensamento filosófico.

¹⁸ *De Interpretatione*, 16a.

¹⁹ Cf. Aubenque, *ibid.*, p. 107.

Já no primeiro capítulo dos *Pensamentos Metafísicos*, ao tratar da “mal-fundada divisão do ente em real e de Razão”, Spinoza formula o que seria uma recorrente crítica à falta de clareza dos limites entre linguagem e realidade, aos filósofos “presos ao verbalismo e à gramática”, que caem em inumeráveis erros pois “julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas”²⁰. Ao longo do *Tratado da Reforma*, várias são as passagens que recordam a distinção entre linguagem, pensamento e realidade: o fato de podermos encadear palavras de um ou outro modo não pode nos autorizar a pretender que as idéias ou as coisas também se encadeiem assim²¹. E, se “as palavras são partes da imaginação”²², se são “signos das coisas como tais estão na imaginação, mas não como estão no intelecto”²³, não se deve duvidar de que “também as palavras, como a imaginação (*aeque ac imaginatio*), podem (*possint*) ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução (*nisi magnopere ab ipsis caveamus*).”²⁴

Na *Ética*, lemos que “a maior parte dos erros consiste apenas em que não aplicamos corretamente os nomes às coisas (*nomina rebus non recte applicamus*)”²⁵ e que, se num momento é importante distinguir com clareza entre as idéias e as imagens das coisas que imaginamos, é também necessário que se distingam “entre as idéias e as palavras (*verba*) por meio das quais designamos (*significamus*) as coisas.”²⁶ Perdendo-se de vista as fronteiras entre uma e outra coisa, corre-se o risco de se proferirem os maiores absurdos, “palavras das quais não se tem nenhuma idéia.”²⁷

Ao denunciar a aplicação incorreta (*non recte*) dos nomes às coisas, aparentemente está pressuposta a existência de uma aplicação correta, mas Spinoza não desenvolve o que seria essa correta nomeação, embora sejamos naturalmente inclinados a examinar o que sua teoria das definições teria a trazer para iluminar essa questão²⁸. Ao dizer que as palavras

²⁰ *CM*, I, 1.

²¹ Cf. *TIE*, nota 63 do §54, §58, nota 68 do §58 e §77, por exemplo.

²² *TIE*, §88.

²³ *Ibid.*, §89.

²⁴ *Ibid.*, §88.

²⁵ 2p47s.

²⁶ 2p49s.

²⁷ 2p35s.

²⁸ Esse ponto será abordado no Capítulo III.

podem ser a causa de erros *se* com elas não tivermos muita precaução, a presença do condicional (*nisi*) opõe à ameaça do erro o que parece ser uma possibilidade de que a precaução o evite. Os cuidados inspirados pela linguagem, assim parece, são do mesmo tipo que aqueles inspirados pela imaginação. Ao criticá-las em conjunto, Spinoza parece sugerir que os riscos e cuidados são análogos.

A *Ética* nos ensina que a falsidade não consiste numa propriedade das idéias, que os enganos, erros, ilusões e equívocos não são causados por nada que se encontre positivamente nas idéias de afecção, mas sim numa má interpretação da real representação dessas idéias.²⁹ Ao tomá-las como representações do mundo que experimentamos e não como representações dos efeitos desse mundo em nós, abusamos dos limites da representação dessas idéias, tomando-as como fonte fidedigna de uma informação que elas só podem nos oferecer de maneira secundária, mutilada e confusa. O cuidado e a lembrança constante de que as idéias de afecção são apenas representações do que se passa no mundo mediadas pela indicação do que se passa em nós mesmos são providências suficientes para que elas, ainda que não percam seu caráter inadequado, deixem de ser a causa de tantos enganos.

Somos tentados, assim, a transferir esse modelo de solução para o caso da linguagem. Ainda que o funcionamento da linguagem implique relações de representação essencialmente parciais e confusas — pois envolve, como veremos, conexões entre idéias de afecção, as quais são necessariamente inadequadas —, a atenção para com essa confusão constitutiva poderia ser suficiente para evitar que daí se derivassem confusões interpretativas e desentendimentos variados, tal como é o bastante diante de idéias de afecção que sabemos serem idéias de afecção: elas não mais nos enganam, ainda que não tenham deixado de ser inadequadas. Com efeito, é isso que Spinoza parece ter em vista quando afirma que:

quando alguém diz que as linhas que conduzem do centro do círculo à circunferência são desiguais, por certo que entende, então, pelo nome de círculo, uma coisa diferente do que entendem os matemáticos. Do mesmo modo, quando os homens se enganam ao calcular, têm na mente números diferentes daqueles que estão no papel. É por isso que, por certo, se se leva em conta sua mente, eles não se enganam; parece, no entanto, que se enganam, porque cremos que eles têm na mente os números que estão no papel. Se não fosse isso, não acreditaríamos que eles se enganam, do mesmo modo que não acreditei que se enganava aquele a quem ouvi, não há muito tempo ainda, gritar que o seu pátio tinha voado para a galinha do vizinho, pois o seu pensamento parecia-me suficientemente (*satis*) claro.³⁰

Graças à consciência da natureza imaginativa da linguagem e da distinção total entre palavras e pensamentos, Spinoza sabe que por trás do confuso e quase absurdo grito do sujeito

²⁹ Cf. 2p33 e 2p35.

que afirma ter o pátio voado para a galinha do vizinho há um pensamento “suficientemente claro”. Ele sabe que a ordem e a conexão das palavras *não* é a mesma que a ordem e a conexão das coisas e das idéias, que a confusa expressão verbal não está necessariamente relacionada a uma confusão do pensamento e, sendo assim, é capaz de compreender corretamente a intenção por trás do grito confuso quando efetua abstrativamente em sua compreensão o descolamento entre a afecção que o grito é do pensamento que ele confusamente representa, de modo análogo à consciência que alguém que conhece noções comuns da ótica, por exemplo, pode ter de que o Sol se encontra a uma distância muito maior do que aquela que é indicada pela representação na idéia de afecção. Em ambos os casos, uma postura cuidadosa por parte daquele que compreende certas noções da razão é procedimento suficiente para que a mutilação constitutiva e inevitável da imaginação não acarrete juízos falsos sobre a realidade.

Assim exposto, o problema parece se diluir em meio a uma terminologia técnica e às minúcias de uma complexa teoria do conhecimento. E daí — é a hora de perguntar — que a linguagem esteja envolvida com a imaginação, com o gênero inadequado de conhecimento? Se uma certa precaução pode bastar para que a inadequação de uma idéia não leve a juízos falsos, como no caso em que posso saber que o Sol não se encontra apenas à distância em que efetivamente o imagino, uma certa precaução também há de bastar para que a natureza inadequada da linguagem não me leve a erros. Essa precaução, aliás, é justamente o que o próprio Spinoza em tantas passagens solicita. Onde está o problema afinal?

Uso pragmático e uso filosófico da linguagem

O problema espelha a tensão spinozista entre imaginação e entendimento. A solução mencionada, do ponto de vista epistemológico, pode ser suficiente para que a imaginação não acarrete falsidade, mas não leva, apenas por si, à produção de um conhecimento realmente adequado, que conduz à liberdade e à beatitude. Do ponto de vista lingüístico ou comunicativo, analogamente, pode ser suficiente para que a natureza imaginativa da linguagem não implique uma total falência da significação dos discursos, para que a

³⁰ 2p47s.

linguagem não mergulhe em absurdos, para que a comunicação seja possível com alguma pragmática clareza, mas não leva, apenas por si, à enunciação de um discurso filosófico.

Não seria falso tomarmos o conceito de *relação de significação*, acima mencionado, para caracterizar as determinações extrínsecas a que estão sujeitas as conexões entre idéias de afecção no spinozismo, isto é, conexões entre idéias que se dão por razões não totalmente atribuíveis às idéias mesmas que se conectam. Mostrarei, no seu devido lugar, que as idéias de afecção comportam-se como signos das causas da afecção e de outras idéias. Todavia, a afirmação aristotélica de que “a experiência mental é a mesma para todos os homens” só poderia ser trasladada para o spinozismo caso reduzíssemos essa experiência mental à atividade intelectual, isto é, às idéias adequadas. De fato, uma dada idéia adequada é formada da mesma maneira em todos os intelectos, até mesmo no intelecto infinito de Deus. Contudo, ao tomarmos a mente finita não apenas sob seu aspecto intelectual, mas também sob seu aspecto imaginativo, a possibilidade de equivalência entre as diversas “experiências mentais” se torna muito mais delicada, pois as idéias da imaginação são não apenas incompletas ou fragmentadas, mas a própria forma pela qual se fragmentam é particular, o que as torna, portanto, no limite da exigência racional, essencialmente incomensuráveis.

Uma vez que o conteúdo da idéia de afecção é dado apenas na medida em que se modifica o corpo que é o ideado da mente que forma essa idéia, para uma mesma coisa se formarão tantas diferentes idéias de afecção quantos forem os indivíduos afetados por ela, ou seja: do ponto de vista das exigências de um discurso que se pretende racional, não há comensurabilidade possível entre as idéias imaginativas. Ainda que elas possuam *algo de semelhante* entre si, uma vez que uma mesma coisa afetou os diversos indivíduos, e que esses, por sua vez, compartilham em maior ou menor grau certas estruturas comuns, essa semelhança não é ainda suficiente para fundamentar uma racionalidade³¹. As comunicações que se dão em meio às práticas cotidianas, marcadas pela passividade e inadequação da imaginação, podem alcançar um sucesso indiscutível, mas a filosofia que pretende libertar ainda não encontra aqui um solo em que possa se expressar.

Observamos, assim, que a tensão spinozista entre entendimento e imaginação reverbera ao nível da comunicação. De um lado, há uma tensão epistemológica entre o aspecto intelectual e imaginativo da mente, uma tensão que se dá materialmente entre as idéias adequadas e as idéias inadequadas e formalmente entre a ordem de conexão dedutiva

³¹ Cf. *Infra* Capítulo III, §2.

das idéias adequadas — conexões que se seguem umas às outras com necessidade intrínseca e universal — e a ordem de conexão sgnica das idéias inadequadas — conexões cujas determinações não se dão pelas próprias idéias associadas. E, de outro lado, uma tensão lingüística, pois deve ser notado que dois níveis diferentes de utilização dos signos se encontram em jogo e eles não podem ser confundidos entre si.

O primeiro nível é um uso epistemologicamente inadequado, mas confiável do ponto de vista cotidiano. Mesmo o ignorante sabe que não lhe é lícito hipostasiar a relação entre significado e significante a ponto de tomar um pelo outro. Em geral, sabe-se que uma coisa não se confunde com seu nome, que uma placa não se confunde com a rua que ela indica e que um conjunto qualquer de signos, um texto, por exemplo, pode ser reorganizado ou mesmo eficientemente traduzido, sem que seu sentido geral seja perdido. E o fato de a associação entre idéias de coisas e idéias de nomes ser fundada no mais baixo gênero de conhecimento não faz com que nomes deixem de ser indispensáveis na orientação dos homens em suas existências. Embora saibamos que essas associações são inadequadas, a comunicação é, em geral, satisfatoriamente efetiva. A despeito da natureza imaginativa das conexões que perpassam as utilizações de signos, elas *funcionam*. A palavra “cavalo” é compreensível, ela produz um sentido para todos aqueles que a conhecem e, ainda que o conteúdo evocado de início e na maior parte das vezes não seja mais do que um universal imaginativo, os homens podem se entender — ao menos satisfatoriamente — quando falam sobre cavalos. Não obstante ambos sejam noções confusas em alto grau, o universal cavalo é algo eficazmente distinto do universal cão, por exemplo.

Apesar de não se referir a idéias adequadas, e apesar de as conexões entre as idéias de afecção e as palavras que as designam serem reguladas por um convencionalismo imaginativo, esse primeiro nível de utilização de signos é bastante funcional. Fundado sobre o aspecto positivo das idéias de afecção — o aparecer que, enquanto tal, não é falso — e sobre um hábito comunitário, esse uso se presta à orientação coletiva e circunscreve a dinâmica cotidiana, no interior da qual se fixam os sentidos gerais e os modos de uso que garantem aos indivíduos uma correta articulação prática. Trata-se de um uso pragmático e absolutamente indispensável, mas sua funcionalidade não lhe garante racionalidade, seu uso bem-sucedido ainda não implica o conhecimento da verdade, conhecimento que liberta e transforma aquele que conhece.

Penso não ser possível reduzir toda utilização de signos no interior do spinozismo a esse primeiro nível. Embora em nenhum momento da obra seja explicitamente mencionada uma outra possibilidade, acredito que a própria existência da obra spinozista implique a necessidade de uma alternativa, sem a qual não parece ser concebível a comunicabilidade da salvação, a expressão do conhecimento adequado que conduz à liberdade. Assim, à tensão epistemológica entre imaginação e entendimento contrapõe-se uma tensão lingüística entre um discurso meramente funcional (que descreve ou prescreve situações) e um discurso filosófico, que, ao explicar as coisas pelas suas causas, pode libertar e salvar.

Se a distinção fundamental da epistemologia spinozista se dá entre, de um lado, o encadeamento das idéias imaginativas, encadeamento esse que segue a “ordem da memória”, “a ordem e a conexão das afecções do corpo humano” e, de outro lado, o encadeamento das idéias adequadas, um “encadeamento de idéias que se faz seguindo a ordem do intelecto, graças à qual a mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras, encadeamento esse que é o mesmo para todos os homens”³², e se a tarefa ética do spinozismo consiste justamente em compreender mais coisas sob a ordem do intelecto, o que acarretará, por sua vez, a necessidade de fazer com que outras pessoas também assim o compreendam, então Spinoza precisa pressupor que, ao menos sob certas condições, o discurso pode afetar o corpo de modo tal que o encadeamento de idéias que daí se siga seja orientado pela ordem do intelecto e não mais pela ordem da memória. A possibilidade da prática intelectual deve poder ser comunicada, pois senão a existência da obra spinozista perderia seu sentido; e essa comunicabilidade deve se dar a partir de uma articulação de signos, pois senão, supondo que fosse possível um outro meio mais eficaz para tal comunicação, deveria ter sido esse meio o empregado por Spinoza para a exposição de sua filosofia.

A possibilidade de uma utilização de signos cujas contrapartidas na mente não sejam meras conexões de idéias inadequadas é uma exigência implícita da comunicabilidade do sistema. Não se trata de, a partir de uma certa exterioridade, dizer de que forma os homens devam proceder, mas sim de despertar autonomia naquele que compreende, conduzir à liberdade. Essa condução não é externa, mas interna. Spinoza não pretende apenas que os homens façam o que precisa ser feito, mas sim que eles precisem fazer o que fazem, que *compreendam* adequadamente o que fazer e que o façam autonomamente, movidos por uma necessidade intrínseca. Essa pretensão exige da filosofia spinozista a possibilidade de uma

³² Cf. 2p18s.

utilização de signos radicalmente distinta da primeira: um nível que não mais esteja voltado à mera eficiência nas práticas cotidianas, mas que busque despertar a liberdade, gerar idéias adequadas.

A diferença é decisiva. Em um primeiro caso, encontramos instruções e indicações exteriores que são obedecidas passiva e inadequadamente, ainda que em termos utilitários possam produzir resultados corretos. Elas são compreensíveis, isto é, fazem sentido para o indivíduo que possui os pressupostos de compreensão daquele discurso, elas informam e podem provocar os mais diversos efeitos e, se por algum motivo o caráter inadequado chega a ameaçar a inteligibilidade daquele discurso, uma postura atenta poderá bastar para remediá-lo e reconduzir a comunicação à sua intenção original. Em um segundo caso, contudo, não estamos mais diante de instruções meramente exteriores, mas sim de um uso de signos que pretende não apenas causar inadequadamente certos efeitos e incitar práticas, mas que busca inserir aquele que decodifica os signos no processo mesmo da gênese de seu significado. Não se trata de obedecer ou operar, mas se trata de agir. Entre conseguir que alguém opere funcionalmente e conseguir que esse que opera seja causa adequada de sua ação há uma diferença tão essencial quanto a que existe entre a imaginação e o entendimento.³³ Enfim, Spinoza não escreve a *Ética* como um manual de preceitos morais, isto é, um entrelaçamento de signos que visasse uma certa produção de efeitos cujo sucesso envolvesse muito mais uma exatidão no cumprimento do que é dito do que a compreensão adequada do que se diz. Para esse uso filosófico da linguagem não bastará a certeza moral³⁴ que sustenta a eficácia de seu uso pragmático.

Entretanto, não obstante pareça ser uma exigência da filosofia de Spinoza que uma outra espécie de concatenação de signos seja possível, uma concatenação que possa produzir

³³ Spinoza tem claramente em vista uma tal distinção quando, em 2p40s2, para explicar a diferença entre os gêneros de conhecimento, recorre a um exemplo que mostra os diferentes caminhos pelos quais se poderia chegar ao mesmo resultado da operação. O comerciante pode chegar ao resultado correto aplicando automaticamente uma regra à qual meramente se acostumou, ou da qual se lembra ter ouvido um professor enunciar sem qualquer demonstração. Ou pode, por outro lado, conhecer a demonstração matemática da propriedade comum dos números proporcionais, compreender a proporcionalidade dos números e, assim, chegar ao resultado. O exemplo deixa claro que a diferença fundamental entre os gêneros de conhecimento não está meramente na correção do resultado de uma determinada operação, mas na forma pela qual o sujeito participou dessa operação.

³⁴ É Parkinson (1964) quem sugere que a eficácia da linguagem se daria em termos de uma cartesiana “certeza moral”. Isso de fato é assim no que diz respeito ao *uso pragmático* dos signos, mas *não pode* ser assim no que diz respeito ao *uso filosófico*. Spinoza menciona em sua última carta a Hugo Boxel, Ep. 56, p. 298, uma distinção entre o que seriam as precauções e exigências da vida contemplativa em oposição aos interesses imediatos da vida ativa: “é verdade que nós agimos no mundo frequentemente por conjectura, mas é falso que em nossas meditações nós procedamos assim. Na vida comum somos obrigados a seguir o partido verossímil, mas nas especulações é à verdade que estamos ligados. O homem morreria de fome e de sede se ele não quisesse comer e beber senão depois de ter chegado a demonstrar perfeitamente que a alimentação e a bebida lhe são benéficas. Não é assim que se passa na contemplação.”

idéias adequadas naquele que é afetado³⁵, segue-se a dificuldade de Spinoza não ter explicitado a forma pela qual esse processo possa se dar. As poucas referências que mencionamos na obra de Spinoza sobre a linguagem são claras quanto à relação da linguagem com a imaginação e aos cuidados que a linguagem inspira, mas nada parecem dizer sobre um uso filosófico dos signos.³⁶

Se por um lado sempre houve a consciência de que o uso que Spinoza fazia da linguagem tradicional era transgressor³⁷, por outro Spinoza jamais foi visto como um teórico da linguagem e, uma vez que suas declarações explícitas sobre a natureza dos signos em geral e das palavras e da linguagem em particular jamais chegaram a circunscrever uma posição original sobre o assunto, o tema permaneceu até bem recentemente à margem das interpretações sobre a filosofia de Spinoza³⁸. Apenas nas últimas décadas os intérpretes têm percebido que a problemática da linguagem mereceria uma atenção maior, não apenas no que diz respeito à forma pela qual Spinoza usa a linguagem para expressar sua filosofia, mas

³⁵ Afinal, comunicar uma idéia adequada nada mais é do que levar o outro a produzir suficiente e adequadamente aquela idéia a partir de sua própria mente.

³⁶ A questão que está sendo colocada aqui diz respeito à *comunicação* da filosofia, a como um determinado uso de signos pode levar alguém não apenas a compreender pragmaticamente o sentido de um discurso mas inserir esse que compreende no processo ativo de dedução de idéias adequadas. Uma questão independente seria sobre a necessidade de participação de signos na *elaboração* da filosofia em primeira pessoa do singular. Dada a reiterada ênfase por parte de Spinoza na separação total entre idéias e palavras, é de se supor que ele estivesse disposto a afirmar a possibilidade de que um sistema como o da *Ethica* pudesse ser elaborado sem o recurso a qualquer linguagem. Resta saber se isso é de fato possível. Essa é uma investigação ainda por realizar à qual infelizmente não poderei me dedicar aqui. A título de ilustração, contudo, convém recordar a oposição entre *filosofia e fé* no TTP, Cap. XIV, p. 222, em que a *língua* é apresentada como um fundamento da fé, e não da filosofia. Spinoza afirma que “o objeto da filosofia é unicamente a verdade; o da fé (...) é apenas a obediência e a piedade. Depois, os fundamentos da filosofia são as noções comuns, devendo toda ela ser deduzida a partir apenas da natureza; os da fé, por seu turno, são as narrativas históricas e a língua”.

³⁷ Como assinala Jongeneelen (2001), já os contemporâneos de Spinoza (como, por exemplo, Pierre Poiret) rapidamente acreditaram identificar no spinozismo os perigos de uma *double speak*, pela qual variações sutis numa linguagem aparentemente piedosa se prestariam a fazer com que essa exprimisse doutrinas ímpias. Leo Strauss, no clássico *Persecution and the art of writing*, de 1952, sugere motivos políticos para o mascaramento das idéias spinozistas sob um vocabulário tradicional. Chauí (1981), Yovel (1985) e J. Lagrée (1997) desenvolveram variações dessa tese, e M. Walther (1985) cunhou e explorou o conceito de uma *semantische Revolution* para tratar do movimento subversivo pelo qual Spinoza teria se apropriado de um vocabulário tradicional para transgredi-lo, de modo que passasse a expressar algo diferente do que aparentemente dizia.

³⁸ Não é totalmente justo afirmar que as menções de Spinoza sobre a linguagem não tenham nada de original. Ao menos duas teses por ele esboçadas são dignas de nota nesse sentido. Em primeiro lugar, a teoria ensaiada no §89 do *TRE*, segundo a qual certas noções positivas, como por exemplo a infinitude e a independência, tendem a receber nomes negativos. Isso acontece, diz Spinoza, porque essas noções positivas são *inimagináveis*, isto é, não possuímos em nossos corpos imagens dessas coisas por cujas idéias pudéssemos imaginá-las, de modo que o seu caráter inimaginável tornaria mais fácil a expressão desses conceitos por meio de termos negativos formados a partir dos seus contrários mais facilmente imagináveis. Voltarei a mencioná-la no Capítulo III. Em segundo lugar, a teoria da primazia do nome, expressa no cap. V do *Compendium Grammatices linguae hebraeae*, pela qual “todas as palavras do hebreu têm o valor e as propriedades do nome” (p.65) Foi sugerido que essa posição seria uma reverberação na teoria linguística das posições metafísicas a respeito da substância. (Cf., a esse respeito, Z. LEVY, 1987, p. 372). Em todo caso, por originais e instigantes que possam ser tais teses, nunca deixaram de ser esboços, menções marginais.

também e principalmente no que diz respeito às conclusões delicadas que parecem se seguir da concepção de linguagem apresentada em esboço pelo filósofo.³⁹

A proposta desse trabalho é justamente compreender e reconstruir, tanto quanto for possível a partir da escassa base textual, o que pode ser, dentro do sistema da *Ethica*, um uso filosófico dos signos. Em outras palavras, meu objetivo é compreender de que maneira um texto que afirma a constitutiva inadequação das relações de significação e do conhecimento a partir de signos pode pretender despertar encadeamentos de idéias adequadas naquele que o lê. Talvez convenha voltar ao princípio de nossa introdução: é evidente que o texto não pode por si mesmo garantir a libertação de seu leitor. A busca pela compreensão de um uso filosófico dos signos deve se manter atenta à tentação da sugestão de um uso mágico ou místico dos signos em que o poder da comunicação residisse na própria letra do texto: há condições para que uma compreensão filosófica *possa se dar*. E há condições em que deixa de ser razoável esperar por ela. O filósofo pode chegar a desistir da conversação com um Blijenbergh, mas, ao mesmo tempo, pode encontrar razões pelas quais valha a pena o esforço e o risco de escrever a *Ethica*. Encontrar o ponto em que esse esforço e risco valem a pena e os caminhos pelos quais eles se tornam possíveis é o objetivo desse estudo.

³⁹ Diversos comentadores passaram a se interessar pelo lugar da hermenêutica em Spinoza e por peculiaridades epistemológicas da concepção spinozista da linguagem. Apenas a título de referência, como trabalhos mais significativos, podem ser mencionados Zac (1965), Chiereghin (1976), Brunelli (1977), Dominguez (1978), Biasutti (1979), Bove (1991 e 1996) e VAN DER BURG (2007). Importante também foi o artigo de Savan (1973), que aponta para as aporias que se seguem quando se aplica à linguagem com que a própria *Ethica* foi escrita as críticas que Spinoza dirige à linguagem em geral. Em resposta a Savan deve ser mencionado Parkinson (1973), bem como uma avaliação do debate Savan-Parkinson por Dascal (1977). Moreau (1994) dedica um longo e belo capítulo de seu livro à questão da linguagem, onde responde tanto ao debate Savan-Parkinson quanto à tese da *double language* de Leo Strauss. Finalmente, o conceito spinozista de signo tem sido largamente elaborado por Lorenzo Vinciguerra (2001, 2005 e 2006).

1 O CORPO E AS IMAGENS: A FISILOGIA DA IMAGINAÇÃO

1.1 O corpo e a individualidade

A distinção substancial que Descartes estabelecera entre corpo e mente exigia esclarecer como e por que as representações da mente, isto é, as idéias, correspondiam à realidade extrínseca ao sujeito pensante e de que maneira um poderia agir sobre o outro. A substância única de Spinoza, contudo, isentava-se de responder a tais questões, ao menos enquanto formuladas nesses termos. Para Spinoza, pensamento e extensão são distintas expressões de um mesmo princípio, de uma mesma substância, dois diferentes atributos infinitos da substância dos quais se seguem infinitos desdobramentos correlatos, numa mesma ordem necessária de efeitos. Posto que a mente é uma idéia, isto é, uma modificação do pensamento, não é mais possível, como em Descartes, falar de uma substância pensante finita. A mente não é mais uma substância ou coisa pensante independente do corpo a que seria incompreensivelmente ligada, mas um modo finito, uma idéia finita constituinte da idéia infinita que é o intelecto de Deus, modo infinito do atributo Pensamento. Modificações do mesmo atributo substancial, não há entre a mente humana e o intelecto infinito uma diferença essencial: aquela é uma parte deste, existe nele e as suas idéias, isto é, as idéias que a mente humana forma, são as mesmas (ou, ao menos, parte das) idéias que constituem o próprio intelecto infinito.

As conseqüências dessa estrutura são radicais. A mente não é mais uma criação de Deus, mas uma parte da realidade divina enquanto manifesta na forma que é o atributo pensamento. E se o intelecto divino é o modo infinito do pensamento, isto é, a realização integral das possibilidades de ser da substância enquanto potência pensante infinita, a mente, enquanto parte constituinte desse intelecto, uma vez que ela própria é uma idéia finita, participa intelectualmente da natureza divina. Ela não apenas pode *conhecer* Deus, ela *é* parte de Deus, pois a substância não existe efetivamente para além de seus modos. Embora goze de uma independência ontológica e conceitual, a substância não é, efetivamente, coisa alguma senão enquanto plena e atualmente manifesta em sua infinidade infinitamente infinita de modos. Em outros termos, a efetiva realização da realidade *é* a natureza naturada, isto é, a

totalidade de modificações expressas na infinidade de atributos e é nesses termos que a participação da mente na constituição da infinidade divina deve ser compreendida.

Sendo a mente um modo finito do pensamento, que é a idéia de um corpo, a pergunta pela ligação entre corpo e mente não se coloca em sentido pleno, uma vez que já não são mais duas coisas geneticamente distintas, que posteriormente precisariam se ligar, mas são, de início, efeitos paralelos de uma mesma causa, formações análogas da realidade que se explicam por nexos infinitos de causas rigorosa e igualmente paralelos e que remontam a uma única causa, a potência infinita da substância. Da mesma forma, se extensão e pensamento, e seus respectivos modos finitos, isto é, o corpo e a mente, são expressões simétricas de um mesmo princípio ordenador, a pergunta por como se dá a correspondência entre as representações de um e de outro é apresentada e respondida em termos muito distintos daqueles em que o foram por Descartes, uma vez que essa correspondência não se explica a partir de uma ação desses atributos entre si, mas se funda na identidade da ordem e conexão de infinitas causas que se determinam paralelamente em ambos os domínios. Formas distintas de expressão da potência da substância, um atributo não pode, sob nenhuma hipótese, causar efeitos sobre outro⁴⁰. Em outras palavras, as representações da mente, isto é, as suas idéias, não correspondem às modificações do corpo por serem formadas *a partir* ou *por causa* dessas modificações, mas elas correspondem perfeita e necessariamente a essas modificações porque a ordem e a conexão de coisas na extensão é idêntica à ordem e a conexão das coisas no pensamento e, assim sendo, as modificações do corpo humano são simultânea e independentemente acompanhadas de correlatas modificações na mente: as idéias de afecção não são nem efeitos nem causas das afecções corporais, mas ambas, idéias e afecções, são traduções simultâneas e independentes de uma mesma necessidade ontológica.

Dessa forma, não faz qualquer sentido considerar a imaginação como uma faculdade passiva sobre a qual o corpo e sua sensibilidade imprimiriam idéias sensíveis. Já em 2p5 Spinoza refutara bastante claramente qualquer explicação realista para a gênese das idéias:

O ser formal das idéias reconhece Deus por causa apenas enquanto ele é considerado como coisa pensante, e não enquanto ele se exprime por outro atributo. Isto é, as idéias, tanto dos atributos de Deus como das coisas singulares, reconhecem por causa eficiente não os próprios ideados ou, por outras palavras, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, na medida em que ele é uma coisa pensante.⁴¹

⁴⁰ Sobre a total independência causal dos atributos, cf. 2p5, 2p6c, que refutam, respectivamente, a explicação realista na produção das idéias e a explicação idealista na produção dos modos dos demais atributos. Não há qualquer tipo de interação causal entre os atributos, portanto. Essas teses antecipam 2p7, onde a doutrina do assim chamado paralelismo é formulada.

⁴¹ 2p5.

Ou seja, o ser formal das idéias, isto é, as idéias compreendidas enquanto expressões reais, infinitas ou finitas, da potência da substância enquanto realidade pensante, as idéias compreendidas enquanto modificações do atributo pensamento, portanto, não são efeitos de qualquer expressão extra-cogitativa da realidade. A formação da idéia infinita da essência de Deus, e, por consequência, a formação de todas as infinitas idéias finitas que dela se seguem, só tem por causa Deus enquanto ele é uma “coisa pensante, e não do fato de que ele seja o objeto de sua própria idéia”⁴².

Afastada a hipótese de que a estreita vinculação que as idéias de afecção mantêm com a corporeidade se explique em termos de uma interação causal entre mente e corpo, tal vinculação deverá ser entendida pela posição análoga que ocupam, na série infinita de causas que engendram a realidade, de um lato, as idéias de afecção, e, de outro, os corpos que afetam e são afetados. Âmbito do conhecimento sensível, conjunto de idéias de afecções corporais, a imaginação é o gênero de conhecimento mais estreitamente ligado à corporeidade do sujeito. É no caso da imaginação que a famosa e radical tese segundo a qual a mente é a idéia do corpo tem repercussões mais diretas e imediatamente perceptíveis do que nos demais gêneros de conhecimento⁴³.

É importante, portanto, que nos detenhamos um pouco sobre a relação entre corporeidade e individualidade, de onde emergirão os conceitos spinozistas de forma e configuração de um corpo, que serão de fundamental importância para a análise da estrutura da significação que será desenvolvida no capítulo seguinte.

A ontologia spinozista desdobra uma totalidade contínua, que é a expressão de um princípio único de produção e ordenação de possibilidades de manifestação da realidade. E, no entanto, há — e precisa haver — distinções entre as coisas singulares, sob pena, afinal, de não se poder mais falar em singulares. “Não podemos negar”, escreve Spinoza em 2p13s1, “que as idéias diferem entre si como os próprios objetos, e que uma idéia é superior a outra e

⁴² 2p5d.

⁴³ “Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, et nihil aliud”, segundo a 2p13. Passagem de interpretação especialmente difícil, e até mesmo de tradução complexa, onde a ausência de artigos da língua latina frutifica possibilidades bastante distintas de leitura. Não será possível discuti-la aqui, o que também não seria especialmente necessário para os propósitos da presente investigação. Contudo, a tradição de comentadores spinozistas já dedicou esforços preciosos na discussão dessa tese. Aos interessados em aprofundar esse ponto, remetemos ao estudo de Della Rocca, 1996, e ao capítulo V de Lia Levy, 1998. Para uma discussão mais geral sobre a corporeidade em Spinoza, cf. Misrahi, 1992.

contém mais realidade na medida em que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade.”⁴⁴

Não apenas encontramos aqui a afirmação de que as coisas singulares se distinguem umas das outras, como também encontramos uma hierarquização dessas distinções, pela qual se pode falar em diversidade de graus de realidade ou perfeição, graus de complexidade na expressão da realidade. Embora todas as coisas sejam a expressão determinada de uma mesma realidade, algumas expressam-na mais perfeitamente que outras. Perfeição, aqui, não possui decerto qualquer conotação moral, mas aponta para o grau de complexidade que uma coisa atinge em relação a outra. O que fica claro com os dois paralelos que Spinoza traça entre a proporcionalidade dos graus de realidade do corpo e da mente:

quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente um maior número de coisas ou para as suportar, tanto mais a sua mente é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente um maior número de coisas⁴⁵

A perfeição de um corpo está, portanto, ligada à complexidade da constituição de suas partes, à sua possibilidade intrínseca de ser afetado e afetar, reconfigurar-se e causar modificações. Paralela a tal possibilidade, a perfeição da mente também se liga à complexidade de sua constituição, à sua capacidade de “perceber simultaneamente um maior número de coisas”, isto é, à sua capacidade de perceber diferenciações na realidade. A perfeição da mente, ou seja, sua capacidade de pensar coisas, formar idéias, deduzi-las ou combiná-las entre si, é, assim, proporcionalmente análoga à perfeição do corpo de que ela é a idéia. Estabelecido tal paralelo geral, Spinoza antecipa⁴⁶ ainda um outro, mais específico, desse derivado: “e quanto mais as ações de um corpo dependem dele só, quanto menos outros corpos concorrem com ele na ação, tanto mais a mente desse corpo é apta para compreender distintamente.”⁴⁷

Do que antes fora estabelecido em relação às capacidades de afecção e compreensão do corpo e da mente, em geral, é derivado, agora, um paralelo que antecipa a proporcionalidade entre a ação do corpo e a da mente: quanto mais um corpo é causa

⁴⁴ Della Rocca, 1996, p. 21, discute o que parece ser uma assimetria postulada em tal passagem, uma vez que, assim, a possibilidade de identificação do grau de realidade da mente estaria, de alguma forma, condicionada à prévia identificação do grau de realidade do corpo.

⁴⁵ 2p13s1.

⁴⁶ De fato, tão somente uma antecipação, o que se legitima uma vez que se o faz em um escólio. Com efeito, somente através das proposições que se seguirão na cadeia dedutiva da *Ética*, a respeito da imaginação e da razão, é que esses paralelos postulados em 2p13s1 ganharão sua demonstração.

⁴⁷ 2p13s1.

adequada de modificações que se seguem de sua natureza, tanto mais a mente é causa adequada das modificações que dela se seguem, isto é, das idéias que ela produz. Em outras palavras, tanto mais a mente formará adequadamente outras idéias, o que estabelece um critério pelo qual se reconhece “a superioridade de uma mente sobre as outras”⁴⁸.

Ora, 2p13s1 afirma a distinção hierarquizada entre os modos finitos, mas não explicita os fundamentos a partir dos quais tais distinções se estabelecem. Em que consiste, afinal, a complexidade a que aqui se refere? Evidentemente, para Spinoza, a distinção entre singulares não é uma distinção substancial. O conjunto de axiomas, lemas, demonstrações, corolários, escólios e postulados que se seguem à 2p13, o qual se convencionou chamar de “pequena física”, oferecerá as demonstrações e conceitos pelos quais se poderá compreender a natureza dos corpos, simples e compostos, a singularidade e a distinção entre as coisas singulares, a fundação da possibilidade da Física como um conhecimento adequado a partir de noções comuns, bem como a especificidade do corpo humano em meio ao universo dos corpos compostos⁴⁹.

Spinoza estabelece que “os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”⁵⁰. O filósofo considera a primeira parte da afirmativa “evidente por si mesma”⁵¹, da mesma forma que considera evidentes por si o movimento, o repouso e a variação de movimento por que passam os corpos⁵². Seu interesse maior parece se voltar à refutação da natureza substancial dos corpos, para cuja refutação Spinoza remete o leitor a 1p5, 1p8 e 1p15s⁵³.

⁴⁸ 2p13s1.

