

USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FFLCH – FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

CÁTIA CRISTINA BENEVENUTO DE ALMEIDA

**AS MARCAS CORPORAIS E A SUPERSTIÇÃO EM
ESPINOSA**

**São Paulo
2011**

USP – UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FFLCH – FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

CÁTIA CRISTINA BENEVENUTO DE ALMEIDA

**AS MARCAS CORPORAIS E A SUPERSTIÇÃO EM
ESPINOSA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientação do prof. Dr. Homero Silveira Santiago.

**São Paulo
2011**

Para Nicolas, amor maior que eu.

AGRADECIMENTOS

Nós temos sempre necessidade de pertencer a alguma coisa; e a liberdade plena seria a de não pertencer à coisa nenhuma. Mas, como é que se pode não pertencer à língua que se aprendeu, à língua com que se comunica, e neste caso, a língua com que se escreve? (José Saramago, do documentário, *Língua, vidas em português*, 2003, Brasil/Portugal).

Depois de ler e reler coisas que pudessem expressar o que penso e o que sinto, inesperadamente, encontrei-me com essas palavras de Saramago, dizeres que muito aguçaram meu pensar sobre parte do que eu gostaria de expressar neste espaço que me cabe. Digo isso, por que faço minhas, as palavras desse literato. É verdade, tenho em mim a necessidade de pertencimento, mais do que pertencer à língua com que escrevo, desejo pertencer a algum lugar. E, há algum tempo, venho à procura desse lugar para pertencer; não foi fácil encontrar-lo, aliás, acho que nunca o será; foi um longo caminhar, por vezes solitário e estranho, inevitavelmente complexo, novo e velho ao mesmo tempo; no entanto, prazeroso por excelência, e, quão formidável foi este encontro.

Agradeço especialmente ao professor e meu orientador Homero Silveira Santiago, por compartilhar da construção de uma “filósofa” e por sua fundamental presença, certamente fizeram possível a realização desse mestrado. Agradeço também aos professores Luis César Oliva e Marcos Ferreira de Paula, que me auxiliaram com sua disposição e suas importantes observações por ocasião do exame de qualificação. Também os agradeço, por aceitarem participar da banca de defesa deste trabalho. Ao professor Lorenzo Vinciguerra, de L’Université d’Amiens, em particular, pelo estimulante e sempre pronto intercâmbio mantido durante as trocas de e-mail’s. Minha gratidão aos colegas e professores do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, pelos debates enriquecedores dos quais pude assistir e tanto aprender. Agradeço à Éricka Itocazu pela interlocução e incentivo constante. À Vânia e Marinê Pereira, sobretudo pela amizade, e pelos diálogos frutíferos mantidos durante nossa longa estada na biblioteca; nossos deliciosos cafés e “bandejões.” Dou graças aos meus queridos amigos, em especial, à Sheila Paulino, por me acolher e orientar em minha solitária chegada, a Fábio Moraes, André M. Rocha, Daniel Santos, Luis André (Dedé), Mariana Gainza, Yara Carvalho, Roberta Belletti, enfim, a todos os que transformaram este campus num lugar acolhedor.

Também à Soledad Croce, Cecília Abdu Ferez, Marcela Rosalez, amigos dos colóquios espinosanos de Córdoba, pelas palavras regadas de estímulo ao meu trabalho e ao professor Diego Tatián por esse aprazível espaço de reunião, do qual tenho tanto apreço. Um agradecimento muito especial a quatro mulheres singularíssimas: Claudete Benevenuto, Cleusa M. Schneider, Cacilda Simoni e, particularmente, à Lilian Elman Sister por momentos inexplicáveis. Também pela presença constante em minha vida, agradeço com demasiado carinho aos meus irmãos: Glauber Benevenuto, Cristian Schneider, Karen Schneider e aos meus verdadeiros e valiosos amigos. E, finalmente, agradeço com todo meu amor a Nicolas Benevenuto de Almeida por fazer de mim, a cada dia, um “corpo ainda mais apto a uma infinidade de coisas” e a Roni de Almeida por coisas inumeráveis, sobretudo por acreditar, sempre, nesse momento.

Agradeço à CAPES, cujo apoio financeiro possibilitou a realização deste trabalho. E também à Secretaria do Departamento de Filosofia da FFLCH, em particular e com muito carinho à Maria Helena, Mariê, Geni e Luciana pela assistência e amabilidade.

EPÍGRAFE:

“Por mais raro que seja, ou mais antigo, só um vinho é deveras excelente: aquele que tu bebes calmamente com o teu mais velho e silencioso amigo.”

(Mário Quintana, do livro *Espelho Mágico*).

RESUMO

ALMEIDA, Cátia Cristina Benevenuto. **As marcas corporais e a superstição em Espinosa**. 2011. 122 f. dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Esta pesquisa destina-se ao estudo das marcas corporais deixadas das relações entre os corpos. Procuraremos refletir, sobretudo, sobre as impressões corporais que se direcionam aos dogmas, crenças e preconceitos que se traduzem em superstição. Todavia, não partiremos para uma análise exaustiva da superstição, enquanto um conjunto de crenças e rituais que estão embasados em preceitos outorgados pela exterioridade. Nossa intenção segue além dos ditames da exterioridade. Priorizamos refletir, sobretudo, acerca do corpo, ou seja, de um corpo que é naturalmente disposto, favorável em acolher e manter a superstição e suas articulações. Buscaremos ainda compreender os mecanismos que permitem que esse corpo se condicione mais facilmente aos ditames ou as regras de uma crença. Contudo, procuraremos pelas raízes da superstição e para isso nos embrenharemos no que há de mais profundo na vida dos corpos.

Palavras chaves: corpos, relações, marcas corporais, superstição.

RÉSUMÉ

ALMEIDA, Cátia Cristina Benevenuto. Les marques du corps et de la superstition chez Espinosa. 2011. 122 f. dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Cette recherche se destine à l'étude des marques corporelles laissées des relations entre les corps. Nous chercherons à réfléchir, surtout sur les impressions du corps qui sont dirigés vers les dogmes, les préjugés et les croyances qui se traduisent dans la superstition. Toutefois, nous ne partirons pas pour une analyse exhaustive de la superstition, comme un ensemble de croyances et de rituels qui sont ancrés dans les préceptes accordée par externals. Notre intention va au-delà des exigences de l'externalité. Prioriser reflètent, avant tout, sur le corps, c'est à dire, un corps qui est naturellement disposé, accueillir favorablement et de maintenir la superstition et leurs articulations. Nous chercherons à mieux comprendre les mécanismes qui permettent au corps à l'état plus facilement aux diktats ou les règles d'une croyance. Cependant, nous allons rechercher les racines de la superstition et vers lequel nous vautrer dans ce qui est plus profonde dans la vie des corps.

Mots clés : corps, relations, marques corporelles, superstition.

Nota preliminar

Em todo o texto, nós seguimos a edição bilingue da *Ética*, frequentemente, a tradução de Tomaz Tadeu – SPINOZA. *Ethica*. Latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Para eventual consulta sobre termos em latim do *Teológico-Político*, utilizamos o texto latino original do *Tratado Teológico-Político*, edição Gebhardt: SPINOZA. *OPERA*. Im Auftrag de Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, a citação será seguida da indicação do texto original.

Utilizamos as seguintes edições de referência: 1) para o *Breve Tratado*, SPINOZA. *Tratado Breve*. Tradução, introdução e notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990; 2) para o *Tratado Da Reforma da Inteligência*, ESPINOSA. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo. Cia Editorial Nacional, 2004; 3) para o *Tratado Teológico-Político*, ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo. Martins Fontes, 2004; 4) para o *Tratado Político*, ESPINOSA. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Revisão: Homero Santiago. São Paulo. Martins Fontes, 2009; 5) *Correspondencia*. SPINOZA. *Correspondencia*. Tradução, introdução e notas de Atilano Dominguez. Madrid. Alianza Editorial, 1988. Quanto aos textos em língua estrangeira, algumas passagens citadas foram traduzidas por nós mesmos, e não terão a indicação “tradução nossa” ao final de cada passagem.

Siglas para as obras de Espinosa

E *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica – Ethica ordine gemetrico demonstrata*

KV *Breve Tratado, Tratado Breve*

TRE *Tratado da Reforma Da Inteligência*

Correspondencia Cartas

TTP *Tratado teológico-político*

TTP *Edição Gebhardt, Tractatus theologico-politicus*

TP *Tratado Político*

Siglas e abreviações indicativas da Ética

Ap. Apêndice (Parte I)

ax. Axioma

cor. Corolário

def. Definição

dem. Demonstração

esc. Escólio

expl. Explicação

prop. Proposição

pref. Prefácios

Formas de citação (exemplos)

E III, 56 esc. Ética, Parte III, proposição 56, escólio

Correspondencia 25 Carta, 25

TRE §57 Tratado da Reforma da Inteligência, parágrafo 57

TP I, 6, p. 85 Tratado Político, Capítulo 1, parágrafo 6, página da edição de referência

TTP, pref. §4, p. 3 Tratado Teológico-Político, Prefácio, parágrafo 4, página da edição de referência

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. UM CORPO EM BUSCA DO CORPO	19
1.1 O corpo.....	19
1.2 A Potência – o ato de afetar e de ser afetado.....	20
1.3 Sensação, percepção e afecção.....	23
1.4 Existir em ato.....	28
1.5 O despontar da singularidade	31
2. <i>VESTIGIA CORPORIS</i>	36
2.1 As impressões corporais.....	36
2.2 Os corpos e suas diferenças.....	41
2.3 Traço e Marca.....	44
2.4 A lógica da impressão e reimpressão	46
3. O SISTEMA DE MARCAS	51
3.1 O princípio de uma imagem	51
3.1.1- <i>As imagens das coisas</i>	56
3.1.2 <i>Significação e Signo</i>	60
3.2 O Desejo.....	65
3.3 A cristalização das marcas.....	68
3.4 A teoria do conhecimento de Espinosa	74
3.4.1 <i>A imaginação sem limites</i>	81
4. UM ENVOLVIMENTO, A SUPERSTIÇÃO	85
4.1 Superstição	85
4.2 O preconceito finalista – O sistema de marcas no Apêndice da Ética I.....	91
4.3 Atuação e prática no prefácio do <i>Teológico-Político</i> . As ramificações: psicológico-políticas ao exemplo de Alexandre.	100

4.4 Corpo: uma potência que produz impotência.....	107
REFERÊNCIAS.....	119

INTRODUÇÃO

A atenção dada às análises acerca de um conhecimento através da imaginação, que conduz o homem para as teias da superstição, é em Espinosa, ao mesmo tempo, antiga e atual. Antiga, na medida em que a teoria do conhecimento pertence a um lugar clássico no espinosismo, qual seja, aquele no qual a imaginação pareça obedecer a uma hierarquia onde ela é inferior à razão, pois sua contribuição é limitada na produção do saber. Nesse caso, ela ocuparia o lugar de um conhecimento defeituoso. Essa formulação de um conhecimento defeituoso aponta para o lado negativo da imaginação e poderíamos postular um desinteresse de Espinosa a seu respeito. Dado isso, vale questionar qual a função que ocuparia a imaginação numa filosofia que privilegia a consideração das coisas *sub specie aeternitatis*?¹ Mas a questão também é atual, pois de acordo com Henry Laux,² em meados dos anos de 1960 e 1970, iniciaram-se novos estudos sobre o espinosismo e com isso a reinterpretção da imaginação, vista por uma diversidade de interesses, como: um tema de estudo posicionado no campo do conhecimento; a função de experiência prática que tenta direcionar e certificar as condições de operação da natureza.

Acreditamos, sobretudo, que é sob esse movimento de direção prática da natureza que encontramos os textos direcionados à imaginação, como no *Tratado da Reforma da Inteligência*, que reconhece as perspectivas mais gerais acerca da questão, contudo não intenciona desenvolver um sistema ético de efeito social. E, no *Tratado Teológico-Político*³, que reconhece as perspectivas da imaginação frente aos desdobramentos acerca da Sagrada Escritura; em princípio, tal desdobramento confere uma concepção negativa da imaginação, contudo, tal concepção é marcada por uma época conflitante entre o Estado e a Igreja instituída. Isso nos leva a perspectivas diferentes; de uma maneira geral, Espinosa pretende mostrar como o primeiro gênero de conhecimento não é um gênero inferior porque se propõe a dar conta de uma realidade física embasada na experiência dos sentidos, sem o recurso às premissas das coisas. Com efeito, a imaginação pode também ser compreendida a partir de

¹ SPINOZA, B. *Ethica* V. Edição Bilingue, Latim/Português. Tradução e notas: Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Authêntica Editora, 2007.

² LAUX, H.. *Imagination et religion chez Spinoza*- La potentia dans l'histoire. Paris, Vrin, 1993. p.10.

³ ESPINOZA, B. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas: Lívio Teixeira. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

leis óticas¹ de aparência ou de representação que podem muito bem serem relacionadas com uma reflexão sobre o desejo, ou ainda sob a dimensão do corpo individual e social. Diferentes mas complementares, essas perspectivas exploram a via de uma imaginação constitutiva e produtora de uma organização de relações entre os indivíduos. Relações que se entrecruzam em todos os campos da existência; um deles é o campo da superstição. E, se outrora imaginação e superstição foram desassociadas, embora ambas façam apelo ao exterior e se alimentem de uma exterioridade que só favorece o conhecimento confuso e mutilado. Contudo, o fator que merece ser destacado é que a imaginação frente à superstição denuncia um campo problemático. Em verdade, a imaginação propicia a formação de todos os tipos de superstição, porém somos seres naturalmente imaginantes e jamais iremos suprimí-la de nossa existência. Então estaremos confinados à superstição?

Nesta pesquisa buscaremos identificar e ressaltar os mecanismos que englobam a imaginação e a superstição a fim de que formem um sistema, de maneira que os efeitos conjuntos deste sistema possam garantir que a superstição se fixe, se propague e, sobretudo, se estabilize. Certamente, por ser a imaginação um encadeamento de conhecimentos oriundos da nossa relação com a exterioridade, incerto, inevitável, inferior ao conhecimento adequado das coisas, a superstição não poderia ser outra coisa, senão um emaranhado de crenças, cujo conhecimento se funda na exterioridade, sendo do mesmo modo inevitável, incerta, útil para muitos indivíduos que vivem à mercê do exterior, porém uma crença bem inferior aos preceitos de uma religião natural discutida por Espinosa, que é o reconhecimento de Deus como sumo bem e amá-lo como tal, com liberdade, porém isso só pode ser dito de uma relação de felicidade, jamais de medo, porque amar Deus como sumo bem, é o mesmo que dizer, amá-lo não por temor de algum castigo ou penitência, pois o amor jamais poderá surgir do medo, mas da suma liberdade e felicidade.² Por isso, para a religião natural não há necessidade de nenhum aparato vindo do exterior que possa garantir e manter a existência singular. Contudo, nosso interesse não é pela religião natural, nem está nessa relação livre e de felicidade entre Deus e o homem, mas nosso interesse se funda na relação de uma suposta liberdade e felicidade marcadas pelo imaginário, numa relação que exerce um poder de convencimento e, ao passo que convence, também aprisiona, na capa da religião ou a superstição mesma. E isto nos permite dizer que superstição e imaginação pertencem a um universo comum: um universo de estados instáveis, flutuantes; e esses estados incertos são os

¹ MIGNINI, F. *Ars Imaginandi*- Apparenza e rappresentazione in Spinoza. Napoli: E.S.I, 1981. p.113-114.

² SPINOZA, B. *Correspondencia*. Traducción, introducción y notas: Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial. 1988. Cartas, 42-43.

maiores propiciadores de um conhecimento confuso e mutilado acerca das coisas; porém, esse conhecimento é de tal forma real e convincente, que leva de maneira determinante, porém instável, a certo modo de agir e de viver.

Entretanto, uma vez que existem fatores interligados por questões culturais, habituais que proporcionam a consistência de certos valores, e que permitem edificar doutrinas, como uma doutrina da superstição, é porque sobre eles também repousa toda uma dinâmica das afecções e por isso as suas implicações na esfera religiosa e política. Mas, esses fundamentos só podem ser mais claramente identificados quando nos deparamos com certas noções, como: imagem (*imago*), signo (*signum*) e principalmente a noção de traços ou marcas corporais (*vestigia corporis*). Esses traços são o que podemos denominar como as impressões ou marcas deixadas e registradas em nosso corpo através das relações com os demais corpos. Por isso, ao nos depararmos com tais impressões corporais, imediatamente vislumbramos um imenso campo que muito terá a nos fornecer em relação à dinâmica da superstição. Iniciamos por nos questionar: o que de fato são essas marcas? O que elas nos revelam? Em que ponto da experiência elas se entrecruzam com a superstição? Qual seu poder de interferência nas práticas de vida? E qual o mecanismo que lhes serve de apoio?