⁴⁹ Evidentemente não caberá aqui uma problematização de cada um desses elementos isoladamente. Para o que me interessa, bastará reconstruir, em linhas gerais, a definição de indivíduo e as noções de forma e configuração a ela relacionadas. Para análises mais minuciosas, remeto a outros comentadores. Levy, 1998, dedica o capítulo 8 à “nova concepção da unidade e da identidade das coisas singulares”, ao qual remeto enfaticamente. Sou também especialmente devedor das análises empreendidas nos capítulos 8, 9 e 10 de Vinciguerra, 2005, as quais adoto, em linhas gerais, como suporte do que pretendo demonstrar. Ambos os trabalhos, que embora se interessem por aspectos bem diferentes do problema não chegam efetivamente a divergir em suas conclusões mais essenciais, têm como ponto de partida em comum o clássico de Matheron, 1969. O já mencionado estudo de Della Roca, 1996, traz também observações interessantes. Para uma análise mais geral e abrangente da “pequena física”, cf. Gueroult, 1974.

⁵⁰ 2p13lemma1.

⁵¹ 2p13lemma1dem.

⁵² Imediatamente antes da enunciação de 2p13lemma1, dois axiomas postulam que “todos os corpos estão em movimento ou em repouso” e que “todo corpo se move, ora mais lentamente, ora mais rapidamente”. Não há, como se vê, qualquer tentativa de discussão a respeito da natureza ou realidade do movimento.

⁵³ Ademais, pode-se ainda observar que Spinoza demonstra 2p13lemma1 pela evidência da variabilidade de graus de movimentos dos corpos somada à exclusão da possibilidade de uma distinção substancial, mas não fica explícito de onde ele tira a convicção de um *tertium non datur*.

Sua pretensão de compreender a corporeidade e a singularidade exclusivamente a partir da natureza modal já se deixava antecipar pelas duas definições da segunda parte da *Ética* referentes a corpos e a coisas singulares. Com efeito, lá um corpo (*corpus*) é definido como “um modo (*modum*) que exprime (*exprimit*) de maneira certa e determinada (*certo, et determinato modo*) a essência de deus (*Dei essentiam*), enquanto (*quatenus*) esta é considerada como coisa extensa”⁵⁴, e coisas singulares (*res singulares*) como “coisas que são finitas (*finitae*) e que têm uma existência determinada (*determinatam existentiam*). Se acontece que vários indivíduos (*plura individua*) concorrem para uma mesma ação (*actione*), de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito”, prossegue Spinoza, então, todos juntos devem ser considerados “como uma mesma coisa singular.”⁵⁵

Vê-se que o conceito de *determinatio* se faz presente de modo explícito em ambas as definições. Se um corpo é uma determinação da realidade extensa, isto é, um modo finito da extensão, a noção de coisa singular aponta para a determinação existencial de um ou mais indivíduos em relação a outros. Vê-se, assim, que corpos e coisas singulares são noções que se remetem e, ao menos no âmbito da extensão, se recobrem. Contudo, se por um lado todo corpo é uma coisa singular⁵⁶, na medida em que é a expressão singular, finita e determinada da essência de Deus, por outro lado coisas singulares não são necessariamente corpos, uma vez que nada em sua definição nos restringe ao atributo extensão. Os modos finitos de todos os outros infinitos atributos são também, afinal, coisas singulares. E, mais importante, a definição spinozista de coisa singular deixa preparado o terreno para a definição dinâmica de individualidade, a ser construída na “pequena física” da segunda parte da *Ética*.

Um indivíduo, ou um corpo composto, será definido como a constituição de uma certa proporção constante de movimento e repouso; como a permanência de uma mesma natureza em meio às afecções, modificações, configurações ou reconfigurações existenciais, a qual natureza se apresentará, a cada momento de sua duração existencial, num dado nível, maior ou menor, de atualização de sua essência, nível esse que se deixa compreender como o espectro de possibilidades de realização inscritos na constância que expressa.

⁵⁴ 2d1.

⁵⁵ 2d7.

⁵⁶ “os corpos são coisas singulares que se distinguem umas das outras em razão do movimento e repouso”, diz 2p13lemma3dem.

Quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são pressionados pelos outros corpos a se aplicarem uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo *uma relação constante*, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo, que se distingue de todos os outros por essa união entre corpos.⁵⁷

Observa-se, assim, uma natureza dinâmica na concepção spinozista de individualidade. Colocando 2p13def em consonância com a 2d7, abre-se o esboço de uma *dupla caracterização da individualidade* ou singularidade: uma intrínseca, ou essencial; e outra extrínseca, ou existencial.

Pela primeira caracterização, oferecida na 2p13def, a noção de indivíduo aponta para uma relação essencial, uma fórmula⁵⁸ ou equação, uma certa proporção constante, dinâmica e orgânica, pela qual as diversas partes de um corpo composto permanecem sendo referidas como partes desse corpo, a despeito das mudanças por que passa cada parte e ainda a despeito da eliminação de certas partes do conjunto, ou do acréscimo de novas. Em suma, a noção de indivíduo aponta para a noção de *forma*, a qual será discutida mais à frente.

Pela segunda caracterização, oferecida na 2d7, a noção de coisa singular aponta para a possibilidade de que as partes constitutivas de um determinado indivíduo sejam consideradas como parte *desse* indivíduo, constituindo-o juntamente com outras, concorrendo juntamente com outras para a constituição desse indivíduo como uma causa, da qual decorrem afecções e efeitos que lhe são predicados. A noção de coisa singular garante ainda uma convertibilidade entre as noções de todo e parte, pela qual os indivíduos podem ser considerados partes de um todo, por um lado, e pela qual as partes de um indivíduo podem ser consideradas, em si mesmas, como um indivíduo, por outro.

Não parece importante, aqui, insistir numa possível discussão exaustiva sobre diferenças entre as noções de indivíduo e coisa singular. Ambas descrevem diferentes aspectos possíveis de compreensão dos modos finitos. Quanto às relações entre as noções de corpo e indivíduo, o próprio Spinoza parece tratar corpos compostos e indivíduos como sinônimos⁵⁹. Tomo por evidente, contudo, que a noção de indivíduo não pode se restringir à extensão, ou tampouco ser privilegiadamente determinada por ela. Uma vez que corpos são modos finitos da extensão (2d1), é razoável pontuar que a noção de indivíduo é mais

⁵⁷ 2p13def. O grifo é meu.

⁵⁸ Cf. Matheron, 1969.

⁵⁹ Cf., p. ex., o enunciado do 2p13c2a3, “*quo partes Individui, vel corporis compositi...*”, ou do 2p13lemma4, “*si corporis, sive Individui...*”.

abrangente, devendo ser aplicável aos modos finitos dos outros atributos, mas não parece necessário insistir nisso. Embora Spinoza não tenha trazido à letra uma distinção entre modos finitos simples e modos finitos compostos, uma tal distinção é evidentemente pressuposta quando ele fala, na Pequena Física, sobre corpos simples e corpos compostos, uma vez que corpos são modos finitos⁶⁰. Poder-se-ia, assim, encerrar o caso afirmando que indivíduos são modos finitos compostos, e que, no caso da Extensão, os indivíduos, ou os modos finitos compostos, são corpos. Uma justificativa simples, embora bastante razoável para isso, seria o fato de a definição de indivíduo, na Pequena Física, vir imediatamente em seguida ao ponto em que Spinoza anuncia ter encerrado sua análise dos corpos mais simples e afirma passar, então, à análise dos corpos compostos. Em tese, contudo, talvez deva ficar resguardada, em nome da coerência, a possibilidade de se considerar um corpo simples como um indivíduo, isto é, considerá-lo como uma unidade distinta de, por exemplo, outros corpos simples, bem como distinta dos indivíduos de que ela mesma é, sob outra perspectiva, uma parte.⁶¹

Parece-me, todavia, pouco relevante ou esclarecedor frutificar excessivamente as nuances entre as noções de corpo (ou modo finito da extensão), indivíduo ou coisa singular, se tal frutificação levar ao obscurecimento do fato de que as três noções remetem a distintas intenções, possuindo, entretanto, extensões idênticas (ao menos enquanto nos detemos ao atributo Extensão): não há razão pela qual não se possa considerar qualquer modo finito como um indivíduo, ou qualquer indivíduo como uma coisa singular. As noções descrevem tão somente diferentes aspectos compreensivos de uma mesma realidade: x é um modo finito do atributo X porque é uma afecção da substância que expressa, de maneira certa e determinada, uma possibilidade⁶² contida em X ; é um indivíduo porque suas partes se comportam de maneira regrada, mantendo constante uma certa forma que lhe define; é uma coisa singular, porque as partes que lhe constituem concorrem juntas, e não separadas, para a atualização constante dessa forma e para causarem as afecções de que x é a causa.

A única dificuldade, aliás irrelevante, para a generalização de uma equivalência entre tais noções seriam os dois casos-limite: os já mencionados corpos simples, de um lado, e o

⁶⁰ Cf. 2d1.

⁶¹ Matheron (1969, p. 51) vai ao encontro dessa interpretação, garantindo que os corpos simples consistiriam algo como um caso-limite da definição de individualidade.

⁶² Decerto o termo “possibilidade” deve ser entendido com o cuidado que exige um sistema necessitarista. Dizer que x é possível não significa simplesmente que ele possa ou não ser produzido, mas mais radicalmente significa que não é contraditório que x seja produzido, o que nas circunstâncias de um tal sistema implicará que ele o seja.

modo infinito mediato, de outro. Um corpo simples não pode ser afetado, o que causa algum embaraço quando se tenta compreendê-lo como indivíduo, uma vez que a individualidade parece estar fortemente ligada à noção de uma permanência através de modificações de estados. Por outro lado, também pode parecer estranha a noção de um “indivíduo infinito”, que é sugerida pela compreensão da Natureza como um só indivíduo, porque um tal indivíduo, não encontrando limitações extrínsecas, não encontraria variações no grau de realização de sua essência. Spinoza, com efeito, se refere em uma famosa passagem à Natureza inteira como um só indivíduo (cf. 2p13s2). Contudo, ele mesmo parece indicar a esterilidade de se provocar a noção de indivíduo a um tal caso-limite quando afirma, ao final do escólio, sua falta de interesse em tratar dos corpos *ex professo*, interrompendo tais considerações e passando a tratar, em seguida, dos postulados relativos ao corpo humano.

Feitas tais considerações, parece lícito assumir que indivíduos são compostos e finitos⁶³, e que cada indivíduo é sempre um ponto nodal em que convergem possibilidades de perspectivas macro ou microcósmicas, virtualmente infinitas, pelas quais o mesmo indivíduo aparece como sendo uma composição regrada de partes, ou como sendo, ele mesmo, parte de outras composições regradas possíveis⁶⁴.

1.2 Forma e configuração dos indivíduos

Logo após a definição de indivíduo acima discutida, Spinoza introduz em um axioma a noção de *configuração (figura)*.

“conforme as partes que compõem um indivíduo, ou corpo composto, se aplicam umas sobre as outras segundo superfícies maiores ou menores, é mais fácil ou mais difícil constrangê-las a mudar de posição; é, por consequência, mais fácil ou mais difícil que o próprio indivíduo revista uma outra configuração (*aliam figuram induat*).”⁶⁵

O que fica claro, por enquanto, é que um mesmo indivíduo se reveste de diferentes configurações ao longo de sua existência. A configuração (*figura*) de um indivíduo é,

⁶³ Numa palavra, uma vez que o que nos interessará, de fato, é a estrutura da significação e o funcionamento da linguagem na mente humana, que é a idéia de um corpo composto, parece sob todos os efeitos indiferente decidir se os acima chamados “casos-limite” da individualidade, os corpos simples e a Natureza, não poderão, a rigor, ser chamados de indivíduos, ou se serão considerados indivíduos-limite, em que as notas características de “composto” e “finito” não se aplicarão.

⁶⁴ Cf., a esse respeito, a célebre Ep. 32 a Oldenburg, em que Spinoza discorre sobre a relação entre o todo e suas partes. Quanto ao uso do termo “possível”, cf. a nota 60 acima.

⁶⁵ 2p13c2a3.

portanto, o estado atual em que ele se apresenta num dado momento de sua existência na duração. É o produto resultante da combinação entre sua constituição essencial⁶⁶ e a totalidade da história de suas afecções. Spinoza introduz também a noção de que há configurações mais fáceis e outras mais difíceis de serem modificadas. Observaremos melhor o que isso quer dizer. Deve ficar estabelecido, contudo, que a modificação da configuração de um indivíduo, por fácil ou difícil, persistente ou fugaz que seja, não compromete a sua individualidade enquanto tal, pois o indivíduo permanece sendo o indivíduo que ele é ao longo das reconfigurações existenciais por que passa: é “o próprio indivíduo” — e não um outro — aquele que reveste ou não uma diversa configuração.

Spinoza continua:

Darei o nome de *duros* aos corpos cujas partes se aplicam umas às outras segundo grandes superfícies; chamar-lhes-ei *moles*, ao contrário, se essas superfícies são pequenas; *fluidos*, enfim, àqueles cujas partes se movem, mas entre as outras.⁶⁷

Como já foi em diferentes lugares assinalado⁶⁸, “moles”, “duros” e “fluidos” não se referem a propriedades absolutas dos corpos. Faz tão pouco sentido referir-se a um corpo como sendo efetivamente mole, duro ou fluido quanto faria referir-se a um corpo como sendo efetivamente grande ou pequeno, pesado ou leve: antes, tais qualificações referem-se muito mais propriamente a uma propriedade relacional dos corpos entre si. Um corpo só pode ser dito duro, mole ou fluido *em relação* a um outro corpo⁶⁹. É na comparação entre as propriedades de um e outro que tais categorias aparecem como pertinentes.⁷⁰ Mas que propriedades, afinal, emergem dessas relações?

É preciso ter em vista que Spinoza apresenta as três categorias como expressão da facilidade ou dificuldade com que os indivíduos, em relação uns aos outros, podem revestir uma nova configuração, isto é, podem absorver em si novas modificações sem que com isso percam a individualidade que determina que eles sejam aquilo que são. O corpo *mole*, como

⁶⁶ A qual já veremos ser sua *forma*.

⁶⁷ 2p13c2a3.

⁶⁸ Cf. por exemplo, Gueroult, 1974, p. 166; Levy, 1998, p. 285; Vinciguerra, 2005, p. 126.

⁶⁹ Em relação ao *meu* corpo, por exemplo.

⁷⁰ “Esses termos não qualificam naturezas ou propriedades desse ou daquele corpo que se pudesse considerar fora de sua relação com os outros, mas sim naturezas ou propriedades das relações mesmas.” (Vinciguerra, 2005, p. 127).

indica o 2p13post5, é aquele que se presta a reter vestígios (*vestigia*) de suas afecções.⁷¹ Em torno dessa noção, a dureza e a fluidez se definem, relativamente, como a aptidão a deixar vestígios em outros corpos, como a dificuldade em registrar ou em conservar os vestígios das próprias afecções.

Entretanto, essa capacidade ou aptidão de um determinado corpo para ser afetado, para ter em si formados vestígios das afecções por que passou, não pode, obviamente, ser ilimitada. Em outras palavras, embora os corpos possam assumir diferentes configurações sem que percam sua individualidade, como o atesta 2p13c2a3, essa capacidade se dá no interior de certos limites, para além dos quais a individualidade é destruída.

Se a configuração é o estado atual de certo corpo, se é determinada pelo histórico de afecções por que esse corpo passou em sua existência, se é a resultante atual do conjunto total de vestígios que permanecem gravados no corpo, que afetam, modificam, reconfiguram esse corpo, assinalando como registros o que sua história individual fez de cada um, isso não significa, por outro lado, que um corpo possa passar por *qualquer* reconfiguração. Não significa que um corpo possa suportar qualquer afecção, que possa reter qualquer vestígio. Ainda que certo histórico de afecções possa predispor um corpo a essas ou àquelas outras afecções, isto é, ainda que seja possível cultivar um conjunto de práticas que desenvolva a aptidão para a retenção de certas afecções em detrimento de outras, ou a aptidão à não-retenção de outras tais, ainda que deva ser possível, enfim, dirigir em algum grau a configuração de um corpo a fim de dispô-lo mais convenientemente a certas experiências, essas possibilidades não são ilimitadas e seus limites não são, eles mesmos, históricos.⁷² *Há um elemento incontornavelmente supra-histórico suportando a gama de configurações possíveis a um corpo; uma essência, enfim, definindo atemporalmente as condições de possibilidade de cada possível configuração existencial na duração.* Tal elemento é a noção de *forma*, apresentada nos lemas 4, 5, 6 e 7 da Pequena Física.

Escreve Spinoza:

se de um corpo, isto é, de um indivíduo composto de vários corpos, se retiram certos corpos e, ao mesmo tempo, outros em número igual e da mesma natureza ocupam seu lugar, o

⁷¹ Cf. Vinciguerra, 2005, p. 129.

⁷² O que aqui se antecipa, em seus aspectos estritamente onto-fisiológicos, é o que veremos, no Capítulo III, ser o fundamento da possibilidade de uma terapêutica filosófica, tal como a proposta por Spinoza. É a partir da possibilidade de *direção* da configuração individual que os indivíduos podem privilegiar certas práticas hermenêuticas em detrimento de outras, diminuindo a preponderância da hermenêutica imaginativa e desenvolvendo, dentro de sua capacidade, uma prática hermenêutica racional.

indivíduo conservará a sua natureza precedentemente, sem qualquer mudança na sua forma (*forma*).⁷³

A noção de forma ou natureza de um corpo aponta para a *relação constante de movimento e repouso* a que a definição de indivíduo fazia alusão. Ela é a própria essência do indivíduo, o elemento que estabelece os limites de sua individualidade, o campo de possibilidades existenciais que o indivíduo, em sua existência atual, pode percorrer sem deixar de ser o indivíduo que é.⁷⁴

Embora o enunciado de 2p13lemma4 pareça sugerir a necessidade de que sejam cumpridos certos requisitos muito específicos para a conservação da forma (por exemplo, que a substituição das partes devesse se dar por partes em igual número, que as novas partes devessem possuir a mesma natureza e ocupar o mesmo lugar das partes substituídas), a exclusão de tais especificações da demonstração do lema sugere que sua abrangência é bem maior do que seu enunciado parece dizer. Observados em conjunto, os lemas 4 a 7 descrevem a permanência de uma essência individual ao longo das modificações existenciais do indivíduo. Suas partes podem ser substituídas por outras (lema 4), podem se modificar (lema 5), podem modificar até mesmo as relações que estabelecem entre si (lema 6): se ao longo dessas modificações a proporção constante de movimento e repouso que define esse indivíduo é mantida sua individualidade permanecerá por trás dessas reconfigurações. Spinoza sintetiza: “por aqui vemos por que razão um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, todavia, a sua natureza”⁷⁵.

É importante observar que as noções de forma e configuração só podem ser dissociadas abstratamente. Com efeito, toda configuração é necessariamente uma configuração possível de uma forma específica e, ao mesmo tempo, não existe uma forma que não se apresente, necessariamente, realizada em algum grau numa determinada configuração. Em uma palavra, não existe forma desfigurada. A forma ou natureza do indivíduo, dada pela relação constante de movimento e repouso que suas partes precisam atualizar, determina não

⁷³ 2p13lemma4.

⁷⁴ “A noção de *forma*, aparentemente marginal e secundária, encontra na teoria do indivíduo um lugar particular: todos os lemas que se seguem à definição de indivíduo tratam de caracterizar a unidade dos indivíduos, que é, nesses textos, denominada a ‘*forma do indivíduo*’. A forma de um indivíduo, que é o que constitui sua identidade ao longo das mudanças e que o distingue dos outros indivíduos, é uma *união* entre as partes componentes (Definição de Indivíduo). Essa união exprime-se na extensão como uma relação de movimento e de repouso, que é a resultante constante de conjunto estruturado de relações de comunicação de movimento e de repouso entre as partes. Enquanto as relações entre as partes verificam a constante, o indivíduo preserva sua forma e permanece o *mesmo* na mudança (Lemas 4 a 7).” (Levy, 1998, p. 289-90).

⁷⁵ 2p13s2.

apenas sua individualidade, mas dita também os limites de configurações possíveis à natureza daquele indivíduo. O fato de estar sempre sob determinada configuração acompanha o indivíduo em toda a sua existência, “vivemos numa contínua variação”⁷⁶: a cada momento em que existe, o indivíduo existe necessariamente sob uma configuração possível autorizada pelos limites de sua forma. Compreendendo que todas as configurações possíveis a um indivíduo já estão virtualmente presentes em sua forma pode-se compreender que a configuração, longe de ser algo totalmente extrínseco à natureza do indivíduo, como se se tratasse de um fenômeno estritamente histórico ou existencial que se explicasse apenas pela afecção de outros indivíduos, é muito mais propriamente *o ponto de convergência da essência do indivíduo com sua história*, é o modo pelo qual o indivíduo, de acordo com sua possibilidade atual, a qual é sempre uma possibilidade enraizada em sua forma, atualiza sua história e experimenta suas afecções. Embora nenhuma configuração seja essencial, isto é, embora não pertença nunca à essência de um indivíduo que exista sob esta ou aquela configuração, é necessário que ele exista, se ele existe, sob *alguma* configuração, a qual precisa ser uma configuração possível de sua forma.

Essa natureza mista da configuração dos corpos, a saber, o fato de ela apresentar o conjunto de seus vestígios segundo as possibilidades de um elemento formal que, em si, nada possui de existencial, é o que já se faz notar quando Spinoza afirma que “todos os modos pelos quais um corpo qualquer é afetado por outro corpo seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta”⁷⁷. Ao afirmar que as afecções de um corpo remontam tanto à natureza do corpo afetado quanto à natureza do corpo que afeta, Spinoza está precisamente antecipando a sutileza da noção de configuração, que ele desenvolverá logo depois. Essa natureza mista da configuração dos corpos ressoará por toda a teoria da imaginação, fundamentando sua ambiguidade característica. Com efeito, é ela que está por trás, por um lado, da dimensão inadequada das idéias de afecção, mas é ela também que garante, por outro, a dimensão adequada dessas idéias, o caráter positivo das idéias de afecção para além de seu aspecto imaginativo⁷⁸. Ela abre o indivíduo à possibilidade de uma

⁷⁶ 5p39s. “nos in continua vivimus variatione”.

⁷⁷ 2p13lemma3a1.

⁷⁸ Convém lembrar que as noções de “idéia de afecção” e “idéia imaginativa”, embora relacionadas, não se recobrem totalmente. A “idéia imaginativa” não é senão um aspecto ou dimensão — a dimensão inadequada por excelência — da “idéia de afecção”, conceito apresentado por Spinoza em 2p16. Sobre essa importante distinção, cf. Gleizer (1999, p. 165, n. 14). Com isso se pretende salientar que, não obstante a análise aqui empreendida se concentre no âmbito do conhecimento sensível e imaginativo, não se está, contudo, inteiramente confinado à inadequação, estando sempre em jogo dimensões de

determinação histórico-existencial, mas fixa o campo de possibilidade dessa determinação numa essência eterna.

O conjunto de seis postulados que encerra o trecho conhecido como Pequena Física aplica à esfera do corpo humano as noções construídas até aqui. Estabelece-se, assim, que o corpo humano é um corpo complexo, isto é, composto de muitos corpos, cada um dos quais também é composto de muitos outros. Em sua complexidade, o corpo humano apresenta partes duras, moles e fluidas, o que significa dizer que ele tem a capacidade de afetar e ser afetado, de deixar e de formar vestígios das afecções e de conservar, em alguma medida, os vestígios que forma. Fica estabelecido ainda, em ressonância com as conclusões que Spinoza provisoriamente antecipara até aqui, que a despeito dos inúmeros vestígios que se podem inscrever no corpo, isto é, a despeito das inúmeras reconfigurações por que o corpo passa, sua forma ou natureza necessariamente permanece se ainda estamos falando de um *mesmo* corpo. Estabelecem-se, enfim, os conceitos fundamentais da fisiologia da imaginação, cuja estrutura epistemológica Spinoza deduzirá nas proposições 16, 17 e 18 da segunda parte da *Ética*.

Uma vez que o corpo e a mente são expressões paralelas de uma mesma realidade e ocupam, assim, posições perfeitamente correspondentes em cada um dos infinitos nexos de causas que constituem a Extensão e o Pensamento, um corpo complexo implica uma idéia complexa, isto é, uma idéia que é composta por inúmeras idéias, que por sua vez correspondem a cada uma das partes que compõem o corpo (cf. 2p15). A mente humana, portanto, é uma idéia composta de idéias de todas as partes do corpo de que ela é idéia. O que equivale a dizer que às modificações por que passam as partes do corpo correspondem modificações da mente: em outras palavras, a mente é uma idéia que forma idéias das modificações (afecções) do seu ideado. Isso não significa, como já foi mencionado, que a formação de idéias seja causada pelas afecções do corpo, mas sim que a idéia da afecção do corpo expressa na mente o ponto de vista do corpo.

Um determinado corpo é afetado de muitas maneiras (2a4) e:

todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro corpo seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta, de tal maneira que um só e mesmo corpo é movido de diferentes maneiras, em razão da diversidade dos

conhecimento adequado que são o que garantirão — no mínimo — uma *racionalidade suficiente* aos processos de significação e que abrem o caminho para o segundo gênero de conhecimento. Mais à frente será explorado com um pouco mais de detalhe a diferença — aqui subentendida — entre imaginação e falsidade.

corpos que o movem e, diferentes corpos são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo.⁷⁹

Esse remetimento à dupla causalidade da afecção de um corpo, a qual antecipava, como vimos, a natureza mista da configuração dos corpos, será retomado na 2p16 ao se analisarem as idéias de afecção. A natureza das idéias de afecção é a chave para a dedução da imaginação, pois o caráter imaginativo das idéias é uma dimensão das idéias de afecção. Ao compreendermos o que se dá quando a mente forma a idéia de uma afecção de seu corpo compreenderemos a inadequação do conhecimento imaginativo.

1.3 As idéias de afecção

O conceito de idéias de afecção aparece na 2p16 para explicar a natureza das idéias através das quais a mente conhece os corpos exteriores como manifestados na duração. Esta proposição, portanto, é o início de uma cadeia demonstrativa que visa elucidar a natureza do conhecimento que temos quando o processo cognitivo é dado na mente a partir das afecções de seu corpo.

A mente percebe tudo o que acontece no corpo (2p12), o que equivale a dizer que pelo paralelismo podemos concluir que para qualquer afecção do corpo deverá se seguir uma idéia dessa mesma afecção na mente. Na 2p16 Spinoza anuncia:

A idéia de qualquer modo pelo qual o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver (*involvere*) a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior.

O que essa proposição mostra é que na idéia do efeito, isto é, na idéia da afecção, estará representada a sua causa. Não é, portanto, a causa da afecção que nós conhecemos enquanto somos afetados, mas sim a representação dessa causa na medida em que ela está presente no efeito, do qual temos uma idéia. A idéia da causa envolvida na idéia do efeito não é uma idéia adequada, uma vez que a causa não se encontra aqui presente na totalidade de sua natureza, mas apenas enquanto é requisitada pela idéia de seu efeito que aponta para ela, mas não a explica.

Na medida em que todo efeito implica uma certa causa, pelas idéias de afecção somos remetidos a uma causa dessa afecção, mas o conhecimento que teremos dessa causa não a

⁷⁹ 2p13lema3a1.

explica nem a exprime, simplesmente a indica. É um conhecimento que a partir de conclusões percebe a existência de premissas, mas isso não significa que o conteúdo de tais premissas seja conhecido. Pelas idéias das afecções enquanto efeitos conhecemos tanto de suas causas quanto se pode conhecer, a partir de uma sombra, da natureza do corpo que foi iluminado.

A implicação de tal proposição é fundamental para se compreender a natureza da imaginação: as idéias que temos das causas das afecções por que somos afetados são já de início e necessariamente inadequadas. Conhecer as causas pelos seus efeitos é conhecê-las inadequadamente, pois o conhecimento adequado é aquele que, ao contrário, vai das causas para os efeitos. A inversão imaginativa efeito-causa, deduzida pela 2p16, caracteriza o ponto de vista pelo qual de início a mente humana apreende suas circunstâncias.

Quando a proposição diz que a idéia da afecção envolve a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior, aponta-se para a ambigüidade da idéia de afecção, esclarecida pelo 2p16c2, que diz que “as idéias que nós temos dos corpos exteriores indicam mais o estado do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores”.

Esse corolário é uma conclusão imediata do que foi dito acima. Se aquilo que conhecemos das causas de uma afecção é o que os efeitos têm a dizer sobre elas, é natural que esse discurso dos efeitos exprima muito mais a natureza dos próprios efeitos do que a das causas a que eles se referem. Dizer que as causas foram tematizadas a partir de seus efeitos é dizer que das modificações (afecções) que a causa imprimiu no corpo afetado podemos esboçar a natureza dessa causa, todavia essas modificações exprimem, em última instância, a natureza do próprio corpo afetado naquilo em que foi modificado pela causa. É por essas afecções que nós, de início, percebemos as naturezas dos corpos que nos afetam. O que percebemos é a presença da causa representada na idéia do efeito, mas não a causa nela mesma: daí a inadequação desse conhecimento.

Justamente essa ambigüidade no conhecimento das causas a partir dos efeitos é o que constitui a Imaginação. “A Imaginação”, diz Spinoza, “é uma idéia que indica mais a constituição presente do corpo humano que a natureza do corpo exterior, e isto não distintamente, mas confusamente”⁸⁰. Quando imaginamos o Sol a duzentos pés de distância, o que essa imagem exprime, embora aponte inadequadamente para a causa dessa afecção (no caso, o Sol), são as modificações de nosso corpo enquanto é afetado por essa causa.

⁸⁰ 4p1s.

Assim, a idéia imaginativa é uma dimensão da idéia de afecção na medida em que indica a existência e a natureza dos corpos exteriores. Como se mostrou, o que a idéia da afecção diz a respeito da natureza das causas da afecção é fundamentalmente inadequado uma vez que essa natureza é conhecida a partir dos efeitos da afecção, a partir da relação que se estabelece entre o Corpo humano e os outros corpos. No que se refere à existência dos corpos exteriores envolvida na afecção, Spinoza enunciará na 2p17 que:

se o Corpo humano é afetado de um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a mente humana contemplará este mesmo corpo exterior como existindo em ato ou como sendo-lhe presente, até que o Corpo seja afetado por um afeto que exclua a existência ou a presença deste corpo.

A idéia da afecção, portanto, coloca a causa exterior, cuja natureza adequada ela ignora, como existente na duração. O que essa proposição está dizendo é que a mente humana considerará as causas da afecção, que estão inadequadamente representadas na idéia da afecção, como existentes na duração. Enquanto o corpo é afetado, a mente considerará essa afecção do corpo⁸¹, terá uma idéia da afecção que coloca o modo que afeta como existindo na duração. A idéia de afecção sempre afirma a existência do modo que afeta o corpo humano. Isso vai ao encontro da concepção spinozista da idéia, segundo a qual toda idéia é uma afirmação de seu conteúdo, em oposição às “idéias-quadro” cartesianas.

Quando o corpo é afetado por um modo x , forma-se nele um vestígio⁸² ou uma *imagem*⁸³ de x , cuja idéia faz com que imaginemos x , isto é, consideremos x como existente em ato. Por ser uma representação inadequada (porque é um conhecimento da causa x não por ela mesma, mas a partir de sua representação na idéia do efeito), ainda não podemos ter qualquer certeza a respeito da existência de x na duração, existência que a afecção nos indica.

O mais importante, no entanto, é o passo seguinte, que será efetuado pelo 2p17c: basta que o corpo tenha sido afetado uma vez por um corpo exterior para que a mente possa

⁸¹ Cf. 2p12 “tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana; por outras palavras (...) nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente”.

⁸² Vinciguerra, 2005, dedica todo o capítulo XI à diferenciação entre vestígio e imagem, bem como à descrição da passagem daquele a essa. Para o fim a que me proponho, tal distinção não parece especialmente relevante. Contudo, cabe pontuar que enquanto o conceito de vestígio diz respeito propriamente às modificações inscritas num corpo segundo as afecções por que passa, o conceito de imagem aponta para o aspecto representativo que o vestígio, através de sua idéia, *pode* ter.

⁸³ Em 2p17s, Spinoza diz que imagens das coisas são “as afecções do corpo humano cujas idéias nos representam os corpos exteriores como presentes, embora elas não reproduzam a configuração das coisas. E quando a mente contempla os corpos por esse processo, diremos que ela imagina.” Assim, o termo *imagem* se refere ao caráter representativo das afecções do Corpo, às modificações por que o Corpo passa que representam inadequadamente, através de suas idéias, suas causas. Por outro lado, o termo *imaginação* se refere ao gênero de conhecimento pelo qual a mente contempla as coisas através das *imagens* das coisas que se imprimiram no Corpo.

considerá-lo como presente, ainda que ele não esteja⁸⁴. Quer dizer: a mente pode imaginar. Imaginar, contudo, não se refere apenas ao processo pelo qual a mente considera como existentes coisas que não o são, mas a todo processo pelo qual a mente considera a existência e a natureza dos corpos através das idéias de afecções do corpo humano de que ela é a idéia, estejam esses corpos existindo em ato ou não. E é justamente nisso em que consiste, para Spinoza, a imaginação: imaginamos ao contemplar as coisas através das imagens que elas imprimiram em nossos corpos, contemplamo-las assim através da dimensão imaginativa das idéias de afecção, que nos colocam inadequadamente diante da existência das coisas contempladas.

Segue-se então na *Ética* uma cuidadosa cadeia dedutiva que se estenderá até o 2p31c através da qual Spinoza demonstrará a extensão do conhecimento inadequado que a mente tem de si mesma, de seu corpo e dos corpos exteriores. Não analisarei em detalhe o que cada uma dessas proposições buscará demonstrar, mas tentarei apenas explicitar as conseqüências do que é demonstrado.

O que Spinoza deixa claro através desse bloco de proposições é que o conhecimento que a mente tem dos corpos exteriores existentes na duração é sempre mediado pelas afecções do corpo e, portanto, é sempre um conhecimento inadequado. A mente, enquanto imagina, nunca conhece os corpos enquanto indivíduos em si, mas sempre dentro de uma certa relação que se estabelece entre eles e o Corpo humano. O que a mente conhece dos corpos exteriores, portanto, é a manifestação desses corpos numa relação, mas essa relação não pertence nem à essência dos corpos exteriores, nem à essência do Corpo humano.⁸⁵ E como essa relação é a resultante envolvida pela natureza de dois corpos, podemos saber *a priori* que as idéias de afecção do corpo humano mostram as causas dessa afecção diferentes do que são enquanto indivíduos em si. A mente conhece inadequadamente os corpos exteriores enquanto componentes de uma relação com o Corpo humano, mas não os conhece nem mesmo inadequadamente enquanto os indivíduos existentes que são para além das relações que podem travar.

Na imaginação, a mente é ordinariamente determinada *de fora* a perceber esta ou aquela coisa. A percepção, portanto, não é o resultado de uma dedução adequada pela qual a

⁸⁴ Por aqui se vê que não existe, na teoria do conhecimento spinozista, uma diferença real entre a percepção sensível e a alucinação. Os graus de intensidade podem variar segundo circunstâncias externas, mas o processo é fundamentalmente o mesmo, ambos inscritos no primeiro gênero de conhecimento. Sobre a alucinação, cf. Gueroult II, 1974, págs 201-10.

⁸⁵ Cf. Gleizer, 1987.

mente chega aos resultados a partir de seus próprios elementos, mas é o resultado de uma síntese de elementos estrangeiros à mente que lhe chegam de forma contingente através das afecções do corpo. A mente, nesse caso, não é causa adequada de suas idéias.

1.4 **Imaginação, Inadequação, Falsidade**

Inadequação e Falsidade não se recobrem no spinozismo. Embora o conhecimento do primeiro gênero seja “a única causa da falsidade” (2p41), a falsidade não se dá como sua consequência necessária. A falsidade não é uma característica das idéias, se por característica se compreender algum dado positivo, alguma propriedade, dados das coisas enquanto são o que são. Verdade e falsidade, para Spinoza, não são propriedades intrínsecas das idéias enquanto coisas, mas aspectos da relação de concordância entre uma idéia e seu objeto. O par verdade e falsidade, portanto, diz respeito a um dado extrínseco à idéia mesma⁸⁶: a verdade é, dessa forma, uma propriedade relacional. Entretanto, a diferença entre uma idéia verdadeira e uma idéia falsa não poderia ser o mero acordo extrínseco entre idéia e seu objeto, o que colocaria ambas no mesmo plano ontológico, tendo seus valores diferenciados apenas por uma característica extrínseca⁸⁷.