Por um lado, antecipadamente, já temos condições de esclarecer que Espinosa não faz uma profunda e exaustiva análise das marcas, por outro lado é inegável que ele as maneja e remaneja a fim de entender a maneira pela qual um corpo se apresenta como memória de suas práticas. É justamente sobre esse ponto que paira nosso interesse. E a fim de que possamos entender o funcionamento e o desdobramento do universo de um indivíduo que se deixa levar pela superstição, bem como tudo que a cerceia, optamos por desvendar a mecânica corporal, isto é, a mecânica formadora das marcas da superstição. Para isso, iremos vasculhar as entranhas dos corpos em busca de suas íntimas marcas. Nossa busca começa com o corpo. O que é um corpo? O que são as afecções de um corpo? Como o corpo permite que lhe imprimam as marcas? Em seguida, nos lançamos rumo à imaginação. O que é uma imagem? O que é a imaginação? Como imaginação se vincula à superstição? Quem é o indivíduo supersticioso?

No que tange à superstição, ela está amplamente presente em todas as discussões de Espinosa acerca do poder *teológico-político*. É uma questão que perpassa não somente os tratados de política como também a *Ética*. Para o filósofo a superstição não é algo que possa aumentar a potência do indivíduo e afirmar sua existência, mas contrariamente, ele a toma como sendo um campo de preconceitos que trazem consigo um envolvimento muito

pernicioso, contudo eficaz, sobretudo, por que a superstição está presente tanto no discurso psicológico quanto no político, e estes dois discursos estão permeados por um fator comum que é o medo. Uma vez que na esfera política interessam particularmente os efeitos políticos, já na esfera individual interessam os efeitos particularmente existenciais.

Dada essa presença da superstição que cerceia todos os campos da existência, nosso questionamos se dirige quanto a sua impotencialidade: a superstição seria mesmo uma impotência? Todavia, a análise espinosana acerca da superstição não visa somente expor seus malefícios, mas, sobretudo, suas origens, ou seja: o que de fato leva o homem a cair nas teias da superstição? Sobre essa questão também se funda todo nosso interesse, que se encontra voltado ao que há de mais íntimo para tal propensão humana.

Dois textos importantes nos trazem também dois fatores primordiais que levam o homem às teias da superstição, são eles: o Apêndice da *Ética* I e o Prefácio do *Tratado Teológico-Político*. No Apêndice da *Ética* I, Espinosa utiliza uma fórmula acerca do destino humano, cuidadosamente arquitetado por Deus, os fins dos quais toda a humanidade estaria confinada, ele se refere a uma *doutrina dos fins*, aqui justamente encontramos o discurso de efeito psicológico, moral. Já no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, o questionamento é direcionado a um afeto e nele a superstição tem como principal pilar o *medo*. O homem amedrontado e triste que padece por imaginar perder seus bens, cargos honoríficos, prestígio e, para que estes bens estejam garantidos e a vida sempre prospere, ele necessita agradar a Deus através de todo o tipo de rituais e cultos, já aqui encontramos o discurso de efeitos voltados para a política. São dois níveis de discurso que se entrecruzam pelo *medo* e a via propiciadora desse entrecruzamento não poder ser outra, senão a imaginação. Assim, cada vez mais próximos da imaginação, vemos que ela não só nos traz um campo fértil para o desdobramento da superstição, como é questão fundamental nesta pesquisa, pois sem ela um sistema não poderia formar-se. Por isso nos interessa saber como opera a imaginação e, de que maneira a superstição se alimenta dessa operação.

De fato, para que possamos falar em um sistema formador de superstição, além de confrontarmos os limites da imaginação, é necessário averiguarmos as raízes, os fundamentos que conduzam à formação desse sistema. Por isso, nossa busca vai ao encontro da origem; nossa intenção é encontrar a raiz, a nascente da superstição, logo, o que almejamos saber é como se constitui o processo da superstição corporeamente. Não obstante, pensamos também poder admitir a existência de uma atividade corporal, disposta interna e externamente ao sustento a superstição. Portanto iremos buscar por elementos que não apenas formem, mas

que sustentem essa procura. E movidos por essa instigante e intrigante atividade corpórea, que nosso profundo interesse se volta aos termos *vestigia corporis*,¹ traços, marcas e impressões corporais. Obviamente não nascemos supersticiosos; a superstição é algo a que *todos os homens estão naturalmente sujeitos*,² uma vez que se estamos sujeitos ou ainda tendemos a ela naturalmente é porque algo em nosso corpo “convém” com algo da exterioridade e permanece conosco. E como isso se opera? Simplesmente ficamos marcados? Marcados por toda uma existência? No livro intitulado *Tratado dos três impostores*, cuja autoria é supostamente atribuída a um discípulo de Espinosa, Jean Maximilien Lucas, este afirma que Espinosa ao se referir à alienação humana provocada pela superstição, já dizia:

Só os que se livraram das máximas de sua infância puderam conhecer a verdade; é preciso fazer extraordinários esforços para superar as impressões do costume e apagar as falsas ideias das quais o espírito humano se nutre antes que seja capaz de julgar as coisas por si mesmo³.

Esta passagem, sobretudo nos confere a plena convicção de que a superstição não seria somente o efeito de um processo da exterioridade com a exterioridade; o corpo e sua mente guiados apenas pelos ditames da percepção através dos sentidos, ou ainda pelas imagens exteriores. Não. A superstição tem raízes profundas e internas que estão impressas no corpo humano. Certamente a superstição não poderia deixar de ser um processo complexo, mesmo porque estamos falando de corpos complexos, tão complexos, a ponto de terem que realizar *extraordinários esforços* para se livrarem dela. Além do que, a superstição também é algo que pode habitar a mente humana desde muito tempo, desde a mais tenra *infância* ela se instala e nutre o *espírito humano*. Isso que dizer que então podemos responsabilizar nossas lembranças por nos tornarmos indivíduos supersticiosos? Ora, o fato é que impossível tomarmos a superstição apenas pelo seu lado que a caracteriza como impotência; é inegável que não possamos atribuir potencialidade a algo que para ser desfeito, necessita que realizemos *extraordinários esforços* para expurgarmos.

Com efeito, há uma capacidade organizadora e produtora da potência corporal, sobre a qual devemos refletir, sobretudo, quanto à expressividade dessa potência no mundo. Pois estamos diante de um corpo potencial, mas que não tem a obrigatoriedade de produzir apenas

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II. post. 5.

² ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*. p. 7.

³ Jean Maximilien Lucas (médico de Haia): *Vie de M. Benoît de Spinoza, par un de ses disciples*. Hamburgo, Henry Kunrath, 1735, 1ª ed. 1719, em *Les nouvelles littéraires*. Amsterdã, Du Sauzet. Cf: *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa*. Jean Maximilien Lucas. *Tratado dos três impostores*. Anônimo. São Paulo. M. Fontes, 2007.

o que é potencial. E, uma vez que não produz apenas o potencial, então questionamos: porque um corpo potencial produz o impotencial? Afinal, a superstição é uma potência ou uma impotência? Como a superstição sobrevive? Há cura para a superstição? Estas, bem como tantas outras questões nos convocam a realizar uma análise minuciosa da teoria dos corpos que se encontra na pequena física contida na segunda parte da *Ética*. Tal exploração servirá como nosso sustentáculo no desdobramento da gênese da superstição. Isso só será possível, devido à longa explanação que é feita por Espinosa sobre a constituição dos corpos e suas relações de movimento e repouso, o que nos permite um embasamento não apenas quanto a sua origem, como também epistemológico da superstição. E, uma vez embasados por esse percurso ontológico da *Ética*, buscaremos pelos elementos que constituem as impressões corporais, as marcas, nos dois textos mencionados anteriormente, o Apêndice da *Ética* I e o Prefácio do *Tratado Teológico-Político*. Estes dois textos configuram aspectos essenciais e primordiais a nossa conclusão, pois demonstram a formação fundamental, prática e usual do sistema da superstição: o Apêndice revela o processo imaginativo, ou seja, o pilar cognitivo da superstição e seu uso; já o *Tratado Teológico-Político*, nos lança diretamente ao seu campo de prática, de atuação no instante em que nos colocamos diante do exemplo de Alexandre. Em resumo, através do exposto neste texto, pretendemos mostrar o nosso sistema de marcas corporais em pleno funcionamento.

1. UM CORPO EM BUSCA DO CORPO

1.1 O corpo

Para construir o nosso percurso em busca das raízes corporais da superstição, é primordial analisarmos o corpo. Primeiramente, ver o que Espinosa define por corpo e por afecções de um corpo: “Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa. Veja-se o corol. da prop. 25 da P. I.”¹ No entanto, na definição 5 da primeira parte da *Ética*, Espinosa enuncia o “modo como sendo uma afecção da substância e, portanto, o que existe em outro e por outro é concebido.”² Porque a definição 1 da parte II da *Ética* define o corpo como modo, porém não busca na definição 5 da *E I* uma referência? De fato, a explicação é dada pelo corolário da prop. 25 da *Ética I*, no qual se lê que “as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, isto é, modos pelos quais se exprimem os atributos de Deus de maneira certa e determinada.” E o que isso quer dizer? Na def. 1 da *Ética II*, o corpo é definido como expressão certa e determinada da essência de Deus; o que é enfatizado agora pela parte II da *Ética* é a natureza expressiva do modo e que essa expressão é certa e determinada por se tratar de uma coisa singular; na parte I da *Ética*, Espinosa já demonstrou que os efeitos dos atributos de Deus são coisas determinadas a existir e a operar de maneira certa.³ A definição 5 da *Ética I*, sublinha o modo como *o estar em outro e ser concebido por outro*, ou seja, o modo no interior do ser absoluto; na *Ética II* a definição 1 sublinha o modo finito pelo exprimir a essência do ser absoluto de maneira certa e determinada, portanto, sua particularidade.

Ora, por que encontramos uma definição de corpo na segunda parte da *Ética* intitulada “*Da natureza e origem da mente*” e não a definição da mente, igual a do corpo, como modo de um atributo? De acordo com Chauí, isso se dá porque, “por corpo, Espinosa entende toda modificação finita, determinada e singular da essência do atributo extensão, cuja contraparte no atributo pensamento não é uma mente e sim uma ideia.”⁴ Por isso, ao iniciar a parte II, Espinosa pôde nos dar a definição de ideia como conceito que a mente forma por ser coisa

¹ SPINOZA, B. *Ethica II*, def. 1.

² SPINOZA, B. *Ethica I*, def. 5: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.”

³ SPINOZA, B. *Ética I*, prop. 28.

⁴ CHAUI, Marilena. *A nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 757.

pensante, *res cogitans* e de ideia adequada como intrinsecamente verdadeira, pois na parte I já havia demonstrado através do corolário 2 da prop. 14 que a *res cogitans* é ou atributo ou afecção de um atributo de Deus e, portanto, segue da natureza desse atributo que suas afecções ou modos sejam de mesma natureza que ele, isto é, coisa pensante. Entretanto, o filósofo, em princípio, não nos pôde dar uma definição de mente; ontologicamente, todo modo finito da extensão é um corpo, mas nem todo modo finito do pensamento é uma mente; isso só será evidenciado pelo escólio da prop. 13, onde Espinosa afirma que para todo corpo há ideia, mas que para haver mente é preciso considerar a complexidade das operações e afecções de um corpo. Assim, corpo e mente humanos: corpo cuja mente é ideia, logo um corpo particular, que pode atingir maior complexidade, é objeto da parte II da *Ética*, deverão ser deduzidos porque o corpo *humano* é uma maneira particular de ser *corpo* e a mente *humana*, uma maneira particular de ser *ideia*. Por isso, Espinosa em princípio não nos explica claramente, nas primeiras sete definições da *Ética* II, o que são *corpo e mente humanos*, mas oferece uma apresentação geral do que é um corpo.¹ Em verdade, a introdução da noção de mente e corpo humanos só será dada a partir da prop. 11 da parte II da *Ética*. E é a partir daí que nos interessa; no que concerne às relações entre corpos humanos.

1.2 A Potência – o ato de afetar e de ser afetado

Para que possamos falar dessas relações, é necessário apresentarmos, ainda que em breves linhas, o que as permeia, ou seja, a potência. Não seria um atrevimento de nossa parte,

¹ Definições da *SPINOZA, B. Ethica* II: 1- Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa. Veja-se o corol. da prop. 25 da P.1. 2- Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. 3- Por ideia compreendo um conceito que da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. *Explicação*: Digo *conceito* e não *percepção*, porque a palavra *percepção* parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto *conceito* parece exprimir uma ação da mente. 4- Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira. *Explicação*. Digo intrínsecas para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com seu ideado. 5- A duração é a continuação indefinida do existir. *Explicação*. Digo *idefinida* porque a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira. 6- Por realidade e por perfeição compreendo a mesma coisa. 7- Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que tem uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular. A ausência da definição de mente na segunda parte da *SPINOZA, B. Ethica*, de acordo com a comentadora Marilena Chauí, deve-se à recusa espinosana de uma perspectiva cartesiana, onde a mente seria uma coisa mais fácil de ser conhecida do que o corpo e assim pudesse ser conhecida sem ele e antes dele. Cf. CHAUI, Marilena. *Nervura do Real*, p. 757.

ressaltarmos que toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência, oposta à moral como uma teoria do dever. Dado isso, um dos pontos primordiais da *Ética* consiste em negar a Deus qualquer poder, *potestas*, idêntico ao de um rei. Porque para Espinosa Deus não é vontade, ainda que fosse uma vontade esclarecida por um entendimento legislador. O intelecto divino não é mais que um modo pelo qual Deus apenas compreende a sua própria essência e o que dela se segue; essa compreensão não é senão um modo sob o qual todas as consequências decorrem da sua essência ou do que compreende. Assim, ele não tem poder, mas apenas uma, *potentia*, idêntica a sua essência, uma vez que o que constitui necessariamente a essência de uma coisa é aquilo que, se dado, a coisa é posta e que se retirado, a coisa é retirada, ou aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida, e inversamente, aquilo que sem a coisa não pode nem existir nem ser concebido.¹ Dito isso, por esta potência, Deus é igualmente causa de todas as coisas que se seguem da sua essência, e causa de si mesmo, isto é, da sua existência tal como é envolvida pela essência.² Toda potência é ato, ativa e em ato. De acordo com Deleuze: “A identidade da potência e do ato explica-se pelo seguinte: toda potência é inseparável de um poder de ser afetado, e este poder de ser afetado encontra-se constantemente e necessariamente preenchido pelas afecções que o efetivam.”³ Para o comentador, a palavra *potestas* encontra na passagem seguinte seu emprego legítimo: “tudo o que está no poder de Deus *in potestate* deve ser compreendido de tal modo na sua essência que dela se siga necessariamente.”⁴ Isto é, a potência como essência corresponde a um poder *potestas* de ser afetado, poder que é preenchido pelas afecções ou modos que Deus produz necessariamente, não podendo Deus padecer, mas sendo causa ativa dessas afecções. Podemos dizer que a potência divina tem suas faces: potência absoluta de existir, que se prolonga em potência de produção de todas as coisas e potência absoluta de pensar, ou seja, de se compreender, prolongando-se, portanto, em potência de compreender tudo que é e que outrora foi produzido.⁵ São as faces do absoluto.

A essência dos modos existentes, ou ainda, dos corpos, por sua vez é um grau de potência, parte da potência divina, ou seja, parte intensiva:

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II. prop. 10, esc.

² SPINOZA, B. *Ethica* I. prop. 34.

³ DELEUZE, G. *Espinoza e os signos*. Tradução, Abílio Ferreira. Portugal: Rés Editora, 1981.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* I. prop. 35.

⁵ Dizemos também o que foi produzido, por que de acordo com a prop. 8, SPINOZA, B. *Ética* II, Espinosa fala em: *ideias das coisas singulares não existentes, que devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, ou seja, dos modos não existentes*; acreditamos que ele se refira ao que foi produzido e se perpetua na existência, isto é, a exemplo das suas próprias ideias que se prolongam na existência, embora ele seja um modo inexistente, são objeto de discussão enquanto estão compreendidas na ideia infinita de Deus.

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza (pelo corol. da prop. 24 da parte I), não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual (pela prop. 7 da parte III).¹

Assim, quando um corpo passa à existência, uma infinidade de partes extensivas é determinada do exterior a entrar sob a relação que corresponde a sua essência ou grau de potência. Essa relação é movida pela necessidade de sobrevivência, de perseveração, podemos dizer que esta essência é então determinada como um *conatus*, uma necessidade de autopreservação na existência, isto é, a manter e a renovar as partes que lhes pertencem sob a sua relação. Nesse caso, a essência do corpo é uma realidade física que não carece de algo, não tende a passar à existência, mas sim tende a perseverar na existência, já que o corpo é determinado a existir sob aquela relação com uma infinidade de partes extensivas. Tal como um poder de ser afetado corresponde à essência de Deus como potência, há uma aptidão para ser afetado que corresponde à essência mesma do corpo que existe como um grau de potência ou um *conatus*. A partir do momento em que um corpo existe, a sua essência é determinada como *conatus*, isto é, esforço ou então tendência para autopreservar-se ou ainda para manter-se e afirmar-se. E o fato de essa essência ser determinada à autopreservação, não faz com que ela deixe de ser em ato, mas apenas enquanto consideramos as puras essências do modo existente, todas convêm entre si, todos os graus de potência convêm entre si como partes intensivas da potência divina.