Pelo contrário, Spinoza afirma que a diferença entre a idéia verdadeira e a falsa é equivalente à diferença entre o ser e o não-ser (2p43s). É por isso que entram em jogo as noções de adequação e inadequação, que não indicam características relacionais das idéias com seus objetos, mas propriedades intrínsecas que são marcas da maneira pela qual essas idéias foram produzidas. A falsidade não é mais uma propriedade, mas uma compreensão equivocada da inadequação. Com efeito, pelo paralelismo da 2p7, todas as idéias convêm inteiramente com seus objetos, sendo ambos expressões da mesma modificação na Substância. Assim, no que se refere à Substância, todas as idéias são verdadeiras (2p32), já que todas convêm aos seus objetos.

Disto se poderia concluir, num primeiro momento, a mera impossibilidade do erro. Se os dois processos, o da formação de idéias e o da formação de seus ideados, ocorrem sem

⁸⁶ É o que sugere o fato de a definição da verdade (1a6) ter sido deslocada de uma *definição* para um *axioma*. Os axiomas, com efeito, dizem respeito não ao ser das coisas, mas às relações que as coisas estabelecem entre si.

⁸⁷ Se assim o fosse, que diferença intrínseca haveria entre o sábio e o ignorante? Se uma tal diferença não existisse de alguma forma, algo como a *Ethica* não faria sentido. Ou até mesmo simplesmente algo como “uma ética”, poder-se-ia acrescentar.

interferência recíproca, e se são efeitos paralelos de uma mesma causa primeira e eterna, como se poderia conceber uma eventual não correspondência entre uma idéia e seu objeto? Falta de correspondência essa que é, afinal, o que aparentemente caracterizaria o erro. De fato, do ponto de vista Deus, isto é, a substância única e causa primeira de todas as coisas, essa falta de correspondência não existe. Contudo, no caso da mente finita, uma idéia e a interpretação que a mente lhe dá *nem sempre* coincidem. De forma mais direta poderíamos dizer: embora o conteúdo representativo de uma idéia, isto é, seu ser objetivo, sempre seja uma expressão do objeto dessa idéia, a interpretação que a mente finita dá a essa idéia, no caso da idéia inadequada, não coincide necessariamente com esse ser objetivo, mas o ultrapassa. A falsidade é, portanto, no interior do spinozismo, um produto estritamente hermenêutico. Rigorosamente falando, não é a idéia inadequada que é falsa, como se a falsidade lhe fosse um traço característico ou uma deficiência. Não, a idéia inadequada possui um ser objetivo que expressa seu objeto. A diferença entre ambas, isto é, a idéia adequada e a inadequada, é que idéia adequada, como se explica integralmente, é puro objeto de conhecimento e não requisita da mente interpretação que lhe feche lacunas. Por outro lado, a idéia inadequada, por não se explicar intrinsecamente, torna-se objeto de um movimento interpretativo que procura explicá-la extrinsecamente, associando-a a toda uma rede de outras idéias inadequadas que não mantêm com ela qualquer relação essencial. A falsidade é o produto dessa discrepância entre o ser objetivo da idéia inadequada e aquilo por que ela é tomada através de um processo interpretativo de aglutinação extrínseca, pelo qual a idéia inadequada adquire uma conotação frequentemente falsa.

De onde a 2p33 pode afirmar que “nada existe de positivo nas idéias que permita chamar-lhes falsas”. Esse é, afinal, o reflexo epistemológico de uma ontologia monista. Em uma realidade constituída por uma Substância única e indivisível, em uma totalidade em que não há qualquer imperfeição e que tudo se engendra segundo princípios necessários e imutáveis, não há mais espaço para propriedades falsas. Em um tal quadro, algo como uma ‘idéia falsa’ não existe de fato, pois se toda idéia é um modo do atributo Pensamento, toda idéia é uma expressão do ser enquanto potência de pensar. Uma idéia não é mera pintura de uma determinada coisa, mas é uma distinta expressão do ser que essa coisa é. Algo como uma idéia falsa seria a expressão pensada de um não-ser, o que seria absurdo.

Decerto isso não significa que não haja falsidade do ponto de vista da mente finita. Há falsidade, mas não há idéias falsas. Essas implicariam, no sistema spinozista, uma contradição

em termos, uma expressão do não-ser, como disse acima. Aquela, ao contrário, não é uma coisa, mas uma má compreensão do caráter inadequado da idéia de afecção⁸⁸. A idéia de afecção, em sua dimensão imaginativa, indica o aparecer das coisas através das modificações que essas produzem no corpo humano. Diz-se, então, que a mente possui uma idéia inadequada dessas coisas. Ao ser ignorada essa inadequação, a mente supõe conhecer as causas da afecção quando tudo o que está percebendo são as modificações inscritas no corpo; aqui se instala a discrepância entre o que a idéia inadequada efetivamente representa e o que nos parece eventualmente lícito compreender a partir dela. Donde a relação entre falsidade e privação: a falsidade não é uma coisa ou uma característica, mas é o resultado de uma carência de idéias, de uma incompletude no raciocínio, de um processo hermenêutico mal conduzido. Uma vez que a idéia inadequada não traz em si suas razões de ser e a representação das causas que a determinam, a mente facilmente a toma por algo distinto do que ela é de fato, interpreta-a equivocadamente e, assim, se engana.

No 2p17s Spinoza introduz na *Ética* o tema do erro, já anunciando a tese que será demonstrada por ele posteriormente de que a falsidade não é algo intrínseco às idéias de afecção.

as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm parcela alguma de erro; por outras palavras, a mente não comete erro porque imagina, mas apenas enquanto é considerada como privada de uma idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como estando-lhe presentes.⁸⁹

Essa passagem nos traz dois elementos complementares importantes. O primeiro é a indicação, já mencionada, de que o erro não é propriedade intrínseca das imaginações, o segundo é a relação do erro com a privação.

Diz a 2p35 que “a falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas”. Isto é: o erro não reside nas imaginações de nossa mente, mas na ignorância que temos de a que exatamente essas imaginações se referem. Ao ignorarmos suas verdadeiras causas, tomamos a imaginação, que não expressa mais do que as afecções de nosso corpo, como se estivesse reproduzindo a realidade.

Contudo, embora o erro seja causado pela ignorância, a imaginação não o é. Ainda que a mente não ignorasse os mecanismos causais gerais envolvidos na produção de suas afecções e ainda que soubesse que a sua imaginação expressa não a natureza da causa da afecção nela

⁸⁸ Cf. 4p1d.

⁸⁹ 2p17s.

mesma, mas apenas na medida em que afeta seu corpo, ainda assim a imaginação não se dissiparia. O erro nela envolvido seria eliminado, mas a mente continuaria imaginando exatamente como antes.

A Imaginação, enquanto se refere às afecções do corpo humano, não pode ser chamada um conhecimento falso. Ela é, sem dúvida, condição necessária para o erro, mas não suficiente. Para errar, o homem precisa ainda, ignorando a inadequação de suas idéias imaginativas, tomá-las por verdadeiras, isto é, tomá-las como expressão de algo que não o são.

Se com o fim da ignorância se chega ao fim do erro e da falsidade mas não ao fim da imaginação é porque as imaginações não são “um puro nada”, a imaginação não se reduz a uma mera deficiência de perspectiva. Em outras palavras, há uma positividade na idéia imaginativa. Essa positividade é justamente o fato de que a imaginação indica, ainda que inadequadamente, o estado do corpo afetado e esse estado, naturalmente, não desaparece com a verdade⁹⁰.

Diante de uma idéia adequada, o erro e a falsidade são suprimidos, mas não a imaginação. Assim, surge a questão de saber qual o estatuto da idéia imaginativa ao ser suprimida a falsidade⁹¹. Se a falsidade foi suprimida, ela não pode ser dita falsa, mas isso não significa que a idéia inadequada que a constitui tenha se tornado adequada. O fato de se eliminar a ignorância que levava a mente a uma falsa interpretação do dado imaginativo não implica que a imaginação deixe de ser aquilo que ela positivamente é. Isso nos conduz a aceitar um valor de verdade neutro da idéia imaginativa. Ela não é ainda uma idéia verdadeira, pois não conhece as coisas adequadamente, não as conhece tais como são em si, tampouco é falsa, pois já não mais toma o aparecer da causa pelo seu ser. Trata-se, nessas circunstâncias, de uma idéia inadequada cuja inadequação a mente não mais ignora. E nesse sentido, sugere Spinoza⁹², a imaginação poderia ser atribuída até mesmo a uma virtude da mente.

⁹⁰ Cf. 4p1s.

⁹¹ Sobre toda a discussão a respeito do valor de verdade neutro das idéias de afecção, cf. Gleizer, 1987, especialmente o Capítulo III e a Conclusão.

⁹² Cf. 2p17s e a seção seguinte.

1.5 Imaginação como virtude da mente e faculdade livre

Não obstante a imaginação possua uma constituição intrinsecamente inadequada, isso não significa que a imaginação seja um vício da natureza humana, posto que ela não implica nem tende à falsidade, mas apenas a torna possível. Assim, a expressão das modificações por que passa o corpo circunscreve o que há de positivo na dimensão imaginativa das idéias de afecção.

Se a mente, quando imagina como presentes coisas que não existem, soubesse ao mesmo tempo que essas coisas não existem na realidade, atribuiria certamente essa potência de imaginar a uma virtude da sua natureza e não a um vício, sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza, isto é (pela definição 7 da Parte 1), se essa faculdade de imaginar da mente fosse livre.⁹³

Nesse trecho, Spinoza se refere à “potência de imaginar” como uma virtude da natureza da mente. Essa expressão, além de enfatizar a distância que vai da imaginação à falsidade, requisita do leitor uma atenção especial. Não é correto assumir que Spinoza esteja afirmando que a imaginação seja uma virtude, mas sim que, sob um certo aspecto, ela poderia ser tomada assim.

Com efeito, o trecho citado coloca uma tese com dois momentos distintos, duas hipóteses a partir das quais essa tese se confirmaria. Em primeiro lugar, para que a mente tomasse a imaginação como uma virtude de sua natureza, bastaria que ela soubesse que as coisas que ela imagina como presentes não o estão, isto é, bastaria que ela tomasse a imaginação enquanto imaginação, como expressão das modificações de seu corpo, bastaria, enfim, que ela fosse capaz de distinguir entre a imaginação e o intelecto. A segunda hipótese, de cuja confirmação a primeira se encontra independente, vem anunciada pelo “sobretudo” (*praesertim*) e especula quanto à liberdade que essa faculdade de imaginar poderia encontrar no interior da mente.

No que diz respeito ao primeiro momento, é seguro afirmar que ele encontre sustentação dentro do sistema. A distinção entre imaginação e intelecto é mesmo a tradução em termos epistêmicos da meta máxima dessa filosofia. Não só isso é possível, como é a própria razão de ser do spinozismo.

⁹³ 2p17s: “Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio triburet; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per Defin. 7. p. I), si haec Mentis imaginandi facultas libera esset.”.

A formulação de que sob certas circunstâncias a imaginação poderia ser considerada uma virtude da mente não será explicitamente retomada ou desenvolvida no restante da *Ética*. No entanto, é possível seguir o traço da análise de Gueroult⁹⁴ no esclarecimento dessa passagem.

Em primeiro lugar, somente através da imaginação a mente conhece a existência das coisas na duração. Respondendo sobre a importância do conhecimento da experiência sensível⁹⁵ para o conhecimento em sentido lato, Spinoza afirma que “nós não precisamos jamais da experiência, senão para aquilo que não se pode concluir da definição que nós damos de uma coisa, como por exemplo a existência dos modos.”⁹⁶

O que se pode concluir da definição de uma coisa é aquilo que pertence à sua essência. Excetuando o que se pode chamar de *causa sui*⁹⁷, ou seja, a Substância, a cuja essência pertence a existência⁹⁸, de coisa alguma se poderá conhecer a existência unicamente a partir de sua definição⁹⁹. A existência de um modo não está contida em sua essência, é o nexo infinito de causas finitas que põe e retira da duração a existência de cada modo. É, portanto, apenas através da imaginação que a mente pode conhecer a existência dos modos na duração, não apenas dos modos que lhe vêm ao encontro, mas do próprio corpo de que ela é idéia¹⁰⁰.

Em segundo lugar, a riqueza da capacidade imaginativa da mente está vinculada à passagem para o segundo gênero de conhecimento, isto é, à possibilidade de se conhecerem propriedades comuns do que é imaginado¹⁰¹.

Em terceiro lugar, é através da imaginação que se dá a formação de signos. Isso inclui, naturalmente, símbolos e palavras em geral. A imaginação, portanto, torna possível a

⁹⁴ Para uma análise mais aprofundada e abrangente da possibilidade de se encarar a imaginação como uma virtude, cf. Gueroult, 1974, p. 217-23. É daqui que foram extraídos os exemplos que menciono nos parágrafos seguintes.

⁹⁵ Isto é, da Imaginação.

⁹⁶ Ep. 10, a Simon de Vries, p. 151.

⁹⁷ Cf. 1d1.

⁹⁸ Cf. 1p7.

⁹⁹ Cf. 1p24.

¹⁰⁰ Sobre os benefícios do conhecimento da existência dos modos na duração, cf. 4p18s e o breve comentário de Gueroult, 1974, p. 217.

¹⁰¹ “O poder que a mente possui de conceber clara e distintamente as coisas varia em proporção da riqueza, da diversidade e da amplitude de sua imaginação, ela mesma proporcional ao grau de complexidade do corpo (...). Em outros termos, quanto mais o Corpo é complexo, tanto mais ele tem propriedades comuns com outros corpos e tanto mais a mente da qual ele é objeto está mais apta a perceber adequadamente mais coisas.” (Gueroult, 1974, p. 218).

formação e a utilização de uma linguagem, o que será visto em detalhes nos capítulos seguintes. De qualquer modo, não há nenhuma passagem explícita na obra de Spinoza a partir da qual possamos, juntamente com Gueroult¹⁰², afirmar que ao escrever essa breve passagem da *Ética* o filósofo pudesse estar considerando especificamente a utilização de signos como uma das virtudes da mente. Embora essa suposição não esteja isenta de certas dificuldades, tendo em vista a explícita relação entre signos e inadequação e a desvalorização das palavras frente ao pensamento, há boas razões que nos permitem, mais do que afirmar que Spinoza pudesse concordar com isso, afirmar que a linguagem precisa, ao menos sob certas condições, ser considerada uma virtude da mente, sob pena de a comunicação do sistema perder totalmente seu sentido, tal como foi indicado na Introdução.

Além disso, as diversas formas de criação artística, embora não tenham sido mencionadas por Spinoza, bem poderiam ser incluídas entre as virtudes da imaginação. Enfim, apenas em função da ausência de idéias que permitam a adequada compreensão do processo imaginativo é que a *vis imaginandi* representa uma ameaça para a mente e um convite ao engano.

Como bem pontua Gueroult¹⁰³, referir-se à imaginação seja como uma virtude, seja como um vício, é falar a partir de um ente de razão, de um modelo ideal de mente. Ela é dita um vício em contraposição a um modelo ideal de mente que fosse puro intelecto e pura atividade. Não ser livre, isso é, ser determinada extrinsecamente, não é um vício já que pertence à natureza de um ser finito na duração ser afetado por coisas exteriores¹⁰⁴. Igualmente, segundo Gueroult, se ela aparece como uma virtude, é porque aparece como útil à realização dessa mente ideal. Tanto em um caso como em outro, o que se tem de fato é um gênero de conhecimento necessário e constituinte da natureza humana, e o intelecto pode diminuir a preponderância da imaginação sobre si tão logo a tenha identificado e

¹⁰² Gueroult, 1974, p. 217-8. É lamentável constatar que a referência de Gueroult a esse ponto específico não corresponde a mais do que parcas três linhas, de longe o ponto menos desenvolvido no que diz respeito às virtudes da imaginação, não sendo mais do que uma mera menção. Contudo é interessante observar a formulação dada por ele, dizendo que a imaginação dá “ao intelecto a possibilidade de usar palavras e símbolos”. Ora, Spinoza nunca afirma na *Ethica* a possibilidade de o intelecto utilizar as palavras, mas a possibilidade de as afecções do corpo serem reordenadas conforme a ordem e a conexão das idéias adequadas abre um promissor caminho nesse sentido. Cf. 5p1, 5p10s, 5p12, 5p13, 5p14 e 5p20s. Infelizmente Gueroult não esclarece de que maneira o intelecto pode empregar palavras, cuja origem é sempre imaginativa, e permanece em aberto, ao mesmo tempo, de que maneira a força das palavras pode atuar sobre o intelecto, o que é, a propósito, um dos elementos que pretendo explicar com esse trabalho. Cf. também, e especialmente, *infra*, a nota 109, p. 55.

¹⁰³ Cf. Gueroult, 1974, p. 223.

¹⁰⁴ Convém lembrar aqui a distinção spinozista entre negação e privação, discutida na Ep. 21, p. 206, a Blijenberg. “Há privação apenas quando se nega a um objeto um atributo que julgamos pertencer à sua natureza, e há negação apenas quando se nega a esse objeto algo que não pertence à sua natureza.”

compreendido. Se, por um lado, a imaginação é um resultado da finitude humana, é também condição necessária para a permanência da finitude na existência, posto que sem a imaginação a existência humana na duração seria impossível.

Esse modelo ideal da mente humana, que seria pura atividade e liberdade, a partir do qual a imaginação é dita uma virtude ou um vício, caracteriza-se por uma imaginação que não fosse extrinsecamente determinada. O que significa dizer que a imaginação não é livre?

Retomemos à segunda parte do já citado trecho de 2p17s, em que, ao discutir brevemente a possibilidade de se considerar a imaginação uma virtude e não um vício da mente, Spinoza declara que, estabelecidas certas condições, a capacidade de imaginar seria considerada uma virtude da mente, “sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza, isto é (pela definição 7 da Parte 1), se essa faculdade de imaginar da mente fosse livre.”.

A remissão textual à 1d7 não pode ser desprezada. Lá Spinoza dá sua definição nominal de liberdade, e é precisamente essa definição que o 1p17c2 cita para estabelecer que apenas Deus pode ser dito causa livre. Ora, se apenas Deus pode ser dito causa livre, a referência textual a essa definição implica a intenção do autor de caracterizar o caráter contrafactual do condicional que rege a suposta possibilidade da liberdade da imaginação.

Portanto, o que esse trecho da *Ética* nos diz é que, embora a imaginação, sob certas condições, possa ser considerada uma virtude da mente, ela não pode, sob nenhuma hipótese, ser considerada livre¹⁰⁵. Tomando como orientação a 1d7 evocada no trecho, podemos concluir que a imaginação não pode ser considerada livre devido ao fato de não se determinar por si mesma, mas sim sofrer determinação extrínseca, ser constringida a operar de forma precisa e determinada. Ela não depende apenas da sua natureza, mas é determinada pela cadeia infinita de causas finitas: a ordem comum da Natureza, ordem da memória, que se opõe à ordem do intelecto.

Contudo, embora a passagem da *Ethica* pareça bastante definitiva a esse respeito, a carta de 20 de julho de 1664¹⁰⁶ endereçada a Pierre Balling apresenta uma formulação que aparentemente pode contradizer essa interpretação. Ao dissertar sobre a natureza dos

¹⁰⁵ Contudo, o termo *virtude* aplicado à imaginação, que efetivamente não é livre, não deixa de soar um tanto quanto impróprio, já que menção da virtude, em suas diversas aparições na quarta parte da *Ethica*, está sempre vinculada à própria liberdade. Cf., por exemplo, 4p23. Cf. também a identidade estabelecida em 4d8 entre virtude e potência. Enfim, a imaginação há de se tornar virtuosa quando os dados imaginativos se submetem à ordem do intelecto.

¹⁰⁶ Ep. 17, p. 175. Cf. Bostrenghi, 1996, p. 76-79.

presságios, Spinoza escreve sobre o que parece ser uma descrição de um elemento ativo na imaginação:

Os efeitos da imaginação nascem ou bem da disposição do corpo, ou bem da disposição da mente¹⁰⁷. A fim de evitar qualquer prolixidade, contentar-me-ei de prová-lo apenas pela experiência. Sabemos por experiência que as febres e outras doenças do corpo são causas de delírio. (...) Vemos também que a imaginação pode ser determinada somente pela disposição da alma¹⁰⁸; por vezes, como sabemos por experiência, ela segue em tudo os vestígios do intelecto, e, uma por uma, vai concatenando e unindo *suas imagens e as palavras* umas às outras, assim como faz o intelecto com suas demonstrações¹⁰⁹; tanto assim que não podemos conhecer quase nada pelo intelecto de que a imaginação não forme alguma imagem a partir de um vestígio.

Encontramos aqui uma tensão entre a carta de 1664 e o texto da *Ethica*? Segundo a interpretação de Gueroult, a resposta é sim. Para o comentador, não apenas a linguagem da carta é cartesiana, mas a filosofia de Spinoza à época da redação dessa missiva ainda não estaria em sua forma plenamente madura, tal como a conhecemos na *Ethica*, onde a imaginação depende exclusivamente da disposição do corpo¹¹⁰.

Entretanto, para Paolo Cristofolini¹¹¹, guardar espaço para uma certa dimensão ativa na imaginação é condição necessária para que se compreenda o papel do primeiro gênero de conhecimento. Para o intérprete italiano, o cartesianismo da carta a Balling apontado por Gueroult se reduz aos resíduos fisiológicos da descrição, mas prender-se a esse ponto eclipsa o que há de mais importante não apenas no texto da carta, mas na inovadora concepção spinozista da imaginação. Cristofolini defende a tese de que as expressões “imaginação” e “primeiro gênero de conhecimento” possuem ou deveriam possuir conotações distintas. Nessa leitura, apoiada pelo 2p17s, a “imaginação” se referiria à *virtus* de se representar o ausente como se estivesse presente, ao passo que o “primeiro gênero de conhecimento” seria um uso específico e precipitado da imaginação, no qual essa capacidade da mente é utilizada para

¹⁰⁷ “ex constitutione vel Corporis, vel Mentis oriuntur.”

¹⁰⁸ “Videmus etiam imaginationem tantummodò ab animae constitutione determinari.” Interessante observar aqui o emprego do termo *anima*, pouco comum no texto spinozista. Aparentemente, usado como sinônimo do bem mais costumeiro *mens*, presente algumas linhas acima. É Gueroult, 1974, p. 572, n. 1, quem corrige nessa passagem a tradução de Appuhn, a qual ele utiliza, chamando a atenção para o fato de que o termo *constitutio* deve ser traduzido por “disposição” (*disposition*) e não por “constituição” (*constitution*), uma vez que seu uso por Spinoza estaria relacionado a um *estado* do corpo. À sua configuração, eu especificaria.

¹⁰⁹ “intellectûs vestigia in omnibus sequitur, & suas imagines, ac verba ex ordine, sicuti suas demonstrationes intellectus, concatenat, & invicem connectit”. O grifo é meu. É curioso observar que a expressão “e palavras” (*ac verba*), particularmente importante para o escopo de esta análise, não foi traduzida por Appuhn (cf. p. 176). Gueroult, 1974, p. 572, reproduz a tradução de Appuhn aparentemente sem ter percebido a ausência da expressão e apesar de ter tido o cuidado de modificar a tradução de *constitutio* para *disposition*. Cf. também, *supra*, a nota 102, da p. 53.

¹¹⁰ Cf. Gueroult, 1974, p. 572-7. Bostrenghi, 1996, p. 50, n. 62, compartilha a precaução.

¹¹¹ Cristofolini, 1988, p. 47-53.

conhecer as causas pelos efeitos e para formar universais imaginativos que podem conduzir ao erro e à superstição.

Embora a terminologia empregada por Spinoza não obedeça de forma alguma a uma tal distinção, a interpretação vai ao encontro do valor de verdade neutro da dimensão imaginativa das idéias de afecção¹¹² e ajuda a compreender, tal como mostra Cristofolini em seu artigo, a possibilidade da passagem coletiva dos homens de um grau de perfeição menor a um maior, isto é, a imaginação como fundamento da sociabilidade, que se mostra como etapa importante do processo de correção do intelecto¹¹³. Mais que isso: a noção de uma dimensão ativa da imaginação ou, em termos mais de acordo com o vocabulário da *Ética*, a possibilidade de uma apropriação ativa, por parte do intelecto, dos dados positivos da imaginação, começa a viabilizar a demonstração da possibilidade de se interpretarem os signos segundo a ordem do intelecto.

De qualquer forma, os dois comentadores não parecem discutir exatamente o mesmo ponto do problema. Gueroult está interessado em pontuar que, para a filosofia da *Ethica*, todo processo imaginativo se apóia sobre um substrato corporal e que não faz sentido, a partir dessa perspectiva, a formulação que Spinoza emprega na missiva a Balling. Cristofolini não discorda da caracterização da corporeidade como fundamento da imaginação, mas quer chamar a atenção para o fato de que é necessário, em oposição à passividade completa da imaginação cartesiana, pensar um aspecto positivo e mesmo ativo da imaginação spinozista.

Ao mesmo tempo, e de qualquer forma, embora talvez não aceitasse a noção de uma ‘imaginação ativa’, Gueroult certamente concorda com a possibilidade de se ordenarem ativamente as imagens de modo que se estabeleça um uso ativo dos dados da imaginação. O fato de as causas das imagens serem estritamente corporais não lhes impede, graças ao movimento que será efetuado pela 5p1, que sejam ordenadas segundo a ordem do intelecto.

1.6 A ordem da Memória: idéias de afecção associadas

Dado que, segundo 2p17c, a mente pode contemplar como presente algo que não mais existe¹¹⁴, a 2p18 demonstrará, imediatamente, apoiando-se apenas nesse 2p17c, as

¹¹² Cf. Gleizer, 1987.

¹¹³ Cf. *TIE*, § 14.

¹¹⁴ Ou que sequer tenha existido, como é, por exemplo, o caso das ficções imaginativas.

circunstâncias sob as quais idéias de afecção podem retornar à mente. Escreve Spinoza que “se o Corpo humano foi uma vez afetado por dois ou mais corpos simultaneamente (*simul*), tão logo a mente imagine um deles, recordar-se-á dos outros”.

Extraída como conseqüência imediata do corolário anterior, essa proposição terá um papel central nos desdobramentos da *Ética*¹¹⁵. Sua demonstração, contudo, não é isenta de dificuldades. Apoiando-se apenas no 2p17c, a 2p18 parece tomar como uma lei eterna algo que, aparentemente, tivera apenas sua possibilidade fundamentada. Com efeito, no corolário da proposição anterior Spinoza parece falar numa possibilidade¹¹⁶ de que a mente contemple como estando presentes coisas que não estão, mas na 2p18 essa noção de possibilidade é, ao menos textualmente, suprimida: aqui, a mútua remissão das idéias das imagens das coisas que afetaram o corpo simultaneamente ganha ares de um processo necessário.

Contudo, seria um erro atribuir a essa suposta mera possibilidade enunciada no 2p17c um caráter contingente, que Spinoza não aceitaria nem aqui, nem em parte alguma de sua filosofia. Já na própria demonstração desse corolário os enunciados se referem ao processo como uma determinação natural da mente. A *possibilidade*, aqui, deve ser lida como *capacidade* do corpo, o que fica sublinhado quando se pensa na passagem do capítulo IV do *Tratado Teológico Político*, em que Spinoza se refere à capacidade de associação de imagens previamente formadas e retidas no corpo como uma “lei que decorre necessariamente da natureza humana”¹¹⁷. Enfim, Spinoza não está aludindo a um fenômeno que eventualmente possa ou não acontecer, mas sim esclarecendo fisiologicamente o fundamento da capacidade de formação e retenção de imagens corporais e das concatenações em que essas imagens e suas idéias tomarão parte¹¹⁸. A atribuição de tamanha necessidade a esse processo, todavia,

¹¹⁵ Com efeito, tomando apenas exemplos em que a 2p18 ou seu escólio são explicitamente citados, encontramos não menos do que 2p40s1, 2p40s2, 2p44s, 3p11s, 3p14, 3p52, 4p13, 5p1, 5p10s, 5p12, 5p13, 5p21, sem considerar aqui aquelas proposições que se demonstram a partir dessas citadas. Levando em conta o papel decisivo que essa proposição possui na teoria da afetividade, é seguro afirmar que se trata de uma das mais fundamentais proposições da *Ethica*.

¹¹⁶ “Mens corpora externa, à quibus Corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant, nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent”. Grifo meu.

¹¹⁷ *TTP*, p. 66.

¹¹⁸ A concepção de que há lembranças permanentes de alguma forma armazenadas no cérebro, ou, dizendo de outra forma, a concepção de que o cérebro é capaz de reter em si de forma permanente imagens das coisas que afetaram o corpo não é endossada apenas por Spinoza, mas foi uma posição praticamente consensual durante a filosofia moderna, e mesmo no século XIX desempenharia papel fundamental na neurologia, quando cientistas como Franz Gall, Paul Broca, Carl Wernicke e David Ferrier argumentavam a favor da tese da localização de funções cerebrais, isto é, da concepção do cérebro como um conjunto de regiões altamente especializadas, cada uma delas responsáveis por certas capacidades, sentidos ou operações específicas. Essa doutrina da localização das funções cerebrais, que consistiu o cerne de um dos mais importantes debates da neurologia no século XIX, é dependente da pressuposição de que há algo como lembranças permanentes ou imagens efetivamente inscritas em algum lugar do cérebro. Trabalhos como os de M. J. P. Flourens, Frederick Goltz, John Hughlings-

traz ao sistema da *Ethica* algumas dificuldades, as quais não serão, contudo, discutidas aqui¹¹⁹.

O que Spinoza pretende com essa proposição é caracterizar em que consiste o encadeamento imaginativo, a fim de opô-lo ao encadeamento intelectual. No interior da imaginação, as idéias não se deduzem umas das outras com a necessidade lógica pela qual elas são deduzidas no intelecto, mas simplesmente se reenviam a partir de conexões imaginativas estabelecidas por causas exteriores às idéias conectadas, isto é, o que determina

Jackson e mesmo Sigmund Freud levantaram, ao longo da querela, importantes objeções à tese de que há, em alguma medida, uma permanência neurológica das imagens mnemônicas, que foi assumida como condição da localização espacial das funções cerebrais. De um modo geral, entretanto, a concepção do cérebro como retentor de dados que nele se inscrevem permaneceu forte desde épocas anteriores a Spinoza até a neurologia do século XX, quando trabalhos como os de John C. Marshall, Freda Newcombe, Elizabeth Warrington ainda se baseavam na possibilidade de atribuir funções específicas a regiões do cérebro, enquanto pesquisas como as de A. A. Low e A. R. Luria contestaram aspectos da doutrina localizacionista, em favor do que se costumou designar como paradigma holista na neurologia. Uma boa apresentação da história do debate localizacionismo X holismo, do século XIX até a moderna neurologia, encontra-se ROSENFELD, 1994. Seria interessante discutir até que ponto Spinoza de fato se compromete ou precisaria se comprometer com a tese de uma permanência das imagens mnemônicas. É preciso distinguir com clareza as duas afirmações: 1) as imagens são modificações no corpo afetado (no caso, o corpo humano), isto é, a experiência sensível *se inscreve* no corpo, imprimindo sobre ele determinações, reconfigura-o, participando da determinação de sua configuração (*figura*) atual; e 2) as imagens, consideradas singularmente, permanecem inscritas no corpo por tanto tempo quanto o corpo permanece apto a dispor dessas imagens. Spinoza claramente aceita a afirmativa 1, mas não precisa se comprometer com a 2. A definição de indivíduo, bem como 2p13c2a3, 2p13lemma4, 2p13lemma5, 2p13lemma6, 2p13lemma7 e 2p13s2 permitem que se suponha que não é necessária a permanência dos vestígios, singularmente considerados, para que o corpo exterior de que eles são vestígios continue podendo ser imaginado. Com efeito, a relação existente entre um corpo e os vestígios nele inscritos é uma relação de modificação, ou seja, é a relação que há entre um indivíduo complexo e outros indivíduos (por sua vez, também complexos) que lhe compõem. Os vestígios, considerados em si mesmos, são também indivíduos complexos, definidos por uma *forma* própria, isto é, são eles mesmos compostos por partes, que também são vestígios. Assim, é concebível que haja a destruição da forma de certos vestígios sem que isso precise implicar a destruição da forma dos vestígios mais complexos, de que os vestígios destruídos são partes. Diante do debate localizacionismo X holismo, Spinoza se colocaria numa curiosa posição intermediária, aceitando, por um lado, que o corpo tem registrados em si vestígios de suas experiências, mas negando, por outro, que a validade ou integridade funcional desses registros dependa da conservação singular de cada vestígio.

¹¹⁹ A dificuldade nos leva à indefinição da natureza do esquecimento dentro do spinozismo. Do fato de acontecer de nos lembrarmos de B ao sermos afetados por A, porque anteriormente A e B nos afetaram simultaneamente, não sustenta facilmente a tentativa de atribuir a esse processo um caráter necessário. A experiência mais elementar nos mostra que, ao sermos afetados por um determinado modo A, não nos lembramos de todos os modos que sempre nos afetaram a cada vez que no passado A nos afetou. Mesmo que não se recorra à experiência, a hipótese aponta para um absurdo. Uma vez que a Natureza spinozista é absolutamente contínua, isto é, não é composta de partes realmente distintas, mas é única, a totalidade se compreende como uma unidade sem fissuras, maximamente necessária. A hipótese, se tida como lei universal da natureza, faria com que de uma única afecção fôssemos remetidos à totalidade de afecções anteriores de nossa duração, o que obviamente não acontece. Se a afecção de A nos remete a B, por termos sido afetados certa vez simultaneamente por A e B, a afecção de B, por sua vez, nos remeterá a um C, porque fomos anteriormente afetados por B e C simultaneamente, estivesse A presente ou não. Tal processo se estenderia ao infinito, tendo em vista que nunca fomos afetados efetivamente por apenas um modo, mas que sempre e a todo momento estamos sendo afetados por inúmeros. Pela afecção de A seríamos, a partir de infinitas remissões imaginativas, afetados pela totalidade de afecções que já tivéssemos experimentado na duração.

Considerando que uma das características da imaginação é colocar as idéias imaginadas como existentes em ato, tudo aquilo que nos afetou desde sempre se faria presente simultaneamente e qualquer diferença entre passado e presente seria diluída. A imaginação não perceberia mais a duração e se veria no interior de um presente estagnado, um tempo pontual no qual nada aconteceria. Obviamente isso não acontece e, portanto, é preciso encontrar, dentro do sistema, uma fundamentação do esquecimento, algo que determine que a cadeia de associações entre idéias imaginativas se interrompa. É possível que a intensidade da afecção em jogo seja relevante no processo, mas essa investigação será realizada outra ocasião. Um encaminhamento promissor para responder a essa questão pode ser encontrado na análise de Lia Levy, 1998, p. 459-60, em sua demonstração da articulação entre memória e *conatus*, bem como em sua análise da noção de “circunstância”, mencionada em 3p36.

que duas idéias imaginativas se remetam mutuamente não se encontra intrinsecamente implicado por essas próprias idéias, mas deve ser explicado extrinsecamente.

Assim compreendemos claramente o que é a Memória. Não é, com efeito, nada senão um certo encadeamento de idéias que envolvem a natureza das coisas que são exteriores ao Corpo humano, encadeamento que se faz na mente segundo a ordem e encadeamento das afecções do Corpo humano.¹²⁰

O termo Memória, portanto, não deve ser entendido como uma faculdade mental, mas sim como *um certo* encadeamento de *certas* idéias. O que a passagem acima enuncia é uma dupla caracterização do encadeamento imaginativo de idéias, uma caracterização *formal* e uma caracterização *material*. De um lado, a ordem da memória se caracteriza materialmente por se constituir a partir de um determinado tipo de idéias, isto é, as idéias imaginativas, que “envolvem a natureza das coisas que são exteriores ao Corpo humano”; por outro lado, caracteriza-se formalmente por uma ordem específica de encadeamento, que é a “ordem e encadeamento das afecções do Corpo humano”. De onde Spinoza esclarece, um de cada vez, os dois aspectos dessa caracterização:

Digo, *primeiramente*, que é um encadeamento apenas das idéias que envolvem a natureza das coisas exteriores ao Corpo humano, e não de idéias que expliquem a natureza dessas mesmas coisas. Pois elas são, de fato, idéias de afecção do Corpo humano, que envolvem tanto a natureza deste quanto a dos corpos exteriores.¹²¹

Materialmente, portanto, a memória se caracteriza pelo fato de ser a conexão de tipo específico de idéias, as idéias de afecção, ao passo que se caracterizará *formalmente* por uma certa ordem, a ordem da memória, pela qual conecta tais idéias. A oposição entre a ordem da memória e a do intelecto é então explicitamente evocada:

Digo, *em segundo lugar*, que esse encadeamento se faz segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano, para distingui-la da concatenação das idéias que se faz segundo a ordem do intelecto, graças à qual a Mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma para todos os homens.¹²²

A memória é, portanto, uma forma específica de encadeamento de idéias de determinada natureza, o encadeamento de idéias de afecção segundo “a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano”.¹²³ Em outras palavras, delinea-se já a diferença fundamental que se encontra entre, de um lado, as conexões entre idéias inadequadas e, de outro, as que se dão entre idéias adequadas. Como indicamos, a diferença

¹²⁰ 2p18s.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ Para uma discussão sobre convergências e divergências das formulações sobre a Memória na *Ethica* e no *TIE*, cf. Gueroult, II, 1974, p. 230-2 e nota de Appuhn sobre o trecho do *TIE*, volume I das obras completas, p. 420-1.

não é apenas material, ou seja, não se trata apenas de uma diferença entre as idéias que se estão encadeando, mas é também uma diferença formal, uma vez que as idéias de afecção, cuja inadequação as torna materialmente distintas das idéias do segundo e terceiro gêneros, encadeiam-se, em virtude de sua diferença constitutiva, de uma forma, dispositivo ou regra que é particular à imaginação, obedecendo a uma dinâmica própria e limitada ao primeiro gênero de conhecimento.