Entretanto, tal como a potência absoluta de Deus é dupla: potência de existir e de produzir, potência de pensar e de compreender; também a potência do corpo como grau é dupla: aptidão para afetar e ser afetado e potência de perceber e imaginar. Em suma, a potência do modo existente ou do corpo compreende-se como parte intensiva ou grau de potência absoluta de Deus, todos os graus convêm em Deus, não implicando nisso nenhuma confusão, já que as partes são apenas o que podemos chamar de modais e a potência de Deus permanece substancialmente e essencialmente. Assim, a potência de um modo existente ou de um corpo é uma parte da potência de Deus, mas na medida em que a essência de Deus se explica pela essência desse modo ou corpo. Visto isso, podemos mais uma vez ressaltar que toda a *Ética* se coloca como uma teoria da potência, sobretudo da potência de afetar e ser afetado.

¹ SPINOZA, B. *Ethica* IV, prop. 4.

1.3 Sensação, percepção e afecção

Antes de chegarmos à compreensão das afecções corporais, é importante descrevermos a transição feita por Espinosa entre a sensação e a afecção. No *Tratado da Reforma da Inteligência*, Espinosa faz uso do termo sensação, já na *Ética* ele passa a utilizar o termo afecção. De acordo com Mignini,¹ a substituição de termos é feita para que não ocorra um equívoco, o de considerar a *sensatio* como uma operação do corpo (dos sentidos) e não da mente, e em consequência disso compreendê-la como um efeito da ação do corpo sobre a mente. Em parte, discordamos do comentador. O termo *sensatio* que aparece pela primeira vez no *Tratado da Reforma da Inteligência*² não é simplesmente substituído na *Ética* I, def. 5, pelo termo *affectio*, sobretudo há uma razão para que Espinosa tenha optado em falar de afecções e não unicamente em sensações; e não nos resta a menor dúvida que sensação e afecção permanecem amplamente interligadas, uma vez que se envolvem mutuamente na potência dos corpos.

A primeira ocorrência do termo *sensatio* se dá no parágrafo 21 do *Tratado da Reforma da Inteligência*, que expõe o terceiro dos quatro modos de percepção:

Eis como de uma coisa concluímos outra: quando percebemos claramente que sentimos um certo corpo e nenhum outro, disso, digo, claramente concluímos que a mente está unida ao corpo; que essa união é a causa daquela *sensação*, mas daí não podemos entender, de modo absoluto, o que seja essa sensação e essa união, nós não podemos a partir dela entender absolutamente.³

A *sensatio* é o efeito da *união da mente e do corpo*; um efeito que exige uma causa; contudo, dessa causa, nada conhecemos, ao menos não adequadamente. O texto nos coloca, à primeira vista, qual é a relação em questão com a sensação: trata-se da união. A sensação é o que podemos dizer do vínculo de uma união, embora dessa união, como diz o filósofo, *não podemos entender nada de maneira absoluta*. Entretanto, a problemática concernente à natureza do sentir, na qual a união mente e corpo está implicada, constitui uma das maiores contrariedades entre Espinosa e o cartesianismo. Uma delas se aplica propriamente àquilo que

¹ MIGNINI, F. *Sensus/sensatio in Spinoza*. Lessico Intellettuale Europeo, VIII Colloquio Internazionale Roma, 1995, p. 294, 295. In: Vinciguerra, Lorenzo. *Spinoza et le Signe: La Genèse de L'Imagination*. Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 2005, p.53.

² ESPINOSA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas: Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, § 21.

³ ESPINOSA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. § 21.

Descartes concebe como sendo a *sensatio*¹ e outra pertinente a relação mente e corpo. Uma vez que, de acordo com a tradição cartesiana, a mente teria uma relação hierárquica com o corpo, ela seria a detentora da potência de comandá-lo. A mente seria soberana em relação ao corpo; por isso o que ela sentisse de si mesma, não teria nenhuma necessidade de comunicar ao corpo. Assim, a concepção espinosana da sensação, e troca, toma Descartes como referência de recusa teórica. Espinosa demonstra na segunda parte da *Ética* que “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo.”² Com isso, denota-se que não há uma relação de superioridade entre mente e corpo; ambos se relacionam conjuntamente; “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso.”³

De acordo com Vinciguerra,⁴ o axioma 4 também nos revela uma outra articulação, qual seja, o *sentir que um corpo é afetado de muitas maneiras*, bem como o *sentir* que envolve a percepção de uma infinidade de corpos. A sensação envolve alguma coisa de interior ao corpo, sem a qual o corpo que é afetado não poderia perceber as modificações que lhe afetam. E é esse sentir interno (corpo conjuntamente com sua mente) que irá encadear as percepções externas; podemos então dizer que a sensação é uma potência mesma de encadear as percepções. Dado isso, a passagem entre o sentir e o perceber acontece por meio de uma ideia, ou seja, “a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.”⁵ Essa ideia considerada com o objeto exterior que ela representa e afirma, a ideia de tudo aquilo que se passa com o seu objeto que é o corpo; “a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente, é percebido pela mente humana,”⁶ pois a mente percebe as ideias das afecções do seu próprio corpo, mesmo que de maneira indeterminada, a ideia de afecção só afirma o resultado de um certo encadeamento. Assim, o que a mente percebe de seu corpo em cada afecção, não é outra coisa senão o reflexo de uma ideia a outra. Afirmar, no sentido de refletir, implicar ou ainda envolver, constitui a essência mesma da ideia. Trata-se da formação de uma ideia através de um encadeamento, de onde podemos tirar todo o sentido de uma expressão como *idea mens*

¹ DESCARTES, R. Obra Escolhida. *Meditações Metafísicas: VI* Introdução, Gilles. G. Granger. Tradução, J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 23.

³ SPINOZA, B. *Ethica* III, prop. 2.

⁴ VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le Signe: La Genèse de L'Imagination*. Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 2005, p. 52.

⁵ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 12.

⁶ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 12.

ide percipit.¹ A distinção entre o sentir e o perceber é algo complexo, e numa tentativa de esclarecimento, podemos assim dizer que a sensação é a anunciadora da percepção, porém da qual ela mesma não pode ser distinguida, em razão de sensação e percepção acontecerem naturalmente juntas. Dado isso, a sensação não pode ser o elemento primeiro, sobretudo, a sensação é o sentir de uma ação, de que uma ação se faz. Todo o perceber se acompanha de um sentir e todo sentir não se dá sem um perceber. Isso nos revela que só podemos pensar a afecção segundo as leis de uma realidade modal, ou seja, tomada em uma cadeia de afecções, de acordo com as leis de um encadeamento. Apesar das implicações com o cartesianismo, como vimos na interpretação do Mignini, ainda assim, o que enxergamos não é simplesmente um abandono ou uma substituição da *sensatio*; essas implicações não foram decisivas para uma substituição do termo na composição da *Ética*. Sobretudo, ela acontece de modo que sensação e afecção devam permanecer não somente e diretamente implicadas na união mente e corpo, como também permaneçam implicadas nas práticas de um corpo. É o que podemos observar através do axioma 4 da segunda parte da *Ética*: “Sentimos que um corpo é afetado de muitas maneiras,”² ou seja, o corpo *sente* que é afetado de maneiras diversas. Aliás, é a partir da diversidade envolvida nos corpos, que o corpo pode sentir a sua individualidade, pois cada corpo sentirá a afecção de maneira única e particularizada.

Essa transição, seguramente agora nos permite falar de afecção. A afecção é sempre o ato de afetar e ser afetado. A afecção está sempre em outra coisa pela qual ela também se compreende, e é essa condição que se repercute na ordem da percepção: não podemos falar na ordem das ideias de afecções do corpo, de afecções absolutamente primeiras ou um dado primeiro da experiência. Pois, para poder ser afetado e afetar, é preciso já ter sido afetado; para poder perceber, é necessário já ter percebido. Essa é sem dúvida, uma das razões pela qual, Espinosa emprega o termo no plural *affectiones*. Com efeito, não existe nada que possa ser absolutamente dito como afecção primeira, ideia ou percepção primeira. Sentimos uma infinidade de coisas, de inúmeras maneiras e segundo inúmeros encadeamentos; por isso, “sensação, percepção e afecção se dão todas, conjuntamente, em um determinado corpo.”³

Semelhantemente à confusão da ordem da extensão e do pensamento que conduz à ilusão de uma separação, concretiza-se a objeção de Espinosa contra Descartes a respeito da sensação da união mente e corpo.

¹ SPINOZA, B. *Ética* II, dem. prop. 12.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, ax. 4.

³ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p.109.

[...] Ora, nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber quando nutro os sentimentos de fome ou de sede e etc. E, portanto, não devo, de modo algum, duvidar que exista nisso alguma verdade. A natureza me ensina também por esses sentimentos de dor, fome e sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como *um piloto em seu navio*, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o *piloto* percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, *todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provem e dependem da união entre o espírito e o corpo.* [...].¹

Embora Descartes afirme que essa união estaria assegurada pela sensação de fome, sede e etc., ou seja, de algo que se passa com o corpo, da ordem corporal e com a sua mente. Contudo, a maior objeção de Espinosa se deve ao equívoco primário de Descartes de representar a alma como o *piloto* que guiaria o seu corpo, dominando-o “tecnicamente.” No entanto, fadar Descartes à insensatez primária representa para Lívio Teixeira, “os sintomas de uma leitura apressada de Descartes. (...). Uma leitura indolente, que se poupa de atravessar as páginas complicadas das cartas a Elisabeth e do *Tratado das Paixões*, entre outras, tão cruciais.”² Espinosa talvez possa ter feito uma leitura “apressada” de Descartes e com isso levado ao “pé da letra” a frase *um piloto em seu navio*, a alma como guiadora da extensão. Essa leitura, talvez “apressada” demais “possa” tê-lo levado a afirmar veementemente que há uma concomitância entre corpo e mente, onde a mente percebe tudo o que se passa com o seu corpo, daí a sensação dessa concomitância que é expressa por meio de uma ideia; contudo, essa sensação que está relacionada *ao mesmo tempo entre mente e corpo* é a própria união da mente com o corpo; união que é afirmada através da ideia de sensação do corpo.³

¹ DESCARTES, R. Sexta Meditação. p.189-190. (grifo nosso)

² TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. 2ª Ed. Prefácio. Bento Prado Jr. São Paulo: Ed. Brasiliense 1990.

³ De fato, quanto a Espinosa ter ou não se apressado em suas conclusões sobre a união substância da mente e do corpo acerca das concepções de Descartes, ainda assim é inegável que tal elaboração filosófica encontrou sua expressão mais perfeita no pensamento espinosano. Descartes parte da experiência das ideias confusas das sensações, da imaginação, das paixões, para demonstrar a existência do nosso corpo e dos demais corpos. Essas ideias confusas mostram ainda que a alma e o corpo estão, não simplesmente, “justapostos” como um piloto em seu navio, mas estão fundidos, substancialmente unidos, constituindo um misto psicofisiológico. A noção cartesiana de substância, “substância é o sujeito imediato de todo atributo de que temos uma ideia real” permite caracterizar como substâncias as noções primitivas de *corpo*, ao qual se ligam os juízos referentes à extensão, ao movimento e à figura; de *mente*, com os juízos referentes à percepção e à vontade; de *união*

Nesse caso, esse *não entender de modo absoluto o que seja essa união* ou entende-la de maneira confusa, como nos fala o *TIE* § 21, só pode se fazer frente ao teor afetivo que a essência do corpo exprime através das relações, das quais só podemos ter um conhecimento parcial.¹

O vocabulário de Espinosa não é totalmente estranho às referências clássicas, mas ele se distancia à medida que reelabora antigos conceitos. Podemos afirmar que é o que acontece com o termo *affectio*; ele não tem na obra espinosana um valor moral, como também não integra o mesmo campo semântico de *affectus*, ainda que ambos decorram do verbo *afficere*,² que frequentemente é empregado de forma passiva. Como vimos, a afecção é o ato de afetar e de ser afetado numa relação conjunta e simultânea entre o afetante e o afetado; não há, portanto, uma relação entre agente e paciente, ou ainda, a relação não se caracteriza pelo termo passividade, pelo contrário, há uma atividade entre ambos. Mas há ainda outra peculiaridade na *Ética*, o termo *affectio* é empregado de duas maneiras. Primeiramente, é empregado para definir o modo: “por modo compreendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido.”³ A outra utilização do termo serve para designar as modificações do corpo. No entanto, essa segunda utilização do termo não nos é dada prontamente. Ela se faz nas entrelinhas: “as coisas particulares nada mais são que as afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada.”⁴ De acordo com Deleuze,⁵ essas afecções são necessariamente ativas, uma vez que elas se explicam pela natureza de Deus como causa adequada e delas Deus não pode privar-se.

substancial mente e do corpo, a qual se ligam os movimentos voluntários, as sensações, as paixões. A união substancial cuja existência é claramente compreendida, é contido em sua essência incompreensível à inteligência do homem. Descartes a explica pelo poder de Deus, renunciando, de certo modo, a resolver o problema da relação entre mente e corpo. O filósofo, neste assunto, assumiria uma posição radicalmente distinta de seus sucessores (Malebranche, Espinosa, Leibniz), os quais não somente admitem a existência do problema, mas, apresentam cada qual a sua maneira, soluções específicas dele. Assim, estabelecida a existência da união substancial da mente e do corpo, discriminam-se com clareza os planos de conhecimento: o das ideias claras e distintas, são do plano da substância pensante e da substância extensa, tomadas separadamente; o das ideias confusas são do plano da união substancial da mente e do corpo. Com isso, as paixões, por definição, são do plano da união substancial e seu domínio constitui o principal objeto de reflexão moral de Descartes. Cf: TEIXEIRA. L. *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. 1990.

¹ No que concerne à existência de uma ou outra afecção, esse sentir é certamente parcial (inadequado), mas na medida em que se encarregará de mostrar a quinta parte da *SPINOZA, B. Ethica*, a ideia da essência eterna do corpo pertence ou constitui também a essência da mente; Espinosa diz que *nós sentimos que somos eternos*, mas esse sentir só pode vir acompanhado da ideia de Deus como sua causa. Essa sensação, portanto, deve vir da união essencial da mente e do corpo como compreendida sob os atributos de Deus. Cf. *SPINOZA, B. Ethica* V, dem. prop. 23.

² VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 94.

³ SPINOZA, B. *Ética* I, def. 5.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* I, prop. 25, cor.

⁵ DELEUZE, G. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris, Minuit, 1981, p.68.

Ora, uma coisa é pensar o corpo como algo que é dito finito, outra é pensar o corpo como uma expressão da essência divina infinita. Entretanto, as condições de finitude dos corpos dependem não dos corpos enquanto tais, mas das relações com outros corpos, pois “diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior.”¹ Tudo o que se pode obter de um corpo se dá através de suas afecções; visto que o corpo, enquanto modo, é ele mesmo uma afecção da substância. Nesse caso, então há duas maneiras de se compreender *affectio*; primeira, o modo como uma afecção de uma causa infinita, pensado conforme as determinações da substância infinita; segunda, a afecção de uma coisa particular. Em suma, compreendemos que o fato de Espinosa utilizar a mesma palavra, afecção, seja para designar a relação expressiva da substância na produção dos modos (os modos são afecções da substância) seja para afirmar a relação de expressão dos modos finitos (a sua atividade de afetar e ser afetado) permite-nos pensar que essas duas relações não são estranhas, uma a outra, pelo contrário, são expressões da mesma causalidade substancial imanente. Aliás, em nosso entendimento, talvez seja possível compreender ou ao menos levarmos em conta um “desafio” que é o de pensar que existe simultaneamente um mesmo ato que constitui a natureza inteira: o ato de afetar.²

1.4 Existir em ato

O enunciado da proposição 11 da *Ética* II afirma: “o que primeiramente constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato,”³ ou seja, do corpo. No entanto, ao prosseguirmos e lermos o corolário desta proposição, vemos que há duas maneiras de concebermos esse corpo existente em ato: uma segundo a imaginação, outra segundo o intelecto. Vejamos:

¹ SPINOZA, B. *Ethica* I. def. 2.

² De fato, um desafio, pois como afirmar que a natureza inteira está constituída por um único ato, o de afetar, uma vez que de encontro da prop. 17 da SPINOZA, B. *Ética* V, veremos que *Deus está livre de paixões e não é afetado por qualquer afeto de alegria ou tristeza*. Sem dúvida. Todavia, o que queremos desafiar é justamente que se existe uma afecção (primeira e única) da substância para com seus modos, isto é, no instante da passagem do modo infinito ao modo finito, e ainda que essa afecção da substância se estenda a esse “único” momento, acreditamos que esta caracterize uma condição suficiente para que pensemos tal desafio de maneira afirmativa: o ato de afetar constitui a natureza inteira.