2 A IMAGINAÇÃO E A CONSTITUIÇÃO DE SENTIDO

2.1 O primado da *consuetudo* na constituição de sentido das idéias

Prossigamos com o texto do já citado 2p18s:

E assim compreendemos claramente por que a mente, do pensamento de uma coisa, logo passa ao pensamento de uma outra coisa que não tem qualquer semelhança com a primeira. Por exemplo, do pensamento da palavra *pomum*, um romano passará logo ao pensamento de um fruto que não tem qualquer semelhança com esse som articulado, nem nada de comum com ele, a não ser que o corpo desse homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem ouviu muitas vezes a palavra *pomum* enquanto via esse fruto, e é assim que cada um (*unusquisque*), a partir de um pensamento passará a um outro pensamento (*ex una in aliam cogitationem incidet*), de acordo com o modo pelo qual a *consuetudo* de cada um (*uniuscujusque consuetudo*) tiver ordenado no corpo as imagens das coisas (*rerum imagines*).

Duas idéias se conectam sem terem qualquer coisa de comum entre si, fora o fato, é claro, de ambas serem modificações do atributo Pensamento e de que, como o próprio Spinoza faz ressaltar, os seus respectivos ideados extensos tenham afetado o corpo desse homem em cuja mente tal conexão se dá. Ao afirmar que as duas idéias não têm qualquer coisa de comum entre si, Spinoza parece ratificar, de um lado, o que hoje se chamaria a tese de uma arbitrariedade do signo¹²⁴ e, conseqüentemente, a recusa a uma explicação da origem

¹²⁴ A tese da arbitrariedade dos signos (lingüísticos), que remonta pelo menos até o *Crátilo* de Platão, ganhou sua clara formulação nesses mesmos termos no próprio século XVII, quando Locke, ao recusar uma conexão natural (*natural connexion*) entre palavras e idéias, refere-se a tal conexão como “*uma imposição perfeitamente arbitrária*” (*a perfect arbitrary imposition*). Cf. Locke, 1690, III, 2.8. Via William Dwight Whitney, lingüista americano para quem as palavras eram sinais arbitrários e convencionais, a tese é elevada à categoria de “primeiro princípio do signo lingüístico” na semiologia de Saussure. O termo, como é de se esperar, só pode ser aplicado sob certos cuidados ao necessitarismo spinozista. Nem mesmo em Saussure a tese se refere a uma total contingência ou possibilidade de uma “livre escolha” dos signos por parte dos falantes, e contra essa possível interpretação errônea Saussure estabelecera um princípio suplementar a que se refere como *imutabilidade do signo*, uma contrapartida pragmática ao princípio semântico da arbitrariedade. É o fato social que fixa a conexão entre o significante e o significado, não o indivíduo. E a referida arbitrariedade só é absoluta no que diz respeito às formas simples da língua (caso em que apenas as onomatopéias seriam uma exceção, que Saussure justificava como marginal). No que diz respeito, contudo, ao sistema de estruturas sintáticas, a arbitrariedade seria apenas relativa, pois há regras gerenciando tais combinações e derivações. Ao falar em *arbitrariedade do signo*, portanto, Saussure não quer dizer senão que a conexão bilateral entre um significante e um significado não é natural ou necessária. Da mesma forma, quando Spinoza diz que a idéia da palavra *pomum* não tem qualquer coisa de comum com a idéia do fruto, não quer senão colocar em evidência que a conexão entre essas idéias, como afinal a conexão entre quaisquer idéias inadequadas, não se dá por nenhum fator intrínseco a elas, mas é determinada extrinsecamente, e apenas nesse sentido se pode entender a *arbitrariedade* dessa conexão. Ademais, Spinoza não poderia aceitar a tese da imutabilidade do signo, tal como Saussure a entenderia, pois as conexões entre significantes e significados, usando breve e impropriamente o vocabulário saussuriano, não podem se dar *apenas e necessariamente* a partir da coletividade e do consenso geral, uma vez que deve ser possível ao indivíduo, motivado por idéias adequadas, reformar as conexões entre idéias inadequadas que estabelecera outrora, o que o prova sua teoria das definições. Retornarei mais à frente a essa possibilidade de reforma semântica. Apenas duas últimas observações: para Saussure havia um interesse claro em definir traços distintivos da língua em relação a outros sistemas signícos (Cf. Nöth, 1996, p. 23) e é em função de um tal interesse que é postulado o princípio da arbitrariedade, o qual não se aplicaria a *outros signos* (isto é, signos não lingüísticos), que podem ter uma “relação racional com a coisa significada” (Cf. Saussure, 1916, p. 87). A interpretação que está sendo desenvolvida aqui, contudo, afirmará que uma tal distinção não caberia para Spinoza, para quem o signo lingüístico é apenas um signo entre outros, evidentemente destacado do ponto de vista epistemológico, mas estruturalmente idêntico aos demais. Finalmente, cabe pontuar que o modelo de signo saussuriano é diádico, isto é, trata-

das línguas através de uma monogenia¹²⁵. Idéias inadequadas nada possuem intrinsecamente que as conecte e, portanto, precisam encontrar a causa de sua conexão extrinsecamente.

Mostra-se, assim, *um terceiro elemento*, sem o qual a conexão entre essas idéias não se poderá explicar. Assim como no corpo desse romano se formam duas imagens que se ligam uma à outra, assim também, dirá Spinoza, em virtude do paralelismo, na mente desse romano se formarão e se ligarão entre si as idéias de afecção daquelas imagens. A relação desse indivíduo com tal conexão — a conexão entre a idéia da palavra e a idéia do fruto — não é apenas cognitiva, isto é, ele não está apenas tomando conhecimento ou percebendo que tal conexão existe, mas é uma relação constitutiva: ele é causa¹²⁶ dessa conexão. A ligação que essas imagens estabeleceram entre si no corpo desse romano, bem como a ligação que essas idéias de afecção estabeleceram na mente desse romano não são explicáveis, é claro, sem a mente e o corpo *desse* romano, *esse* homem (*ipse homo*) e não um outro qualquer, *em quem* tais imagens e tais idéias se formam e *em virtude de quem* elas podem se concatenar.¹²⁷

O “em virtude de quem” chama aqui atenção para um aspecto mais decisivo no que diz respeito a esta investigação do que o “em quem”, pois esse é generalizado e continua sendo válido também nas conexões entre as idéias adequadas, ao passo que o “em virtude de”,

se apenas de uma conexão entre dois elementos, o *signifié* e o *signifiant*, ao passo que para Spinoza, como à frente demonstrarei, o modelo é mais complexo: triádico, na relação idéia-idéia; diádico, na relação idéia-coisa.

¹²⁵ A tese da arbitrariedade dos signos (lingüísticos) dificulta consideravelmente a tese de uma origem única e comum das línguas humanas. Não é surpreendente que Spinoza não tenha se ocupado de algo como “o problema da origem das línguas”, uma vez que a linguagem, conforme já foi afirmado, não aparece para ele como um problema em si. No entanto, a antiga tese segundo a qual as diversas línguas descenderiam de um ancestral comum — normalmente o hebraico —, já defendida pelo menos desde São Jerônimo e Isidoro de Sevilha, fora retomada a partir do século XVI como parâmetro de orientação apriorístico nas tentativas de se organizarem as línguas em famílias lingüísticas, como se observa notavelmente no trabalho de Guillaume Postel (1510-1581). Se alguém como Johannes Goropius Becanus (1579-1572) chega a defender, através de uma intrincada argumentação etimológica, o brabantês como a língua original falada no Paraíso, o que levará Leibniz, já no princípio do século XVIII, a cunhar o termo “goropismo” para se referir a etimologias absurdas (cf. *Nouveaux Essais*, L. 3, cap. 2, § 1), e se o próprio Leibniz chegará a se dedicar ao combate da hipótese da origem hebraica, a qual permanecerá mais ou menos presente, contudo, até meados do século XIX, é porque a negação — ainda que marginal e tácita — de uma tal tese por parte de Spinoza não constitui um evento de todo desprezível. Com efeito, a discussão sobre a origem da linguagem viria a ganhar forte impulso no debate filosófico da segunda metade do século XVIII, culminando no clássico ensaio de Herder sobre o problema (1772), em que combate a tese da origem divina da linguagem, defendida por Süßmilch. Para uma visão pormenorizada sobre a história desse debate, cf. AARSLEFF, H. (1974). De qualquer forma, é coerente e previsível que um sistema como o spinozista, nitidamente distinto de modelos criacionistas, tenda a se afastar da tese da monogenia lingüística, uma vez que seu projeto de integral naturalização da realidade não poderia deixar de fora a linguagem. Nesse sentido, é digno de nota o movimento explícito de dessacralização do hebraico, empreendido por Spinoza em seu *Compendium Grammatices linguae hebraea*, análogo ao movimento de dessacralização das Escrituras, empreendido no *TTP*.

¹²⁶ Causa inadequada, obviamente, mas ainda assim constitutiva.

¹²⁷ Cf. Levy, L., 1998, p. 458: “É possível supor que a intenção de Espinosa [no 2p18s] seja tornar claro que, nas associações imaginativas ou na memória, a relação entre as idéias não pode ser explicada apenas pelas idéias envolvidas, mas reenvia a causas externas (...). A essência do corpo no qual as duas afecções existem e estão combinadas, bem como a essência da alma à qual as idéias correspondentes estão associadas, é um elemento que deve ser *acrescentado* aos dois primeiros para que se possa dar conta de sua associação. Nesse sentido preciso, a essência da alma do romano é uma causa *externa* à relação específica que foi fortuitamente estabelecida entre a idéia da palavra '*pomum*' e a idéia da fruta.”

colocando em relevo a interferência mediadora do indivíduo nessa conexão, só é válido no âmbito da imaginação. Essa afirmação, contudo, não pretende diminuir ou negar a eficácia causal do sujeito participante do intelecto infinito enquanto se estabelecem as conexões entre as idéias adequadas. A mente é *ativa* ao conectar suas idéias segundo a ordem lógica do intelecto, sendo, por isso mesmo, chamada de causa adequada dessa conexão. Em outras palavras, a conexão entre idéias adequadas se explica integralmente pela natureza e conteúdo dessas próprias idéias, de modo que a atividade da mente nessa conexão é a atividade dessa potência de pensar que a mente é. Sua participação no intelecto infinito se dá pelo conhecimento, compreensão e afirmação dessa conexão. Entretanto, enquanto intelectualmente sua atividade reproduz o encadeamento lógico e objetivo que se segue do caráter adequado das idéias, imaginativamente a mente imprime uma determinação subjetiva à ordem e ao conteúdo das idéias. A associação entre idéias de afecção não se explica integralmente pela natureza e conteúdo dessas próprias idéias, mas envolve redes complexas de associações inadequadas de idéias, envolvendo, por fim, a configuração total e atual dessa mente específica, a qual configuração, por sua vez, não se deixa explicar totalmente pela própria natureza da mente, sendo o resultado de um desdobramento de interações e determinações que em muito ultrapassa — sem que contudo deixe de sempre envolver — a essência singular desse indivíduo.

Assim, se um soldado, por exemplo, vê na areia os vestígios (*vestigii*) de um cavalo, imediatamente do pensamento do cavalo passa ao pensamento do cavaleiro, e daí ao pensamento da guerra, etc. Um camponês, ao contrário, do pensamento do cavalo passará ao da charrua, do campo, etc. E assim cada um (& *sic unusquisque*), conforme esteja habituado (*consuevi*) a associar e a encadear as imagens de tal ou tal maneira, passará de um mesmo pensamento a este ou àquele outro.¹²⁸

A conexão entre idéias de afecção é inexplicável sem a existência *desse* sujeito que determina que *essas* conexões entre idéias de afecção se dêem assim e não de qualquer outro modo. No limite, tais conexões não de se mostrar idiossincráticas, sem que sob tal extremo deixe de fazer o complexo contínuo de propriedades e vestígios comunitários que garantirão que, ao menos em um certo ponto pragmaticamente efetivo e suficiente, a idiossincrasia desse indivíduo em diversos aspectos se mostre afim à de outros. A *especificidade* do indivíduo mobiliza as determinações das conexões que efetua entre suas idéias de afecção, mas essa especificidade é, em maiores ou menores graus, uma *especificidade compartilhada*.

¹²⁸ 2p18s.

Mais à frente será aprofundada a compreensão das formas pelas quais essas conexões se dão, mas já se pode antecipar que as conexões entre idéias de afecção não têm uma forma biunívoca ou diádica, mas sim triádica¹²⁹, uma vez que tais idéias só se fixam em conexão através da expressão da disposição corporal específica, hábito ou caráter (*consuetudo*) desse corpo. Somente através do corpo e da mente desse indivíduo específico é que essas específicas imagens e idéias de imagens se formam e se ligam da forma específica pela qual se ligaram. Se aquele indivíduo romano pode associar em seu corpo a imagem da maçã à imagem acústica do nome *pomum*, e se o camponês pode associar em seu corpo a imagem dos vestígios que o cavalo deixou sobre a areia à imagem habitual que tem da charrua, e esta à do campo, enquanto um soldado, sendo afetado pelos mesmos vestígios, pode encadeá-los à imagem que tem de um cavaleiro, e essa à da guerra, num processo associativo virtualmente infinito, é porque cada um deles a seu modo dispõe de uma configuração corporal (*consuetudo*) específica que sugere e facilita certas associações em detrimento de outras.

É essa especificidade da *consuetudo* que coloca o sujeito como mediador e especificador, pois ele não é aqui a causa adequada e o meio transparente dessa conexão, mas sim uma causa inadequada e específica que impõe, por assim dizer, um índice de refração¹³⁰ próprio a essas conexões, tornando-se delas um elemento determinante e especificador. É um terceiro elemento, o qual fecha e constitui a relação sígnica triádica entre idéias de afecção¹³¹. Através desse elemento, que é a *consuetudo* desse indivíduo, a mente¹³² desempenha o papel

¹²⁹ A afirmação precisa ser esclarecida. A distinção entre signos diádicos e triádicos — recorrente na história da semiótica — é classicamente estabelecida em função da distinção entre sentido e referência. Winfried Nöth sumariza: “modelos triádicos distinguem entre o veículo sígnico, o sentido e a referência como sendo os três componentes do signo. Modelos diádicos ignoram ou a dimensão da referência, ou a dimensão do sentido” (Nöth, 1990, p. 83.) Nöth recusa explicitamente que a figura do intérprete seja suficiente para tornar triádico um signo, alegando que uma tal figura é um elemento adicional, e reiterando que a distinção entre ambos os modelos está na relação entre sentido e referência, o que leva a crer que ele não aceitaria a identificação de um modelo triádico em Spinoza (como explicitamente o recusa no caso de Sto. Agostinho). Todavia, deve ser reiterado, em defesa de minha afirmação, que a mente intérprete, em Spinoza, no caso da articulação imaginativa idéia-idéia, como já foi mencionado, não é apenas um elemento adicional, *para quem* a relação envolvida no signo se mostraria e se tornaria *conhecida* (como é o caso nos modelos diádicos em geral), mas é um elemento constitutivo, *em virtude de quem* a relação sígnica se realiza, o que me parece justificar se falar em um modelo sígnico triádico.

¹³⁰ A metáfora dióptrica é muito mais frutífera e interessante do que poderemos explorar aqui. Chauí, 1999, p. 47-62, desenvolve sugestivas teses a respeito das relações entre a óptica de Kepler e Huygens e o sistema de Spinoza, tematizando analogias entre a oposição imaginação-intelecto e difração/refração-reflexão.

¹³¹ Vinciguerra, 2001, sugeriu até mesmo a proximidade dessa estrutura ternária com aspectos da semiótica de Peirce. Embora a aproximação possa ser frutífera e esclarecedora, Vinciguerra não enfatiza o suficiente que tal proximidade com Peirce só pode ser estabelecida a partir da dimensão imaginativa da mente, tal como a entende Spinoza, e que não pode ser estendida às idéias adequadas do intelecto. Não existe em Peirce lugar para um conhecimento efetivamente “racional”, com a necessidade intrínseca e a universalidade que a racionalidade em Spinoza implica. Spinoza provavelmente concordaria com o caráter ‘pragmático’ do primeiro gênero de conhecimento, mas jamais se reconheceria um pragmatista no sentido peirceano.

¹³² Talvez valha a pena repetir que, ainda que nossa linguagem habitual facilite e quase solicite que façamos como se os registros do Pensamento e da Extensão interagissem, não é e não pode ser esse o caso para Spinoza. Evidentemente, não é a

de intérprete associando idéias e séries de idéias segundo as determinações de sua disposição atual e sua história, os hábitos e práticas inscritos e acumulados nesse indivíduo, disposição essa que é dada pelos vestígios que resultam da combinação entre esse caráter individual e os encontros que o indivíduo experimenta, desse resultado atual da realização da essência desse indivíduo em meio ao histórico de suas experiências na existência.

Embora o termo *consuetudo* seja costumeiramente traduzido, em diversas edições¹³³, pelos equivalentes de “hábito” ou “costume”, e não obstante tal tradução esteja correta, creio que ela não seja totalmente satisfatória, pois tende a nos limitar à dinâmica de uma aquisição. Com efeito, é muito grande nossa resistência em compreender a noção de *hábito* para além de algo que seja apenas adquirido ou aprendido. E, se limitássemos a compreensão da *consuetudo* spinozista ao aprendizado adquirido com as experiências do corpo em sua existência, logo o modelo aqui desenvolvido se tornaria insustentável, pois quedaria sem resposta a pergunta pela possibilidade do começo mesmo de uma cadeia de associações. Em outras palavras, se por *consuetudo*¹³⁴ se compreendesse apenas algo adquirido, se pensássemos aqui estritamente num hábito ou costume, e se a *consuetudo* é, como afirma o texto de 2p18s, o elemento a partir do qual se organizam as imagens no corpo e as idéias de afecção na mente, o princípio da articulação da experiência seria impossível, isto é, a primeira

configuração do *corpo* que determina que a mente associe esta idéia àquela outra. O caráter corporal (*consuetudo*) do indivíduo determina de que modo se darão as associações de imagens formadas em seu corpo. Paralelamente a isso é preciso que haja um caráter mental que determine simetricamente a associação de idéias de afecção. Como Spinoza não reservou um termo técnico para esse conceito, tomo a liberdade de utilizar *consuetudo* em sentido lato.

¹³³ Diz o texto original de 2p18s: “& sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque *consuetudo* in corpore ordinavit.” A título de ilustração, vejamos como o trecho aparece em algumas conhecidas traduções:

Joaquim Ferreira Gomes: “E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, conforme no corpo de cada um o *hábito* tiver ordenado as imagens das coisas.”

Em Pautrat: “et c’est ainsi que chacun, d’une pensée, tombera dans une autre, suivant l’ordre que l’*habitude* a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses.”

Para Appuhn, “et ainsi chacun passera d’une pensée à une autre, suivant que l’*habitude* a en chacun ordonné dans le corps les images des choses.”

A antiga tradução de Saisset não escolhe outro termo: “et c’est ainsi que chacun va d’une pensée à une autre, suivant que l’*habitude* a arrangé dans son corps les images des choses.”

Para Vidal Peña: “y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la *costumbre*, en los respectivos cuerpos.”

Para Renato Peri: “Così, allo stesso modo del Romano, ciascuno passerà da un pensiero all’altro in conformità dell’ordine con cui la sua propria *consuetudine* ha disposto nel suo corpo le impressioni delle cose.”

Para R. H. M. Elwes: “similarly every man will go on from one thought to another, according as his *habit* has ordered the images of things in his body.”

¹³⁴ Como tentativa de contornar parte das dificuldades de compreensão que surgem com a tendência a se pensar apenas no aspecto histórico, cultural e adquirido dos hábitos, o qual eclipsa seu aspecto essencial, que se funda na natureza (forma) mesma do indivíduo, tomo aqui a liberdade de renunciar à utilização de uma tradução vernácula para essa noção, mantendo-a, daqui para frente, em sua forma latina, o que deve ajudar a lembrar que o conceito aqui construído não se esgota totalmente na noção ordinária de *hábito*, embora a englobe.

associação entre idéias imaginativas seria impossível, pois em tese não haveria ainda qualquer hábito adquirido a regular e determinar¹³⁵ tal primeira associação.

Decerto a *consuetudo* a que Spinoza se refere no 2p18s *também* é — e precisa ser — adquirida, também se constitui a partir da freqüência, da reincidência, da história do indivíduo e seu aprendizado, *mas não se esgota nisso*. Tal como a configuração do indivíduo realiza em meio a existência do indivíduo na duração uma forma que é essencial e que em nada se confunde com as afecções por que esse indivíduo passa em sua existência, assim também a *consuetudo* ordena afecções adquiridas a partir de princípios que, se em parte foram também adquiridos, em grande parte correspondem a princípios gerais de associação, fundados em leis da natureza (forma) humana. Graças ao modo pelo qual Spinoza pensa a natureza dos indivíduos e as relações entre forma e configuração, a noção de *consuetudo* que aparece em 2p18s não pode mais ser meramente pensada como um costume que se adquire, mas precisa ser compreendida como um “caráter” desse indivíduo, sua disposição e constituição, sua configuração, seu *ethos* próprio¹³⁶; precisa ser compreendida, enfim, como *a ordenação histórica e existencial de afecções a partir de um elemento formal, a-histórico e essencial do corpo próprio do indivíduo*.

E assim começa a se tornar mais claro por que os limites desse hábito não se podem esgotar nos limites desse indivíduo, instituindo o que acima se chamou de uma especificidade compartilhada: *consuetudo* implica, para além e juntamente com essa noção de *ethos* próprio, a noção de coletividade. Com efeito, há denominadores mais ou menos comuns de traços que se inscrevem nos corpos de grupos maiores ou menores de indivíduos. Uma vez que os corpos desses indivíduos compartilham algumas propriedades comuns e são muitas vezes afetados pelos mesmos objetos ou por objetos que, entre si, por sua vez, também compartilham certas propriedades comuns, é inevitável que os vestígios resultantes dessas afecções possuam equivalências e denominadores comuns, sendo tão impossível conceber um vestígio que seja integralmente único¹³⁷ quanto conceber dois que sejam totalmente idênticos. No matiz de um

¹³⁵ E se a alguém soar estranho que se fale em “determinação” para se referir a encadeamentos imaginativos, os quais ordinariamente se desdobram em idéias que se têm em meio às múltiplas afecções da experiência, às recordações, ou até mesmo, no limite, a “fluxos de consciência” e associações “livres”, é importante que se lembre que o necessitarismo de Spinoza não deixa espaço para a contingência. A imaginação só pode ser dita contingente pelo fato de as idéias de afecção não se seguirem exclusivamente da natureza da mente — e assim é apenas sob essa chave da inadequação que a contingência pode ser lida, não havendo espaço para acasos ou indeterminismos.

¹³⁶ *Consuetudo*, aliás, foi um termo consagrado pelos medievais para traduzir o *ethos* grego.

¹³⁷ Uma vez que um vestígio é o resultado do encontro de pelo menos dois indivíduos e que sua natureza envolve a natureza desses indivíduos que são sua causa, um vestígio que fosse totalmente único, isto é, que não compartilhasse qualquer traço

contínuo, a *consuetudo* envolve uma sobreposição de traços corporais que vão desde os mais genéricos e universalmente compartilhados, que se fundam em propriedades comuns compartilhadas pelos indivíduos afetados¹³⁸, às nuances das experiências mais individuais, sendo a explicação comum tanto de associações que poderiam ser ditas comuns a toda a humanidade quanto das associações imaginativas mais idiossincráticas de um indivíduo específico, passando pelas determinações culturais, pelas pressões das tradições, pelo *ethos* da comunidade e dos subgrupos no interior dessa comunidade¹³⁹.

Não é apenas aquele romano do exemplo que associa à idéia da palavra *pomum* a idéia do fruto: essa é uma associação comum, afinal, a todos os que participam em algum grau do *ethos* da língua latina. Mas a associação não termina nesse ponto: a maçã nunca é apenas uma maçã¹⁴⁰, mas é também o conjunto difuso e dinâmico de idéias e afetos que à idéia de afecção da maçã se vão agregando numa ressonância conotativa virtualmente infinita. E se a música pode ser boa para o melancólico, má para o que se lamenta e indiferente para o surdo¹⁴¹ é porque esses três tipos, por gozarem de configurações corporais, temperamentos e hábitos distintos experimentaram a mesma música de maneiras distintas.

Processo dinâmico porque nunca fechado e nunca definitivamente encerrado. A cada instante de sua existência corporal o indivíduo reatualiza em seu corpo a configuração pela qual sua forma essencial se realizará. Cada novo traço inscrito em seu corpo rearticula, em menor ou maior grau, a disposição dinâmica que determina a configuração atual desse indivíduo. Numa interação incessante, a *consuetudo* determina a ordenação das imagens no corpo e é reescrita por essa ordenação no instante mesmo em que ela se efetua. Longe de se

em comum com outros vestígios e indivíduos pressuporia que os indivíduos que são sua causa fossem, eles também, totalmente únicos, que não compartilhassem nenhuma propriedade comum entre si, o que é absurdo (cf. 2p13lemma2).

¹³⁸ E que, portanto, fundam e sustentam uma dimensão racional nas idéias de afecção.

¹³⁹ Moreau, 1994, p. 323, usa a expressão “*imaginaires collectifs*”.

¹⁴⁰ Vinciguerra, 2005, p. 205: “A significação do som articulado *pomum* é dada por uma outra imagem: uma imagem da maçã — o fruto diz Spinoza para que o compreendamos. Certamente que o compreendemos; contudo, é ainda possível perguntar: qual imagem exatamente? Segundo a lógica desse escólio, não se pode senão responder da seguinte maneira: isso dependerá da complexidade do corpo do nosso romano — chamemo-lo *Caius* —, para quem ela poderá ter uma cor, um certo aspecto, um certo sabor, mas também poderá ainda ter um certo valor (monetário, simbólico, religioso, etc.); e tudo isso, devemos acrescentar, segundo a constituição do corpo e de modo mais geral segundo o apetite ou afeto que *Caius* está sujeito a ter em relação à maçã (ele está com fome, é vendedor de frutas e legumes, é poeta, é cristão?); ou ainda, tudo isso a uma só vez, ainda que de maneira confusa, quer dizer, tudo isso que a maçã significa para *Caius* segundo o que mais frequentemente lhe tem afetado.”

¹⁴¹ Cf. 4praef.

reduzir a hábitos específicos adquiridos ao longo da existência, a *consuetudo* aponta para a própria possibilidade de aquisição desse ou daquele hábito¹⁴².

Uma vez que tal reconfiguração se dá em meio aos limites abertos e determinados pelas possibilidades inerentes à forma (essência) do indivíduo, ele permanece ainda essencialmente o mesmo indivíduo ao longo das diversas e incessantes reconfigurações que atualiza, mas uma vez que cada novo traço requisita uma reconfiguração total¹⁴³, sua aptidão para reter e articular novos traços é incessantemente redispota, criando inclinações e resistências para a retenção e assimilação de certos traços em detrimento de outros. No nível epistemológico, a *consuetudo* é o que a configuração (*figura*) do corpo é no nível fisiológico: momentos distintos, mas perfeitamente análogos, do conceito spinozista de realização de uma essência¹⁴⁴.

Sempre atual, a *consuetudo* se mostra ao mesmo tempo como hábito adquirido, disposição, configuração, caráter, disponibilidade para assimilações e regra de vida determinadora das práticas interpretativas da imaginação. Instância flexível em seus limites — isto é, os empiricamente desconhecidos limites das possibilidades do corpo — esse caráter pode ser trabalhado, cultivado em nome de certas práticas interpretativas e em oposição a outras. O conjunto dinâmico de traços correspondentes aos valores e gostos particulares desse indivíduo — conjunto esse que em grande parte não se restringe a esse indivíduo — determina, assim, as associações de suas experiências. Sem se esgotar, contudo, nessa noção de uma mera disposição constante e habitual, a *consuetudo* spinozista é uma instância dinâmica e sempre atual, cuja duração corresponde aos limites exatos da duração do

¹⁴² Convém remeter aqui a Bove, 1996, p. 23-4, cuja análise da noção de Hábito creio apontar para uma interpretação bastante próxima à aqui desenvolvida. Bove sublinha que o Hábito não se deixa reduzir à mera repetição de uma mesma experiência — até porque, eu acrescento, as experiências são, no limite, únicas — mas, na verdade, aponta para a própria aptidão do corpo a relacionar entre si afecções simultâneas, semelhantes ou sucessivas.

¹⁴³ Reconfiguração total não implica necessariamente algo radical. Quer-se aqui simplesmente chamar a atenção para o fato de que toda reconfiguração é total, uma vez que põe em jogo a totalidade da *consuetudo* específica pela qual a forma do indivíduo se realiza. Essa reconfiguração total, contudo, pode ser (e, afinal, em geral o é) sutil o bastante para que sequer seja conscientemente percebida. São poucos — não obstante existam — os encontros singulares que possuem a força para alterar singularmente nossa prática de associações de imagens dos quais guardamos a recordação específica e temos consciência. Não temos, com efeito, a consciência de estarmos incessantemente reaprendendo a articular imagens (e suas idéias), mas muito pelo contrário tudo se passa, ordinariamente, de modo silencioso e contínuo. Em geral, apenas o longo acúmulo e sobreposição de experiências adquiridas em amplos períodos de existência (seja a mera existência errante da experiência vaga, seja um período dedicado a práticas ordenadas com vistas à aquisição de uma habilidade específica) é que deixa aparecerem diferenças dignas de nota. Cada um dos pequenos traços de experiência, contudo, requisita a reconfiguração da *consuetudo* em sua totalidade, por mais imperceptível que tal reconfiguração ordinariamente se dê. Por fim, é importante lembrar que uma reconfiguração total (por mais expressiva que seja) nunca chega a ser — se se está falando da persistência de um indivíduo na existência na duração — uma transformação (isto é, a mudança da forma do indivíduo), sob pena de se ser obrigado a se passar a falar da morte de um indivíduo e do surgimento de um outro.

¹⁴⁴ Cf. Matheron, 1969, p. 49.

indivíduo: é a própria ponte entre a essência e a existência do corpo, pois é sempre uma atualização fundada na possibilidade formal que a essência *é*, atualização essa que é determinada pela experiência do corpo em sua existência, pela miríade de afecções que lhe encontram constituindo e configurando a figura em que a cada momento ele *está*.

Assim descrita, a imaginação se revela como abertura e jogo de um amplo processo hermenêutico no qual as idéias de afecção do indivíduo são organizadas em sua mente assim como as imagens o são em seu corpo, através das regras que a *consuetudo* lhes imprime, constituindo as redes de significações em que o indivíduo se compreende e se orienta. Ela forma, por assim dizer, uma “estrutura prévia da compreensão”¹⁴⁵, abrindo o campo hermenêutico dentro do qual as idéias de afecção poderão ser pensadas, descerrando os limites de possibilidade do sentido e da compreensão.¹⁴⁶

A diferença entre a associação que o romano faz entre as idéias do som e da palavra, de um lado, e a outra associação que o soldado faz entre a idéia dos traços na areia e a da guerra é que aqui o caráter é *predominantemente* individual, enquanto lá é *predominantemente* coletivo. Aqui, a associação se funda em grande parte em traços de experiência e história individual, traços que se inscreveram sobre o corpo do soldado ao longo da narrativa de sua própria vida; lá, por outro lado, a associação se funda em grande parte na afecção de um *ethos* comunitário que, de alguma forma, já se fazia presente antes que aquele romano viesse a existir. De qualquer modo, é impossível e irrelevante tentar delimitar os dois casos: por mais singular que tenha sido a experiência do soldado, ela se articula em grande parte por meio de códigos e sentidos comuns que abrem previamente um campo de experiência possível. Ao mesmo tempo, ainda que o *ethos* da língua latina pré-exista e de certa forma independa do corpo do romano, quando seu corpo se apropria desse *ethos* e se reconfigura por meio dele há inevitavelmente algum grau de singularidade e especificidade em jogo.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Ao determinar não apenas o modo pelo qual novas imagens se organizarão no corpo mas também a própria disponibilidade do corpo para formar algumas imagens mais facilmente do que outras, a *consuetudo* spinozista se aproxima em grande medida do que a hermenêutica do século XX — notavelmente a partir do *Ser e Tempo*, de Heidegger — tentará pensar como estrutura prévia da compreensão (*Vorstruktur*). Cf. O Capítulo V de *Ser e Tempo*, especialmente os §31 e 32.

¹⁴⁶ Vinciguerra, 2005, p. 251, estabelece uma importante relação entre os *vestigia* e os *prejudicia* do TTP. Cf. também Levy, L., 1998, p. 462: “algo de que temos consciência satisfaz, pelo próprio fato de que dele sejamos conscientes, a certas condições mínimas de possibilidade de consciência para nós. Tudo que nos acontece é como que 'filtrado' por essa estrutura formal da qual fazem parte, certamente, as leis da lógica e os princípios metafísicos, como o princípio de causalidade, mas também outros elementos mais particulares que não podem ser apreendidos senão por um procedimento reflexivo sobre a nossa história e sobre o modo pelo qual a contamos a nós mesmos e aos outros.”

¹⁴⁷ Tensão que certamente pode nos remeter à distinção saussuriana entre *langue* e *parole*.

Da mesma forma, fica clara agora a diferença — nada essencial — entre a experiência vaga e o conhecimento por signos: com um aspecto essencialmente semiótico, a única diferença entre ambos é que o assim chamado conhecimento *ex signis* envolve traços habituais mais cristalizados e sedimentados num *ethos* comunitário, ao passo que a experiência vaga envolve traços menos sedimentados e mais instáveis.

2.2 As ligações de semelhança

Ao estabelecer, em 2p18s, que a associação imaginativa das idéias de afecção não obedece a nenhuma determinação intrínseca, sendo possível apenas graças à participação do indivíduo que, orientado pela sua *consuetudo*, organiza e associa imagens em seu corpo e idéias dessas imagens em sua mente, Spinoza mencionara que a mente, “do pensamento de uma coisa, passa logo ao pensamento de uma outra *que não possui nenhuma semelhança com a primeira*”¹⁴⁸.

Convém observar esse ponto mais de perto. No 2p18s, como vimos acima, Spinoza oferece dois exemplos para as associações que se estabelecem entre as idéias de afecção: se no primeiro exemplo ele recorre ao caso da associação entre a idéia do nome e a idéia da coisa nomeada, associação essa que não se funda senão num hábito coletivo e reincidente a que o indivíduo estava exposto, no segundo exemplo é colocado em evidência o fato de que indivíduos distintos produzem associações imaginativas distintas a partir de um *mesmo* estímulo. Embora indiscutivelmente ambos sejam casos de associações entre idéias imaginativas, seria precipitado descartar totalmente o papel da semelhança neste segundo exemplo, como Spinoza fizera textualmente em relação ao primeiro.

Podemos afirmar que os vestígios deixados por um cavalo sobre a areia são tão dessemelhantes em relação ao cavalo quanto a palavra *pomum* o é em relação ao fruto? Os dois exemplos, de fato, referem-se a uma mesma noção de signo?¹⁴⁹ Parece evidente que não.

¹⁴⁸ 2p18s. “*quae nullam cum priore habet similitudinem*”, grifo meu.

¹⁴⁹ A partir de tipologia de signos tal como a estabelecida por Peirce, por exemplo, seríamos tentados a distinguir o exemplo do signo *pomum*, que significa o fruto, e o exemplo do signo dos vestígios deixados pelo cavalo sobre a areia, que significam o próprio cavalo, como uma distinção entre um *legi-signo símbolo remático* e um *sin-signo indicial remático*, respectivamente. Spinoza, contudo, nunca pretendeu construir algo como uma “tipologia dos signos”. Uma vez que não há elementos textuais a partir dos quais pudéssemos estabelecer distinções entre tipos diversos de signos, e levando-se em conta que tal tipologia não desempenharia nenhum papel relevante em seu projeto filosófico, uma tentativa de reconstrução nesse sentido seria estéril e infundada.

É evidente que o vestígio deixado pelo cavalo sobre a areia possui *alguma* semelhança com a pata do cavalo. É evidente que a visão de um objeto pode fazer com que nos lembremos de um outro semelhante, ainda que jamais tenhamos sido afetados por ambos simultaneamente. Dizer que pode haver — ou até mesmo que ordinariamente há — associação entre idéias de duas coisas que não têm qualquer semelhança entre si é bem diferente do que negar completamente à semelhança uma posição na epistemologia spinozista. É evidente, enfim, que a semelhança desempenha, ao menos em alguns casos, algum papel na associação entre idéias de afecção¹⁵⁰. Resta compreendermos que papel é esse e em que nível epistemológico ele se encontra.

Se por um lado a noção de semelhança desempenha um papel importante na *Ética*¹⁵¹, por outro não é absolutamente claro o que exatamente Spinoza entendia por *semelhança*, pois em vão dela se procurará uma definição, na *Ethica* ou em qualquer outro escrito de Spinoza¹⁵².

Não é absolutamente claro *o que é* a semelhança para Spinoza. Propriedade *relacional*, certamente. Mas relação entre causa e efeito? Entre efeitos de uma mesma causa? Indicação da existência de propriedades comuns? Nesse último caso, talvez já estivéssemos bastante próximos da noção de *convenientia*, o que nos levaria a pensar a *similitudo* já no âmbito da razão, e não da imaginação. Ou talvez ela seja uma projeção que a mente impõe imaginativamente sobre certas coisas? Nesse caso, ainda que se atribuísse a semelhança exclusivamente à imaginação da mente, persistiria a necessidade de se explicar por que a

¹⁵⁰ Vinciguerra, 2005, satisfaz-se com a afirmação spinozista de que não há qualquer semelhança entre a idéia da imagem acústica *pomum* e a idéia de afecção que o indivíduo tem da maçã, para daí generalizar uma completa independência de todas as associações imaginativas face à semelhança. Essa posição acaba deixando muito pouco clara a noção mesma de semelhança. Minha análise nessa seção irá explicar a noção de semelhança dentro da interpretação que estou sugerindo, mostrando que a percepção de uma semelhança está submetida a uma prévia abertura da *consuetudo*.

¹⁵¹ Cf., por exemplo, 3p27, em que se apresenta a noção da *affectuum imitatio*, central para a dinâmica da afetividade descrita e explorada nas partes III e IV da *Ética*. A *imitatio*, com efeito, não é senão um caso particular da *similitudo*, em que somos afetados por um afeto *semelhante* (*similis*) àquele que afeta uma determinada outra coisa que, por algum motivo, imaginamos *semelhantes* a nós. Não obstante a importância decisiva desse processo, a real natureza da *similitudo* — e consequentemente a da *imitatio* — não é colocada explicitamente em questão por Spinoza em parte alguma.

¹⁵² Não obstante seja um conceito importante para a epistemologia e decisivo para a teoria da afetividade, Spinoza parece tratá-lo como um conceito primitivo. Na forma substantiva, *similitudo* só aparece uma vez na *Ética*, precisamente no 2p18s. No Apêndice à primeira parte da *Ética* encontramos a forma neutra plural *similia* (coisas, atos semelhantes). Entretanto, em sua forma adjetiva *similis*, a noção reaparece em dezenas de passagens da *Ética*, maciçamente nas partes 3 e 4. Cf., por exemplo, 3p15s, 3p16, 3p16d, 3p17, 3p17d, 3p22s, 3p23s, 3p24s, 3p27, 3p27s, 3p33d, 3p34d, 3p42d, 3p45, 3p47d, 3p52s, 3p55cd, 4p15d, 4p34d, 4p50s, 4p57s, 4p58s, 4p71s, 4p73s. A listagem não é exaustiva. O que surpreende, mais do que a quantidade de ocorrências, é a flexibilidade do termo: no apêndice da parte 1, Spinoza fala em argumentos oriundos de noções semelhantes (*ex similibus notionibus*); 2p40s1 fala em causas semelhantes (*ex similibus causis*); 2p40s2, em idéias semelhantes (*ideas formemus similes*); 2p48s, em semelhantes faculdades da mente (*similes facultates*); 2p49s, na

mente imagina certas coisas como se fossem semelhantes e não outras, explicação essa que não poderia se dar com base meramente na natureza das próprias coisas, sob o risco de cair novamente na hipótese anterior.

Assim como parece razoável que a associação entre as idéias de afecção possa se dar independentemente de qualquer semelhança, como vemos no primeiro exemplo de 2p18s (associação entre idéia da palavra e idéia da coisa nomeada), parece também razoável dizer que os vestígios do cavalo sejam de alguma forma semelhantes à pata do cavalo. Além disso, e trazendo ao problema uma situação a que Spinoza não se refere nesse escólio, mas que nos ajudará a compreender a abrangência da noção de *semelhança*, também parece claro, por outro lado, que a suposta semelhança entre os vestígios deixados na areia pelo cavalo e o próprio cavalo não se refira ao mesmo elemento que está em jogo ao dizermos haver semelhança, por exemplo, entre dois cavalos distintos.

Examinemos, primeiramente, o caso do 2º exemplo do 2p18s, a que me referirei como *semelhança formal*. A semelhança entre a pata do cavalo e seu vestígio na areia é fundada numa relação de causalidade e na comunicação mecânica de uma forma. Nesse caso, a *similitudo* pode ser compreendida como uma comunicação *direta* de uma forma a partir de leis mecânicas e de uma relação de causa e efeito, de modo que os vestígios sobre a areia sejam uma afecção causada pelo cavalo. É claro que uma tal afecção não explica a natureza do cavalo, sendo evidente que o conhecimento que se pode ter do cavalo a partir desse vestígio está necessariamente no âmbito da imaginação. Com efeito, sabemos que as afecções apenas indicam a natureza de suas causas e que *não reproduzem a configuração (figura)* das causas (2p17s). Isso quer dizer que a semelhança que existe entre um vestígio (imagem) e sua causa é apenas parcial, uma vez que esse vestígio também envolve a natureza do corpo afetado (2p16) e, sendo assim, já é de início o resultado da afecção entre os dois corpos e não a expressão de um deles. Contudo, embora não seja exclusivamente a *expressão* de sua causa, a imagem *de fato* envolve a natureza dessa causa: se por um lado a relação entre ambas é inadequada e confusa, não deixa com isso de ser real. Ainda que não seja e não possa ser a comunicação direta *da* forma do corpo que é a causa da afecção, há a comunicação direta de *uma* forma, forma essa que tem relações diretas, ainda que parciais, com a forma do corpo que é a causa da afecção. Ao dizer, em 2p17s, que a idéia de uma imagem *representa* a causa dessa imagem *ainda que (tametsi)* a imagem não reproduza a sua causa, Spinoza não está

semelhança entre idéia e ideado (*ideas illas rerum, quarum similem nullam imaginem formare possumus*). O uso do termo,

dizendo que não há *alguma* semelhança entre a imagem e sua causa, mas apenas está sublinhando que a representação realizada por essa idéia é inadequada e que essa semelhança residual não é suficiente para que algum conhecimento adequado da causa possa se seguir a partir do efeito (imagem). Não obstante esse caráter residual, parcial, mutilado e confuso, a semelhança entre a causa e o efeito é algo real, uma *conseqüência* da relação de causalidade¹⁵³.

Examinemos, então, o caso da suposta semelhança que há entre dois cavalos distintos. Esse caso se constrói de forma bastante diversa, pois agora não há a comunicação direta de uma forma e, em si mesmos, os dois cavalos não mantêm entre si qualquer relação: se há semelhança entre eles, não se trata de um vínculo causal ou da conseqüência de uma afecção.

Alguém poderia sugerir que a explicação dessa semelhança se encontra na doutrina dos universais imaginativos. Contudo, explicar essa relação recorrendo aos universais não resolverá a dificuldade¹⁵⁴. Essa argumentação sugeriria que, no caso da semelhança entre dois cavalos, o que se está chamando de semelhança é o mero efeito da confusão imaginativa. Assim, os cavalos seriam ditos semelhantes apenas porque suas imagens teriam sido reunidas sob a confusa imagem universal de um cavalo, confusão essa que se deveria à finita capacidade corporal na formação de imagens. Absolutamente. A semelhança não pode ser explicada pela imagem universal que, por assim dizer, reuniria em si imagens distintas, de onde se diria, por causa dessa reunião, serem semelhantes essas imagens. Explicar dessa forma seria inverter o que de fato ocorreu: as imagens singulares não passaram a ser semelhantes porque ficaram reunidas sob uma imagem universal; ao contrário, elas se reuniram sob a imagem universal porque, de alguma forma, já eram suficientemente semelhantes para que suas particularidades se tornassem cada vez mais difíceis de serem individualmente imaginadas. Ou seja, é somente porque havia de fato alguma semelhança

portanto, parece contar com uma pré-compreensão trivial do leitor.

¹⁵³ Decerto “causa” e “efeito” se referem aqui, de início, ao âmbito da Extensão, pois as leis que sustentam a realidade dessa semelhança são as leis da física (2p13lemma3a1). Embora a noção de semelhança pareça mais afim à Extensão que ao Pensamento, em virtude do paralelismo será possível espelhar esse resultado às afecções do Pensamento. Na verdade, aliás, a maioria de ocorrências do adjetivo “*semelhante*”, na *Ethica*, referem-se a afetos (os quais também são idéias, como se lê em 3d3) semelhantes. Cf. *supra*, nota 152.

¹⁵⁴ Universais imaginativos são conceitos-chave da teoria spinozista da imaginação e aparecem formulados no 2p40s2. A análise mais detida dessas noções será realizada mais à frente. No momento, é apenas importante pontuar que os universais não se prestam a explicar o conceito de semelhança. A doutrina da gênese dos universais se presta a recusar a idéia de naturezas universais de algum modo existentes destacadas dos indivíduos e a explicar de que maneira se formam em nossa imaginação essas noções universais a partir de indivíduos semelhantes, mas não explica que semelhança é essa que há entre esses indivíduos.

entre as imagens que o corpo humano, devido à sua limitação constitutiva, foi incapaz de imaginar individualmente suas pequenas e particulares *diferenças*, o que resultou na formação de uma imagem universal. Em vez de explicar de forma refutativa a semelhança, a doutrina dos universais não faz senão confirmar a realidade de uma semelhança inexplicável pela doutrina da imaginação.

Mais correta aqui seria a sugestão de que tal semelhança se fundaria no compartilhamento de propriedades comuns específicas. Ora, nesse caso já não mais nos encontraríamos no âmbito da imaginação, pois o conhecimento de propriedades comuns já pertence à racionalidade do segundo gênero de conhecimento. Explicar dessa forma desloca a dificuldade para um outro nível: se tal semelhança se funda, na verdade, sobre o compartilhamento de algumas propriedades comuns, então já se tornaria confuso compreender perfeitamente a gênese da imagem universal e sua localização na doutrina da imaginação. Pois, nesse caso, argumentar-se-ia, a imagem universal seria algo como o denominador comum das propriedades comuns compartilhadas entre os indivíduos. Sua idéia representaria não a confusão de uma abstração imaginativa, mas o denominador comum de propriedades reais e compartilhadas, representaria — adequadamente — o que há de mais próprio e “cavalar” nos cavalos singulares. Fosse assim, não faria qualquer sentido em se localizar a doutrina dos universais em meio ao primeiro gênero de conhecimento.

O problema desse raciocínio é a identificação da imagem universal com a expressão de propriedades comuns. A imagem universal não é uma expressão de tais propriedades, que se seguem da essência desses indivíduos, mas sim apenas o resultado de um *histórico* de afecções do corpo que a forma. Não é de modo algum inconsistente considerar tais indivíduos (os dois cavalos, por exemplo) realmente semelhantes, em virtude das propriedades comuns que compartilham, semelhança essa que explica o fato de o corpo do observador, por ser limitado, encontrar dificuldades para imaginar suas diferenças a partir de um certo ponto, sem contudo se seguir daí que a imagem formada seja a expressão de tais propriedades compartilhadas entre os cavalos: essa imagem universal é apenas o resultado da própria limitação do corpo do observador, sua finitude e sua incapacidade de reter a partir de certo limite os detalhes das afecções por que passou.¹⁵⁵

¹⁵⁵ O que naturalmente não quer dizer que a imaginação não possa, em certos casos, sugerir uma semelhança que não existe. O ponto é que ainda que certas semelhanças possam se explicar imaginativamente, reduzi-las ao mero efeito do conhecimento imaginativo é um erro. Spinoza crê que haja semelhanças reais.

Ou seja: é preciso distinguir entre, de um lado, a *semelhança real* existente entre dois objetos, que se deve às propriedades comuns que compartilham e que os tornam real e — tão mais semelhantes sejam — progressivamente mais difíceis de serem individualmente imaginados, e, de outro lado, a consciência, sensação ou reconhecimento de uma semelhança por parte da mente que os imagina e afirma essa similaridade, que se deve à especificidade da constituição e disposição do corpo desse indivíduo em que as imagens são formadas. Em outras palavras, as propriedades comuns entre dois cavalos não implicam, por si, que o corpo do homem que os vê esteja apto a ser afetado por todas as propriedades comuns que os dois cavalos compartilham entre si e que sua mente esteja apta a discriminar tais propriedades. Caso esteja, há de se seguir daí um conhecimento científico dessas propriedades; caso não esteja, formar-se-á meramente uma imagem universal no corpo desse observador e será mínima a dedução de propriedades comuns.

A semelhança real, portanto, uma vez que se funda sobre o fato de os indivíduos compartilharem, em maior ou menor proporção, propriedades comuns, abre espaço para o 2º gênero de conhecimento, mas não lhe é condição suficiente: em nada garante a saída da imaginação, isto é, sua existência não implica que o observador esteja habilitado a percebê-la e compreendê-la, embora possa implicar que, diante da ausência dessa capacidade, o observador se confunda e forme um universal imaginativo. Nesse caso, a semelhança real se torna, juntamente com a limitação do corpo do observador, o motivo do surgimento do universal imaginativo¹⁵⁶, a partir do qual o observador, *retrospectivamente*, poderá perceber imaginativamente algum grau de semelhança naqueles indivíduos que o afetaram. A *semelhança imaginativa* é, assim, o efeito confuso de um conhecimento inadequado de propriedades comuns¹⁵⁷.

Assim compreendemos pelo menos três sentidos diferentes pelos quais coisas podem ser ditas semelhantes entre si. No 2p18s, como vimos, Spinoza afirma a possibilidade de uma

¹⁵⁶ Dizer que a semelhança real pode se tornar, diante da limitação do corpo do observador afetado, a condição da formação de universais imaginativos não implica contrariar a 2p40, segundo a qual de idéias adequadas somente idéias adequadas podem se seguir. Simplesmente porque a semelhança real não implica o conhecimento dessa semelhança, ou seja, o fato de os corpos compartilharem entre si propriedades comuns não implica o conhecimento dessas propriedades. Não é, portanto, das idéias de 2º gênero que se seguirão os universais imaginativos, o que seria absurdo, mas sim da conjunção entre propriedades comuns e a limitação e incapacidade da *consuetudo* do corpo do observador em ordenar racionalmente essas propriedades. É o próprio corpo do observador que, diante de sua própria incapacidade, e a partir de seu caráter e disposição próprios, organizará essa imagem universal, como se lê no 2p40s1.

¹⁵⁷ Isso não implica contrariar 2p38, segundo a qual as propriedades comuns só podem ser conhecidas adequadamente. O objeto dessa proposição são as propriedades comuns a *todas* as coisas. Isso não implica, contudo, que A não possa ter um conhecimento inadequado de propriedades comuns a B e C que não são comuns a A.

associação entre idéias de afecção se dar independentemente de qualquer semelhança entre elas¹⁵⁸. Tais associações podem se dar mesmo que uma semelhança não esteja de forma alguma presente, como fica patente pelo 1º exemplo tratado no escólio. No entanto, gostaria de sugerir aqui que os exemplos apontam para algo um pouco mais forte. Spinoza não está apenas dizendo que a semelhança não é condição necessária para esse tipo de conexão: embora em alguns casos ela sem dúvida possa ser um dos fatores da associação, *ela nunca é condição suficiente*.

Evidentemente, diferentes observadores estão mais ou menos aptos a perceberem diferentes propriedades comuns e essa diferença se deve, em última instância, à própria complexidade do observador: numa palavra, sua *consuetudo*. É a *consuetudo* específica desse observador que lhe predispõe à identificação, assimilação e compreensão dessa ou daquela propriedade. Se a existência das propriedades comuns entre os cavalos é a causa de uma similaridade real e se, uma vez que é limitado, o corpo do observador tende, tão menos apto e complexo esteja, a formar uma imagem universal desses indivíduos realmente semelhantes, não são essas propriedades comuns, e sim a *consuetudo* inscrita no corpo do observador que determinará o quanto dessas propriedades comuns serão racionalmente inteligidas e, ao mesmo tempo e inversamente, o outro tanto que se confundirá na sobreposição desordenada de imagens. A mera existência de uma semelhança real entre objetos não é condição suficiente para que o observador apreenda racionalmente as propriedades comuns que os objetos compartilham. Seu corpo e mente precisarão estar, por assim dizer, treinados ou pelo menos abertos a uma tal apreensão. Essa capacidade é aberta ou excluída pela *consuetudo* desse que observa: o camponês e o soldado só passam da idéia da pegada na areia à idéia do cavalo porque seus corpos já estão, em alguma medida, familiarizados àquela forma, predispostos a reconhecer aqueles vestígios na areia e a associá-los a um cavalo (e não a um outro homem ou a uma charrua, por exemplo). Para um homem que não conhecesse cavalos, ou mesmo um homem da cidade pouco habituado a observar os vestígios que um cavalo deixa sobre a areia, as marcas poderiam ter passado totalmente despercebidas, sem que ele sequer notasse serem elas vestígios de alguma coisa.

¹⁵⁸ Refiro-me aqui, naturalmente, apenas ao que acima chamei de *semelhança formal* e de *semelhança imaginativa*, pois apenas essas podem participar da associação entre idéias de afecção (como a idéia da pegada que remete à a idéia do cavalo, para nos mantermos no 2º exemplo do 2p18s, exemplifica a semelhança formal; e como a visão de um cavalo qualquer pode me fazer recordar um certo cavalo que tive ou toda uma situação da infância que envolvia um cavalo, numa confusa, mas em si mesma inofensiva e eventualmente prazerosa contemplação, que exemplifica a semelhança imaginativa). Com efeito, a *semelhança real* não causa, obviamente, associação entre idéias de afecção porque, quando ela é adequadamente conhecida já se está fora dos limites da imaginação.

Mesmo admitindo que haja uma semelhança real entre os rastros na areia e a pata do cavalo, essa semelhança só pode ser epistemologicamente efetiva para um observador que já esteja habituado a cavalos. De acordo com esse hábito, isto é, de acordo com o histórico de suas experiências, talvez o observador seja capaz de identificar diferentes animais a partir de suas pegadas, e seu caráter pode se tornar até tal ponto cultivado e refinado que ele distinga uma enorme variedade de animais, ou talvez até a raça do cavalo, ou seu sexo, peso, ou a velocidade com que passou por ali, lá onde um observador de *consuetudo* menos refinada para isso não teria meios de identificar tais semelhanças e chegaria apenas à vaga e confusa idéia de um mero *animal*, ou talvez até não chegasse a idéia nenhuma que representasse tais marcas como efeitos causados por alguma outra coisa. Talvez lhe passassem simplesmente despercebidas.¹⁵⁹

Para que a pegada na areia, por semelhança, possa remeter ao cavalo, o observador precisa dispor de uma *consuetudo* que dê conta dessa situação. Isso não faz com que a semelhança deixe de existir: ela está lá, independente de qualquer reconhecimento. Contudo, a *consuetudo* é necessária para que a semelhança seja reconhecida. Portanto, independente da realidade de tal semelhança, essa semelhança só se revela enquanto tal a um observador cuja disposição corporal o disponha a tal associação. Ainda que a *similitudo* seja independente da *consuetudo* do observador, o reconhecimento dessa *similitudo* é dependente de uma *consuetudo*. A efetividade epistêmica dessa semelhança, sua capacidade de promover uma associação de idéias imaginativas, está sujeita ao caráter do observador.

Ainda que se admita a presença de uma semelhança formal entre os vestígios na areia e o cavalo, isto é, que se admita que a ligação que se estabelece entre a idéia da pegada e a idéia do animal que a gerou não é meramente uma ligação habitual (como aquela ligação descrita no 1º exemplo), ou seja, mesmo que fosse legítimo tomarmos aqui o conceito de ligação de semelhança para a explicação da associação entre idéias de afecção, ainda assim estaríamos dependentes da ligação de significação orientada pela *consuetudo*. A semelhança, ainda que real, não se faz evidente por si. As ligações de semelhança, ainda que existam, não são alternativas independentes às ligações de significação: elas lhes pressupõem. Ainda que a *similitudo* em nada dependa da *consuetudo*, esta é condição para o reconhecimento daquela: o reconhecimento da semelhança pressupõe um caráter corporal *ad hoc*, uma *consuetudo* predisposta ou deliberadamente cultivada para tal reconhecimento.

¹⁵⁹ Cf. *supra*, n. 147.

Assim se vê que ligações de semelhança não são casos alternativos às ligações de significação: são, na verdade, apenas casos particulares da ligação de significação, casos em que o observador é capaz de estabelecer entre as idéias que está associando uma relação de causalidade ou em que é capaz de vislumbrar por trás das aparências uma estrutura comum aos objetos que associa em semiose. Entretanto, ele só é capaz de estabelecer essas relações se sua *consuetudo* lhe dá essa possibilidade¹⁶⁰.

Para Spinoza, portanto, no âmbito da imaginação, a chamada *ligação de semelhança* seria um caso particular da *ligação de significação*, e não um caso oposto, paralelo ou independente. A expressão *ligação de semelhança*, contudo, já diz algo bem distinto do que dizia quando a aplicamos a Aristóteles. Lá havia uma oposição entre semelhança e significação, oposição essa que se fundamentava no caráter imediato ou mediato da conexão, isto é, no seu caráter natural ou convencional. Uma tal oposição não existe em Spinoza, porque não existe associação imediata entre idéias de afecção: tais associações sempre são mediadas e determinadas pelo caráter do indivíduo afetado. Mesmo as idéias de objetos semelhantes só podem se associar imaginativamente se uma disposição corporal específica assim o permitir, pois os objetos semelhantes só se associam enquanto tais para aquele que é capaz de ver essa semelhança.

Se a semelhança permitisse uma conexão que fosse totalmente independente da *consuetudo* do observador, tais idéias se teriam conectado como que *por si mesmas*, o que instalaria nelas mesmas o princípio de tal conexão. E isso é exatamente o que Spinoza quer mostrar que não existe: no primeiro gênero de conhecimento as idéias nunca se conectam em virtude de si mesmas, mas sempre são determinadas a uma associação a partir de fora, mesmo quando o motivo de tal determinação é o reconhecimento, por parte do sujeito a isso habilitado, de uma semelhança entre os objetos de tais idéias.

Alternativamente à semelhança, outro aspecto que pode motivar a conexão entre idéias imaginativas é a contigüidade no tempo. Contudo, também essa contigüidade temporal é condicionada à constituição de uma *consuetudo* específica.¹⁶¹ Que a semelhança e a

¹⁶⁰ Kuhn, 2006, tem diversas coisas iluminadoras a dizer sobre a necessidade de uma pré-compreensão para que simples relações de semelhança sejam percebidas. Cf., especialmente, todo o cap. IX e também as p. 239-46.

¹⁶¹ Cf. 2p44s, em que Spinoza, ao tratar da flutuação da imaginação, expõe o modo pelo qual imaginamos o tempo. Tal imaginação só é possível a partir da experiência ordenada de certos eventos, e experiência ordenada nada mais é do que um aspecto da *consuetudo*. É apenas por ter inscrito em meu corpo a experiência de eventos se sucedendo numa determinada ordem que podem remeter um ao outro, que podem ser signos um do outro.

contigüidade temporal sejam possibilidades alternativas de associações imaginativas é o que nos é sugerido quando Spinoza as menciona da forma como o faz no *TTP*:

que um homem, quando se lembra de uma coisa, imediatamente se lembre de outra que lhe é parecida *ou* de que se tinha apercebido simultaneamente com a primeira, é ainda uma lei que decorre necessariamente da natureza humana.¹⁶²

Não parece haver qualquer hierarquização entre ambas as possibilidades, como também não há nada que determine serem essas as únicas possibilidades de associações imaginativas. De qualquer forma, o que precisa ficar esclarecido é que ambas as possibilidades, ou quaisquer outras que possam explicar o porquê de duas idéias de afecção terem se associado, sempre precisarão se reconduzir à *consuetudo*, que é a abertura e sustentação da própria possibilidade dessa associação e o elemento que determina discriminativamente quais associações se darão. A simultaneidade, a semelhança ou a consecutividade temporal são apenas situações variadas que reconfiguram o indivíduo e podem — ou não — excitar sua *consuetudo*.

Gueroult¹⁶³, ao comentar o 2p18s, pretende encontrar nesse escólio uma predominância da associação por contigüidade no tempo em detrimento da associação por semelhança. Contudo, o caminho interpretativo sugerido por Gueroult se mostra insatisfatório ao afirmar tão categoricamente a ausência no escólio de uma associação por semelhança, quando o 2º exemplo nos força a ler o contrário, e ao afirmar uma tão absoluta preponderância das ligações por contigüidade temporal, quando na verdade não há nada no texto que sugira uma hierarquização entre ambos os exemplos.

Tudo indica que Gueroult acredita que a semelhança conecte idéias *imediatamente*, o que explica que ele a relacione diretamente às *convenientiis* do segundo gênero. Como vimos, entretanto, não há essa imediatricidade na semelhança formal e não necessariamente a presença das propriedades comuns leva ao conhecimento dessas propriedades: tanto a eficácia epistêmica da primeira quanto o reconhecimento intelectual das propriedades comuns dependem da disposição atual da *consuetudo* do indivíduo afetado.

¹⁶² *TTP*, cap. IV, p. 66. Grifo meu.

¹⁶³ Gueroult, v. II, 1974, p. 232: “a associação por semelhança está, portanto, fora de questão aqui. É que ela não permite opor dois encadeamentos comportando uma precedência de natureza diferente: a precedência imaginativa fundada sobre a anterioridade no tempo, e a precedência intelectual fundada sobre a anterioridade lógica do princípio à consequência. Além disso, na medida em que ela descobre as *convenientias* (cf. 2p29s), ela se funda sobre noções comuns e penetra nos domínios da Razão. Ela se opõe radicalmente, assim, à associação por contigüidade no tempo, que liga arbitrariamente as coisas díspares. Assim, a associação por contigüidade no tempo, conhecida como uma das características fundamentais da esfera imaginativa, é colocada aqui em um papel predominante.”

Ao pretender explicar a oposição entre imaginação e intelecto em termos de precedência temporal e precedência lógica, Gueroult eclipsa o fato de que uma distinção mais fundamental é a oposição entre uma associação de idéias determinada extrinsecamente e uma outra determinada intrinsecamente. A distinção traçada por Gueroult é decerto correta, mas insuficientemente fundamental para que se compreenda que não há e não precisa haver predominância da associação por contigüidade temporal em detrimento de uma associação por semelhança, simplesmente porque ambas são sujeitas à determinação extrínseca de uma constituição corporal e de um caráter sedimentado.

Quando se descreve a oposição entre imaginação e intelecto como uma oposição entre determinação extrínseca às próprias idéias e determinação intrínseca a elas, percebe-se claramente que o propósito de 2p18s é a instituição de uma tal oposição e que o foco de sua discussão não é sobre semelhanças ou contigüidades temporais, mas sim a própria noção de *consuetudo*, à qual estão condicionadas as percepções de simultaneidades, semelhanças e contigüidades temporais.

Assim, não é correto afirmar que, como herdeiro da filosofia clássica cartesiana¹⁶⁴, Spinoza tenha desconsiderado sistematicamente a *similitudo* ou a tenha encerrado nos limites da imaginação. As conexões que se dão entre as idéias imaginativas, isto é, as idéias de afeção do corpo humano, seguem ordinariamente o modelo das ‘ligações de significação’. Sua única condição de possibilidade é a predisposição da *consuetudo*. Mesmo que a semelhança seja algo real e possa efetivamente provocar a ligação entre idéias (o que o trecho do *Tratado Teológico Político* deixa claro ser a posição de Spinoza), mesmo que alguma semelhança se encontre presente numa determinada série de associações (como parece ser o caso no exemplo dos vestígios do cavalo sobre a terra), a semelhança não produz ligações imediatas. Ou seja, ainda que a semelhança eventualmente possa ser co-responsável pelo encadeamento de algumas imagens e de suas idéias, ela somente o pode ser porque aquele indivíduo específico

¹⁶⁴ A esse respeito, é particularmente interessante a análise de Foucault a respeito do franco combate que a filosofia clássica declara à noção de semelhança, que durante a *épistémè* renascentista fora, segundo Foucault, o fundamento do saber. Cf., a esse respeito *As Palavras e as Coisas*, especialmente os capítulos II e III. A aparente ambigüidade de Spinoza em relação à *semelhança* se relaciona com o caráter heterônomo que ele aponta à imaginação. Com efeito, o traço fundamental que separará o conhecimento adequado do inadequado (e, conseqüentemente, a atividade da passividade) será o caráter autônomo ou heterônomo da formação e o encadeamento de idéias e atos. Embora já tenhamos visto que a semelhança, para ser reconhecida, não pode abrir mão do caráter extrínseco de uma configuração específica que permita esse reconhecimento, essa necessidade não é evidente. Entendida como uma realidade efetiva das coisas e não como mera confusão da mente, a noção de *semelhança* pareceria eclipsar o caráter heterônomo da articulação de idéias inadequadas, pois se duas idéias são, por sua natureza, semelhantes entre si, a conexão entre ambas poderia parecer se explicar, de alguma forma, por essa natureza *semelhante*, e o caráter extrínseco da conexão perde, no mínimo, a sua evidência. A fim de sublinhar essa heteronomia que determina as conexões imaginativas, Spinoza focaliza a participação do indivíduo com sua *consuetudo* específica organizando suas experiências, deslocando a *semelhança* para um caso particular.

estava predisposto a identificá-la e a orientar por ela sua mente.¹⁶⁵ A semelhança *pode* ser a causa da conexão entre duas idéias de afecção, tanto quanto uma simultaneidade, por exemplo, também o *pode*: o realmente decisivo, contudo, é a primazia da *consuetudo* do indivíduo para quem tal conexão se dá, pois é ela que organiza as experiências por que ele passa e que lhe co-constituem.

É a *consuetudo* do indivíduo, enfim, que estabelecerá as conexões entre idéias imaginativas, especificando a conotação particular que cada uma trará a cada momento e para cada um.

Mas o que afinal é a significação de uma idéia?

2.3 As idéias como signos

Considerada em si mesma, a idéia de uma imagem não significa efetivamente nada, ou pelo menos nada de particular e determinado, uma vez que ela não traz, em si mesma, sua própria significação. As idéias das imagens só se tornam de fato significativas na conexão com outras idéias imaginativas, conexão essa que é necessariamente mediada por um indivíduo. É nessa *concatenatio* de idéias, mediada e determinada pela *consuetudo* desse indivíduo, que se desdobra uma *significatio*.¹⁶⁶ A mera idéia do som “*pomum*”, abstraída das associações a que se liga através do sujeito que foi afetado pelo som, é apenas a idéia de uma imagem acústica, a qual só se torna significante quando associada — através daquele romano — à idéia da imagem visual do fruto¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Retomando a discussão da nota anterior: se duas idéias se concatenam imediatamente por serem, em si mesmas, semelhantes entre si, seria realmente legítimo continuar falando aqui numa conexão imaginativa? A pergunta antecipa a discussão sobre signos naturais e convencionais, que se seguirá mais à frente. Minha posição, que ficará mais clara nas próximas seções, é de que, a rigor, é irrelevante, de um ponto de vista spinozista, distinguir entre signos naturais e signos convencionais.

¹⁶⁶ Cf., Levy, L., 1998, p. 461: “A idéia não pode mais ser considerada como a unidade mínima da teoria do conhecimento e sua significação não pode mais ser compreendida independentemente das relações epistêmicas que ela mantém com as outras idéias.”

¹⁶⁷ Poder-se-ia objetar que o exemplo aqui formulado é tendencioso, pois obviamente apenas uma pequena parcela das nossas idéias de afecção são, como no exemplo, idéias de palavras, diante das quais é excessivamente fácil conceder que dependam do reenvio a uma outra idéia — a idéia do objeto que a palavra significa — para que tenham estabelecidas suas significações. Embora talvez seja evidente que a idéia da palavra dependa da associação com a idéia da maçã para se tornar significativa, o mesmo já não se pode dizer do contrário: poder-se-ia, enfim, sugerir que a idéia da maçã é em si significativa. De forma alguma. O fato de a idéia da maçã não precisar da idéia da palavra que a designa para possuir sua significação não implica que a própria idéia da maçã *já não seja* um feixe de associações, um juízo, o qual, enquanto tal, só é possível pela afirmação da conexão de suas determinações constitutivas. Com efeito, em pelo menos duas passagens de sua obra Spinoza propõe

Não é gratuito que o primeiro exemplo que Spinoza ofereça para explicar de que maneira se associam as idéias imaginativas seja justamente o de uma palavra e o objeto a que ela reenvia. A conexão significante-significado aparece, assim, como o caso paradigmático das associações imaginativas idéia-idéia, pois as idéias imaginativas sempre se reenviam umas às outras a fim de terem determinados seus significados. *As idéias imaginativas significam-se umas às outras*. Tal afirmação deve ser entendida literalmente: ao se dizer que uma idéia de afecção tem seu significado determinado através de outras idéias de afecção, ao se dizer que elas se significam umas às outras, está-se dizendo que elas se comportam como signos. Anuncia-se, dessa forma, a *natureza semiótica da imaginação*.

Participando do que seria considerado a contribuição revolucionária¹⁶⁸ de Arnauld na *Lógica de Port-Royal*, Spinoza descreve o processo semiótico como um processo mental, o veículo do significado é imaterial, é ele próprio uma outra idéia. O que efetivamente entra em semiose não é a expressão acústica ou visual do signo, mas sim sua representação mental¹⁶⁹:

experiências mentais semelhantes — mas de forma alguma idênticas — que envolvem a hipótese de um algum tipo de “monoideísmo”: o §78 do *TIE*, em que se diz que uma idéia, considerada em si mesma (*in se*), não é nada além do que uma certa sensação (*nihil aliud nisi talis sensatio*), e o 2p49s, em que se lança a hipótese da mente de uma criança que percebesse apenas um cavalo alado. A percepção de um cavalo alado, como a de uma maçã, como enfim a percepção de *qualquer coisa determinada*, não pode ser efetivamente dita *apenas uma* idéia, pois a própria determinação *já* é um juízo que afirma a unidade da associação da pluralidade de determinações constitutivas dessa idéia. A idéia do cavalo alado, como o afirma afinal o próprio Spinoza em 2p49s, nada mais é do que a afirmação de que um cavalo tem asas: ora, de que maneira se poderia entender que uma tal afirmação envolveria, de fato, *apenas uma* idéia? Não se tem aí já a idéia de um cavalo, a idéia de asas, uma associação entre elas e a afirmação da existência do objeto aí representado? É com efeito muito fácil entender que as ficções — no próximo capítulo esses entes serão um pouco mais discutidos, mas já se pode antecipar aqui que o “cavalo alado” seria um caso de tal fenômeno — sejam já por princípio a associação de distintas idéias de afecção. Contudo, não é necessária uma ficção para que a afirmativa seja mantida. Mesmo a idéia de afecção de uma maçã já é uma idéia complexa, um feixe das idéias de suas propriedades sensíveis, por exemplo, que se associam e se referem umas às outras permitindo que percebamos *uma maçã* e não um aglutinado caótico de sensações. Não fosse esse feixe de determinações, isto é, se estivesse de fato em jogo *apenas uma* idéia, como é o caso do § 78 do *TIE*, não se poderia jamais falar da idéia de uma *coisa* (que, enquanto tal, envolve sempre múltiplas determinações), mas tão somente de uma vaga certa sensação (*talis sensatio*), que não seria propriamente *insignificante*, uma vez que envolveria ainda assim uma representação de si mesma, mas que não possuiria qualquer significação determinada: “*signifiante sans avoir de signification*”, na expressão cunhada por Vinciguerra. Para uma análise detalhada dos dois exemplos aqui em questão e um desdobramento mais detido dessa interpretação, cf. Vinciguerra (2005, p. 25-56). Para uma análise do monoideísmo descompromissada com essa interpretação, cf. Gleizer (1999, p. 179-200). Essa versão que estou oferecendo da tese do “holismo semântico” referido às idéias imaginativas ficará mais clara mais abaixo, diante da distinção entre ser objetivo e significado da idéia.