³ SPINOZA, B. *Ethica* II. prop. 11.

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo, que (a ideia que é) a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente.¹

De acordo com Gueroult,² tal corolário é de extrema importância, pois envolve os princípios fundamentais que irão permitir a dedução da natureza do conhecimento imaginativo e da natureza do conhecimento intelectual. Isso porque identifica a mente como uma parte do intelecto de Deus e a define como ideia de uma coisa singular existente em ato. A maneira segundo a imaginação nos faz acreditar em algo como presente, ainda que esteja ausente, mesmo que uma outra ideia, passado um tempo, venha excluir esta presença; e a outra maneira segundo o intelecto, ou seja, que tais coisas estão contidas em Deus, como verdadeiras e reais se seguem da necessidade de Deus. Uma vez que a existência da coisa é dada em ato e o que primeiro define o ser atual da mente é uma ideia que envolve a existência atual do objeto, esse objeto só pode ser um corpo, ou um corpo no sentido de presença imaginária. O corpo também é presença ao mundo como a expressão do ser absolutamente infinito na existência e que permanece suscetível às modificações. Outro ponto importante, de acordo com Gueroult, é que o corolário também permite deduzir o princípio da adequação e da inadequação, mas isso não está claramente demonstrado, ou seja, há uma enunciação daquilo que a mente pode e não pode conhecer adequadamente;³ *a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente*. Todavia, a proposição 11 não fala por si só, existe algo resguardado que só conseguiremos explicitar com o auxílio da proposição 12:

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.⁴

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 11, cor.

² GUEROULT, M. *Spinoza- L'Âme*, t.II. Paris: Aubier Montaigne, 1974, p. 125.

³ GUEROULT, M. *Op. Cit.* p. 126.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 12.

Bem, de acordo com o corolário da proposição 11, se há em Deus a ideia de tal e tal coisa, enquanto ele se explica pela natureza da mente, essa ideia deve ser dada na mente. Assim, a ideia de tudo o que acontece no objeto da ideia constitui a mente humana e por isso deve ser dado nela. Ora, não podemos dissociar as proposições 11 e 12 da *Ética* II, se o que temos em vista é o campo das relações. Uma coisa é clara: a existência atual do corpo afirmada pela ideia que constitui o primeiro ser atual da mente, só existe enquanto o objeto dessa ideia é modificado, ou seja, quando esse objeto é afetado por alguma coisa na ordem dos encontros com outros corpos existentes, nesse caso, o campo da experiência. Em verdade, são duas afirmações que iremos encontrar conjuntamente nas prop. 11 e 12: a percepção de nosso corpo e a percepção de inúmeros outros corpos exteriores; uma percepção acompanhada de outra. Pensamos que um corpo que não seja afetado por outros corpos, não tem existência na duração. As duas proposições se refletem reciprocamente, pois a experiência necessita simultaneamente de uma e outra para ter seu lugar. A ideia do corpo existente em ato que constitui o primeiro ser da mente humana envolve necessariamente duas coisas, ou ao menos um duplo aspecto no sentido da mesma coisa: a existência e a essência do corpo.¹ Por isso, Gueroult ratifica a importância do corolário da prop. 11, porque nele conhecimento imaginativo e conhecimento intelectual estão presentes conjuntamente, existência e essência. No primeiro gênero de conhecimento, sentir o corpo é sempre sentir que o corpo é afetado. Não há experiência de um corpo senão através das afecções deste. Porém, é necessário reconhecer que não podemos ter das sensações de nosso corpo uma maior compreensão se não tivermos também uma ideia desse corpo compreendido como um campo de afecções.

Nesse caso, a ideia do corpo existente em ato que constitui o primeiro ser da mente humana envolve necessariamente um duplo aspecto no sentido da mesma coisa: a existência e essência do corpo; porque o sentido mesmo do ato comporta que toda afecção é

¹ Para Vinciguerra, compreender o *ser atual da mente humana*, ou seja, o corpo e o sentir do corpo requerem uma dupla leitura que não esteja somente voltada para as proposições 11 e 12 da *SPINOZA, B. Ethica* II; é necessário uma releitura da *SPINOZA, B. Ethica* II sob a perspectiva da *SPINOZA, B. Ethica* V, uma perspectiva final que não dependeria tão somente das afecções, mas sim uma maneira de *sentir a atualidade* da coisa finita como envolvida na essência mesma de Deus, tal qual é exprimida em seus atributos; em suma, sentir a eternidade ou *sentir e experimentar que somos eternos* (*SPINOZA, B. Ethica* V, prop. 23. Esc.) não é uma experiência extraordinária. Tudo leva a crer que nossa eternidade é para Espinosa algo claro, evidente. O sentir a eternidade consiste efetivamente na essência finita de nosso corpo em sua força de perseverar em seu ser, essa potência que é detida como efeito de uma causa eterna e infinita. Assim, o objeto da ideia que nos dá a sensação de eternidade, na medida em que está concebido como contido nos atributos eternos de Deus, certamente, é algo singular e em consequência finito. No entanto, não seria finito no sentido de que poderia ser extinto, terminado pela existência de outra coisa. Uma vez que não se trata dessa existência que está compreendida sempre sob o modo da duração, mas de uma existência cuja, a singularidade repousa na infinidade de sua causa como uma verdade eterna. In: VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p.79.

simultaneamente a afecção de uma afecção. Uma dupla ressonância que acontece em sentido existencial: a sensação do corpo singular existente em ato que envolve a existência do corpo afetado e do corpo afetante; e em sentido essencial: a afecção como sendo sempre afecção de uma afecção ou o modo pelo qual a substância se exprime pelos seus atributos. Por um lado a ideia de uma coisa singular existente em ato deve envolver a existência e a essência da coisa mesma, por outro lado, a afecção como modo pelo qual a substância se exprime, leva-nos de volta a pensar se, de fato, não poderíamos conjecturar quanto à existência de uma afecção primeira e se não poderíamos atribuí-la à sensação da união mente e corpo? Apenas conjecturas. De um plano, um finito efeito do finito (o único efeito imaginável, que a afecção nos apresenta através do corpo), e do outro, um finito efeito do infinito, feito sensação. Como vimos, a sensação é ao mesmo tempo a própria união, o ser atual (como afecção da substância) e o efeito da união afetado pelo encontro na existência (afecção, como afecção da afecção). E esse encontro referido à união não poderá ser chamado, então, primeiro?

Conjecturas à parte. É certo que não podemos ter uma sensação ou um sentir de não existência, pois somos uma potência de existir, mesmo que de maneira confusa, nosso desejo é essencialmente o de existência, de preservação de nossos próprios atos. Espinosa deixa expresso no parágrafo 7 do *TIE*, sobre a força de preservação do ser, mesmo que movida por uma procura incerta:

Sentia assim, encontrar-me em extremo perigo a ter de procurar, com todas as minhas forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio, é constringido a procurá-lo com todas as suas forças, mesmo que ele seja incerto, pois que nele está sua única esperança.¹

O fato é que a incerteza jamais terá força suficiente para suprimir o desejo de preservação de um corpo; ainda que este seja movido por uma procura incerta, e que o não encontro possa ser fatal, a busca, ainda que incerta, visará sempre a autopreservação.

1.5 O despontar da singularidade

A proposição 13 da *Ética* II, bem como seu corolário, apresenta a essência do homem. De um lado, o enunciado deduz a essência ou a natureza da mente humana em sua definição como ideia de um corpo existente em ato; “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o

¹ ESPINOSA. B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. §7.

corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.”¹ Por outro lado, o corolário deduz a essência do homem estabelecendo por ela mesma, mas de outra maneira, que é constituída de um corpo: “segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos;”² A mente humana já tinha sido deduzida como a ideia de uma coisa singular existente em ato pela prop. 11 da *Ética* II. No entanto, restou deduzir o que é esta coisa. É justamente a isso que a prop. 13 da *Ética* II dá início. Tal proposição está compreendida sob duas partes: primeira, *o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo existente em ato*; segunda, *esse objeto não pode ser outra coisa, senão um corpo*. De acordo com Gueroult,³ correlativamente, essas duas partes da demonstração condiziriam cada uma ao absurdo, se não estivessem explicitadas dessa maneira; primeiro, porque é impossível que o corpo existente em ato não seja o objeto da mente humana, pois nesse caso, as ideias das afecções dos corpos se dariam em Deus e não enquanto Deus se explica pela mente humana, mas sim enquanto Deus se explica pela mente de uma outra coisa (corol. da prop. 11); segundo, porque é impossível que o corpo seja outra coisa, senão o objeto da mente, pois, nesse caso, deveria sofrer algum efeito de que a mente não teria necessariamente ideia (prop. 12). Já através do corolário da prop. 11, podemos deduzir que a mente não conhece adequadamente o objeto do qual ela é ideia.⁴ Por isso, foi necessário primeiramente identificar o objeto da mente como sendo o corpo, a partir das ideias das afecções do corpo. Essa também é a razão pela qual o axioma 4 da *Ética* II não afirma peremptoriamente que sentimos o corpo, mas que sentimos as afecções do corpo, ou seja, “sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras.”⁵

Para Vinciguerra,⁶ pode existir uma interrupção de ordem dedutiva na prop. 13 da *Ética* II, ou seja, identificar primeiramente o corpo como *objeto da mente* e que sentimos o corpo a partir das suas *afecções* e não diretamente que sentimos o corpo. Contudo, se efetivamente existir tal interrupção, tudo leva a crer que ela é que propicia resguardar a importância que a *affectio* irá ocupar ao final da obra; pois permite passar da natureza do corpo (que é o objeto da ideia que constitui a mente humana) às afecções do corpo, que estão presumidas através dos axiomas e lemas resumidos da física.⁷ Para o comentador a *affectio* é

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 13.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, cor. Prop. 13.

³ GUEROULT, M. *Op. Cit.* p. 131.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* II, cor., prop. 11.

⁵ SPINOZA, B. *Ethica* II, ax. 4.

⁶ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 98.

⁷ A correspondência entre Tschirnhaus e Espinosa (cartas 80, 83), nos remete a duas proposições: a proposição XVI da *E I* e a proposição XIII da *E II*, nessas duas proposições respectivamente estão expostas duas

justamente o lugar partilhado pela ontologia e também pelos acontecimentos que se passam com o corpo na experiência, os fenômenos.¹ Com efeito, é de um ponto de vista singular da ideia do corpo que Espinosa qualifica o humano, ainda que nada de não especificamente humano fosse anunciar. As reflexões pertinentes à pequena física são minuciosas; em princípio podem, aparentemente, colocar-se como se o objeto da ideia não pudesse verdadeiramente *ser um corpo*, sem que um longo percurso minuciosamente descritivo não fosse anteriormente estabelecido. Ora, acreditamos que para Espinosa o fato de que existimos em ato já permite que nos coloquemos sob um ponto de vista singular de uma coisa finita, que deve e pode emergir de um ser absolutamente infinito. A incursão da singularidade deve ser entendida como uma condição de compreensão do corpo enquanto objeto da mente, ou seja, compreender o corpo sob a sua própria ótica. Ainda que o humano seja em si único, ele se produz, porém, com todas as singularidades dadas de seu corpo. Essa singularidade está unicamente assegurada pelas condições que são válidas para todo singular.

Contudo, podemos então afirmar, primeiramente, que somos uma ideia singular de corpo; essa ideia não seria nada se não percebêssemos as nossas afecções. De fato, essa singularidade no sentido mesmo da união mente e corpo que caracteriza a essência singular foi ontologicamente resguardada por Espinosa, no sentido de que deve subsistir, nas condições de finitude da afecção, alguma coisa de infinito daquilo que ela é expressão. O fato de ser uma essência finita, responde a uma definição: ser uma afecção da substância única infinita. Assim, a afecção de um corpo habita em si a expressão parcial, ainda que precisa e determinada de um ato em si infinito e eterno. Estamos frente a duas perspectivas: ontológica

questões: uma quanto à essência e a outra quanto à existência individual ou singular. Tschirnhaus apoia-se na validade da prop. XVI, “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino),” e a contestação de forma que Espinosa lhe prove como seria demonstrada *a priori* a partir de um único conceito de extensão, a existência da diversidade de corpos, uma vez que a passagem dedutiva da extensão à existência dos corpos finitos ultrapassaria o entendimento humano. Tschirnhaus assinala o problema da seguinte maneira: a singularidade do corpo finito deve envolver a pluralidade de uma variedade de coisas; mas como isso se dá? Espinosa responde em carta de 15 de julho de 1676: “Você me pergunta se a diversidade das coisas pode ser demonstrada *a priori*, a partir de um único conceito de extensão: eu acredito ter demonstrado muito claramente que é impossível; isso porque a definição cartesiana da matéria por meio da extensão me parece mal definida; ao contrário, penso que ela deve ser explicada necessariamente por um atributo que exprime uma essência eterna e infinita. Mas, eu falarei tudo isso mais claramente numa outra vez, se tiver vida suficiente, já que até o momento não tive a oportunidade de ordenar nada a respeito.” A passagem do infinito à existência extensa envolve em sua essência a finitude de uma certa coisa singular que constitui o ser atual da mente humana que só pode ser o corpo. Em verdade, o ponto crucial dessa discussão está situado sob o estatuto ontológico, onde habita a crença de que a essência não envolve a existência. No entanto, o problema ontológico apontado por Tschirnhaus, principalmente se funda em como se dá a articulação entre infinito e finito, essência e existência; se repercute nesse existir essencialmente do modo finito e no momento mesmo onde este experimenta e suporta a existência. In: M. Alexandre, “*Physique et ontologie chez Spinoza: l’énigmatique réponse à Tschirnhaus*”. *Cahiers Spinoza*, n. 6. Paris, Éditions Rêplique, 1991.

¹ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 98.

e física, ambas emergem de uma única e mesma lógica, qual seja, a lógica da afecção. Se corpo afetado e afetante se definissem mutuamente, poderíamos muito bem caracterizá-los sob uma relação imanente de suas afecções.¹ Um e outro, cada qual, mutuamente afetados e marcados. Pois essa relação se constitui sempre como relação com outras relações em uma cadeia infinita. Com a afecção também se passa assim, uma vez que ela é sempre essencialmente uma relação de relações, definida exclusivamente em termos de proporções relativas de movimento e repouso.

Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente, por um outro e, assim, sucessivamente, até o infinito.²

A afecção determina o corpo a existir e a operar de uma maneira precisa. Isso ocorre com todos os corpos, do mais simples ao mais complexo, pois as afecções e sua diversidade são ainda determinantes para a potência dos corpos; através das afecções inicia-se, determina-se e transforma-se a potência corporal. A existência do corpo só se dá pelo exercício de suas afecções; a mente o afirma nos termos de uma potência de agir, assim o encontro dos corpos mediado pela afecção, não é simplesmente um choque entre corpos já constituídos; contrariamente, é um encontro constitutivo. Os corpos são, sob esse aspecto, mais do que os efeitos físicos desse encontro. Será, portanto, compreensível se dissermos que o movimento do corpo é causa de sua própria definição de corpo, ou seja, sua essência é causa de movimento.³ A existência do corpo se exprime pelo seu ato de dispor-se de *modo certo e determinado* à capacidade de afetar e de ser afetado. O corpo humano existe tal qual e na medida em que o sentimos. Por isso, a existência se afirma através das suas afecções e no limite delas. A sensação do corpo (*sentimus quoddam corpus*)⁴ não vai além da necessidade de um entrelaçamento de afecções, que são um reflexo proporcional às capacidades e disposições que orientam o corpo em suas práticas. Por isso, podemos também afirmar que o corpo é o lugar onde se estabelecem e se desestabelecem as práticas de vida.

¹ GUEROULT, M. *Op. Cit.* p. 192.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, lema 3, prop. 13.

³ Espinosa nos fornece esses princípios na proposição 13 da *E* II. Não é por acaso que ele se volta para as considerações de ordem no escólio da prop. 10 (a ordem do filosofar deve seguir para uma compreensão da natureza). Diante de um desenvolvimento da natureza dos corpos, ou seja, pensar de acordo com as coisas naturais para em seguida refundar os conhecimentos através de seus primeiros princípios.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* II, ax. 4.

Ora, a definição da existência do corpo na medida em que ele *existe tal como o sentimos*, nos faz refletir que não pode haver um corpo que possa subsistir não sendo afetado, livre das afecções. Dado isso, seria inconcebível um corpo que pudesse existir sem relação com outro corpo, seria insensível e irreconhecível; esse corpo não poderia fazer parte da natureza tal como é concebida por Espinosa. O corpo é o ser sentido que está configurado sob os limites das afecções que o definem como existente. O que isso quer dizer? Que há uma variação entre forças, de potência, onde todo corpo existe como objeto de um sentir que está em concordância com a sua essência: “disso se segue que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato de que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana.”¹

Não obstante, pensar a afecção é enfrentar simultaneamente duas exigências, em princípio contraditórias, pois a afecção define ao mesmo tempo em que modifica a constituição de uma coisa e em que constitui a coisa como essência. Todo corpo, qualquer que seja, é capaz, em certa medida, de ser afetado e de afetar. De um lado, a afecção não pode ser pensada se não houver um corpo constituído, que seja capaz de modificar e ser modificado, por outro lado, o corpo, ele mesmo enquanto tal é uma singularidade ou então uma afecção. No entanto, na medida em que existem dois corpos, um afetante e outro afetado, acreditamos que essa relação de afetação mútua deva comportar algo, deixar alguma coisa que confirme ou afirme essa relação nos corpos afetados. É justamente sobre esse *algo* que iremos nos ater no próximo capítulo.

¹ SPINOZA, B. *Ethica* III, esc. prop. 57.

2. VESTIGIA CORPORIS

2.1 As impressões corporais

O postulado 5 da parte II da *Ética* constitui uma peça chave rumo à gênese da imaginação, sobretudo, ao que chamamos de raízes da superstição. A análise da fórmula *vestigia corporis* nos conduz ao que há de mais interior na vida dos corpos, ou seja, àquele *algo* que é deixado pela afecção, o que permanece no corpo afetado da relação com outro corpo. Podemos nos referir a esse *algo* como: as *impressões nos corpos* ou ainda *traços corporais*. Dizemos interior na vida dos corpos, por que todo corpo afetado comporta íntima e internamente uma impressão, ou seja, um traço; toda afecção deixa seus traços nos corpos, pois todo traço é índice de uma ação, qual seja, afetar e ser afetado. E se o que intencionamos buscar é pelo princípio que condiciona o indivíduo à superstição, e por acreditarmos que tal fundamento esteja amplamente assegurado pela atividade corporal, não há dúvidas que o postulado 5 constitua uma peça essencial para nossa reflexão: ele afirma:

Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que (traços) do corpo exterior que a impele.¹

Todo corpo é, no nível das relações, o efeito da ação de outros corpos; ele é igualmente causa do movimento de outros corpos; o corpo é ainda, como vimos, um produto das afecções que causa afecções. Por isso, Espinosa pôde escrever que “o corpo humano pode mover e dispor os corpos exteriores de muitas maneiras.”² Os postulados³ concernentes ao corpo são seis, contidos na segunda parte da *Ética*, e vão além de uma definição do corpo humano. Embora um olhar desatento pudesse bem facilmente cair no erro genérico de conceber que o corpo

¹ SPINOZA, B. *Ética* II, post. 05.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, post. 06.

³ “Postulados: 1. O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto. 2. Dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluídos, outros, moles, e outros enfim, duros. 3. Os indivíduos que compõe o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. 4. O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado. 5. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele. 6. O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras.” Cf. SPINOZA, B. *Ethica* II, após prop. 13.

como elemento passivo recebe o ordenamento de uma mente ativa, Espinosa jamais cederia a tal generalidade, pois para ele “a mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado.”¹ Ora, tudo o que acontece com o corpo é percebido pela mente.² O corpo é o objeto da mente e por isso compartilham da mesma experiência. Portanto, corpo e mente são ativos ou passivos juntos, sem relação hierárquica de um sobre o outro. O postulado 5 em princípio não parece muito relevante. No entanto, assim como os outros, ele também tem a função de anteceder, ou seja, ele fecunda o campo para algo que ainda está para ser apresentado. Através dele, Espinosa pode chegar a uma gama de novos conceitos que integram o conceito de imaginação. Percebemos ainda que esse postulado permite que falemos em impressões corporais, *vestigia corporis*, também por meio do termo: *vestigium*.³

De acordo com Vinciguerra, a noção de *vestigia* é primordial para definirmos geneticamente o conceito de imagem, cujas referências são fundamentais para a constituição de todo o conhecimento imaginativo.⁴ Por ora, não iremos nos precipitar em desvendar completamente o enunciado do postulado 5; nos guardaremos para usos que só lhe serão conferidos mais tarde. No entanto, gostaríamos de chamar a atenção sobre um aspecto: em função da progressão textual, muitas vezes podemos ser levados a identificar as impressões corporais com o conceito mesmo de imagens que são originárias das afecções corporais.⁵ Porém, essa identificação precipitada não faz justiça ao termo *vestigia*, se o que visamos é uma compreensão genética de relações. Sobretudo acreditamos que Espinosa quis explicitar as duas noções, *vestigia* e posteriormente *imagines*; caso contrário, ele teria identificado ambos os termos através do postulado 5. E não o fez. Certamente há uma razão para isso, a qual será demonstrada em momento oportuno. Embora, em alguns momentos do próprio texto

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 14.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 12.

³ As ocorrências do termo *vestigium* são raras no *Tratado Teológico- Político*, talvez porque a obra exija um vocabulário menos técnico. Já no *Tratado da Reforma da Inteligência* o termo *vestigium* está ausente e em seu lugar Espinosa se utiliza do termo *impressio*, que remete a um contexto cartesiano. No entanto, temos duas ocorrências importantes que se encontram na carta 17, onde é utilizado o termo *intellectus vestigia*, o filósofo fala em “efeitos da imaginação ou imagens que têm sua origem na constituição da alma.” Acreditamos que a maior relevância do conceito de *vestigia* está mesmo na *Ética*, nela há um teor puramente espinosista, como revela Vinciguerra. Há seis ocorrências do termo na *Ética*: 1- *E I*, *E II*, post. 5, que é o lugar da sua definição genética; 2- *E II*, prop. 18-dem.; 3- *E II*, prop. 18 esc., onde se dá a definição de memória; 4- *E III*, post. 2, a *objectorum impressiones* e as *rerum imagines*; 5- *E V*, pref., onde se discute a teoria cartesiana da glândula pineal; 6- *E. V*, prop. 22- esc., onde Espinosa trata a questão do sentimento de que somos eternos. VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe- La genèse de l’imagination*. Paris, J. Vrin, 2005, p. 122.

⁴ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 123.

⁵ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 17, esc.

espinosano, torne-se obscura a diferenciação e até mesmo pareça que um termo tenda a substituir o outro, o rigor conceitual empregado por Espinosa em toda sua obra não lhe permitiria ignorar diferenças importantes.

Voltemos aos corpos. Quanto à distinção entre eles, podemos falar de: duros, moles e fluidos, conforme o axioma 3 da prop. 13:

São duros os corpos cujas partes se justapõem mediante grandes superfícies; são moles, por sua vez, os que se justapõem mediante pequenas superfícies; e que são fluidos, enfim, aqueles corpos cujas partes se movem umas por entre outras¹.

Surge aí mais uma função do postulado 5: apresentar-nos as diferenças de natureza dos corpos no contexto das afecções, sobretudo sob a ação dos corpos exteriores. Justamente por supor que o corpo afetado teria uma natureza diferente do corpo afetante, supõe-se que o corpo modificante é o fluido e o corpo modificado é o mole. Ao nos depararmos com essa fisiologia, não podemos deixar de recordar Descartes na primeira parte das *Paixões da Alma*,² quando fala em “cavidade e poros do cérebro,” de “ar ou de vento muito sutil” ou ainda “espíritos animais.”³ Para Gueroult,⁴ os espíritos animais de Descartes equivalem às partes fluidas mencionadas pelo postulado 5.

Quando uma parte fluida do corpo humano (entende-se os espíritos animais) é determinada por um corpo exterior a se chocar com a parte mole (entende-se cérebro), muda a superfície desta e lhe imprime, por assim dizer, certos traços (*quaedam vestigia*) do corpo exterior que a possui. Este é um processo de impressão cerebral. (cf. *E II*- prop. 13, axiomas 1 e 2, post- lem. 3).

Gueroult também apoia-se em dois exemplos para falar das diferenças entre as relações de movimento em Descartes e Espinosa. De acordo com o comentador, para Descartes o princípio de identidade dos corpos é ditado pelos fluidos, pois a constância do volume propiciaria alterações contínuas da forma. Em virtude disso, esse movimento dos corpos fluidos assemelha-se a um movimento em turbilhão.⁵ Já para Espinosa, o princípio da identidade dos corpos é ditado pelos sólidos, pois a proporção constante de repouso e de

¹ SPINOZA, B. *Ethica II*, prop. 13, axi 3

² DESCARTES, R. *Obra Escolhida. PAIXÕES DA ALMA*. Introdução, Gilles G. Granger. Tradução, J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962. 1ª parte, art. 7.

³ DESCARTES, R. *Paixões da Alma*. art. 7.

⁴ GUEROUULT, M. *L'Ame*, Tomo II. Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 171; 202.

⁵ GUEROUULT, M. *L'Ame*. p. 171.

movimento entre as partes são colocadas em evidência pelos sólidos, num movimento que o comentador diz se assemelhar ao de um pêndulo.¹ E o que isso quer dizer? Para Gueroult, essas diferenças, que parecem apenas técnicas, em verdade não o são, ele as concebe como sendo *d' esprit*; porém outros leitores de Descartes podem não admití-las, afirmando que a física de Espinosa é tão somente a física cartesiana.² A diferença técnica é tal como descrevemos; para Espinosa o princípio de identidade do movimento é ditado pelo sólido (exemplo pendular)³ e para Descartes o mesmo princípio é ditado pelo fluido (exemplo de turbilhamento). Quanto à diferença de *espírito*, deixando de lado a questão da união substancial corpo e alma, é que para Espinosa, as relações de movimento e repouso por si só dão conta de toda a estrutura do corpo humano, bem como dos demais corpos existentes na natureza. Já Descartes renega que tal mecanismo por si só dê conta do funcionamento para os demais corpos existentes, mas apenas no que diz respeito ao corpo humano.

Em suma, Espinosa desconstrói o privilégio do corpo humano, e o submete à norma comum de funcionamento de todos os demais corpos; todos os corpos seguem a uma única e mesma norma mecânica, tanto o do humano como o do animal. Mas ao desfazer a suposta arbitrariedade estabelecida por Descartes entre o homem e o animal, emerge uma nova dificuldade, qual seja: há um princípio de funcionamento idêntico ao vegetal, ao animal e ao homem.⁴ Tudo é estabelecido de maneira inteiramente mecânica, pois não há nada nos corpos humanos ou em outros corpos que não seja totalmente determinado pela cadeia infinita das coisas finitas, a saber: os corpos. Com efeito, o que Espinosa pretende afirmar com isso é que tal princípio de funcionamento *é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos animados*, sendo o que os distinguem são as proporções constantes de movimento e repouso entre as partes, as quais resultam necessariamente desse jogo natural de impulsos diversos e

¹ GUEROULT, M. *L'Ame*. p. 172.

² GUEROULT, M. *L'Ame*. p. 177.

³ Acerca do exemplo do pêndulo utilizado por Gueroult, entendemos que esse exemplo também serve para ilustrar a teoria das impressões corporais. A impressão se faz por um movimento repetitivo e constante até cessar, isso propicia o traço, a impressão corporal. Já o turbilhamento não. Pois seu movimento é giratório e nesse caso como se daria a impressão?

⁴ A consonância entre as partes com seu todo engendra essa relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre os corpos; dessa relação surge o indivíduo espinosano. “Enfin, dans la Nature, cette solidarité des parties résulte pour tous les corps composés de la pression des ambiants.” Assim, os corpos que compõem um indivíduo comunicam seu movimento segundo uma relação também de movimento. “L’identité de l’individu demeure tant que les vitesses de ses parties restent accordées les unes aux autres selon une loi fixe imposant qu’entre tous se conserve la même proportion de mouvement et de repos”. Cf. GUEROULT, M. *L'Ame*. p. 174.

contraídos em concordância entre as partes interiores, como também dependem ao mesmo tempo de múltiplas causas exteriores.

Por conexão das partes não entendo, pois, outra coisa senão que as leis ou a natureza de uma parte de tal maneira se ajustam às leis ou natureza de outra parte, que não existe a mínima contrariedade entre elas. E quanto ao todo e às partes, considero as coisas como partes de algum todo enquanto se ajustam realmente umas com as outras, de sorte que concordam entre si na medida do possível; [...].¹

Esse princípio vale para todos os corpos da Natureza, os quais estão em constante reciprocidade de ações com uma infinidade de outros corpos. Tal princípio lhes produz variações que não se explicam somente pelas relações que sua natureza impõe ao movimento de suas partes, mas também pelas relações recíprocas de seu movimento com o das causas exteriores.

Ora, contrastes em parte demarcados entre Descartes e Espinosa, o fato é que o postulado 5 viria para ratificar todas as diferenças que já estavam demonstradas pelo axioma 1 após o lema 3 da prop. 13:

Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo.²

Compreendemos que tais diferenças são muito importantes porque não constituem uma mera impressão, mas bem além, a formação de uma marca, isto é, a marca é uma impressão corporal que é deixada pelos corpos afetante e afetado; uma vez que a relação é mútua, ambos deixam suas impressões, ou seja, são marcados. Contudo, resta-nos mais um ponto importante em questão, também afirmado pelo postulado 5: não há privilégio entre os corpos e/ou os mecanismos dos corpos; ou seja, não há um modelo fisiológico particular. Desse modo, estabelece-se que o essencial é que os corpos são mais do que a simples presença de uma ou outra natureza, mas sim a diferença de natureza de um corpo e outro como já colocado pelo axioma 1. Nesse momento, fica demarcado o lugar para os *vestigia corporis*. Justamente para

¹ SPINOZA, B. *Correspondencia*. Introdução, tradução e notas: Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988. Carta, 32.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 13, ax. 1.

que o traço possa se constituir é preciso que essa diferença exista, pois caso não existisse, como uma marca poderia se constituir? A diferença é uma condição necessária da marca.

2.2 Os corpos e suas diferenças

Diante das diferenças entre a natureza de um corpo e de outro, as quais acabamos de mencionar, surge uma pergunta: todos os corpos são passíveis de impressão e reimpressão? Bem, retomemos o axioma 3 da prop. 13, agora integralmente:

Quanto maiores ou menores são as superfícies mediante as quais as partes de um indivíduo, ou seja, de um corpo composto, se justapõem, tanto mais ou menos dificilmente, de maneira respectiva, elas podem ser forçadas a mudarem de posição e, como consequência, tanto mais ou menos dificilmente pode-se fazer com que esse indivíduo adquira outra figura. De acordo com isso, direi que são duros os corpos cujas partes se justapõem mediante grandes superfícies; que são moles, por sua vez, os que se justapõem mediante pequenas superfícies; e que são fluidos, enfim, aqueles corpos cujas partes se movem umas por entre outras¹.

De acordo com tal afirmação de Espinosa, acreditamos que os corpos duros são mais resistentes ao movimento e que isso lhes ocasiona uma dificuldade de adquirirem *outra figura*, ou também podemos dizer que mais dificilmente seriam marcados. No entanto, o que de fato essa relação entre os corpos tem a nos dizer no âmbito da experiência? Receber ou não receber impressões? Tentaremos responder com o auxílio de uma correspondência, a *Carta 6* de Espinosa a Oldenburg sobre Boyle. É uma longa carta, onde Espinosa discute com Oldenburg a veracidade dos experimentos boyleanos, afirmando que esses não podem constituir uma norma de verdade; a experiência é apenas uma condutora na busca pela veracidade das coisas, mas jamais a experiência em si mesma poderá ser considerada verdade. A correspondência com Oldenburg terá muito a nos fornecer ao longo dessa pesquisa. Mas, neste momento em particular, iremos nos restringir às considerações acerca *da fluidez*. Espinosa afirma:

Não me inclino a pensar que as noções tomadas do uso vulgar e que explicam a natureza não como é em si, senão tal como se percebe pelos sentidos humanos, há que enumerá-las entre os gêneros supremos (*summa genera*) e não misturá-las (para não dizer confundi-las) com as noções puras,

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 13, ax. 3.

que explicam a natureza como é em si. Pertencem a essas últimas o movimento e o repouso e suas leis, às primeiras, em contrapartida, o visível e o invisível, o quente e o frio, como em seguida direi, também o fluido e o sólido, etc. (...) Digamos finalmente que, para entender a natureza dos fluidos em geral, basta saber que podemos mover nossa mão, com um movimento proporcional ao fluido, em todas as direções, sem experimentar nenhuma resistência, o que resulta com clareza suficiente àqueles que prestam atenção devida às noções que explicam a natureza tal como é em si e não em relação aos sentidos humanos.¹

Compreendemos que a intenção de Espinosa é demonstrar que, em verdade, a solidez, a moleza e a fluidez são apenas especificações relativas aos nossos sentidos, bem como as noções de grandeza e de pequenez. Essas especificações nada dizem das coisas em si mesmas. Se pegarmos em nossas mãos duas pedras e as compararmos, o que dizer de ambas? Que uma é mais dura do que a outra? E no caso da cera, por exemplo, que se derrete com o calor, logo, a cera é em si mole ou líquida? De fato, a influência do exterior é responsável pela variedade de alterações e passamos a perceber as coisas de acordo com o que os sentidos nos apresentam e não com o que elas são em si mesmas ou essencialmente; a cera perante o calor torna-se líquida e perante a temperatura amena torna-se sólida:

[...] se os corpos grandes movem-se de maneira que seu movimento e sua massa são as mesmas e isso vale também para os pequenos corpos, estes também deveriam chamar-se fluidos, se o termo fluido não designasse algo de extrínseco e que não fosse empregado pelo vulgar para significar somente os corpos em movimento, cujas partes diminutas e suas cavidades escapam a sensação humana. E isso é o mesmo que dividir os corpos em fluidos e sólidos, ou ainda, em visíveis e invisíveis.²

Com efeito, esses termos não qualificam a natureza deste ou daquele corpo senão pelas relações com outros corpos. Em si eles não são nem mais duros, nem mais fluidos uns que os outros. A não ser em certos contextos ou relativamente a determinadas situações que os corpos possam ser qualificados como, duros, moles ou fluidos. Essas são as razões que levam Espinosa a dizer que Boyle não consegue provar a natureza ou a essência dos corpos fluidos e sólidos; porque não ultrapassa os limites da observação empírica. No mais, a ciência que Boyle propõe por meio da investigação experimental não oferece um conhecimento da essência dos objetos investigados, ela só alcança tais objetos como lhes são apresentados aos sentidos, não como são em si mesmos. Espinosa, porém, considera que os corpos constituídos

¹ SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, 06.

² SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, 06.

simplíssimos também são produzidos pela ação do movimento. E que cada corpo, definido por uma proporção determinada de movimento e de repouso de seus constituintes, determinados eles também pelas proporções de movimento e de repouso, distingue-se de outros, não por qualidades ou propriedades qualitativas inerentes, mas pela *ratio* de movimento e repouso.¹ Em suma, as hipóteses que guiam os experimentos boyleanos não conduzem à verdade e não estão de acordo com a filosofia ou o *mos mathematicus*.² Visto isso, Espinosa considera que Boyle certamente conduz suas hipóteses de forma errônea e pouco útil. E o que tudo isso tem a ver com o postulado 5? Se, sabemos agora que duro, mole ou fluido, nada são em si mesmos, a não ser em relação com nossos sentidos, nesse caso, por que Espinosa adverte para não se fazer desses gêneros *summa genera*? Ora, a dureza, a moleza e a fluidez nos revelam alguma coisa ou ao menos nos remetem a algo, qual seja: tais diferenças é que permitem que um corpo se deixe marcar mais facilmente que outro; acreditamos que são a garantia para que os corpos sejam impressos e reimpressos, ou ainda marcados e remarcados, pois os corpos ditos moles são mais aptos a serem modificados e a fixar os traços impelidos pelos corpos exteriores. Em verdade, tudo o que existe na natureza são corpos: se duros, moles ou fluidos, isso dependerá da relação de um corpo com o outro, como o exemplo da cera citado anteriormente:

Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada por um corpo exterior a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele.³

Portanto, duro, mole ou fluido não dizem respeito à natureza em si dos corpos, mas às propriedades *intrínsecas* de cada corpo, que tornam mais ou menos possíveis as relações de interação, justaposição e interpenetração entre os corpos e suas partes. Contudo, por propriedades intrínsecas entendemos como algo que pertence ao corpo enquanto corpo disposto numa relação. Numa relação que também se compõe de relações: as propriedades intrínsecas do ferro fazem com que ele não seja queimado facilmente pela chama da vela (que, porém, queima facilmente nosso dedo); ou seja, embora ele mesmo produto de relações, o ferro traz propriedades intrínsecas que interferem mais ou menos nas relações a que o ferro,

¹ SPINOZA, B. *Ética* II, prop. 13, ax. 3, lem. 4.

² CHAUI, M. *A nervura do real* - Imanência e Liberdade em Espinosa. Cia da Letras. São Paulo, 1999, p. 610.

³ SPINOZA, B. *Ethica* II, post. 5.

enquanto tal, mantém com os outros corpos. Em suma, conforme essas relações de mútua interferência, os corpos são marcados e podem mudar mais ou menos facilmente de figura.

2.3 Traço e Marca

Um corpo pode ser considerado mole porque é suscetível às impressões; é facilmente marcado. Já vimos que os traços nada mais são que impressões corporais deixadas pelas afecções; sabemos também que toda afecção deixa uma impressão, deixa sua marca nos corpos. Observamos que as marcas são constituídas por traços, elas são o que permanece no corpo a partir de uma relação. Mas falta analisarmos se há alguma diferença entre o traço e a marca, uma vez que ambos podem facilmente serem chamados de impressões corporais. Pensamos que não. Entendemos que entre traço e marca há uma relação de sinonímia. Jamais dizemos que um corpo é traçado ou impresso, mas que ele é marcado.

O corpo mole é um campo apto para receber marcas e permanecer marcado. Porém, toda relação se faz também no que diz respeito ao corpo que lhe proporcionou a afecção; por isso, podemos dizer que um corpo é um campo de marcas, porque é frequentemente afetado e toda afecção deixa reciprocamente uma marca. Entretanto, não se trata de conhecer adequadamente a natureza dos corpos pelos quais somos afetados, e sim, identificar que há diferenças constitutivas de relações e por isso somos afetados com maior ou menor intensidade: “o corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras.”¹ Nós também sentimos que somos afetados de muitas maneiras. De acordo com Vinciguerra, os chamados corpos duros são mais resistentes às impressões. O que não significa que não possam ser marcados; eles o são. Porém, devido a sua “dureza,” quando são marcados, o são mais fortemente. Já os fluidos, não oferecem praticamente nenhuma resistência e por isso não fixam praticamente nada dos traços dos corpos exteriores,² ou são corpos mais resistentes à mudança, dificilmente remarcados. Existe um ordenamento entre os corpos, que é mediado pela diferença de natureza desses corpos através das suas relações. Os corpos moles, como observamos, são mais facilmente dispostos às marcas e por isso também mais suscetíveis de conservá-las. As marcas nada mais são que traços intensos que se conservam das relações entre os corpos; elas são aquilo que permanece, por isso mesmo

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, post. 6.

² VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 129.

dizemos marcas. E dado isso, todo corpo, na medida em que é suscetível à marca, ou seja, capaz de fixar as impressões dos outros corpos, pode ser considerado como sendo mais ou menos mole. Tudo isso é ratificado pela demonstração da prop. 17 da *Ética* II: “Quando corpos exteriores determinam as partes fluidas do corpo humano a se chocarem, um grande número de vezes, com as partes mais moles, as partes fluidas modificam as superfícies das partes moles (pelo post. 5).”¹

Bem, mas o que pretende Espinosa, ou ainda, o que pretendemos nós com toda essa minúcia acerca do mecanismo corporal e suas relações? Quanto a Espinosa, podemos refletir que toda a especificidade da pequena física é, contudo, para deixar patente que todo corpo se encontra sob a ótica do corpo sobre o próprio corpo e suas relações entre corpos. Se não fôssemos também corpos, não poderíamos conhecer nada acerca de nós mesmos, pois o que nos é dado a conhecer, só nos é dado de maneira relacional. O que nos leva a crer que esse conhecimento parcial deve ser relacionado a nós mesmos e ao nosso funcionamento, uma vez que para o filósofo não podemos conhecer como realmente todas as coisas estão conectadas ou como cada parte concorda com o seu todo, pois “seria necessário conhecer toda a natureza e todas as suas partes.”² Nesse ponto, as determinações relativas ao duro, mole e fluido, tomam também um sentido voltado a nossa experiência, sem isso elas não diriam nada além de comunicar as diferenças de movimento e repouso. Já quanto ao nosso percurso, acreditamos que é justamente essa comunicação entre corpos que nos diz algo acerca de nós e do nosso comportamento. Tomemos como exemplo o foco de nossa pesquisa, a superstição. Qual a componente física para que um indivíduo caia nas teias da superstição? Certamente as marcas. Acreditamos que as marcas tenham uma realidade física que está além da função meramente influenciadora de comportamentos. Mas isso quer dizer que elas podem “ditar” comportamentos? Talvez. Optamos por não lhes atribuir algo tão “imperioso” ou “ditatorial”, mas acreditamos que as marcas trazem à realidade um poder de “determinação,” voltado a certa maneira de agir, de relacionar-se com o mundo, uma vez que são intimamente impressas, fixadas nos corpos. A nosso ver, a marca segue para uma determinação perante o modo de agir e existir de um corpo, estando além de uma função apenas orientadora de ações. Dito isso, torna-se possível afirmarmos que a superstição é intimamente beneficiada pelas relações corporais e pelas marcas oriundas dessas relações, através de ações sob o comando das crenças supersticiosas, mesmo que por um período inconstante e variável.

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 17, dem.

² SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, 32.

2.4 A lógica da impressão e reimpressão

Qual o mecanismo de impressão e reimpressão das marcas? As marcas são o resultado e o índice de uma ação regular, de um hábito; elas envolvem duração; pois, se não envolvessem, não seriam propriamente marcas. As marcas são o que permanece quando a ação que lhes originou cessa; o que permanece do corpo exterior. Em suma, marcas que não sejam fixadas ao corpo, não podem ser consideradas marcas. E por envolverem duração, o que se produziu envolve uma regularidade, pois tende a conservar-se e, uma vez inscritas no corpo mole, integram a potência do corpo a todos os seus efeitos. Dessa maneira, as marcas também tornam-se potencialmente o índice de um hábito. Assim, se o mundo fosse mero acaso e as marcas não fossem submetidas às leis naturais, o mundo certamente não teria marcas e, por assim ser constituído, também não seria um mundo passível de experiência. Essas questões podem parecer irrelevantes, mas são primordiais para a concretização e afirmação das marcas e de que elas decorrem das leis da natureza extensa; embora possam parecer fortuitas, em verdade não o são. E numa teoria que parece se restringir às impressões dos corpos, habita também uma teoria geral das impressões de toda a natureza. Toda essa reflexão espinosana sobre as leis naturais, as quais constituem as marcas, nos remete novamente para o âmbito da superstição, tal como podemos verificar na análise espinosana da crença em milagres.¹ A crítica espinosana feita ao milagre é direcionada principalmente a toda a metafísica teológica, a qual se nega a aceitar a ordem que constitui a causalidade natural. Para o filósofo, não existe o milagre ou o sobrenatural, pois o que há é fruto de um ordenamento natural e que é válido para toda a natureza extensa, ou seja, um ordenamento natural que rege, mobiliza todos os corpos e todos os acontecimentos da natureza inteira. Voltaremos a essa questão, no capítulo dedicado ao *Tratado Teológico- Político*. Bem, sabemos que o corpo é um campo de marcas e que elas têm um lugar nos corpos; justamente a marca conserva alguma coisa que reflete o movimento anterior, ou seja, daquele que a gerou e que por isso a constitui como marca. Não há um lugar “desmarcado.” Esse lugar certamente já foi ocupado por outras marcas, inúmeras vezes; não há como mensurarmos as marcas, o que nos leva também a impossibilidade de afirmarmos a existência de uma primeira marca. Por esse motivo, dizemos que o corpo é passível sempre, de impressão e de reimpressão ou de ser marcado e remarcado. Caso contrário, acreditamos, não haveria razão por que Espinosa escrever os postulados 3 e 6: “Os

¹ Cf. ESPINOSA, B. *Tratado Teológico Político*. Cap. 6.

indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras;”¹ e “o corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras.”²

Assim, uma vez que o corpo conforme descrevemos é apto às marcas, ele é apto às mudanças constantes, logo, ele é inúmeras vezes remarcado. A marca ocupa um lugar que já foi ocupado por outra marca. Como isso se dá? Justamente pela constância e variabilidade que regem todas as relações corporais e por que há um desprendimento, uma separação entre o corpo que afeta e o que é afetado. Ou seja, o corpo que afeta deixa sua marca no corpo afetado e desprende-se dela; se assim não o fosse, não existiriam marcas. Mas, o corpo afetante e o corpo afetado não permanecem unidos após esse encontro, caso contrário, formariam um único corpo e nenhuma marca teria lugar. Então, como entender esse mecanismo entre os corpos afetados? A esse respeito, Vinciguerra ressalta:

Num sentido estritamente físico, o traço, para durar, deve se imprimir muitas vezes sob o efeito de uma ação repetida e regular do corpo exterior; mas ele deve ser igualmente remarcável no sentido em que ele deve poder produzir os efeitos físicos notáveis, ou seja, modificar o corpo em sua figura e em sua maneira de agir e existir; enfim ele deve ser um princípio perceptível, pois uma marca que seria em princípio irreconhecível não existe. Certamente, há traços que nos são ignorados e imperceptíveis, mas seria um traço que por natureza seria absolutamente sem efeito e como inacessível a qualquer espírito, não poderia existir, pois seria como o supor completamente isolado e sem ligação com outros corpos. Todo traço deve ser em princípio reconhecível.³

Entendemos que a marca que é deixada por um corpo, é também a conservação de uma presença deixada no corpo afetado, e a imaginação será a responsável pela presentificação desse objeto afetante. Outro ponto é que uma marca só pode se fixar devido à potência e à distância que a separa do corpo que a produziu. Isso significa que sem esse distanciamento não pode haver marca e nem remarca. Outro ponto fundamental desse afastamento é quanto à marca poder ser configurada em uma superfície de reflexo, ou seja, representar aquilo que não está mais lá.⁴ Isso permite que Espinosa inove com o conceito de imagem, e o processo de

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, post. 3.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, post. 6.

³ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p.135.

⁴ Hobbes se refere à marca como um instrumento, objeto de recordação: “Uma marca (mark), portanto, é um objeto sensível que um homem cria voluntariamente para si, com a finalidade de recordar através disso alguma coisa passada, quando o mesmo foi novamente apresentado à sua sensação.” In: HOBBS, T. *Os Elementos da Lei Natural e Política*, pag. 38. Há uma diferença entre Hobbes e Espinosa, no que diz respeito à relação entre marca e essência. Em Hobbes as marcas são instrumentos a serviço do *conatus*, são efeitos

funcionamento delas: “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado.”¹ Compreendemos que a imagem então sobrevive para além da presença atual dos corpos afetantes, afinal esse é o sentido de ser da marca e da sua relação com o corpo marcado. A reimpressão ou a remarca dos corpos é fundamental na questão tanto da manutenção da superstição, como para as emendas do intelecto. Por um lado, se os corpos não fossem aptos à reimpressão, a superstição não teria força mantenedora e atuante, por outro nem tampouco as emendas do intelecto poderiam acontecer. Mas é certo que a reimpressão constitua uma condição primordial para a perpetuação dos hábitos e costumes, os quais mantêm vivo todo tipo de superstições. Não obstante, retomaremos a questão do hábito por ocasião da análise da teoria do conhecimento imaginativo.

No entanto, devido ao mecanismo de impressão e reimpressão ser sempre o mesmo, disso só podemos concluir que não existe a possibilidade de pensarmos na existência de uma primeira marca; uma vez que o corpo é então marcado desde sempre. Nesse caso, podemos então conceber uma existência sem um início? Ora, acreditamos que se há um início, esse se dá no momento da união mente e corpo, porém não nos embrenharemos, além de conjecturas, de que dessa união talvez pudesse surgir também uma “primeira” marca. De fato, acreditamos que não há primeira marca; sobretudo por que não temos como afirmar que de “uma única relação” será deixada apenas “uma marca,” mas sim pensamos que são deixadas inúmeras marcas. Contudo, nos apoiaremos em nosso primeiro capítulo para essa negativa: Primeiro: não há sensações absolutamente primeiras dos corpos, pois um corpo insensível é impensável; o corpo existe sob a perspectiva de afetar e de ser afetado e dessa relação surgem marcas e não uma única marca que pudesse ser dita primeira. Segundo: não há corpo sem traços, sem marcas, uma vez que todo corpo só existe como sendo afetado. A marca é uma afecção, e não há corpo sem afecções: o corpo é afecção porque ele é produto e produtor das relações que o constituem. Terceiro: o que é dito como primeiro na experiência é, sem dúvida, a afecção, porém entendemos somente no sentido de potência; uma afecção mais forte que a outra.

Para finalizar a análise da pequena física, tomemos a carta 17 entre Espinosa e Balling no momento em que o filósofo diz que “não podemos entender quase nada de que a

destacados de uma causa, elas se subordinam à essência de um indivíduo; enquanto que para Espinosa, elas vão muito além, as marcas constituem a essência mesma do indivíduo, são efeitos que não se separam da expressão de uma essência.