¹⁶⁸ Nöth (1995, p. 41), aponta como a “contribuição revolucionária” de Port-Royal o fato de ter descrito o significante como imaterial, como uma idéia, em oposição a modelos antigos, como o modelo diádico epicurista ou o modelo triádico estóico, em que o significante (*semáion*) é uma expressão acústica ou alguma outra entidade concreta. Com Port-Royal, diz Nöth, “o signo verbal — o significante — não seria a expressão acústica da palavra pronunciada, mas a representação ou o modelo mental daquele som e daquela articulação no momento da recepção. Como esse significante mental ‘excita’ um significado que é igualmente mental, o processo semiótico fica completamente confinado à mente, desde a recepção até a compreensão final do signo”. Nesse sentido, Spinoza claramente participa da “revolução de Port-Royal”, uma vez que na *Ética* os processos semióticos são processos integralmente mentais: uma determinada coisa só é dita ser um signo pois sua idéia se comporta significativamente em relação a outras.

¹⁶⁹ O que, obviamente, não quer dizer que não haja a necessidade de afecções corporais nesse processo. Na verdade, elas são fundamentais. Contudo, o que se deve observar é que o processo semiótico não pressupõe qualquer interação entre idéias e coisas (ou afecções corporais), mas se limita à rede de conexões entre idéias imaginativas — o que, aliás, é uma

uma determinada coisa só é dita ser um signo porque *sua idéia* se comporta significativamente. Não são as coisas que se significam, não são objetos concretos ou palavras que veiculam significados, mas sim suas idéias¹⁷⁰.

Observamos, assim, a existência de *dois processos semióticos simultâneos*. De um lado, a relação sígnica *triádica* entre as duas idéias de afecção e a mente (que é a idéia do corpo) do indivíduo, pela qual uma idéia se torna signo de outra, como se vê no exemplo do indivíduo romano do 2p18s. De outro lado, entretanto, há a relação sígnica *diádica* idéia-coisa¹⁷¹, tal como foi descrita no 2p17s. Trata-se, no caso do exemplo do 2p18s, da relação que encontramos entre a idéia (de afecção) da maçã¹⁷² e a própria maçã. Isto é, a relação de representação que há entre a idéia de afecção e sua causa é uma relação de significação: a idéia de afecção *significa* a sua causa. No caso da idéia (de afecção) da maçã, do 2p18s, ela significa a maçã, cuja imagem se imprimiu no corpo daquele romano. Esses vestígios da maçã no corpo do indivíduo estão para a maçã assim como, por exemplo, as pegadas que um animal deixa sobre a areia estão para esse animal. Os vestígios, por meio de suas idéias, indicam, significam o animal que os deixou. Eles *denotam* o cavalo. Como vimos, a própria representação do cavalo ganhará uma *conotação* diferente de acordo com a *consuetudo* do indivíduo que contempla esses vestígios. Os rastros na areia funcionam como signos do cavalo, mas a significação efetiva da idéia do cavalo é algo que se constituirá numa ampla e virtualmente ilimitável rede de associações de outras idéias, associações essas que serão determinadas e ordenadas pela *consuetudo* específica do indivíduo em cuja mente tais associações se dão.

Observemos mais atentamente os dois processos. No caso do signo idéia-coisa encontramos uma idéia de afecção representando ou denotando a causa da afecção. Essa causa

conseqüência lógica do paralelismo, em que a ordem e a conexão das idéias é uma forma de expressão autônoma da mesma ordem e conexão causal vigente entre as coisas.

¹⁷⁰ Já no 2p17s, na lapidar definição de “imagem”, Spinoza deixa claro que o elemento que desempenha um papel representativo (significativo) é a idéia da imagem, e não a imagem em si.

¹⁷¹ Trata-se, na verdade, de um signo idéia (imagem)—coisa, em que a imagem e a sua idéia são *a mesma coisa*, expressa em atributos distintos. A imagem, nesse caso, não é um terceiro elemento, mas apenas a tradução extra-cogitativa de um dos dois elementos do signo, o que explica sua compreensão como um signo diádico, em que a imagem inscrita no corpo significa (através de sua idéia) a coisa que afetou o corpo, sua causa.

¹⁷² Distingo, aqui, entre a idéia (de afecção) da maçã, pela qual o indivíduo conhece a maçã que lhe afetou, da idéia da maçã propriamente dita, que é a própria maçã expressa pelo atributo Pensamento e pela qual o intelecto infinito de Deus conhece a maçã tal como é em si. Dizer que a idéia de afecção da maçã é um signo da maçã não é o mesmo, de forma alguma, que dizer que uma idéia é signo de *seu* ideado. A idéia de afecção da maçã, pela qual o indivíduo romano conhece a maçã, *não é a idéia da maçã*, e sim uma idéia da afecção, uma idéia da imagem da maçã, uma idéia dos vestígios que a maçã imprimiu no corpo do indivíduo, e é apenas através desses vestígios que o indivíduo conhece a existência singular e atual da maçã.

não é o ideado da idéia, pois seu ideado é a afecção propriamente dita: o ideado da idéia de afecção da maçã não é maçã enquanto tal, mas a imagem da maçã impressa no corpo do indivíduo. É um processo de significação que faz com que a idéia de uma imagem represente não apenas essa imagem, de que ela é idéia, mas também a causa dessa imagem, que é algo distinto dela própria. O signo diádico idéia-coisa é um signo idéia-causa, no qual uma idéia de afecção funciona como signo de sua causa¹⁷³.

No caso do signo idéia-idéia, por outro lado, o que há é a concatenação de distintas idéias de afecção, as quais se associam entre si mediadas pela mente do indivíduo. O que se vê quando, no 2p18s, Spinoza diz que “do pensamento da palavra *pomum*” a mente daquele homem cai “no pensamento do fruto”. Para além das duas idéias que aqui se associam, há a mente daquele homem, a qual é, por sua vez, uma idéia. As três idéias formam um signo triádico, no qual uma idéia de afecção funciona como signo de uma outra através da mediação da idéia que a mente é.

É claro que, num certo sentido, o indivíduo tem uma participação em ambos os casos. Afinal, se no signo idéia-idéia ele é um terceiro elemento que associa os outros orientado por uma determinação particular, no signo idéia-coisa ele está presente porque é nele que se forma um dos elementos do signo (a imagem, em seu corpo, e a idéia dessa imagem, em sua mente). Ele é, além disso, causa parcial dessa idéia (cf. 2p16). Contudo, as duas participações se dão de forma bastante distintas.

Quando a idéia de afecção significa a sua causa externa, o indivíduo não é a causa eficiente dessa associação, ainda que seja uma causa parcial da formação de um dos elementos desse signo. O corpo do indivíduo é uma das causas da imagem que nele se forma: a imagem envolve a natureza desse corpo em que ela se formou, bem como também envolve a natureza do corpo exterior. Em outras palavras, o corpo desse indivíduo contribui para a determinação de que uma tal imagem se forme e seja retida (se o corpo não for apto para tal, a imagem não se formará ou não será retida), bem como contribui para a determinação de *como* será essa imagem. Contudo, não é ele que determina que ela seja a imagem daquilo de que ela é imagem. A forma do corpo afetado determina que a imagem seja tal como ela é, mas não determina que seja a imagem desse ou daquele objeto exterior. Assim, a idéia de afecção

¹⁷³ Decerto não se pode perder de vista que se trata de uma causa inadequada ou parcial, já que, como deixa claro a 2p16, a idéia de afecção envolve não apenas o corpo exterior, mas também o próprio corpo do indivíduo afetado.

significa a coisa exterior independente da forma específica que foi assumida pela imagem¹⁷⁴: que uma imagem seja de um modo ou de outro é resultado da combinação da natureza do corpo afetado com a natureza do corpo que o afetou, mas que ela seja imagem de sua causa lhe é algo constitutivo. Em outras palavras, o corpo não é a causa do caráter imagético da imagem, ainda que, sendo causa parcial da própria imagem, seja uma condição de possibilidade de tal caráter imagético. O mesmo raciocínio se traduz para o plano mental: a mente é uma das causas da idéia de afecção e participa da determinação de que essa idéia seja tal como é, mas ela não é a causa da representatividade dessa idéia, ainda que lhe seja uma condição de possibilidade.

Algo muito distinto acontece no signo idéia—idéia, em que o indivíduo é causa do estabelecimento de uma relação de significação entre suas idéias de afecção. Nesse caso, a mente do indivíduo não é apenas um elemento co-determinador de que uma idéia de afecção seja tal como é, mas ela é também o elemento determinador de que tal idéia se torne signo dessas e daquelas outras idéias e não daquelas outras tais. O caráter de seu corpo não determina apenas a constituição da imagem, mas fornece ainda a regra habitual pela qual uma imagem se liga a outras. Nesse caso, o indivíduo não é meramente uma condição de possibilidade da relação símica, mas ele é a causa eficiente dessa relação.

Pode-se aqui estabelecer uma diferença entre a significação de uma idéia e seu ser objetivo. O ser objetivo de uma idéia diz respeito ao seu conteúdo representativo, àquilo que a idéia constitutivamente representa ao ser a idéia que ela é. O ser objetivo da idéia de afecção da maçã é a própria representação da maçã (a causa da afecção) a partir dos efeitos experimentados pelo corpo afetado (a imagem). No caso da idéia inadequada, sua representação é a modificação impressa no corpo, modificação essa que indica a causa da afecção. A significação efetiva da idéia de afecção, contudo, ultrapassa a relação da idéia com seu objeto: ela se constitui nesse nexos de idéias e afetos que se agregam, em virtude da *consuetudo*, à idéia propriamente dita, constituindo a efetiva e singular significação que o indivíduo vivencia ao pensar aquela idéia.

Assim fica mais clara a afirmação que abre a presente seção: considerada apenas em si, a idéia não significa nada de particular: é a associação ordenada com outras idéias que garante uma significação. Ao contrário do conteúdo propriamente dito de uma idéia, isto é,

¹⁷⁴ Se os vestígios da afecção assumissem uma forma tal que chegasse a impedir que sua idéia significasse a sua causa, simplesmente já não mais se poderia continuar chamando-os de imagens, posto que, pela definição dada em 2p17s, imagens são “afecções do corpo humano *cujas idéias nos representam os corpos exteriores*”. (grifo meu)

seu ser objetivo, que é algo representado pela própria idéia, a significação de uma idéia de afecção não é dada nela mesma, mas é algo que surge apenas no conjunto significativo que ela integra ordenadamente com as outras idéias e afetos daquela mente¹⁷⁵.

Uma mesma idéia de afecção integra, assim, dois processos sgnicos distintos, simultâneos¹⁷⁶ e relacionados. A idéia que, para aquele romano, é o signo daquela maçã, é também, para ele, o signo de uma outra idéia, a idéia da palavra *pomum*, sendo essa remissão possibilitada pelo corpo do indivíduo que registra a formação das duas imagens (a imagem da maçã e a imagem acústica) como processos relacionados. Através de seu corpo, que participa da formação das imagens imprimindo-lhes a especificidade de sua natureza¹⁷⁷, e de sua mente, em que idéias se associam, o indivíduo suporta esses dois processos simultâneos: as idéias como signos diádicos das coisas, ao indicar denotativamente as coisas representadas em seu ser objetivo, e as idéias como signos triádicos de outras idéias, ao indicar conotativamente a significação que as coisas possuem naquela circunstância.

Embora absorva o importante “aspecto mentalista” que caracteriza a semiótica do racionalismo clássico, a presença de uma estrutura triádica na semiose spinozista faz com que seu modelo misto se destaque de forma decisiva do modelo clássico de Port-Royal, exclusivamente binário ou diádico. Para Spinoza não se pode dizer que “a análise da representação e a teoria dos signos se interpenetram de modo absoluto”¹⁷⁸, nem que “essa extensão universal do signo no campo da representação exclui até a possibilidade de uma teoria da significação”. Se é verdade que na idade clássica “entre o signo e seu conteúdo não há nenhum elemento intermediário e nenhuma opacidade” e que “os signos não têm, pois, outras leis, senão aquelas que podem reger seu conteúdo”, isso certamente não se pode dizer de Spinoza¹⁷⁹. Não se pode, enfim, dizer que em Spinoza haja uma sobreposição entre

¹⁷⁵ Assim, a distinção entre ser objetivo, isto é, o conteúdo de uma idéia, e o sua efetiva significação, coloca em outros termos a problemática do holismo semântico, que se desdobra em esforços para compreender como é possível a variação de conteúdos na idéia. Tal posição parte do princípio de que o sentido é algo representado na própria idéia. Mas a relatividade não está no conteúdo propriamente dito da idéia, e sim no encadeamento em que ela entra com outras. Para uma explanação da tese do holismo semântico e da *mind relativity of content*, cf. Della Rocca, 1996, cap. III e IV.

¹⁷⁶ Há uma anterioridade lógica do signo diádico idéia-coisa, uma vez que a idéia de afecção que se torna signo de outra idéia já é idéia de uma imagem e, portanto, já é signo da coisa imaginada e a denota. Todavia, vê-se que os dois processos semióticos se dão simultaneamente e que, em termos factuais, não é possível encontrar esses dispositivos sgnicos dissociados um do outro.

¹⁷⁷ Cf. 2p16.

¹⁷⁸ Cf. Foucault, 2002, p. 90-1.

¹⁷⁹ Não se procura, com essa afirmação, nem atacar a tese de Foucault no que diz respeito ao “solo epistêmico da idade clássica”, nem reivindicar uma anomalia extraordinária ao pensamento spinozista. Muito mais modestamente, trata-se apenas

semiótica e hermenêutica. Contrariando esse modelo diádico do signo que começa a se estabelecer na descendência do cartesianismo, recebendo sua formulação lapidar em Port-Royal, em que é total e imediata a remissão entre o signo e sua significação, Spinoza conta com um modelo misto, em que se encontra um processo triádico de significação, em que se abre um desnível entre o signo e sua significação, um descolamento entre semiótica e hermenêutica, o que exigirá de sua filosofia, ainda que implicitamente, uma teoria da significação. Pois, para Spinoza, na Imaginação, *há* esse elemento intermediário entre o signo e seu sentido, há “leis” que regem essas relações de significação que não estão dadas entre os signos. Os signos não são signos em si mesmos e não se remetem entre si por uma determinação intrínseca, mas as *idéias se comportam como signos*, das coisas e das outras idéias, para um indivíduo específico, que não apenas conhece, mas medeia e determina o processo significativo. Há aí um indivíduo desempenhando o papel de intérprete, formando organizadamente em seu corpo imagens e conectando-as a partir de leis e determinações que esse mesmo corpo co-fornece.

E, no entanto, em vão se procurará na *Ethica* a explicitação de uma teoria da significação. Spinoza não nos deixa uma definição propriamente dita do que seja um *signum*, e os discretos usos que faz do termo, bem como do verbo *significo*, embora relativamente freqüentes, passam quase que despercebidos.¹⁸⁰ A despeito, contudo, dessa falta de preocupação em uma delimitação explícita do que se está entendendo por *signum*, Spinoza se refere, no 2p40s2, ao conhecimento *ex signis* como um aspecto da imaginação:

de apontar uma complexidade que, assim o creio, ajuda a iluminar não apenas Spinoza sob tal pano de fundo, mas também a problematizar de forma pertinente a tese foucaultiana. Ademais, esse “desajuste” do pensamento spinozista em relação às demais concepções semióticas do século XVII, tal como descritas em *As Palavras e as Coisas*, bem como a estrutura triádica do *signo* spinozista já foram apontados por Vinciguerra (2005, cf. especialmente a p. 228 e a n.1 da p. 229). Quanto a esse desajuste entre o pensamento de Spinoza e a *épistémè* clássica, tal como apresentada por Foucault, cf. também a análise de Chauí (1999, p. 51).

¹⁸⁰ Os termos *signum*, *significatio* e as variações do verbo *significo* ocorrem sempre fora da cadeia dedutiva. Quase sempre em escólios, explicações de definições de afetos, e num aposto do enunciado da 4p24, não constituem termos propriamente técnicos, e seu modesto sentido não parece sugerir que devam ser compreendidos de forma distinta do que o são na linguagem vulgar. O verbo *significo*, como mostram as suas ocorrências (2p40s, 2p43s, 2p49s, 3p15s, 3p30s, 4p24, por exemplo), não diz senão *designar*, *querer dizer*, em geral ligado a *verbum* (palavra) ou *terminus* (termo). O substantivo *significatio*, ligado a *verbum* ou *vocabulum*, não aparece senão três vezes (explicações de definições de afetos XX e XXIII, e no prefácio da parte IV), e o substantivo *signum*, não obstante ganhe certo destaque no vocabulário spinozista por ter sido utilizado para descrever um aspecto da imaginação (descrita no 2p40s2 como conhecimento *ex signis*), aparece apenas quatro vezes ao longo de toda a *Ethica*. No próprio 2p18s, recorrentemente discutido ao longo de todo o capítulo, ele não é utilizado. Somente o uso que Spinoza faz do termo no já mencionado 2p40s2, justamente ao se referir à imaginação como um conhecimento *ex signis*, aludindo às idéias de que nos lembramos a partir do fato de termos lido ou escutado certas palavras, é que nos autoriza a nos referirmos aos exemplos de 2p18s (o nome que evoca a coisa nomeada e o vestígio deixado por um cavalo sobre a areia) como *signos*. O termo ainda ocorre ao final de 1p10s, referindo-se a um hipotético *elemento a partir do qual se pudesse discriminar* a diversidade das substâncias, e em 4p45s e 4p47s, onde Spinoza se refere a certos afetos como “*signos de uma alma impotente*”.

nós percebemos coisas, e formamos noções universais (I) a partir de singulares que se representam a nós por meio dos sentidos de maneira mutilada e confusa, e sem ordem para o intelecto, e é por isso que tenho o hábito de nomear tais percepções de conhecimento por experiência vaga (*ab experientia vaga*); e (II) a partir de signos (*ex signis*), por exemplo, a partir do fato de que, tendo ouvido ou lido certas palavras, nós nos lembramos das coisas (...). Chamarei de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação, ambos os modos de se contemplarem as coisas.

Se os signos a que Spinoza nesse ponto se refere fossem coisas específicas, entes de alguma forma separados dos demais, seria desconcertante o fato de não haver uma menção mais detalhada a respeito dessa natureza. Ao que tudo indica, porém, Spinoza não tentou em momento algum sugerir isso. Antes, a própria ausência de uma preocupação em se esclarecer a natureza do signo conjugada com a associação dos signos ao primeiro gênero de conhecimento nos leva a acreditar que não se está falando aqui de um certo grupo específico de entes, mas sim de uma *natureza sîgnica* intrínseca a todo o âmbito da experiência, do já referido caráter semiótico da imaginação. Na imaginação, as idéias se associam *significativamente*, isto é, elas se tornam signos, referindo-se umas às outras a fim de constituir fora de si, por esse processo de remetimento, os significados que, em si mesmas, em virtude de sua mutilação constitutiva, não podem determinar. Se a ocorrência em 2p40s2 deixa claro que palavras *são* signos, as demais ocorrências mostram que signos não são necessariamente palavras, mas tudo o que, sendo dado, permite uma discriminação ou reconhecimento, isto é, tudo o que evoca, através de sua idéia, outras idéias de afecção.¹⁸¹ Um signo é apenas, nesse sentido, aquilo cuja idéia remete *inadequadamente* a uma outra idéia.

Uma tal definição de signo pode despertar prontamente a objeção de que, sendo assim o signo tão amplamente definido, seríamos levados a reconhecer que todas as coisas que nos afetam podem nos remeter, através de suas idéias, a outras coisas, o que nos obrigaria a dizer que, no limite, todas as coisas que nos afetam seriam signos. Ora, além de obscurecer a distinção tradicional entre signos naturais e convencionais, uma tal definição parece destruir a concepção mesma de signo: se tudo é signo, afinal, nada é signo.

De fato: nada *é* signo. Para Spinoza, nada pode ser de fato, em si e por si mesmo, um signo, pois apenas o uso e a experiência prévia do indivíduo farão com que certas coisas se tornem signos, isto é, funcionem como signos. Falar em signos em sentido forte parece atribuir ao próprio signo a capacidade de remeter a seu significado. E, nesse sentido, nada pode ser signo para Spinoza, porque essa remissão nunca se dá apenas a partir das idéias imaginativas em si mesmas, mas sempre depende da mente singular que faz essa

concatenação seguindo as regras associativas que são ditadas pela disposição atual de um certo e determinado corpo, configurado pelo seu acúmulo de práticas e experiências. Assim, todas as coisas que *podem* afetar o corpo *podem* ser signos, pois todas poderão ser remetidas, através de suas idéias, a outras coisas, remissão essa que provocará uma significação específica. Seja o caso das idéias de afecção que funcionam como signos das coisas, seja o das idéias de afecção que funcionam como signos de outras idéias de afecção, a participação do suporte corporal do indivíduo para tal remissão é sempre necessária, o que faz com que nada possa ser dito um signo por si mesmo.

Ao designar a imaginação como um conhecimento *ex signis*, Spinoza não tem em vista, portanto, esse ou aquele signo, mas sim o caráter sígnico da experiência, o fato de a experiência se constituir por remissões inadequadas de idéias a coisas e a outras idéias, isto é, remissões que não se explicam apenas pela natureza da própria idéia que significa. Se Spinoza, num primeiro momento, distingue *experientia vaga* e conhecimento *ex signis* para reuni-los em seguida sob a categoria única de imaginação ou primeiro gênero de conhecimento é porque esses dois âmbitos, na verdade, são menos distintos do que podem parecer. Não só toda experiência vaga é sígnica como também todo processo de significação é, em alguma medida, vago. Se Spinoza abre mão da construção de uma tipologia dos signos e de qualquer tentativa de refinamento teórico nesse sentido não é pela impertinência do tema, por descuido ou mero desinteresse: a recusa à elaboração de uma tipologia dos signos, e mesmo a falta de preocupação em elaborar uma teoria da significação estão ligadas à indicação de uma profunda unidade por trás da natureza sígnica, que se confunde com a própria natureza do aspecto inadequado do pensamento. Por detrás de particularidades que eventualmente se poderiam traçar de modo legítimo a fim de se distinguir tipos de signos, o que importa a Spinoza é que o processo da significação é um processo imaginativo e que a imaginação, com suas associações de idéias que se remetem umas às outras a partir de fatores extrínsecos, tem caráter fundamentalmente semiótico, em cujo centro se encontra o indivíduo que imagina, o indivíduo que em seu corpo e mente associa inadequadamente vestígios e imagens, idéias e séries de idéias, compondo uma totalidade de sentido em meio à qual — enquanto permanece se orientando imaginativamente — se movimenta e se pensa.

¹⁸¹ Cf. *KV*, II, 24, 10: “isso que dizemos das palavras estendemos a todos os signos exteriores”. Cf. também o *TTP*, p. 65, em que se refere à circuncisão como um signo.

3 SPINOZA E A LINGUAGEM

3.1 O funcionamento da linguagem: reconstrução do modelo apresentado em 2p18s

Uma vez que foi reconstruído, no capítulo I, a estrutura básica do primeiro gênero de conhecimento e, no capítulo II, a estrutura da significação e a constituição do sentido para Spinoza, é possível agora retornar ao texto de 2p18s a fim de que seja problematizado o exemplo oferecido pelo filósofo e testados seus limites. A partir dos elementos fornecidos por Spinoza, será esboçada aqui algo como uma descrição fenomenológica do *modus operandi* da linguagem em seu uso pragmático, a fim de que, ao final do capítulo, seja possível compreender de que modo um uso filosófico se torna possível.

O primeiro exemplo que encontramos no 2p18s evoca a conexão entre uma palavra e uma coisa, no caso, uma maçã. Para Spinoza, “a essência das palavras e das imagens é constituída apenas de movimentos corporais e não envolve de forma alguma o conceito de pensamento”.¹⁸² As palavras, portanto, seja o som articulado, sejam os signos escritos que representam esse som, são sempre modificações extensas. Como modos da extensão, as palavras podem afetar corpos — e apenas corpos. Ainda enquanto modos extensos, as palavras são ideados de suas idéias, isto é, a idéia da palavra. Sabemos que ao vermos uma maçã não tomamos qualquer conhecimento da maçã tal como ela é em si, não temos formada em nossa mente a idéia da maçã, mas apenas formamos uma idéia da modificação que a maçã imprime sobre nosso corpo, isto é, formamos uma idéia de afecção da maçã que indica a relação da maçã com nosso corpo e que não exprime a essência da maçã.

Se tomarmos *m* por uma certa maçã e *ia(m)* pela idéia de afecção dessa maçã, idéia que nossa mente forma e que exprime a imagem dessa maçã que se formou em nosso corpo ao sermos afetados por *m*, e, igualmente, tomamos *s* pelo som articulado “maçã” e *ia(s)* pela idéia de afecção desse som, o que Spinoza estaria nos dizendo nesse 2p18s é o seguinte: uma vez que *m* e *s* são modos extensos, *m* e *s* podem afetar o nosso corpo e nele podem inscrever imagens dessa afecção se a configuração atual de nosso corpo, isto é, a nossa *consuetudo*, estiver disposta de modo propício a formar e reter esses vestígios. Conseqüentemente, nossa mente pode formar *ia(m)* e *ia(s)*. Supondo que nosso corpo foi afetado por *m* e por *s* ao

¹⁸²

2p49s.

mesmo tempo¹⁸³, as idéias $ia(m)$ e $ia(s)$ serão associadas uma à outra, de modo que, quando nosso corpo for posteriormente afetado por s , nossa mente formará novamente $ia(s)$ e, imediatamente, formará também $ia(m)$. Portanto, quando ouvimos o som “maçã” nos lembramos de uma maçã, ou seja, contemplamos a $ia(m)$, a idéia de afecção da maçã. Esse processo também explica sem qualquer dificuldade a relação entre o som s e a palavra escrita p que está a ele relacionada. O processo associa então $ia(p)$, $ia(s)$ e $ia(m)$.

As três idéias aqui associadas são signos. Signos de coisas, signos de outras idéias. Elas denotam diadicamente coisas e se inserem triadicamente em redes de idéias associadas pela *consuetudo*. Assim, $ia(m)$ denota a maçã m . Mas se liga também, pela mediação daquele indivíduo, a $ia(s)$ e a $ia(p)$.

A palavra escrita p , através de $ia(p)$, se torna signo do som s , que significa, através de $ia(s)$, a maçã m representada por $ia(m)$, idéia essa à qual $ia(s)$ se associara. Pressupondo que a associação seja efetiva, isto é, que a *consuetudo* do indivíduo em questão esteja apta a fazer essa associação e de fato a faça, o que se tem é uma estrutura sígnica em que p , s e m e suas respectivas idéias de afecção se comportam como signos uns dos outros. A semiose, contudo, não se encerra aqui. Embora o conjunto associado de idéias $ia(p)$, $ia(s)$ e $ia(m)$ goze de uma solidez privilegiada, que é garantida pela repetição incomum com que esse indivíduo é afetado por essa ordenação de experiências, a esse conjunto se ligarão, pela mediação idiossincrática da *consuetudo* desse indivíduo, uma miríade de afetos e outras idéias que estabelecerão a conotação específica da maçã m .

A explicação parece satisfatória enquanto estamos falando de maçãs. Todavia maçãs, isto é, modos finitos da extensão em geral, os quais só conhecemos através da experiência, nem esgotam a totalidade do universo spinozista, nem mesmo cobrem, do ponto de vista ético, a parte mais relevante dele, isto é, o caminho que nos levará à beatitude. Uma vez que o conhecimento que temos da existência dos modos finitos é sempre inadequado, e não obstante toda utilidade e fundamental importância prática que há em podermos nos referir a maçãs, não será por meio delas que alcançaremos uma adequada compreensão de nós mesmos.

¹⁸³ No caso específico do primeiro exemplo de 2p18s, a simultaneidade é mencionada como elemento integrante da associação entre aquelas idéias de afecção. Contudo, já sabemos, a simultaneidade não é um elemento necessário, o que fica claro pelo segundo exemplo do escólio ou pelo exemplo de 2p44s. A simultaneidade é apenas um dos fatores que tendem a impressionar de modo privilegiado a *consuetudo*. A semelhança e a consecutividade regulada, por exemplo, seriam outros. Ademais, simultaneamente a essas afecções simultâneas certamente houve um conjunto inumerável de outras tantas que, a despeito da simultaneidade, não foram associadas àquelas, o que mostra que a simultaneidade, por si, não é condição suficiente para que se dê a associação (como não o é a semelhança, conforme foi demonstrado no capítulo anterior, e como não o é, a rigor, fator algum). Em última instância, é apenas a *consuetudo* que selecionará, a partir de sua aptidão atual, quais vestígios serão retidos e quais associados a outros tais.

Spinoza descreveu de que forma o som articulado e a palavra escrita “maçã” foram associados à (imagem da) fruta e aqui foi explicado de que maneira, para um certo indivíduo, se constitui a significação de uma dada idéia de afecção. Todavia, Spinoza não explicou como alguém pode comunicar a outrem o que é uma maçã sem que a própria estivesse presente. Também não explicou como se pode falar sobre uma maçã a alguém que nunca foi afetado por uma maçã. E, sobretudo, não explicou o que exatamente acontece quando, em vez de maçãs ou outros modos extensos, encontramos-nos diante de coisas que não podem afetar nossos corpos. Analisemos essas e outras dificuldades em ordem.

Em 2p18s Spinoza explica como os signos podem se referir às coisas significadas, mas o objeto de discussão ali foi simplesmente a maneira pela qual significantes se prendem a significados, cuja natureza permaneceu indiscutida. Em outras palavras, a 2p18 tem uma função estritamente epistemológica, isto é, trata de explicitar a natureza dos vínculos estabelecidos pelas idéias imaginativas, enquanto o contraste dessa conexão imaginativa com a conexão intelectual é deslocado para o escólio. Se nesse escólio Spinoza evoca uma situação lingüística, o vínculo entre palavras e coisas, ele o faz apenas de um ponto de vista epistêmico e não de um ponto de vista propriamente lingüístico. A linguagem não é chamada aqui senão a título de exemplo, caso particular e paradigmático da problemática epistemológica em questão na proposição. A título de exemplo, sim, mas também em caráter exemplar, pois, como vimos, na imaginação as idéias se comportam como signos.

Analisemos agora, por ordem, as dificuldades que se seguem do exemplo oferecido por Spinoza.

3.2 **1ª dificuldade: a parcial incomensurabilidade das idéias de afecção de indivíduos distintos**

Um primeiro aspecto que levanta dificuldades na compreensão desse escólio é a possibilidade de comunicação, uma vez que as idéias de afecção, fundamento da memória e da linguagem, são diferentes de indivíduo para indivíduo. As idéias $ia(m)$ e $ia(s)$ que Paulo associou só existem a partir do corpo do próprio Paulo, pois essas idéias de afecção envolvem a natureza de Paulo tanto quanto a natureza de m e s . Quando os mesmos m e s afetarem Pedro, as idéias de afecção a partir daí formadas e associadas entre si são *essencialmente* diferentes das $ia(m)$ e $ia(s)$ que Paulo formara, pois envolverão o corpo de Pedro e sob

nenhum aspecto dependerão do corpo de Paulo. Ademais, como já vimos, a disposição atual e específica de Paulo investirá $ia(m)$ de uma conotação em grande parte particular, resultado da estrutura de Paulo e do modo pelo qual articulou a história de sua existência.

Encontramos aqui a dificuldade da incomensurabilidade das idéias de afecção na sua dimensão imaginativa. Aquilo a que Paulo efetivamente se refere quando articula um som a partir de $ia(s)$ é, na verdade, *essencialmente incomunicável*. Da mesma forma que m , enquanto modo finito existente na duração, é inteligível, isto é, não pode ser conhecido pelo intelecto, a idéia de afecção $ia(m)$, que é o único meio através do qual Paulo pode conhecer a existência de m , é acessível apenas ao próprio Paulo, pois só através do corpo de Paulo $ia(m)$ vem a ser aquilo que ela é. O que m possui de inteligível, $ia(m)$ possui de fundamentalmente incomunicável. O som s' que Paulo articula não é idêntico ao som s que ficou, através de $ia(s)$, associado a $ia(m)$. Quando, a fim de comunicar a idéia que tem de m , Paulo articula o som s' a partir de sua experiência mental $ia(s)$, ele já não mais está associando idéias de afecções, mas produzindo afecções, e seu corpo, como mediador dessas transformações, opera como um meio que refrata e distorce o conteúdo de cada elemento que por ele passa. Assim como $ia(m)$ não é fiel a m , assim como ela “não se refere à figura”¹⁸⁴ de m , o som s' que ele emite ou a palavra p' que ele escreve não são efetivamente fiéis ao som s que ele ouviu e a palavra p que ele leu. Enquanto s' articulado por Paulo, em sua intenção, traduz a associação $ia(s)$ — $ia(m)$ na mente de Paulo, ao ser ouvido por Pedro participará da formação da idéia de afecção $ia(s')$, a qual já não será mais fiel a s' e só pode remeter indireta e inadequadamente à $ia(m)$ da mente de Paulo que este tentou comunicar.

À impossibilidade de uma comunicação adequada da idéia imaginativa $ia(m)$ de Paulo, contudo, opõe-se a evidência de que Paulo e Pedro podem conversar sobre a maçã m . Paulo e Pedro, afetados pela maçã m existente na duração, formam idéias dessa afecção, associam-nas com outras idéias e, de fato, a despeito da essencial diferença de suas idéias de afecção, da parcial incomensurabilidade entre essas idéias, comunicam-se sobre a maçã. Que eles o fazem, não é discutível, como também não o é a natureza inadequada dessa comunicação. Trata-se de um uso de signos que se fundamenta sobre uma mera certeza moral e se legitima pela eficácia de sua utilização. Embora funcione, contudo, não é ainda um uso filosófico capaz de oferecer sustentação a um discurso racional que tivesse em vista a libertação.

¹⁸⁴ 2p17s.

A pergunta que cabe aqui, nesse momento, é a maneira pela qual essa comunicação pragmática funciona. O que faz com que, apesar da essencial incomensurabilidade de suas idéias de afecção, ou, numa linguagem menos spinozista, apesar de dos dois experimentarem o mundo de uma forma essencialmente distinta, consigam se comunicar?

Ao menos nesse caso específico, em que dois indivíduos são afetados pela mesma coisa, embora haja uma *diferença essencial*, que é garantida pela interferência de seus próprios corpos na formação das idéias de afecção, há também aí uma *semelhança essencial*, garantida pela unidade da realidade que lhes afeta e pelas propriedades comuns que seus corpos compartilham entre si. Não apenas a maçã *m* é a mesma: seus próprios corpos, embora distintos, compartilham propriedades comuns positivas, as quais são os fundamentos da racionalidade, segundo gênero de conhecimento. Como as conexões no interior do discurso são do início ao fim atravessadas pela inadequação imaginativa, isso não garante uma comunicação racional, ou seja, não nos explica ainda a possibilidade de um discurso efetivamente libertador nem garante, por si, que essas propriedades comuns sejam racionalmente tematizadas por esses indivíduos, mas a mera presença delas garante um substrato mínimo e na maior parte das vezes suficiente de positividade em cada discurso, mesmo no mais imaginativo ou fantasioso, o que garante que ele seja significativo ainda que não seja verdadeiro¹⁸⁵. Não obstante isso não ser suficiente para fundamentar um discurso racional, a unidade da realidade denotada, a despeito da interferência das conotações afetivas e idiossincráticas da imaginação de cada um, garante que os discursos possuam sempre uma positividade residual, a qual sustenta pelo menos a utilização pragmática da linguagem.

3.3 2ª dificuldade: a mediação das idéias de afecção através dos Universais

A explicação acima dá conta da situação em que uma mesma maçã *m* era objeto de um discurso, mas não explica como Pedro e Paulo podem falar sobre maçãs se as maçãs que lhes afetaram foram frutos diferentes. Qual a positividade de um discurso que denota universais imaginativos?

Embora possa parecer que Spinoza simplesmente rejeite os Universais como meros produtos degenerados da imaginação, a relação do spinozismo com a universalidade não é tão

¹⁸⁵ É no capítulo VII do *TTP* que Spinoza abordará de maneira extensa a dissociação entre sentido e verdade.

simples¹⁸⁶. Não obstante o fato de em diversas passagens¹⁸⁷ Spinoza negar o valor dos universais, associando-os à mera finitude de nossa imaginação, disso não se segue que Spinoza possa ser considerado um nominalista.

Em 2p40s1 Spinoza se estende sobre os chamados *transcendentais* e os *universais*. O que notamos, com efeito, é que quando Spinoza reduz ambas as noções à limitação da imaginação, parece não fazer senão uma distinção de grau entre os dois termos. Como foi mencionado na análise da noção de semelhança, dada sua finitude, o corpo humano é capaz de formar um número limitado de imagens distintas das coisas que o afetam. Contudo, se o número de afecções ultrapassa essa capacidade, as imagens formadas pelo corpo passam a se embaralhar, as particularidades das afecções são perdidas, as imagens se sobrepõem umas às outras e o que permanece é uma imagem vaga, um denominador comum das afecções.