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 17, cor.

imaginação não forme alguma imagem a partir de um vestígio.” Na sequência, ele se refere às imagens que teriam sua origem na mente:

[...] as imagens que tenham a sua origem na constituição da mente podem ser presságios de uma coisa futura, porque a mente pode pressentir confusamente algo que é futuro. E por isso mesmo pode imaginar com a mesma precisão e vivacidade como se esta coisa estivesse presente.¹

Se a imagem é formada a partir das marcas, como Espinosa pôde se utilizar de imagens que tenham relação com a mente? Obviamente já sabemos que o intelecto não é corporal, mas certamente os traços, as marcas são corporais, e jamais pertenceriam ao intelecto. De fato, o que acontece quanto às marcas é que elas estão inseridas numa ordem segundo as regras da extensão, mas que acompanham as conexões do intelecto. O que isso quer dizer? Vamos ao encontro da prop. 12:

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.² humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia

Talvez agora possamos compreender melhor a expressão de Espinosa, no que concerne às *imagens que tenham sua origem na constituição da mente*. Ele se utiliza do sentido genético, e não do sentido subjetivo de imagens que tenham relação com a mente. Pois, as impressões acompanham as conexões que o intelecto conclui através das conclusões do próprio intelecto. Entretanto, ele chama a atenção quanto ao fato de a mente perceber todo e qualquer *vestígio* deixado em seu corpo. E por esse motivo, ao retomarmos a carta 17, o filósofo conclui: “(...) não há nada que não possamos compreender cuja imaginação não forme alguma imagem a partir de um *vestígio*.”³ Com efeito, entendemos que essa passagem, sobretudo, ratifica somente que o conceito de imagem está implicado unicamente às afecções do corpo.⁴ Ora, se a imagem é uma afecção corporal e as marcas também o são, então ambas são *vestigia corporis*? Em que elas diferem? Por que o filósofo utilizaria dois termos aparentemente distintos para falar em afecções corporais? Em verdade, dada à mesma ordem e conexão, entendemos que não há uma distinção real, mas sim a concomitância; as marcas, sabemos, são

¹ SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, 17.

² SPINOZA, B. *Éthica* II, prop. 12.

³ SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, 17.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 17, esc.

inteiramente corporais, enquanto que a formação das imagens nos corpos acompanha a atividade pensante da mente. Nesse caso, é o limiar entre corpo e mente que visa expressar-se. Detalharemos esse processo no momento da formação das ideias de afecção. O que é apresentado agora, é apenas o início de uma compreensão de por que as imagens não são figuras; em verdade, é a forma do corpo que se une a seus estados (que não são as imagens), mas os estados de suas marcas, isto é, se impressas nos corpos moles ou duros. O corpo só existe afetado, a forma só existe como figura e a figura só existe como traçada¹ ou marcada. É precisamente nisso que a marca interessa à forma, na medida em que ela possa ser mais facilmente modificada. Por esse motivo, teria sido precipitado pensarmos que Espinosa tivesse condicionado a noção de *vestigia* a um simples modo empírico. Certamente a experiência nos convoca à verificação das ideias. Entretanto, tudo nos leva a crer que o filósofo intencionou o que haveria de mais íntimo em cada conceito e nesse caso levou o termo *vestigia* ao mais profundo da vida dos corpos. O corpo é capaz de fixar marcas, podemos até mesmo afirmar que essa é uma potência que lhe é própria. As marcas desenharam e definem as superfícies dos corpos, elas os exploram em um processo que é, em sua totalidade, tanto de interiorização como de exteriorização. Trata-se nesse momento, de não imaginarmos apenas uma mecânica dos corpos, mas priorizar uma lógica verdadeira da constituição natural da imaginação. E, por essa via natural é que podemos, certamente, desvendar várias marcas que estão arraigadas entre inúmeras noções ditadas pela exterioridade na interioridade mesma dos corpos. Algumas, inclusive determinantes para a compreensão da superstição. As marcas, ou ainda, a ideia que delas fazemos, ditam uma maneira de viver, uma maneira de existir; dentre essas inúmeras maneiras de ser e existir, está uma maneira supersticiosa de ser e de existir.

¹ Para que possamos ter uma vasta compreensão do que envolve a impressão, é necessário explicarmos qual o sentido dado à noção de superfície, figura e forma para Espinosa. A superfície é o lugar onde se unem e onde se separam o corpo afetante e o corpo afetado. As modificações trazidas pela pressão do ambiente nos corpos fazem com que a superfície dos corpos tome uma determinada forma. Esses corpos exteriores, que através de ações repetidas, deixam traços que não cessam de modificar a figura do corpo. Assim, a forma consiste na união, segundo uma certa lei, que faz com os corpos simultaneamente formem um só corpo. A figura de um corpo é dada por uma certa posição ou situação de suas partes. Ou seja, a forma é a norma de uma relação, a figura é um dos estados constituídos pela forma. Em suma, a forma de um corpo não é outra coisa, senão a totalidade de figuras que lhe reveste. Não existe, portanto, forma sem figura, nem figura sem traços; a figura é a forma dos traços. A lei do traço é cara ao conhecimento imaginativo, uma vez que a imaginação não é mais que uma expressão superficial da vida dos corpos; ela não percebe a forma dos corpos e nem diretamente suas figuras, ela percebe apenas os traços de suas figuras. Cf.: VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p.139-142; 144.

3. O SISTEMA DE MARCAS

3.1 O princípio de uma imagem

Para que a marca tenha seu lugar na experiência, possa ser uma atualidade, significada e interpretada, ou seja, se torne uma presença, há ainda alguns passos que devemos percorrer. Faz-se necessário esclarecer como a marca deixa a condição puramente corpórea para ser identificada no campo da existência. Recorreremos a uma passagem do *TIE* para nos auxiliar:

Eis como de uma coisa concluímos outra: quando percebemos claramente que sentimos um certo corpo e nenhum outro, disso, digo, claramente concluímos que a alma está unida ao corpo, que essa união é a causa daquela sensação, mas daí não podemos entender, de modo absoluto, o que seja essa sensação e essa união.¹

Tudo nos leva a acreditar que Espinosa concebe a sensação como um fator condicional para que a marca passe da condição meramente corporal para ser identificada e trazida à existência, isto é, o sentir que algo se passa em nosso corpo será condicional para que pensemos naquilo que se passa com ele, com isso a marca pode ser pensada. A impressão nos corpos é objeto da sensação na mente, ou seja, sensação e impressão, como já observamos, constituem a teoria espinosana da percepção. Podemos dizer que é um sentir interno ao ato de perceber; a percepção da mente que “liga-se” imediatamente à sensação do corpo. A sensação estaria para a ideia como a impressão estaria para o corpo; tal como a ideia é para o corpo *idea corporis*, a sensação é para a impressão *sensatio impressionis*. Sendo assim, a ideia enquanto sensação é em última análise a sensação de uma marca. A marca necessita de um suporte, qual seja: a superfície em que ela está inscrita; a superfície do corpo modificado que se exprime por uma ideia; há uma relação conjunta e simultânea entre corpo e mente e a marca está compreendida nessa relação. Uma ideia supõe sempre uma outra ideia com a qual ela se encadeia num processo natural; através desse encadeamento, das ideias de afecções ou das ideias das marcas, acreditamos que se articulam as práticas do corpo e também as práticas de vida.

Em verdade, o apelo às marcas se deve ao fato de buscarmos pelas raízes que levam os indivíduos a se tornarem supersticiosos; para isso optamos por traçar um percurso do interior dos corpos até a exterioridade da superstição. Devido a esse percurso, julgamos que alguns conceitos são primordiais, dentre os quais está o conceito de imagem propriamente dito e o

¹ ESPINOSA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. § 21.

que o diferencia de uma marca. Não obstante, estamos tentando obedecer ao próprio percurso feito por Espinosa até o escólio da prop. 17, para que finalmente tenhamos condições de compreender adequadamente a definição de imagem, tal como nos é apresentada pelo filósofo. Apontamos no capítulo anterior, que há uma sutil diferença entre a imagem e a marca, uma vez que se retomarmos a definição de ambas, como sendo fruto das afecções corporais, vemos então que não há sequer alguma diferença. O que de fato distingue as marcas das imagens? Aparentemente nada, se a marca fosse unicamente a impressão nos corpos ditos moles, logo, uma imagem se formaria pelo reflexo das partes fluidas sobre essas impressões inscritas. Nesse caso, a imagem seria ao mesmo tempo o efeito conjunto de uma impressão no corpo que se reproduz ou reflete, no entanto a marca é justamente aquilo que permite que a imagem seja reproduzida. É próprio da marca deixada pelo corpo exterior, reproduzir-se como imagem de algo. Por isso mesmo é que as imagens assinalam uma presença, uma atualidade, bem como a fictícia do objeto exterior. Elas são decorrências corporais. Se atentarmos aos desdobramentos de Espinosa acerca das imagens, observaremos que o conceito não é simplesmente um antecedente do conhecimento imaginativo. O filósofo aprimora-o pouco a pouco, em função mesmo da pluralidade de conotações que envolvem as afecções corporais. Tomemos como exemplo o postulado 2 da *Ética* III; notamos que as imagens não são unicamente as afecções dos corpos exteriores:

O corpo humano pode sofrer muitas mudanças, sem deixar, entretanto, de preservar as impressões ou os *vestigia corporis* dos objetos (sobre isso, veja-se o post.5 da P. II) e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas (vejam-se as def. no escólio da prop. 17 da P. II).¹

No entanto, se toda afecção deixa uma impressão, não estaríamos limitando as imagens à condição de impressão ou mesmo de marca? Não seria bem assim. Sobretudo, as imagens são as “consequências” de uma ação entre os corpos. E para que essas consequências se exteriorizem, há um percurso da marca à imagem, através do surgimento de uma ideia. Dado isso, podemos enfatizar que uma marca torna-se, então, objeto de uma ideia, pois a marca é o que permanece num corpo a partir da sua relação com outro corpo; ela é sempre da ordem da corporeidade, não é mais um corpo, “e sem ser um corpo, ela é *do* corpo.”² De fato, entendemos que é somente através desse percurso lógico, que compreende o funcionamento

¹ SPINOZA, B. *Ethica* III, post. 2.

² VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p.171.

interior do corpos até a maneira de como se relacionam com a exterioridade, que nos é permitido compreender a imagem propriamente dita.

Após falar das relações de movimento entre corpos, das diferenças de natureza de um corpo e outro, como também do envolvimento proporcionado pelas diferenças, Espinosa nos apresenta a proposição 16: “A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior.”¹ Há uma questão importante trazida por essa proposição, de acordo com Gueroult,² que gostaríamos de expor. Em sua análise, o comentador afirma que Espinosa não trata somente das relações corporais e sua natureza distinta, mas agora vem à baila também a relação de duas ideias (*effectus cognitio, causae cognitio*) que envolvem a natureza do corpo afetado e a natureza do corpo afetante. Gueroult levanta uma problemática que é identificada através da demonstração da prop. 16, quando essa recorre ao axioma 4 da parte I da *Ética*: “o conhecimento do efeito *depende* do conhecimento da causa e o *envolve*.” Em nosso entendimento, o fato de a demonstração da prop. 16 convocar o axioma 4 explica-se pela necessidade de suprimir que seria a *ideia* do efeito que *envolveria* a *ideia* da natureza de um e outro corpo, mas que para que o corpo seja conhecido, deve-se *envolver* a *natureza* desse corpo e a *natureza* do corpo exterior. Em suma, não se trata de um conhecimento que envolve uma e outra *ideia*, mas sim de um conhecimento que envolve uma e outra *natureza*. Como uma ideia, um modo do pensamento, pode envolver a natureza de um modo da extensão? O comentador faz mais uma observação para essa dificuldade: “Em Deus o conhecimento procede da causa para o efeito, a ideia da causa engendra a ideia do efeito, razão pela qual a ideia do efeito envolve a ideia da causa *porque ela dele depende*; dessa maneira, o axioma 4 remete à ordem genética do conhecimento adequado, onde a ideia da causa, dada primeiro, ou seja, imediata, comanda a ideia do efeito que é segunda e mediata.”³ Para o comentador, tudo se passa no âmbito do conhecimento imaginativo, contrariamente ao exposto pelo axioma; pois, segundo este, é no plano imaginativo que a mente percebe o corpo humano e os corpos exteriores pelas ideias das afecções de seus corpos. Assim a ideia do efeito seria dada primeiro, como ideia imediata; já a percepção de suas causas que é a percepção do corpo exterior, seria secundária. Contudo, discordamos da análise de Gueroult. Em nosso entendimento, Espinosa jamais incorreria numa sequencia de ideias para evidenciar uma ação que se passa concomitantemente entre

¹ SPINOZA, B. *Ética* II, prop. 16.

² VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 194-195.

³ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 194-195.

mente e corpo: afecção e ideia. É evidente que Gueroult se apoia numa teoria paralelista¹ e, por isso mesmo, tende a conceber uma ordem sequencial de ideias.

Com efeito, dispomos de uma outra análise para questão da afecção e ideia feita por Vinciguerra,² a qual achamos mais coerente. Tal análise afirma que toda questão se põe unicamente em função de uma diferença na compreensão de como são empregados os verbos *dependere* e *envolvere*; para o comentador, o envolvimento entre uma natureza e outra, ou seja, entre o corpo interior e o corpo exterior, surgirá e dependerá uma e “única” ideia. Contrariamente, para Gueroult, existiria uma distinção: haveria uma ideia imediata da afecção e haveria uma ideia do corpo exterior, que ele chama secundária; teríamos, assim, duas ideias operando.³ Ora, o axioma 4 vem para confirmar que a ideia, tal como expressa pela demonstração da prop. 16, refere-se à afecção, a qual *envolve* necessariamente a natureza do corpo humano e a do corpo exterior; com isso, ocorre o “envolvimento simultâneo entre dois corpos pela mesma ideia”⁴ e não de duas ideias, uma imediata e outra secundária. O que acontece é a simultaneidade entre o corpo afetado e o corpo afetante por uma ideia, ideia essa que expressará marcas. Por isso, Espinosa fala em envolvimento de *naturezas* e não em de *ideias*. Simplesmente porque é uma só ideia que envolve o seu objeto, nesse caso a marca, que é impressa por *natureza*. A ideia da marca envolve uma natureza dentro de outra, do corpo afetado e afetante. Ela é a ideia da qual uma outra se distingue daquela que já estava ali e conserva o que a ideia atual lhe deixou; ou, como também podemos dizer, imprimiu uma marca. Nesse caso, a marca e a ideia que a envolve visam o que existe em comum entre dois corpos distintos, formando uma única ideia. Contudo, não é possível identificarmos as marcas, nem como elas se tornam imagens; apenas sentimos a afecção. É um processo simultâneo em que o corpo se dispõe do qual só nos cabe presentificar as coisas por meio da ideia. Não poderíamos compreender o processo das ideias, caso não houvesse as marcas deixadas desse envolvimento, tenderíamos a suprimi-lo, sem ter a devida compreensão dessa

¹ A teoria do paralelismo, em princípio, é uma teoria dualista que tenta explicar um problema levantado contra Descartes, qual seja: o da relação causal entre mente e corpo. Como Descartes defende, mente e corpo são duas substâncias distintas- *res cogitans* e *res extensa*; a teoria paralelista surgiu como uma “tentativa” para explicar o fato de duas substâncias distintas poderem interagir. Descartes, afirma que essa interação acontece através da glândula pineal, que seria como uma sede da alma, constituindo um meio de comunicação entre a mente e o corpo. Espinosa, não concebe a teoria cartesiana. Primeiramente, porque para ele, mente e corpo não são duas substâncias distintas; mente e corpo são dois *atributos distintos*, porém, de uma mesma e única substância. Nesse caso, a relação que se estabelece entre eles é de simultaneidade, *in simul*, e não em *paralelo*. Esse conceito permite que Espinosa afirme que *a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas*. Cf. Et. II-Prop.VII. Contudo, alguns comentadores, como Gueroult, apoiam-se na teoria paralelista para justificar essa relação causal entre os diferentes atributos e a substância única.

² VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p.174.

³ MACHEREY, P. *Introduction à Éthique de Spinoza*. La seconde partie. La réalité mentale, p. 172.