Como o corpo humano não é capaz de formar imagens claras de cada uma das maçãs, por exemplo, que já lhe afetaram, essas imagens se confundem e o que permanece é a imagem universal de uma maçã, ao mesmo tempo semelhante e diferente de cada uma das maçãs particulares com as quais o Corpo realmente esteve em contato. Os Universais são, portanto, noções duplamente inadequadas, pois são um uso deficiente, limitado e confuso de uma matéria prima que já era por si inadequada. Se a imagem de uma maçã singular já não reproduz adequadamente esse indivíduo, pois indica a resultante da relação entre a maçã e o Corpo humano, a imagem universal da maçã se afasta ainda mais da realidade.

Os transcendentais, tal como a eles Spinoza se refere, noções como ente, coisa, alguma coisa¹⁸⁸, são frutos do mesmo processo em uma escala mais elevada. Quando a capacidade de formar imagens é ainda mais largamente ultrapassada, o que resta são noções transcendentais nas quais um número ilimitado de imagens pode cair e que já não explicam parcela alguma da realidade.

Rigorosamente falando, Spinoza não aceita que exista algo como um gênero do qual cada um dos singulares participe. Por isso a tentação em se ler Spinoza como um nominalista, isto é, como o representante de um pensamento que negue radicalmente a existência de algo como uma universalidade e afirme a realidade apenas dos objetos singulares. Essa

¹⁸⁶ Sobre as dificuldades envolvidas na relação entre Spinoza e os universais, cf. Haserot, 1972.

¹⁸⁷ Francis Haserot, no artigo supracitado, assinala as seguintes passagens na obra de Spinoza em que se pode depreender uma negação nominalista da doutrina dos universais: KV, Parte I, cap. 6 e cap. 10; CM, Parte I, cap. 1, Parte II, cap. 7; TIE, ed Van Vloten e Land, § 16, 24 e 30; *Ethica*, 2p40s1, 2p48s, 4praef; Ep. 2 e 56.

¹⁸⁸ Cf. 2p40s1.

interpretação não é sustentável. Embora não exista¹⁸⁹ isso que está sendo representado por universais tais como o da maçã, existem propriedades comuns próprias¹⁹⁰ que atravessam um certo número de indivíduos. A diferença entre um universal da maçã e o conjunto de propriedades comuns das maçãs é que enquanto essas são totalmente imanentes aos indivíduos, comuns a todos eles e não existem em sentido algum para além deles, aquele ganha, por meio de um processo abstrativo, uma autonomia em relação aos seus particulares, transcende a todos eles e, embora se assemelhe um pouco a todos, não está efetivamente presente em nenhum. Em outras palavras, enquanto as noções comuns são deduções racionais, os universais são abstrações imaginativas.

Um universal imaginativo é meramente o embaralhamento confuso das imagens corporais, embaralhamento esse que se ordena segundo aquilo que mais impressionou o indivíduo que forma esse universal. Essa sobreposição de imagens não é fortuita, nem a mesma para todos. Aqui também, é a *consuetudo* do indivíduo que determinará qual aspecto das imagens ganhará relevância na composição da imagem universal, qual aspecto será deixado de lado. É a *consuetudo*, enfim, que regradá a formação do universal:

deve se observar que estas noções [universais] não são formadas por todos da mesma maneira; variam em cada um em razão da coisa pela qual o corpo foi afetado mais frequentemente, e que a mente imagina ou de que se recorda mais facilmente. Por exemplo: aqueles que mais frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens entenderão sob o nome de *homem* um animal de estatura reta; aqueles que se habituaram a considerar outro pormenor formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, o homem é um animal que pode rir, um bípede sem penas, um animal racional. Do mesmo modo, para todas as outras coisas, conforme a disposição do seu corpo, cada um formará imagens universais das coisas. Assim, não é de estranhar que, entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais apenas pelas imagens das coisas, tenham surgido tantas controvérsias.¹⁹¹

Enquanto se propõe universal, essa idéia não expressa nada senão uma imagem extremamente particular que é o resultado da mistura de imagens em um determinado indivíduo. Ao contrário, as noções comuns da razão são efetivamente universais e já são, portanto, objeto de conhecimento racional.

A interpretação de que Spinoza esteja afirmando que só existem os particulares e que qualquer universalização é um processo defeituoso de nossa mente, tal como se posicionavam os nominalistas, conduz o spinozismo a posições, no mínimo, dificilmente sustentáveis,

¹⁸⁹ Não exista independentemente do indivíduo que imagina, é importante pontuar. Porque decerto a idéia imaginativa universal da maçã é a idéia da imagem universal da maçã que se formou no corpo do indivíduo. O conteúdo dessa idéia, contudo, não se refere a um modo específico que exista independentemente do indivíduo.

¹⁹⁰ Cf. Gueroult. 1974, e sua diferença entre as noções comuns universais e as noções comuns próprias, no capítulo XI.

quando não francamente absurdas diante do restante de sua obra e seu projeto filosófico. Em resumo, o nominalismo se mostra, ao menos em suas conseqüências, incompatível com o racionalismo spinozista, uma vez que este último pressupõe leis lógicas universais inerentes à realidade¹⁹².

Decerto Spinoza não nega a universalidade da razão, mas afirmar tal universalidade não rompe ainda de maneira tão decisiva com o nominalismo, pois permanece a possibilidade de se reduzir a razão a categorias intelectuais de uma perspectiva que não necessariamente esgotaria as dimensões da realidade. Nesse sentido, a alegada universalidade seria uma propriedade da perspectiva racional, mas não necessariamente do universo raciocinado. Contudo, a posição de Spinoza é mais radical: a razão não é universal porque projeta de si sua racionalidade inserindo modelos lógicos em um universo que lhe é estrangeiro, não é uma projeção de racionalidade sobre uma realidade que existisse antes ou para além de tal racionalidade, mas é a própria realidade que se engendra racionalmente, e a razão não é senão a conseqüência do processo racional de desdobramento do mundo. Ao colocar o intelecto infinito como uma modificação imediata de um atributo da Substância, Spinoza mostra que a universalidade da razão é uma conseqüência da intrínseca racionalidade do universo, e não o contrário.

Os gêneros de conhecimento, sob esse aspecto, não são senão os diferentes caminhos através dos quais a mente humana pode compreender essa universalidade. Enquanto a universalidade do segundo gênero é conquistada na dedução de leis universais a partir de noções comuns, o primeiro gênero atinge a universalidade formando noções gerais a partir da abstração das particularidades e do embaralhamento de imagens. Quando Spinoza se coloca contra aos universais, portanto, é a esse último processo que ele se refere.

¹⁹¹ 2p41s.

¹⁹² Aqui não é o lugar para aprofundar as relações do nominalismo com o racionalismo, posto que tal discussão escaparia completamente da proposta dessa análise. No artigo acima citado, Haserot esboça uma argumentação sugerindo que o posicionamento nominalista conduz ou bem a um misticismo, ou a um empirismo, que se desdobra em ceticismo, irracionalismo, voluntarismo, pragmatismo e positivismo. O autor, contudo, não especifica o que exatamente tem em vista com cada um desses termos. Uma análise mais interessante pode ser encontrada em Hans Blumenberg, 1988, em que é defendida e desdobrada a tese de que o nominalismo se encontra atrelado a um “*theologischer Absolutismus*” característico da Idade Média tardia e pivô da transição para os tempos modernos (*Neuzeit*). Para Blumenberg, a convicção nominalista de uma *potentia absoluta* divina, de um livre-arbítrio divino incompreensível e impenetrável à inteligência humana afasta do homem a possibilidade de compreensão da racionalidade da criação (p. 164), abrindo o caminho para que o pensamento se volte para a auto-determinação do próprio homem. Embora seja impossível discutir aqui as teses de Blumenberg, é interessante reter o ponto pelo qual o nominalismo se associa historicamente a uma onipotência divina a serviço de um livre-arbítrio infinito, em que a vontade divina é claramente independente de seu intelecto, o que por si seria suficiente para se recusar tal classificação a Spinoza.

Quando, para nos mantermos no exemplo anterior, Pedro se refere a uma maçã com que Paulo não teve contato, isto é, um modo que não lhe afetou, Paulo pode, ainda assim, imaginar uma maçã. Decerto Paulo já foi outras vezes afetado por outras maçãs e já formou em seu corpo uma imagem universal sob a idéia da qual podem cair todas as maçãs que lhe afetaram. Nesse caso, quando Pedro fala sobre uma certa maçã que Paulo não conheceu, é ao universal a que a mente de Paulo recorre para compreender o discurso de Pedro.

Noções adjetivas podem ser nomeadas a partir de um processo análogo ao da universalização imaginativa. Diante de afecções de muitas maçãs ditas “vermelhas”, por exemplo, a imaginação poderia apreender abstratamente uma noção geral de “vermelhidão” a partir de características semelhantes que encontrou compartilhadas por aquelas maçãs. Embora Spinoza não tenha escrito nada a esse respeito, uma explicação como essa não parece criar problemas para a filosofia da *Ética*, ainda que implique um caráter essencialmente imaginativo para todos os adjetivos e substantivos formados a partir deles.

É claro que, do ponto de vista estritamente epistemológico, a compreensão que Paulo teve desse discurso foi totalmente inadequada. Contudo, tal como já foi diversas vezes afirmado, é uma compreensão suficiente do ponto de vista pragmático. Apesar de uma grande maior parte de noções envolvidas numa comunicação ordinária ser fundamentada sobre esses universais imaginativos, a comunicação de fato acontece e funciona, uma vez que é suportada por toda a positividade residual da imaginação. Como já foi visto também, contudo, a fundamentação de uma possibilidade pragmática de a linguagem funcionar em termos de uma certeza moral não é ainda a fundamentação de um uso filosófico dos signos.

3.4 **3ª Dificuldade: a mediação das idéias de afecção por meio das ficções e a doutrina dos *modi cogitandi***

Acima explicamos que é pelo recurso aos universais imaginativos que, de início e na maioria das vezes, se efetua a comunicação cotidiana. Essa explicação, contudo, exige que os indivíduos estejam familiarizados com tais universais, que já os tenham formado previamente. Assim fica a pergunta pelo meio pelo qual se pode comunicar algo que não esteja previamente conhecido pelos interlocutores. Sabemos que ainda que Paulo não tenha sido afetado especificamente pela maçã a que se referia Pedro, ele pode recorrer ao universal da maçã que formou pelo fato de já ter sido afetado muitas vezes por outras maçãs. Contudo, como Pedro

pode falar de uma maçã a Paulo no caso de Paulo nunca ter visto uma maçã e, conseqüentemente, não possuir essa noção universal?

Nesse ponto precisamos recorrer à doutrina spinozista dos *modi cogitandi*, isto é, os modos do Pensamento que não possuem correlatos na Extensão. As idéias também são, obviamente, modos do pensamento. Spinoza, contudo, utiliza nos *Pensamentos Metafísicos* a expressão *modi cogitandi* para se referir também às modificações do Pensamento que não são idéias e que não representam nada além delas mesmas. Enquanto as idéias são sempre idéias de alguma coisa, isto é, são essencialmente representativas e expressam um ideado, que pode ser tanto um modo de outro atributo quanto um outro modo do pensamento, há modificações no interior do pensamento que não estão necessariamente relacionadas a correlatos extra-cogitativos. Essas modificações, os *modi cogitandi*, abarcam estados afetivos, dos quais as volições são parte, e noções gnosiológicas, que são o que nos interessa aqui¹⁹³.

Os *modi cogitandi* se diferenciam das idéias em um aspecto essencial, indicado em 2a3: as idéias lhes são logicamente anteriores. Enquanto as idéias possuem uma natureza essencialmente representativa, os *modi cogitandi* não apontam imediatamente para nada além deles mesmos. Sejam essas noções o que Spinoza chama de ficções, construções arbitrárias onde fragmentos de idéias são deliberadamente conectados, sejam o que ele chama de entes de Razão, ferramentas cognitivas por meio das quais a mente retém, explica ou imagina mais facilmente as coisas que conhece, essas noções gnosiológicas não podem ser consideradas abstrações integrais, uma vez que se produzem e se aplicam a partir de idéias reais. Os *modi cogitandi* mostram-se, assim, como modificações a partir das modificações finitas do Pensamento, que são as idéias. Por não possuírem objeto extra-cogitativo, tais noções se encontram aquém de distinções como verdadeiras ou falsas¹⁹⁴.

Spinoza nos fala a respeito das *ficções*, isto é, construções mentais formadas a partir de operações imaginativas nas quais a imaginação separa e junta diversas idéias. Resultado de uma composição arbitrária, o ente fictício¹⁹⁵ não pode ser propriamente chamado um ente, assim como também não o podem os entes de razão, uma vez que os entes são “aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente ou pelo menos poder existir”.

¹⁹³ Para uma discussão mais geral e abrangente sobre essas modificações, cf. Gueroult, v. I, p. 413.

¹⁹⁴ Cf. 1a6.

¹⁹⁵ A expressão “ente fictício” é usada pelo próprio Spinoza. Cf. CM, P I, cap. 1.

Como mencionado, uma vez que as ficções não correspondem a nenhuma realidade para além delas mesmas, elas não podem ser propriamente ditas verdadeiras ou falsas¹⁹⁶. Além disso, é importante considerar o que afinal são essas ficções e onde elas se formam.

Se, por um lado, do ponto de vista da *Ética*, elas não podem ser rigorosamente consideradas idéias¹⁹⁷, já que não têm objeto, por outro elas precisam se encontrar no interior do atributo Pensamento, pois sua matéria prima são as idéias. Naturalmente, não é qualquer idéia que se presta a uma ficção, mas somente aquelas que não percebemos clara e distintamente, isto é, somente as idéias imaginativas. Uma idéia adequada, que evidencia em si sua natureza e suas causas, não pode ser confundida, nem pode se prestar à forja de outras modificações. Somente uma idéia inadequada, isto é, uma idéia do primeiro gênero, pode ser o objeto de tal operação de abstração ou composição arbitrária com outras idéias, uma vez que ela não traz sua natureza evidente em si mesma e, portanto, ignora-se.

Parece razoável dizer que se trata de um recurso às ficções o caso em que uma realidade desconhecida é comunicada. Se Paulo nunca foi afetado por maçãs, ele simplesmente não possui um universal a que possa recorrer quando ouve Pedro falando sobre maçãs. Se Pedro, através de alguma descrição de características, explica a Paulo o que é uma maçã, o que Paulo faz é forjar uma ficção da maçã. Pedro pode descrevê-la em termos como redonda, avermelhada, cítrica. Pode falar algo sobre sua textura, sobre macieiras e sobre os custos de uma maçã. Em seu corpo, uma imagem a partir de fragmentos de outras imagens; em sua mente, a idéia dessa imagem a partir de fragmentos de outras idéias.

O que para Pedro era uma idéia de afecção (no caso de estar se referindo a uma maçã específica), ou mero universal, torna-se para Paulo uma ficção. Embora não saíamos da esfera imaginativa (idéias de afecção, universais e ficções estão na imaginação), há gradações de realidade entre essas noções.

Idéias de afecção, como foi discutido no primeiro capítulo, são idéias que, como todas as idéias, possuem sua positividade. Nada de real há nelas a partir do que possam ser chamadas falsas. Imaginativas, elas são inadequadas: não trazem em si a evidência de sua

¹⁹⁶ Nos CM, P I, cap. 1, Spinoza escreve: “o ente fictício nada mais é do que a conjunção de dois *termos* feita apenas pela vontade sem ser conduzida por Razões, e por isso o ente fictício pode ser verdadeiro por acaso”. Essa formulação, contudo, está mais comprometida com um vocabulário cartesiano do que com idéias propriamente spinozistas. Em primeiro lugar, falar em “vontade” como uma faculdade livre não é pertinente dentro do sistema da *Ethica* (cf. 2p49s). Em segundo lugar, ser “verdadeiro por acaso” não é, do ponto de vista spinozista, ser efetivamente verdadeiro. A verdade não é uma mera questão de concordância, mas está comprometida com o conhecimento de causa por parte daquele que afirma.

¹⁹⁷ Com efeito, o vocabulário spinozista à época da redação do *TIE* ainda falava em “idéias fictícias”.

gênese, não são claras a respeito do que indicam, dão notícia de algo que não é efetivamente aquilo de que são idéias e possuem conotativamente significações mais abrangentes do que seu estrito conteúdo representativo, do que seu ser objetivo. Todavia, são expressões reais de afecções do corpo humano.

A passagem das idéias de afecção para os universais se caracteriza principalmente pelo fato de os universais já não indicarem diretamente uma realidade extra-cogitativa, mas serem apenas a indicação de imagens sobrepostas. Desta sobreposição resulta uma noção geral que se refere a uma grande extensão de idéias.

Enquanto os universais são noções amplamente extensas, sob as quais caem um grande número de indivíduos reais, as ficções são noções desprovidas de extensão, pois não se referem a indivíduo real algum. A maçã fictícia é ainda menos real do que a maçã universal, posto que enquanto esta é formada inadequadamente a partir da realidade de um grande número de indivíduos reais, aquela é formada inadequadamente a partir fragmentos de idéias.

3.5 4ª Dificuldade: nomeando o inimaginável

Se a explicação spinozista para a nomeação, isto é, a associação da idéia de uma palavra à de uma coisa nomeada, é tal como a que encontramos em 2p18s, e Spinoza não oferece elementos para que se pense em um outro processo, se o que associamos imaginativamente, enfim, são as idéias de afecção produzidas em conformidade com imagens formadas no corpo, somente uma coisa que possa imprimir uma tal imagem parece ter espaço nessa teoria. A explicação que Spinoza nos dá em 2p18s simplesmente não dá conta do processo pelo qual nomeamos coisas inextensas e, portanto, inimagináveis.

Como podemos associar a idéia de afecção de uma palavra, $ia(s)$ a uma outra idéia i , se i não for uma idéia de afecção, isto é, se a ela não corresponder uma imagem formada no corpo? A pergunta pode parecer inofensiva, uma vez que aparentemente seríamos levados a responder que a mente é afetada por i ao mesmo tempo em que, tendo sido o corpo afetado por s e formado uma imagem, formaria a mente a idéia $ia(s)$ que seria associada à i em virtude da simultaneidade. Não há nada em Spinoza, contudo, que nos autorize uma tal resposta, pois Spinoza nunca disse que a mente associava idéias que tinha simultaneamente, mas de forma bastante diferente ele disse que idéias de afecção simultâneas se associavam umas às outras

em virtude da disposição corporal instantânea que formara duas imagens simultaneamente. Somente à medida que duas imagens são impressas no corpo é que suas idéias se associam. Por trás dessa associação subjaz a propriedade corporal de ser modificado e formar imagens, sem a qual nenhuma associação fortuita entre idéias é explicável. Fortuita porque é esse o caso de conexão entre nomes e coisas: uma associação extrínseca, explicada apenas pela *consuetudo* do indivíduo que as associa. Naturalmente, idéias adequadas se deduzem umas das outras por motivos lógicos, mas esse não é o caso aqui em questão. Não se trata de compreender como idéias adequadas se articulam entre si, nem como idéias de afecção se associam entre si. No primeiro caso, a articulação é uma dedução, um desdobramento necessário que não depende de nada que não seja a própria idéia; o segundo caso, por outro lado, não oferece dificuldades: 2p18s esboça todo um mecanismo que explica tal associação. A dificuldade aparece ao se tentar compreender como idéias adequadas se associam a idéias de afecção. “A imaginação só é afetada por corpos”¹⁹⁸, diz Spinoza. A associação entre *ia(s)* e *i*, uma idéia que não é uma idéia de afecção, não possui uma resposta explícita.

[as palavras] são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, de modo que não são senão signos das coisas como se acham na imaginação, mas não como estão no intelecto; o que claramente se vê pelo fato de que a todas as coisas que estão só no intelecto e não na imaginação puseram muitas vezes nomes negativos, como sejam, incorpóreo, infinito, etc., e também muitas coisas que são realmente afirmativas exprimem negativamente e vice-versa, como são incriado, independente, infinito, imortal, etc., porque, sem dúvida, muito mais facilmente imaginamos o contrário disso, motivo pelo qual ocorreram antes aos primeiros homens e usaram nomes positivos.¹⁹⁹

É interessante notar nessa passagem a reafirmação de que a linguagem, mesmo quando está lidando com conceitos intelectuais, é de origem imaginativa. Embora esclarecedor sob certos aspectos, o trecho citado não se harmoniza perfeitamente com o 2p18s, pois a explicação que neste é dada para a conexão entre palavras e coisas não funciona para explicar o mecanismo por que essa conexão é feita no caso em que aquele evoca. É compreensível que, sendo inimaginável uma noção tal como “incorpóreo” ou “incriado”, a imaginação forme a palavra através da negação de seu oposto imaginável. Todavia, o que Spinoza explica aqui é o processo pelo qual tais termos são formados, mas nada é explicado em relação ao processo pelo qual tais termos são conectados a tais conceitos. Uma vez que conceitos não podem afetar corpos, a explicação do 2p18s não se aplica aqui.

¹⁹⁸ TIE, §82.

¹⁹⁹ TIE, §88.

Se a existência de uma tal associação entre palavra e conceito parece problemática, ainda mais difícil é a compreensão da possibilidade de comunicação de tais conceitos. Como as palavras podem carregar um sentido que não é imaginável? Como os conceitos podem ser explicados?

Um conceito intelectual não pode ser construído a partir da enumeração de características, como uma ficção, pois a ficção opera com material imaginado e isso é justamente aquilo a que não se tem como recorrer em tal situação. O trecho do *TIE* que apresenta a teoria spinozista das definições pode lançar alguma luz sobre isso:

uma definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa, cuidando-se que não usemos em seu lugar algumas propriedades. (...) As propriedades das coisas não se entendem enquanto se ignoram suas essências.²⁰⁰

A enumeração de propriedades de uma coisa não leva, portanto, à construção intelectual de um conceito, mas apenas à construção imaginativa de uma ficção. Posso conhecer um círculo olhando para seu desenho, o que afeta meu corpo e forma em mim uma imagem do círculo. Da contemplação de vários desenhos de círculos posso formar em meu corpo uma imagem universal do círculo que não se refere especificamente a nenhum dos círculos que vi, mas a todos eles. Pela enumeração de propriedades, posso construir em minha imaginação a ficção de um círculo, pela qual consigo imaginá-lo, mas não compreendê-lo.

Somente pela construção intelectual dessa idéia do círculo é que sou capaz de efetivamente compreendê-lo, e daí facilmente deduzir todas as suas propriedades. Uma tal construção só é possível se conheço o objeto geneticamente, dirá Spinoza. Não é observando suas características e propriedades, mas acompanhando o processo pelo qual ele se torna aquilo que ele é. O que Spinoza não explica em lugar algum, visto que a explicação de 2p18s não se aplica aqui, é como a idéia do nome “círculo” se liga à idéia adequada que eventualmente conseguimos construir do círculo em nosso intelecto.

Eu gostaria de sugerir que essa associação é possível porque a idéia adequada do círculo, esse conceito intelectual que construímos em nossa mente a partir da compreensão da gênese do círculo, *substitui* uma idéia imaginativa do círculo: uma idéia de afecção, uma idéia universal, uma ficção. Idéia essa preexistente e previamente associada à idéia de afecção do nome “círculo”. Ao construirmos o conceito intelectual do círculo, não começamos a partir de algo como um “grau zero da compreensão”. Contamos já com todo um repertório de idéias e noções imaginativamente construídas e devidamente nomeadas: o conceito intelectual que

²⁰⁰ *TIE*, §95.

construímos surge para corrigir e se apropriar dessas idéias, e não para delas se desfazer por completo. Corrigir a idéia imaginativa não implica perdê-la ou recusá-la, mas integrá-la em um *corpus* de idéias adequadas. A construção intelectual da idéia do círculo, portanto, não faz surgir uma idéia completamente nova que estivesse inominável a vagar pela mente sem que a idéia de afecção de um nome conseguisse a ela se associar: ela integra em si a idéia imaginativa preexistente e já nomeada, transferindo o nome dela para si.

Se estou certo nessa sugestão, por aqui a noção spinozista de correção (*ementadio*) pode ser revisitada, e também ganham uma nova luz as diversas passagens em que Spinoza insiste não pretender criar novos nomes nem se afastar demais da compreensão do vulgo. A pré-compreensão do vulgo é algo com que Spinoza conta e a partir da qual uma *ementadio* é possível.

3.6 De como a linguagem não pode se abster do recurso à imaginação

Acima aludi, com recurso ao exemplo do conceito matemático, à possibilidade de que as idéias evocadas pelos nomes escapassem à confusão imaginativa. Mesmo nesses casos, contudo, não se pode afirmar que o discurso se abstenha do recurso à imaginação. Pois ainda que aquilo a que o nome se refere possua uma natureza adequada, há ainda duas arbitrariedades intransponíveis, ainda que não necessariamente problemáticas.

A primeira delas é a arbitrariedade da conexão entre o nome e a idéia. Pois mesmo na idéia adequada o nome que a evoca não se liga a ela em virtude da natureza adequada que ela expressa, mas em virtude da contingência cotidiana daqueles que a ela se referem. Mesmo no caso extremo da idéia do *Deus sive Natura*, da qual a *Ética* nos garante a possibilidade de ser formada uma idéia adequada e fora da realidade objetiva da qual nada efetivamente existe para ser pensado, ainda nesse caso a relação entre essa idéia e a palavra “Deus” não expressa nenhuma necessidade intrínseca. O que as associa é ainda uma mera contingência orientada pela *consuetudo*. Os nomes das coisas, portanto, nunca se encontram adequadamente conectados a elas: toda ligação significante-significado é arbitrária e estrangeira tanto à natureza de um quanto à de outro.

A segunda arbitrariedade intransponível reside na natureza mesma do signo lingüístico, abstraindo-se de qualquer relação com seus significados. Pois os signos

lingüísticos são eminentemente reprodutíveis. Não é concebível um tal signo do qual não haja réplicas. No caso específico das palavras, por exemplo, uma palavra que não pudesse ser copiada nem pronunciada não poderia ser propriamente chamada uma palavra. Os signos lingüísticos exercem sua função de significar apenas na medida em que são copiados e transmitidos, aprendidos e reconhecidos. Essa movimentação, todavia, não é pensável sem o recurso aos universais imaginativos.

Pois uma mesma palavra escrita duas vezes só é dita ser a mesma palavra a partir de um recurso imaginativo. Efetivamente falando, a palavra “maçã” escrita em um papel e a palavra “maçã” escrita em um outro, por mais semelhantes ou quase idênticas que sejam as imagens que delas formamos, são ainda duas diferentes coisas e é ordinariamente a partir de um universal imaginativo da palavra “maçã” que ambas podem ser reagrupadas sob um único gênero. O mesmo vale para a palavra enunciada. Quando Pedro e Paulo dizem “maçã”, ou até mesmo quando o mesmo Pedro a diz duas vezes distintas, as duas expressões somente são reconhecidas como *as mesmas* palavras porque recorro a um universal imaginativo que garante que eu retenha as semelhanças entre os diversos momentos e ignore suas diferenças.

À primeira vista talvez pareça contraditório admitir, dentro do sistema spinozista, a existência de coisas cuja natureza seja intrinsecamente arbitrária e, portanto, inadequada. Afinal, já na 2p33 encontramos demonstrado que “todas as idéias, na medida em que se referem a Deus, são verdadeiras”. Como conciliar a natureza intrinsecamente inadequada dos signos com a integral positividade da realidade spinozista?

A resposta parece ser que a relação de significância em jogo na linguagem não se dá nunca no nível de uma única idéia, mas sempre numa concatenação de idéias. A idéia de cada signo, na medida em que é idéia daquele signo específico, naturalmente é uma idéia adequada em Deus, como todas as outras idéias. Esse signo, contudo, não pode ser propriamente chamado de signo. Não é Deus quem usa as palavras. Do ponto de vista da substância, as palavras não são signos, mas meras modificações da extensão. Uma coisa tal como um signo só é compreensível a partir da finitude própria à mente humana, pois apenas no âmbito imaginativo é que idéias podem se remeter entre si sem que estejam sendo conduzidas por uma necessidade lógica. Por aqui entendemos que, rigorosamente falando, os signos não são coisas, se por coisas compreendemos modificações reais nos atributos de Deus. Antes, signos são noções compreensíveis apenas a partir de relações de significância entre idéias, relações essas que só existem a partir da perspectiva da mente finita. O caráter sígnico designa tão

somente uma função, um papel desempenhado. Um certo agrupamento de traços só se torna uma palavra a partir do momento que para uma mente finita as idéias de tais modificações extensas significam alguma coisa, ainda que tal significado não seja bem compreendido. Para além dessa perspectiva, os signos não são signos, mas apenas modificações da extensão. Quando digo, portanto, que os signos dependem intrinsecamente da inadequação imaginativa para serem de modo efetivo aquilo que são não estou agredindo o princípio da plena adequação da realidade spinozista, simplesmente porque, do ponto de vista de Deus, os signos não existem. Desse modo, não apenas não é contraditório dizer que os signos envolvem intrinsecamente a imaginação e que, portanto, têm uma natureza inadequada, como é mesmo razoável afirmá-lo, uma vez que são frutos da natureza humana, a qual não pode desfazer-se totalmente de sua passividade, ainda que deva procurar ao máximo diminuí-la.

Por aqui vemos que mesmo no caso das idéias adequadas, o discurso sobre elas *sempre* envolve e mesmo depende de algum processo imaginativo. Seja para conectar os nomes às coisas, seja para fazer com que os nomes possam ser plenamente aquilo que são, a imaginação não é um recurso que deva ou possa ser dispensado. Mesmo em se tratando de um uso filosófico dos signos, um discurso que procure despertar liberdade e sabedoria, que pretenda conduzir à beatitude, mesmo ele não poderá abrir mão do recurso imaginativo em sua estruturação.

Ao fazer com que a inadequação intrínseca à linguagem deixe de ser um problema uma vez que os processos lingüísticos não interferem nos processos intelectuais, Spinoza encontra-se com o problema de responder de que maneira, então, pode-se ensinar a correção do intelecto e explicar o caminho da beatitude, já que entre as explicações e os objetos a serem explicados está instaurado um abismo aparentemente intransponível.

3.7 a *Ethica* como cultivo de um caráter: o uso filosófico dos signos

Os homens têm por hábito (*solent*) formar idéias universais”, diz Spinoza no prefácio à quarta parte da *Ethica*. E, uma vez que o têm, “ganharam o hábito (*consuevisse*) de chamar às coisas naturais perfeitas ou imperfeitas, mais por preconceito (*magis ex praejudicio*) que por verdadeiro conhecimento das mesmas (*quam ex earum vera cognitione*).²⁰¹

²⁰¹ Nas diversas passagens da *Ethica* em que Spinoza se refere à noção de habituar-se, estar habituado ou costumar, alternam-se indistintamente os verbos *consuescere* (de onde vem o substantivo *consuetudo*) e *solere*. Pautrat, por exemplo, não faz qualquer distinção entre eles em sua tradução.

Formar um certo tipo de idéias pode ser uma tendência inscrita na *consuetudo* do indivíduo tanto quanto chamar as coisas de determinada maneira. O que mais atrai a nossa atenção, contudo, é a comparação de proporcionalidade: essa *consuetudo* os leva a fazer isso de tal modo *mais* por um motivo do que por outro, mais por preconceito do que por um verdadeiro conhecimento. Parece estar subentendido, assim, que chamar as coisas de determinada maneira a partir de um verdadeiro conhecimento *pode* ser uma determinação da *consuetudo*, ainda que não seja a mais comum.

não é estranho que absolutamente todos os atos habitualmente chamados (*ex consuetudine vocantur*) *perversos* sejam seguidos de tristeza, e aqueles a que chamamos *retos*, de alegria. Na verdade, isso depende em grande parte da educação. (...) Os pais, com efeito, desaprovando os primeiros e censurando muitas vezes os filhos por causa deles, e, ao contrário, exortando-os aos segundos e louvando-os, fizeram com que emoções de tristeza se juntassem a uns e movimentos de alegria a outros. Isso é confirmado pela experiência. Na verdade, o caráter (*consuetudo*) e a religião não são os mesmos para todos os homens, mas, ao contrário, o que para uns é sagrado é profano para outros, e o que para uns é honesto é torpe para outros. Portanto, conforme a educação que cada um recebeu, arrepende-se de um ato ou gloria-se dele.²⁰²

Estar habituado a chamar uma coisa de um modo ou de outro, estar habituado a senti-la de um modo ou de outro: toda uma educação determina a sensibilidade afetiva do indivíduo e sua compreensão. E, no entanto, a *consuetudo* não diz respeito apenas ao modo como se chamam as coisas ou se experimentam afetos. O início de 1p8s2 lança uma luz reveladora sobre a profundidade dessa noção:

Não duvido que a demonstração da proposição 7 seja aceita com dificuldades pelos que julgam confusamente as coisas e não têm o hábito (*consueverunt*) de conhecê-las por suas causas primeiras

Aqui Spinoza leva a noção da *consuetudo* para fora dos níveis imaginativos em que ordinariamente a encontramos. Não se trata mais da determinação idiossincrática pela qual cada um associa em sua mente as idéias de afecção que forma, aos costumes contingentes de se usar esse ou aquele nome ou de se formarem idéias universais de um jeito ou de outro: aqui Spinoza está nos dizendo sobre a cultivada disposição em se conhecerem as coisas por suas causas primeiras. É possível estar habituado a um pensamento racional, é possível cultivar uma disposição para esse pensamento, tanto quanto é possível cultivar um domínio sobre as paixões.

os estóicos julgaram que elas [as paixões] dependiam em absoluto da nossa vontade e que nós podemos imperar absolutamente sobre elas. Todavia, perante os protestos da experiência, e não pelos seus princípios, foram obrigados a confessar que se requer uma prática e um estudo (*usum & studium*) bem grandes para as entravar e governar, o que um deles tentou demonstrar com o exemplo dos dois cães, um de guarda e outro de caça: pelo exercício, ele pôde, por fim,

²⁰²

3def.af.27expl.

conseguir que o cão de guarda se acostumasse a caçar e, ao contrário, o cão de caça deixasse de perseguir as lebres.²⁰³

Devemos sobretudo, dirá ainda Spinoza,

trabalhar para conhecermos clara e distintamente, tanto quanto possível, cada afeto de maneira que a mente seja determinada pelo afeto a pensar nas coisas que ela percebe clara e distintamente, e nas quais encontra pleno contentamento; e, por conseguinte, separar o afeto do pensamento da causa externa e associá-la a pensamentos verdadeiros.²⁰⁴

A beatitude que a *Ethica* oferece passa pelo cultivo de uma *consuetudo*, pelo cultivo de si mesmo como sábio, pelo cultivo de uma disposição a dominar as paixões e a conhecer adequadamente as coisas. Passa pela disposição em se deter com cautela diante das idéias de afecção, com o conhecimento de que a indicação que fazem da realidade é parcial; pela disposição em se deter com cautela diante da linguagem, com o conhecimento de que a ordem e conexão das palavras não me oferece um paradigma para a ordem e conexão das coisas. A essa disposição para cautela soma-se a prática — com muito esforço desenvolvida e adquirida e nunca definitiva e completamente conquistada — de se buscar nas coisas suas propriedades comuns, suas regularidades e as causas pelas quais elas se tornam o que são.

O texto da *Ética* não pode pretender se desfazer ou anular os elementos imaginativos que atravessam toda comunicação. É sobre essa imaginação, contudo, que ele se debruça. Da mesma maneira que a idéia adequada do círculo vem substituir as idéias de afecção, as idéias universais ou as ficções de círculos que se embaralhavam na imaginação, a *Ética* redefine as noções fundamentais a partir das quais o indivíduo possa se compreender integrado na ordem da realidade e se desfazer dos preconceitos que lhe embotam o raciocínio e lhe oprimem os afetos. Redefine-os não apenas pelas definições explícitas que traz, mas pela exibição, demonstração e repetição dos encadeamentos adequados de idéias, como que conduzindo pela mão o leitor a uma postura, um gesto, uma prática; prestando-se como um diapasão que pudesse afinar o caráter do leitor pelas demonstrações e exercícios intelectuais que implica.

A reforma do intelecto pressupõe uma reforma da *consuetudo*, pressupõe a conquista de uma nova disposição, pela qual a ordem e a conexão das afecções passa a seguir a ordem e conexão das idéias. Não há qualquer garantia de que o projeto se cumpra. Exige o *magno labore* das coisas raras e difíceis. Exige compreensão, cujas garantias texto algum pode fornecer. É preciso que haja, de alguma forma, uma pré-disposição à nova disposição. Mesmo

²⁰³ 5Praef..

²⁰⁴ 5p4s.

eventual e parcialmente adquirida, a nova disposição pode ser a qualquer momento perdida: como poderia ser possível prever e evitar a todo custo afecções terríveis que podem desfigurar e reconfigurar o sábio de volta à ignorância e à superstição? Tal garantia não existe: a salvação se equilibra sobre uma configuração que demanda esforço para ser mantida e pode ser perdida.

A *Ethica*, entretanto, não oferece e não se propõe a oferecer uma receita para esse caminho:

passo a uma outra parte da *Ética*, que trata de *uma* maneira, ou seja, de *uma* via²⁰⁵ que conduz à liberdade. Nesta parte, pois, tratarei da potência da razão, mostrando o que pode a razão contra os afetos; e, depois, o que é a liberdade ou a beatitude da mente. Por aí veremos como o sábio é superior ao ignorante. Todavia, a maneira e a via pela qual o intelecto deve se aperfeiçoar, e depois a arte com que deve se cuidar do corpo para que possa desempenhar convenientemente a sua missão, não têm relação com esse assunto. Com efeito, a segunda coisa é da competência da medicina, e a primeira da lógica.²⁰⁶

Por aqui se vê claramente o que frequentemente se esquece: a *Ethica* se propõe a demonstrar a possibilidade de um caminho, a demonstrar que a razão pode algo contra os afetos passionais, a demonstrar que a beatitude pode ser em algum grau conquistada, mas em nenhum momento se propõe a detalhar como o caminho há de ser trilhado.

²⁰⁵ “*de modo, sive via*”, no original. Afinal, o que poderia exigir na tradução a presença de um artigo *definido*? Os grifos nos artigos indefinidos são meus. A opção por um artigo indefinido na tradução desse trecho não constitui propriamente uma tese ou tomada de posição. Faz meramente as vezes de uma provocação à reflexão.

²⁰⁶ 5praef.

4 CONCLUSÃO

Em meados de julho de 1664, cerca de seis meses antes de precisar fugir da peste se recolhendo em De Lange Boogert, a propriedade rural nos arredores de Schiedam de onde viria a estabelecer a tumultuada correspondência com van Blijenbergh, Spinoza recebe uma carta de Pieter Balling, tradutor dos *Princípios da Filosofia de Descartes* para o holandês e conhecido como um dos mais caros e próximos amigos de Spinoza. Embora não tenha chegado a ser publicada na *Opera Posthuma*, seu ao mesmo tempo funesto e intrigante conteúdo se deixa facilmente reconstruir a partir da bem conhecida resposta que Spinoza lhe escreve: Balling teria compartilhado a dor pela recente morte de seu filho e relatado acreditar ter tido presságios a respeito do infortúnio que adviria. Agitado pela dor e pela recordação de certos eventos, que agora identificava terem sido presságios da morte do menino, de seu luto teria o pai interrogado o amigo filósofo: são possíveis presságios? E, se são, como o são?

A resposta de Spinoza²⁰⁷ é quase tão desconcertante quanto bem conhecida: sim, talvez um pai esteja pelo amor tão estreitamente ligado ao seu filho que sua imaginação possa prever ou “confusamente pressentir” o que se lhe passará. Para além das condições ordinárias, em que a imaginação se encontra sob a dependência de determinações extrínsecas e articula idéias de afecções do corpo, idéias que é incapaz de compreender adequadamente, há circunstâncias, diz Spinoza na missiva a Balling, em que os efeitos da imaginação nascem da própria disposição da mente. Se por um lado a disposição atual do corpo afeta diretamente os efeitos da imaginação, a experiência mostraria que, sob certas circunstâncias, a imaginação seria capaz de seguir não os vestígios impressos no corpo, mas sim os “vestígios do intelecto”, o que permitiria que ela organizasse “suas imagens e as palavras” segundo a ordem e a conexão adequada das demonstrações do intelecto.

Apesar de a expressão “intellectûs vestigia”, que Spinoza emprega na correspondência, soar bastante confusa a partir da perspectiva da *Ética*, em que vestígios são estritamente traços corporais que se inscrevem no corpo do indivíduo registrando as experiências, encontros e modificações por que esse corpo passa, a linguagem ambígua da carta não deve obscurecer o fato de que não nos encontramos, aqui na carta de julho de 1664,

²⁰⁷Cf. Ep. 17, p. 175. A análise mais detalhada dessa carta, bem como do processo pelo qual Spinoza alude à possibilidade de um tal presságio justificado pela união operada pelo amor, desviar-nos-ia do foco da investigação que agora se pretende concluir. Contudo, convém conferir a menção feita a ela no Capítulo I, p. 55-7, em que o trecho a que aqui se alude foi citado mais extensamente. Cf. particularmente a nota 110, na p. 55. Convém também comparar a discussão sobre presságios da Ep. 17 com o 3p50s, em que presságios são mencionados como fenômenos estritamente imaginativos.

num horizonte de possibilidades radicalmente distinto daquele que encontraremos na obra madura do filósofo. Afinal, Spinoza está simplesmente afirmando, numa formulação talvez ainda vacilante, que as idéias das afecções do corpo *podem* ser articuladas segundo a ordem e a conexão do intelecto, possibilidade essa da qual encontraremos farta evidência na primeira metade da quinta parte da *Ética*.

O que está em jogo, nos textos do jovem Spinoza ou na obra de sua maturidade, é sempre uma variação de um tema que se pergunta sobre a viabilidade de algo como uma reabilitação dos dados imaginativos orientada pelo intelecto. Embora a imaginação esteja sempre envolvida quando se fala em erros, equívocos, preconceitos e servidão humana diante das paixões, a preocupação que atravessa a obra de Spinoza sempre parece ter sido encontrar um ponto pelo qual se pode escapar do domínio da imaginação a partir dela mesma, o ponto em que a própria imaginação pode oferecer passagem para gêneros adequados de conhecimento. Perfeitamente ciente de que não se tratava de condenar a imaginação enquanto tal ou de procurar dela se livrar, Spinoza procura sempre localizar no âmbito da própria imaginação a tensão entre os aspectos imaginativos que devem ser cultivados e aqueles que devem ser controlados, entre os que devem ser ignorados e os que devem ser reordenados, ressignificados e reinterpretados.

A tensão que encontramos entre o intelecto e a imaginação reverbera para dentro da própria imaginação, na tensão que podemos encontrar entre as noções de “idéia de afecção” e “idéia imaginativa”²⁰⁸. Essa tensão, contudo, não será compreendida enquanto se insistir em entender os conceitos spinozistas de imaginação e intelecto de modo substancializado, como se imaginação e intelecto dissessem respeito a faculdades ou setores distintos da mente. Uma tal compreensão é tão pouco elucidativa quanto o seria, *mutatis mutandis*, pensar em idéias de afecção como entidades singularmente distintas das idéias imaginativas. Com efeito, não existem, de fato ou de direito, espaços reificados dentro da mente como “o intelecto” ou “a imaginação”, mas sim uma tensão constantemente expressa na existência singular da mente finita entre aspectos intelectuais e aspectos imaginativos, isto é, uma tensão entre aspectos eternos e aspectos temporais constitutivos da própria mente, tensão essa que se manifesta nas idéias que a mente forma e no modo pelo qual ela as organiza. Não se trata, enfim, de um conflito entre faculdades mentais, mas sim de uma tensão entre maneiras pelas quais a mente forma e ordena suas idéias: imaginativamente, por um lado, quando idéias de afecção, isto é,

²⁰⁸ Cf. *supra*, p. 42, n. 78.

idéias cuja formação não pode ser integralmente explicada pela natureza da mente, organizam-se segundo a ordem e conexão das afecções do corpo, a ordem comum da Natureza, cujo princípio explicativo remonta a um nexos infinito de causas que apenas parcialmente depende do próprio indivíduo, e intelectualmente, por outro lado, quando idéias adequadas, cuja gênese pode ser explicada integralmente pela própria mente do indivíduo, são ordenadas por um princípio que esse próprio indivíduo suficientemente fornece.

Nossa investigação começou diante de um espanto: as advertências sobre o caráter inadequado do conhecimento que se tem a partir de signos são expressas, elas mesmas, através de signos. E esses signos parecem reivindicar para si a possibilidade de despertarem naquele que os compreende, ou que compreende, para além deles, aquilo que com eles se pretendeu dizer, um conhecimento que já não mais é inadequado, que já não mais se limita à orientação pragmática no mundo, mas sim um conhecimento em que se dá a compreensão adequada da realidade como um todo e desse próprio que compreende como elemento integrante dessa realidade, a qual se modifica no ponto mesmo em que tal compreensão se dá: ao compreender o sábio se torna essencialmente distinto do ignorante²⁰⁹. No princípio dessa investigação, portanto, encontra-se postulada a tese de que deve haver um uso filosófico dos signos que não se deixe reduzir à mera eficiência do uso pragmático.

A busca pelo que é um uso filosófico dos signos traz embutida em si três questões: a questão do que são *signos*, a questão do que é *uso*, a questão do que é *filosófico*. O texto de Spinoza faria fracassar a tentativa de se as abordarem diretamente. Não obstante a própria formulação e execução do projeto da *Ethica* revelem a compreensão que Spinoza tinha da tarefa da filosofia, e não obstante as noções de signo e uso sejam pressupostas como claras toda vez que são usadas, Spinoza não nos oferece definições aqui. Contudo, oferece — assim eu creio — elementos suficientes para que se articule uma *possível resposta* às questões colocadas.

A questão dos signos nos leva à imaginação, o conhecimento *ex signis*. Foi preciso reconstruir os traços fundamentais da teoria da imaginação a fim de se compreender a natureza inadequada do conhecimento que se dá a partir de signos. Foi particularmente importante chamar a atenção para a desvinculação da falsidade em relação à imaginação. Embora Spinoza mesmo não tenha oferecido qualquer definição do que seria, afinal, um signo, a nossa investigação crê ter demonstrado que, ainda que o termo não possua algo como

²⁰⁹ Cf. 2p43s.

um estatuto técnico e unívoco no vocabulário filosófico de Spinoza, possui, contudo, uma utilização suficientemente coerente para que se possa sugerir uma reconstrução de seu sentido geral. A imaginação aparece, sob tal análise, como um conhecimento de caráter essencialmente semiótico. As idéias, em seu aspecto imaginativo, são signos de seus objetos e de outras idéias. Posto que nenhum signo é signo exclusivamente por sua natureza, a análise sugeriu também, ao mesmo tempo, a impossibilidade de se sustentar dentro do spinozismo, em sentido forte, uma distinção entre signos naturais e convencionais: aqui, a natureza signica da imaginação condiciona e requisita o acompanhamento de uma prática hermenêutica que articule significação.

A questão do uso nos leva ao modo pelo qual os signos têm estabelecidas suas significações. Para a investigação que aqui se realizou, fundamental nesse momento foi a noção de *consuetudo* como instância privilegiada da ordenação imaginativa e da constituição da significância, isto é, as múltiplas articulações de redes signicas que delimitam um horizonte de significação. Também nesse ponto o texto de Spinoza não oferece definições e esclarecimentos explícitos, mas a riqueza da noção aqui em jogo transborda os limites específicos de uma fisiologia e de uma teoria do conhecimento e atravessa de uma extremidade à outra o sentido dessa filosofia, articulando em si os fundamentos metafísicos de uma terapêutica das paixões e projetando uma nova luz sobre a noção mesma de uma ética. Descrição dinâmica do processo pelo qual as redes de significação se articulam entre si condicionando toda orientação prática e do modo pelo qual cada prática rearticula, por sua vez, a própria significação, a elucidação desse ponto revela a natureza da linguagem para Spinoza em meio ao âmbito da natureza da imaginação. Aqui, a prática hermenêutica é uma prática de vida que institui significação.

A questão do caráter filosófico desse uso faz ressoar a oposição entre a sabedoria libertadora e uma terapêutica meramente extrínseca ou instrumental. Reivindica o que é o próprio disso que é a filosofia, põe em jogo a potência da mente e também a da linguagem no que diz respeito à possibilidade de comunicar o caminho que deve levar à beatitude. Aqui, a prática de vida é uma prática hermenêutica que liberta.

Embora seja tentador fazer agora retrospectivamente uma referência aos Capítulos I, II e III dessa dissertação como cada um dedicado a uma dessas três questões, elas se interpenetram, todavia, o suficiente para que uma tal descrição seja, do ponto de vista da letra, apenas parcialmente verdadeira. Somente a metodologia de uma análise pode pretender

dissociar conceitualmente esses diversos aspectos que se combinam na pergunta pelo uso filosófico dos signos, que nada mais é do que a pergunta pela possibilidade da comunicação da filosofia. Embora também tivesse sido possível um tal tratamento temático dos problemas, como acima foi sugerido, optei por uma apresentação genética dos conceitos envolvidos, fazendo com que derivassem de elementos mais simples aos mais complexos. Dessa forma, enquanto no Capítulo I se reconstruíram os conceitos fundamentais da teoria da imaginação, no Capítulo II foi discutida e explicitada uma noção de signo condizente com o uso que Spinoza faz do termo, bem como foi construída a noção de *consuetudo*, a partir e para além do texto da *Ética*, procurando oferecer uma explicação para as dificuldades que foram apontadas na Introdução acerca da possibilidade de se utilizarem signos para se comunicar um conhecimento adequado. Se tal tratamento pode levantar problemas — o que penso ser em alguma medida inevitável quando se opera com noções que não estão explicitamente desenvolvidas no texto —, creio que possa servir, entretanto, para resolver mais problemas do que aqueles que eventualmente desperta. Por fim, no Capítulo III foi reconstruída a dinâmica interativa dos conceitos até então conquistados, apontando e resolvendo, na medida do possível, as dificuldades que tal descrição a cada etapa oferecia.

Em linhas maximamente gerais, a resposta que nessa dissertação foi oferecida às questões postas pela Introdução se reduziu a dois movimentos. Pelo primeiro, mostrou-se que todas as associações sgnicas têm sua possibilidade aberta pela *consuetudo* do indivíduo, instância dinâmica que é ao mesmo tempo o resultado organizado da história das afecções pela qual a existência de um indivíduo passa — o seu passado—, e o princípio organizador das novas afecções que chegam e chegarão — o seu futuro. A um só tempo, histórico organizado e princípio organizador: articulação da eternidade da essência do indivíduo, sua *forma*, com o passado, o presente e o futuro de sua existência na duração, articulação essa mobilizada a todo momento pelo esforço individual de perseveração na existência, seu *conatus*. Se a *consuetudo* é o princípio interpretativo e organizador que determina *como* as afecções se ordenam no corpo e na mente, o *conatus* é a própria força que mobiliza a dinâmica dessa interpretação postulando o fim a que ela deve servir: o esforço interpretativo não é senão, em suas instâncias mais elementares, aquilo que é, em nível existencial, o esforço de assimilação de afecções em harmonia com a conservação de um essencial equilíbrio vital.

Tendo estabelecido a *consuetudo* como princípio interpretativo fundamental, o segundo movimento da resposta aqui oferecida procura mostrar que é exatamente pela *consuetudo* que se dão as condições de possibilidade da correção ou reforma da mente. O caminho da libertação que leva à beatitude, que a *Ética* persegue, envolve a reforma das práticas interpretativas em jogo na orientação do indivíduo. Envolve a assimilação do gesto que se esforça em conhecer pelas causas, quando é possível, ou que aprende, quando não o é, a discernir com clareza entre o que de fato se conhece e o que não se conhece e a ter a devida cautela em relação ao que se pode afirmar a partir disso que não se conhece.

O primeiro movimento, assim, identifica a *consuetudo* como instância interpretativa fundamental, ao passo que o segundo destaca sua possibilidade de ser filosoficamente cultivada. Um uso filosófico dos signos, portanto, nada mais deve ser do que um que cultive na *consuetudo* do indivíduo a disposição da interpretação filosófica, isto é, uma disposição pela qual o indivíduo não mais se limite a se orientar imaginativamente em meio às indicações que recebe sem que jamais seja capaz de dar conta daquilo que compreende e de justificar as interpretações que por meio dele são feitas, mas pela qual ele se torne o princípio pleno das interpretações que ele mesmo faz. Se, para usar uma metáfora conhecida, em meio à imaginação o esforço interpretativo é sempre, em alguma medida, uma tentativa de se saltar a própria sombra, o uso filosófico dos signos deve promover um salto para dentro do Sol.

A tentativa de reconstrução de uma teoria da significação e da linguagem pressuposta no sistema da *Ethica* nos levou à exposição de uma dinâmica regrada pela qual a *consuetudo* individual determina as séries de idéias associadas que constituem a significação em meio à qual o indivíduo se orienta. Talvez cause um certo desconcerto encarar os processos da linguagem, incluindo as inumeráveis sutilezas e nuances de sentido que é capaz de expressar, como regidos por um complexo mas perfeitamente claro automatismo, em que não há espaço para acasos ou para uma inventividade pessoal e voluntarista. Talvez devido a uma pré-compreensão de nossa época pós-romântica, a linguagem parece gostar de ser vista como possuindo um núcleo de espontaneidade e criatividade que resiste a se deixar compreender como um conjunto de engrenagens e determinações sobre as quais algo como um livre-arbítrio nada pode. Não creio que uma dissertação como essa ofereça o espaço adequado para se discutir a verdade de uma tal pré-compreensão. Contudo, cabe frisar que tal objeção não se dirigiria contra a interpretação que foi aqui oferecida, mas sim contra os fundamentos do próprio sistema spinozista. Não é exatamente a linguagem, tal como foi aqui retratada, que se

deixa reduzir ao automatismo de processos em que se desdobra uma série causal que tudo determina: é a própria concepção spinozista de Natureza que o faz. Desse ponto de vista, o desconcertante não é que se afirme ser assim a natureza da linguagem na *Ética*, mas sim o seria tentar afirmar o contrário. Ora, “a experiência ensina mais que suficientemente (*satis et superque*) que nada há sobre o que os homens tenham menos poder do que suas línguas”²¹⁰ e, se os processos afetivos podem ser tratados tal como se fossem linhas, superfícies e volumes²¹¹, nada nos autorizaria a reivindicar uma exceção para os processos da linguagem.

Por fim, talvez caibam ainda, ao final de uma Conclusão, algumas palavras sobre a postura metodológica adotada e sobre o uso que faço do texto spinozista. Algumas das sugestões elaboradas no percurso dessa dissertação, com efeito, não se limitaram a esclarecer conceitos e argumentos explicitamente encontrados na *Ethica*, mas chegaram a construir noções cuja presença no texto spinozista não é evidente. Esse é particularmente o caso do Capítulo II, o qual, de alguma forma, extrapola em diversos pontos os limites de um estrito comentário. As noções de *consuetudo*, semelhança e signos, que articulam o Capítulo II, embora estejam presentes na *Ethica*, como creio ter deixado suficientemente claro na análise, não podem ser chamadas noções ou conceitos técnicos do sistema de Spinoza. Como já se mencionou diversas vezes, o filósofo não deu um tratamento técnico a nenhuma dessas três noções, não ofereceu definições, pouco ou nada afirmou diretamente sobre tais elementos. Enfim, se se objetar que as sugestões aqui propostas carecem de maior base textual, a resposta clara que se pode oferecer é que isso é simplesmente verdade, que uma tal base textual mais sólida não existe.

Não está sendo afirmado com isso que a inexistência de uma tal base caracterize um defeito ou falha do texto. Em nenhum momento se sugeriu que a consistência da *Ethica* dependa de um trabalho de construção e interpretação como o que aqui se pretendeu realizar. Enfim, em momento algum se pretendeu corrigir o texto spinozista. Buscou-se tão somente usá-lo para que se iluminasse a si próprio, testando suas possibilidades explicativas para além daquilo que afirma. Metodologicamente, a postura adotada pode ser descrita como a observação de dificuldades que o texto coloca seguida da tentativa de construção noções a partir dos elementos textuais, noções essas que obedeçam a dois critérios: 1) elas devem ajudar a explicar aquelas questões que o texto genuinamente coloca e 2) ainda que não

²¹⁰ 3p2s.

²¹¹ Cf. 3Praef.

estejam concreta e desenvolvidamente presentes no texto, elas não devem entrar em conflito com o que o texto alhures explicitamente afirma. Numa palavra, elas devem ajudar a esclarecer dificuldades mais graves ou centrais do que aquelas que sua construção venha a criar. Creio que ambos os critérios tenham sido satisfeitos na análise que foi empreendida das noções de *consuetudo*, semelhança e signos.

Talvez seja possível solucionar os problemas apontados também por outros caminhos. Contudo, parece suficiente demonstrar a efetiva possibilidade de um deles²¹². Com efeito, a explicação que foi oferecida parece dar conta de modo relativamente satisfatório da dificuldade que foi apresentada na Introdução. Não houve, contudo, qualquer pretensão de se ter esgotado o assunto ou de se ter chegado a uma explicação definitiva sobre o estatuto da linguagem na *Ethica*. Há simplesmente a pretensão — que reconhecidamente não é pequena — de se ter ajudado a encaminhar soluções e a despertar problemas mais centrais do que as faltas eventualmente cometidas.

²¹² Cf. 2p17s. Infelizmente não será possível aqui discutir as enigmáticas linhas iniciais desse escólio, que comentam o corolário imediatamente anterior. Tais linhas contêm o que talvez seja o que de mais próximo há de uma pista do estatuto epistemológico de uma *hipótese científica* para Spinoza. Entretanto, o desdobramento de tal investigação, que deve acompanhar também uma reconstrução da teoria da definição genética, ficará adiado para uma outra oportunidade.

REFERÊNCIAS

- AARSLEFF, Hans. *From Locke to Saussure*. Londres: Athone Press, 1982.
- _____. “The tradition of Condillac; the problem of the origin of language in the eighteenth century and the debate in the Berlin Academy before Herder”, In: HYMES, DELL (Org.) *Studies in the History of Linguistics: traditions and paradigms*. Indiana University Press, 1974.
- ALPERS, Svetlana. *The art of describing. Dutch art in the seventeenth century*. Chicago: University of Chicago, 1984.
- ALTWICKER, Norbert. (Org) *Texte zur Geschichte des Spinozismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- ARISTOTELES. *The Works of Aristotle*. Org. de W. D. Ross. Col. Great Books of the Western World, Vol. 8-9. Chicago/Londres: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- ARNAULD, Antoine, NICOLE, Pierre. (1662). *La logique ou l’art de penser*. Paris: Gallimard, 1992.
- AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l’être chez Aristote*. Paris: PUF, 1962.
- AUROUX, Sylvain. (1996). *A Filosofia da Linguagem*. Tradução de José Horta Nunes. São Paulo: UNICAMP, 1998.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. *Spinozas Theorie des Menschen*. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- BENNETT, Jonathan. (1984). *Um estudio de la Ética de Spinoza*. Tradução mexicana de José Antonio Robles García. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- BEYSSADE, Jean-Marie. “Sensation et idée: le patron rude”, In: *Antoine Arnauld: philosophie du langage et de la connaissance*. Paris: Vrin, 1995.
- BIASUTTI, Franco. *La dottrina della scienza in Spinoza*. Bologna: Patron Editore, 1979.
- BLAIR, R. G. “Spinoza’s Account of Imagination”, em *Spinoza: A collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, New York: Anchor Press, 1973.
- BLOCH, Olivier. (Org) *Spinoza au XXe siècle*. Paris: PUF, 1993.
- BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- BORDOLI, R. *Memória e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*. Napoli: Guerini, 1994.
- BORSCHKE, Tilman. (Org) *Klassiker der Sprachphilosophie – von Platon bis Noam Chomsky*. München: C. H. Beck, 1996.

BOROS, Gabor. “Spinoza und die Sprache”. In: *Zeichen, Denken, Praxis* (Hg. J. Bernhard, J. Kelemen), Wien/Budapest: ÖGS/ISSS, 1990. p. 35-42.

BOSTRENGHI, Daniela. *Forme e Virtú della Immaginazione in Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, 1996.

BOVE, Laurent. “La Theorie du Langage chez Spinoza”, In: *L’enseignement philosophique*, 41°, n. 4, 1991.

_____. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: J Vrin, 1996.

BRUNELLI, Vincenzo. “Religione e dottrina del linguaggio in Spinoza”, in. *Verifiche*, 6, 1977. p.755-787.

CHAUI, Marilena de Souza. “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinoza”, in. *Da Realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

_____. *A idéia de parte da Natureza em Espinosa*. São Paulo, Discurso, n.24, 1994.

_____. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1: Imanência. 2 tomos. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHIEREGHIN, F. “Introduzione a Spinoza. La critica del sapere matematico e le aporie del linguaggio”, *Verifiche*, V/1, março 1976. p. 3-23.

CITTON, Yves. “Jacques le fataliste: une ontologie spinoziste de l’écriture pluraliste”, *Archives de Philosophie*, 2008/1, v. 71, p. 77-93.

COHEN, Diana. *El suicidio: deseo imposible. O de la paradoja de la muerte voluntaria em la filosofia de Baruj Spinoza*. Buenos Aires, 2003.

CRISTOFOLINI, Paolo. “Ipotesi sull’oggetto della Scienza Intuitiva”, In: *Studi sul Seicento e Sull’Immaginazione*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 1985.

_____. “Imagination, joie et socialité selon Spinoza”, In: *Spinoza: Science et Religion. De la méthode géométrique a l’interprétation de l’écriture sainte*. Paris: J. Vrin, 1988.

_____. *Spinoza edonista*. Pisa: Edizioni ETS, 2002.

DASCAL, Marcelo. “Spinoza: pensamento e linguagem”, in. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 3, 1977, p. 223-236.

_____. *La Semiologie de Leibniz*. Paris: Aubier Montaigne, 1978.

_____. “Leibniz and Spinoza – language and cognition”, *Studia Spinozana* 6, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, p. 103-45.

DELBOS, Victor. *O Espinosismo*. Tradução de Homero Silveira Santiago; apresentação de Marilena Chauí. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

DELLA ROCCA, Michael. *Representation and the Mind-Body problem in Spinoza*. Oxford University Press, 1996.

DOBBS-WEINSTEIN, Idit. "The Ambiguity of the Imagination and the Ambivalence of Language in Maimonides and Spinoza", in *Maimonides and His Heritage*, Idit Dobbs-Weinstein, Lenn Geedman, and James Grady, (org). 2009.

DOMINGUEZ, A. "Lenguaje y hermenêutica em Spinoza", in *Miscellanea Comillas*, XXXVI, 1978, n. 69, p. 301-25.

EARLE, William A. "The ontological argument in Spinoza", In: *Spinoza: A collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, New York: Anchor Press, 1973.

ECO, Umberto. *A estrutura ausente – introdução à pesquisa semiológica*. Tradução: Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1987.

FABRI, P. *La svolta semiotica*. Bari: Laterza, 1998.

FEIBLEMAN, James K. "Was Spinoza a nominalist?", *The Philosophical Review*, v.. 60, n. 3, jul. 1951, p. 386-89.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução brasileira de Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GIANNETTO, Giuseppe. *Spinoza e l'idea del comprendere*. Napoli: Giannini, 1980.

GIBSON, J. *Locke's theory of knowledge and its historical relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

GLEIZER, Marcos André. *Imaginação, Verdade e Falsidade na Ética de Espinosa*. 1987. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1987.

_____. "A questão do sujeito em Espinosa". *Revista da letra freudiana*, vol. 22, Rio de Janeiro, 1997.

_____. "Spinoza y la idea-cuadro cartesiana", *Revista latinoamericana de filosofia*, 24 (1), 1998, p. 41-54.

_____. *Verdade e certeza em Espinosa*. Prefácio de Raul Landim Filho. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a Afetividade Humana*. Coleção Passo-a-passo, vol. 53, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GUEROULT, Martial. *Spinoza I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

_____. *Spinoza II, L'Ame*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

HASEROT, Francis S. "Spinoza and the Status of Universals", in. *Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays*, edited by S. Paul Kashap, Berkeley: University of California Press, 1972.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

HERDER, J. G. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Tradução portuguesa de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.

HYMES, DELL (org.). *Studies in the History of Linguistics: traditions and paradigms*. Indiana University Press, 1974.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Books, 1983.

JONGENELEN, Gerrit H. "Semantic Change and the Semantics of Spinozism". *Lexicon Philosophicum 11*, 2001, p. 111-28.

KAPLAN, Francis. *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique*. Paris: Flammarion, 1998.

KNOWLSON, James. *Universal language schemes in England and France 1600-1800*, Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1975.

KOYRE, Alexandre. "Le chien constellation céleste, et le chien animal aboyent", in. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.

KRETZMANN, N. "The Main Thesis of Locke's Semantic Theory", in. *Philosophical Review*, 1968, vol. 77, págs 175-96.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9a ed., São Paulo: Perspectiva, 2006.

KUTSCHERA, F. von. *Sprachphilosophie*. München: Wilhem Fink Verlag, 1975.

LAGRÉE, Jacqueline. "Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le Traité théologico-politique", in. PINA TOTARO, *Spinoziana*, Firenze, 1997, p. 91-105.

_____. "Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza", em *Philosophiques 29/1 – Printemps*, 2002, p. 121-38.

LARGE, Andrew. *The Artificial Language Movement*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

LEROY, Maurice. *As grandes correntes da lingüística contemporânea*. São Paulo: Cultrix, 1982.

LEVY, Lia. *O Autômato Espiritual*, Porto Alegre: L&PM, 1998.

LEVY, Ze'ev. "The problem of Normativity in Spinoza's *Hebrew Grammar*", in. *Studia Spinozana* 3, 1987, p. 351-90.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690. Great Books of the Western World, vol. 35. Chicago, Britannica, 1952.

MANETTI, Giovanni. *Theories of the sign in classical antiquity*. Indiana University Press, 1993.

MARIN, Louis. *Pascal et Port-Royal*. Paris: PUF, 1997.

MATHERON, A. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

_____. *Le Christ et le Salut des Ignorants*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

MESCHONNIC, Henri. "Poétique de la pensée: le latin de Spinoza". in. *Et le génie des langues?*, org. _____. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 2000.

_____. *Spinoza, poème de la pensée*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.

MICHAUD, Ives. *Locke*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

MIGNINI, F. *Ars imaginandi — apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1981.

MISRAHI, R. *Spinoza*. Philosophes de tous les temps, vol. 6, Paris: Éditions Seghers, 1972.

_____. *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Institut Synthélabo, coll. "Les empêcheurs de penser en rond", 1992.

MOREAU, Pierre-François. "Métaphysique de la substance et métaphysique de la forme.", *Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents*, n° 2, p. 9-18.

_____. *Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*. Paris: P.U.F., 1994.

NADLER, Steven. *Spinoza: a life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NEF, Frédéric. *A Linguagem, uma abordagem filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

NORRIS, Christopher. *Spinoza and the origins of modern critical theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

NÖTH, Winfried. *Handbook of semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

_____. *Panorama da Semiótica. De Platão a Peirce*. São Paulo: Annablume, 1995.

_____. *A Semiótica no Século XX*. São Paulo: Annablume, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

PARKINSON, G.H.R. *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

_____. "Language and Knowledge in Spinoza", In: *Spinoza: A collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene. New York: Anchor Press, 1973.

PARIENTE, Jean-Claude. "Les termes singuliers à Port-Royal, étude de quelques difficultés", in: *Antoine Arnauld: philosophie du langage et de la connaissance*, Paris: Vrin, 1995.

PECHARMAN, Martine. "La signification dans la philosophie du langage d'Antoine Arnauld", In: *Antoine Arnauld: philosophie du langage et de la connaissance*, Paris: Vrin, 1995.

PELLEREY, R. *Le lingue perfette nel secolo dell'utopia*. Bari: Laterza, 1992.

PINHEIRO, Ulysses. "Acrasia, Metamorfoses e o Suicídio de Sêneca na *Ética* de Espinosa", *Analytica*, vol. 12, n. 2, 2008, p. 199-244.

POMBO, Olga. "Comparative lines between Leibniz's theory of language and Spinoza's reflexion on language themes", In: *Studia Spinozana 6, Würzburg, Königshausen & Neumann*, 1990.

RAMOND, Charles. *Le vocabulaire de Spinoza*. Paris: Ellipses, 1999.

ROBINET, A. *Le langage à l'âge classique*. Paris: Klincksieck, 1978.

ROSENFELD, Israel. *A Invenção da Memória*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

ROSSI, Paolo. *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. *A Chave Universal: artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz*. Tradução: Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2004.

ROUSSET, B. *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris: Vrin, 1968.

SANTIAGO, Homero. *Espinoza e o cartesianismo*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

SAVAN, David. "Spinoza and language", *The philosophical Review*, 67, 1958, p. 212-25. Republicado em *Spinoza: A collection of Critical Essays*, edited by Marjorie Grene, New York: Anchor Press, 1973.

SCHELER, Max. "Spinoza", em *Visão filosófica do mundo*. Tradução de R. Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

SCRUTON, Roger. *Espinoza*. Tradução de Luís Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2001.

SPINOZA, B. *Œuvres de Spinoza*. Tradução para o francês e introdução por Émile Saisset, em 2 volumes. Paris: Charpentier, 1842.

_____. *Oeuvres de Spinoza*. Tradução para o francês e notas de Charles Appuhn, em 4 volumes. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

_____. *Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência* [cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50]. Traduções de Marilena de Souza Chauí (*Pens. Met., Cartas*), Carlos Lopes de Mattos (*Trat. da correção*), Joaquim de Carvalho (*Ética, I*), Joaquim Ferreira Gomes (*Ética, II-III*), Antônio Simões (*Ética, IV-V*), Manuel de Castro (*Trat. Pol.*). Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ouvres Complètes*. Tradução para o francês, notas e apresentação de R. Caillois, M. Frances e R. Misrahi. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1978.

_____. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introdução, tradução para o espanhol e notas de Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1980.

_____. *The collected works of Spinoza*. Vol. 1. Edição e tradução para o inglês por E. Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.

_____. *Éthique*. Apresentação e tradução para o francês por Bernard Pautrat. Edição bilingue latim-francês. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

_____. *L'Ethica ordine geometrico demonstrata tradotta in lingua corrente*. Introdução e tradução para o italiano de Renato Peri. Bologna: Aedes Spinozana, 2001.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2003.

_____. *Abrégé de Grammaire Hébraïque*. Introdução, tradução para o francês e notas de Joël Askénazi e Jocelyne Askénazi-Gerson. Paris: J. Vrin, 2006.

STAFFIERI, L. *Linguaggio e conoscenza in Spinoza*. Diss. Padua, 1971.

STRAUSS, Leo. *Persecution and the art of writing*. Westport, 1976.

SZLEZÁČ, Thomas A. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin: De Gruyter, 1985.

TAVOILLOT, Pierre-Henri. *Le Crépuscule des Lumères – lês documents de la querelle du panthéisme - 1780-1789*. Paris: CERF, 1995.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: EDUNESP, 2002.

TODOROV, T. *Symbolisme et interprétation*. Paris: Seuil, 1978.

TRICAUD, F. Language and polit. thought in the 17th cent.: a res. on Hobbes as a bilingual philosopher, in: R. KOSELLECK (Hg.): *Hist. Semantik und Begriffsgesch.* 1978, p. 303–513.

TUGENDHAT, Ernst. *Propedêutica Lógico-Semântica*. Petrópolis, Vozes: 2005.

VAN DER BURG, Floris. *Davidson and Spinoza. Mind, Matter and Morality*. Ashgate, 2007.

VAYSSE, Jean-Marie. *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris: J. Vrin, 1994.

VINCIGUERRA, Lorenzo. "Spinoza et les signes des choses", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 82, n. 1, 1998, págs 31-48.

_____. "Les sens de l'image", em "*Magazine Littéraire*", n. 370, 1998.

_____. "Image et signe entre Spinoza et Peirce. Pour une lecture pragmatiste du spinozisme". In: _____. (Org) *Quel avenir pour Spinoza?*. Paris: Kimé, 2001.

_____. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris: Vrin, 2005.

_____. "Spinoza et le problème du langage". In: RAMOND, C. ; MOREAU, P.-F. (Ed.). *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006.

WALTHER, Manfred. "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas", *Studia Spinozana*, 1, 1985, p. 73-104 .

_____. (Org.) *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.

_____. "Biblische Hermeneutik und historische Erklärung. Lodewijk Meyer und Benedikt de Spinoza über Norm, Methode und Ergebnis wissenschaftlicher Bibelauslegung", *Studia Spinozana*, 11, 1995, p. 227-300.

WOLFF, Hans M. *Spinozas Ethik. Eine kritische Einführung*. München: Leo Lehnen, 1958.

WOOLHOUSE, R. S. *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*, Oxford: Basil Blackwell, 1971.

YOVEL, Y. "Spinoza: the psychology of the multitude and the uses of language", *Studia Spinozana*, 1, 1985, p. 305-33.

ZAC, Sylvain. *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*. Paris: PUF, 1965.

_____. "Spinoza et le langage". *Giornale crit. Filosofia ital.* 56, 1977, p. 612-33.