⁴ MACHEREY, P. *Op. Cit.* p. 172.

relação intrínseca que abarca um e outro; pois para que uma cadeia de ideias pudesse se produzir, é necessário que entre a ideia implicada e ideia implicante, houvesse uma relação interna e não somente uma relação externa. Cada ligação em cadeia deve ter alguma coisa de comum com a ligação que se segue e a que precede, essa é a razão do encadeamento. Isto é, o envolvimento entre as partes (intra partes e extra partes), indica que essa ligação possibilita a compreensão do que é comum entre corpos interiores e exteriores. A operação ocorre porque dois corpos podem se distinguir entre si; lembramos que *os corpos se distinguem pelo mesmo que os convém* e isso não gera nenhum paradoxo quando compreendemos que o que é comum a todos os corpos o é igualmente pelo que os distingue: extensão e movimento; de fato, são necessários para a concretização de todo um processo de impressão entre os corpos compostos. A presentificação dos corpos exteriores é, sobretudo, um desenvolvimento constitutivo próprio da ideia da marca. Com efeito, acreditamos que a proposição 16, e talvez tudo que a anteceda, tenha a função de preparar o leitor para o novo conceito de imagem apresentado por Espinosa. De um lado, a marca corporal que é objeto de uma ideia de afecção que envolve a natureza de dois corpos, interior e exterior; de outro, o corpo exterior que é o objeto significado pelas ideias das imagens que o representam como presentes. Temos um duplo envolvimento entre a marca e a imagem, o envolvimento externo; ideias que representam os corpos exteriores através das percepções em cadeia, e envolvimento interno. Eis que surgem as ideias das imagens, ou ainda, as ideias chamadas inadequadas.¹

No entanto, a proposição 16 ainda faz uma afirmação importante quanto à ideia de afecção e seu envolvimento com o pensamento causal. Como sabemos, o *conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve*. O que isso implica? Compreendemos que há um lugar interno entre a ideia do efeito e a ideia da causa, sem o qual, não se poderia dizer que uma envolve a outra, ou seja, a ideia da causa não se distingue completamente da ideia do efeito, como sendo o resultado de uma ação. Esse lugar interno, nesse caso, é o que há de comum entre a causa e o efeito, sem o qual eles não poderiam se envolver; “não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada tem em comum entre si.”² Não se trata do mesmo gênero de envolvimento, mas de dois envoltimentos que não diferem ao ponto de serem estranhos um ao outro.

¹ A ideia inadequada envolve apenas a relação com a exterioridade. Por isso ela está intimamente ligada às imagens; ela envolve um conhecimento confuso e mutilado acerca das coisas, ou seja, envolve a privação de conhecimento. Cf. SPINOZA, B. *Ethica* II- prop. 35.

² SPINOZA, B. *Ethica* I, ax. 5.

Contudo, Espinosa necessita demarcar muito bem o campo entre uma ideia e as ideias das imagens, que são as inadequadas, uma vez que não estamos falando de uma mesma natureza de ideias. É fundamental ficar claro que a ideia que se forma segundo o intelecto é a que o filósofo afirma como sendo “um conceito que a mente forma por ser uma coisa pensante,”¹ ou seja, que é a ideia adequada, a qual *tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira*; já as ideias de afecções envolvem as imagens e dependem da exterioridade para se produzir, elas são ideias consideradas inadequadas porque nos remetem a uma compreensão apenas parcial das coisas. Entretanto, verdade e erro comportam também uma relação entre todo e parte, visto isso é possível entender por que, ao se referir às ideias inadequadas, Espinosa diz que estas também seguem umas das outras com a *mesma necessidade* que as ideias adequadas: “as ideias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas, ou seja, claras e distintas.”² Trata-se de uma *mesma necessidade*, que é apenas limitada por um conhecimento que não é pleno, mas que exprime *necessariamente* e parcialmente a ordem causal. A ideia de afecção ou marca envolve, sobretudo, o que causou o seu objeto, qual seja, a natureza dos corpos envolvidos na afecção; essa natureza é tudo aquilo que contribui para a formação da marca, bem como as superfícies e as figuras dos corpos afetantes e as dos corpos afetados que através dos corpos fluidos se chocam.

Todavia, justamente o que funda nosso interesse é apostarmos amplamente que o processo que denominamos um “sistema de marcas” é que permite ao indivíduo reproduzir-se em suas próprias representações e incorporá-las em suas maneiras de existir. Conforme salientamos anteriormente, acreditamos que um corpo constituído pelas marcas de sua experiência implica uma determinada maneira de ser no mundo, uma determinada inscrição na realidade que é inseparável da sua essência e da potência de afetar e de ser afetado.

3.1.1- As imagens das coisas

Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo.³

¹ SPINOZA, B. *Éthica* II, def. 3.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 36.

³ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 17.

A percepção da natureza do corpo exterior implica necessariamente na presença desse corpo como existente em ato, pois a percepção do corpo como existente em ato e a natureza desse corpo estão envolvidas necessariamente na ideia de afecção do corpo humano. É suficiente que a ideia da afecção que envolve a natureza do corpo exterior seja dada na mente, para que esta perceba o corpo como existente em ato, ainda que ele não exista. Ora, mas como podemos dizer que a mente percebe? Seguramente através das ideias das imagens, que são constituídas a partir das ideias das marcas, pois só assim podem significar os corpos exteriores como presentes. A mente percebe os corpos exteriores somente através das ideias de afecções; como a ideia da causa é envolvida pelo seu efeito. A mente imediatamente só percebe que o seu corpo foi modificado, devido à afecção provocada pelo corpo exterior, mas não percebe o corpo exterior em si mesmo. A mente conhece o corpo exterior apenas parcialmente, por isso tem dele uma ideia inadequada.

Agora dispomos realmente de todos os elementos para que possamos compreender amplamente o conceito de imagem. Diz Espinosa: “chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora eles não restituam as figuras das coisas.”¹ Essa definição, na visão de muitos comentadores, constitui todo o fundamento da teoria da imaginação. Para Gueroult, esse fundamento já está presente nas proposições 17, 18 e 19 da *Ética* II. De acordo com ele, a prop. 17 tem a finalidade de demonstrar as condições da percepção sensível da existência atual do corpo exterior, a prop. 18 demonstra as condições da lembrança dessa percepção, e a prop. 19 dá as condições da percepção sensível da existência atual do próprio corpo (existência demonstrada após a prop. 13.).²

Primeiramente, notamos que para definir a imagem, Espinosa serve-se do plural *images*, como se a percepção fosse regida por uma produção continuada. Mas, nesse caso, não seria como se houvesse uma sucessão? Já demarcamos anteriormente que o termo sucessão não é o mais apropriado, uma vez que o processo se dá simultânea e conjuntamente com as ideias, pois *não são as imagens que se sucedem para serem representadas, mas sim suas ideias*. Com isso, o filósofo busca afastar quaisquer pressupostos que nos façam pensar a ideia como uma “pintura muda sobre um quadro,”³ pois compete à natureza da ideia afirmar necessariamente o que ela concebe como existente, tanto que uma outra ideia não exclui esta afirmação. E quando a ideia afirma a natureza daquilo que concebe como existente, ela não se

¹ SPINOZA, B. *Ética* II, esc. prop. 17.

² GUEROULT, M. *L'Ame.* p. 198.

³ GUEROULT, M. *L'Ame.* p. 200.

produz a si própria; ao contrário, é da natureza de uma ideia de afecção afirmar a presença de algo ausente. Por isso, “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado.”¹ Isso se dá, porque, para a mente, contemplar a afecção de seu próprio corpo significa o mesmo que contemplar a presença do corpo exterior, pois há na ideia dessa afecção a ideia da natureza do corpo exterior que essa afecção envolve, como já demonstrado.

Por outro lado, Espinosa só antecipa o fato de que a imaginação não percebe a forma dos corpos, nem mesmo diretamente suas figuras, e sim que a imaginação percebe através de imagens, as marcas deixadas no corpo. Com a percepção através das impressões corporais, trazida pelo filósofo, conseguimos refutar a afirmação cartesiana de que: “imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal.”² Embora, nessa passagem da *Segunda Meditação*, não fique claramente demonstrado o que Descartes concebe exatamente por figura, no entanto, ao identificar a figura com imagem, ele parece conceber que a figura ou a imagem é que seriam representadas. Justamente passa por aí a recusa espinosana, uma vez que é a ideia da imagem que é representada e não a própria imagem.

As imagens não são cópias e os objetos exteriores não são seus modelos. Não há uma relação entre um original e um secundário. Constatamos que as marcas corporais, nas quais as imagens se constituem, jamais podem ser consideradas em Espinosa como uma realidade em si secundária. Simplesmente porque tudo nos leva a crer que o corpo só existe sendo afetado. A marca é parte dessa realidade desde sempre.³ Por isso, a imagem jamais poderia ser considerada um estado de menor realidade, em si falsa ou mesmo infiel a sua relação. Apoiando-se no conceito de que a imagem não é infiel a sua relação, o filósofo dá início à correção da opinião de que as imagens e suas ideias são falsas. Elas certamente são errantes, mas não erradas, enganosas, mas não falsas. Consideradas em si mesmas *in se spectatas nihil erroris continere*; são positivas e afirmativas, pois “a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes.”⁴ Espinosa rompe com uma tradição filosófica que conceituou a imagem como uma cópia em relação a um molde, que por isso conteria falsidade em si mesma, bem como falso, o ato de imaginar. Contrariamente, ele irá defender que a imagem em si é perfeita, nada lhe faltando em sua natureza enquanto imagem. Dado isso, o filósofo

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, cor. Prop. 17.

² DESCARTES, R. *Segunda Meditação*. § 8, p. 129.

³ Diferentemente ao que pensa Espinosa sobre a marca, como sendo parte da realidade corporal, para Hobbes, a marca é apenas um *instrumento a serviço do conatus*. HOBBS. T. *Op. Cit.* p.38.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* II, esc. Prop. 17.

também pode *começar a indicar o que é o erro*, tendo em vista a relação com o novo conceito de imagem.

Na medida em que o corpo é uma atividade imaginativa, as imagens são as modificações do movimento corporal e suas ideias apenas afirmam essas ações como significantes. Não há na argumentação espinosana nenhuma menção ao erro ou à verdade. De acordo com Gueroult, o que Espinosa também pretende demonstrar é que a imaginação “é estranha à esfera da verdade,”¹ que tomada em si mesma (ainda que afirme a presença de algo que já não está presente), não é nem verdadeira nem falsa em sua totalidade, embora possa constituir para a mente causa de falsidade. A mente não erra pelo fato de imaginar, já que a oposição entre verdade e falsidade é desprovida de sentido no plano da imaginação; só podemos conceber tal oposição na esfera do intelecto humano.

Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela de.VII da P.I), se ela fosse livre.²

Devido a esse aspecto da mente imaginativa, ou ainda a mente que imagina como presente o que é ausente, não sabe que inexistente; justamente por isso a excluimos de erro. Por fim, a privação de onde resulta o erro, bem como a acusação atribuída à imaginação de ser errada, não pode ter outro princípio senão uma falha do próprio intelecto humano, pois sabemos que a mente erra por não saber que imagina. Não há um lugar intrínseco de conformidade entre as imagens e os corpos exteriores, fator este que proporcionará, sem dúvida, que Espinosa, mais uma vez, distancie-se de Descartes ao substituir os termos *images du corps extérieurs*³ por *corporis externi vestigia*.⁴ Certamente, uma rápida passagem por essa expressão poderia nos confundir e fazer com que pensemos que há uma relação de semelhança entre a figura dos corpos exteriores e as imagens que fazemos das coisas como presentes. Entretanto, ao recorrermos ao sistema de marcas, ou seja, das relações entre os corpos exteriores em que marcas são deixadas, constituindo as imagens; isso nos confirma que é devido a essa relação que envolve os corpos, e da qual surgem imagens, que estas são

¹ GUEROULT, M. *Op. Cit.* p. 212.

² SPINOZA, B. *Ética* II, esc. Prop. 17.

³ DESCARTES, R. *Segunda Meditação*. § 10, p. 131.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* II, post. 5.

levadas a significar as coisas na ordem do pensamento; ainda que se originem de uma relação puramente corporal. Cada imagem tem por ideia as ideias que representam e significam as coisas, *res*, e não somente corpos, *corpora*.¹ Tudo nos leva a crer que, como as imagens não são as figuras das coisas, pois não há um modelo exterior de que pudessem ser copiadas previamente, jamais poderiam atribuir o seu significado a uma cópia. O que as imagens fixam do corpo exterior depende em grande parte da natureza do corpo onde se inscrevem as marcas. Por isso inicialmente, ao falarmos em traço, não pudemos nos abster de introduzir, ainda que parcialmente, algo sobre a relação entre traço e imagem. Assim, a imagem só representa e atribui sentido a algo graças a sua ideia e ao encadeamento pelo qual ela é compreendida. Esse encadeamento que compreende imagem e ideia determina-se variavelmente em cada corpo; por isso o fato de encadear também contribui para individualizar e produzir um e outro sentido particular na interpretação de cada imagem. Visto isso, concluímos que Espinosa não se refere às *imagines rerum* no plural, de forma impoderada ou deliberadamente; mas transfere a atenção para as relações corporais e suas produções, sobretudo, quanto ao produto dessas relações, as imagens ou as marcas, como algo necessário, próprio do processo imaginativo; não obstante, o encadeamento das imagens e de suas ideias também se faz sob uma perspectiva individual.

3.1.2 Significação e Signo

Dar ao signo condição de existência, eis a função da significação. Atribuir-lhe uma definição perante a realidade, proporcionando-lhe condições reais para que seja interpretado. Essa condição que se estabelece entre o signo e a realidade nos permite pensar, de fato, que o “homem significa tudo que o cerca (...).”² Entretanto, esse desdobramento do texto nos conduz tanto para a condição de significação das imagens, como também nos traz algumas consequências. Pois, se a imagem e a ideia que lhe segue só adquire significado perante a realidade devido ao encadeamento com outras ideias de imagens, questionamos: então uma única imagem não pode significar nada? Diante disso, somos mais uma vez levados para o âmbito das relações entre as partes. É da relação entre uma ideia de imagem com outra ideia de imagem, que justamente assegura a formação de uma única ideia.³ A ideia de imagem

¹ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 190.

² PEIRCE, C. *Estudos coligidos*. Tradução: A. M. D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1983. In: SANTAELLA, L. *A teoria geral dos signos*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

³ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 191.

anuncia algo do qual ela é a repercutora, refletora, porque sozinha não poderia estabelecer nenhuma relação a qual significar. A ideia de imagem tem que estar sempre de acordo com outra coisa para significar algo. Citemos um exemplo no tocante à superstição, a revelação: “os profetas estavam certos da revelação de Deus, não pela revelação em si mesma, mas por algum signo.”¹ Ou seja, a significação necessita da presença; essa presença, em sentido atual, assegura que coisas se tornem reais, e, por isso, ganhem maior sentido e dessa maneira se expressem com força, com poder de convencimento. Assim, a imagem é agora transformada em signo, pois as afecções do corpo humano estão presentificadas externamente por algo material, como por um signo. E o que é o signo? Em termos simples, um signo é toda unidade portadora de sentido. Podemos ainda dizer que os signos são instrumentos de comunicação e representação das coisas, na medida em que, com eles, interpretamos linguisticamente a realidade e distinguimos os objetos entre si. Os signos são as imagens; as palavras são signos, os signos das coisas e justamente por serem coisas pertencem ao imaginário e não ao intelecto. O signo faz apelo à exterioridade, sem a qual ele nada poderia dizer. Por isso, a imagem em si mesma, *in se spectata*, não passaria de uma pintura morta sobre o muro, não fosse o encadeamento entre imagem e ideia que forma um campo de marcas oriundas dessa relação, propiciando às imagens um sentido.

Justamente o que a imaginação tende naturalmente a fazer: atribuir um sentido às coisas, em um encadeamento que se faz relativamente a tudo aquilo que lhe faz sentido.² Em verdade, o corpo exterior só é presentificado e só existe como atual, na medida em que se encontra numa prática imaginativa do corpo, que incorpora um mundo de sentidos no qual ele se encontra determinado por certos usos. Então, podemos concluir que imagem e ideia juntas dão início ao processo de significação das coisas? Não propriamente. Tudo nos leva a crer que o processo de significação não tem um início efetivo, pois, de acordo com o que observamos até aqui, talvez não seja possível falarmos em início, mas apenas num processo que é em tudo *encadeado*. Um processo que se determina através de cada corpo, através de suas relações e por sua vez de suas marcas. Contudo, as ideias das imagens significam os corpos exteriores na medida em que as marcas têm lugar nos corpos afetados. A simultaneidade que abrange os atributos (pensamento e extensão) põe o processo de significação em relação direta com os

¹ ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. cap. II, p. 33.

² No *TTP*, cap. XII, Espinosa escreve sobre ao sentido atribuído ao significado das coisas ditas sacras; porém, ao final do cap. XI, ele irá ressaltar, em sua análise, que cada apóstolo teve um método próprio para interpretar e assim transmitir os ensinamentos da religião cristã; *é necessário concluir que cada qual fundamentava diferentemente a religião e que acontecia aos apóstolos quando ensinavam. (...), que tem cada um o seu método particular de ensino*. Cf. *Tratado Teológico- Político*. *Op. Cit.* p. 194.

movimentos corporais. Se “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas,”¹ marcar será sempre significar e não podemos significar senão por imagens, isto é, somos afetados e imediatamente somos levados a dar um sentido à impressão deixada, significá-la e até mesmo interpretá-la. De imagem em imagem, as marcas determinam-se às suas significações. Com isso, a ideia de imagem não pode ser signo dela mesma. A significação da imagem não se garante pela semelhança a um objeto, pois assim ela seria sua derivada. O que isso quer dizer? Que parte da significação das imagens se dá pela marca, a outra parte está fadada à condição individual de cada intérprete, pois como diz Espinosa, “cada um regula tudo de acordo com o seu próprio afeto.”² Portanto, não se trata de um processo que se dê arbitrariamente, mas sempre em acordo com uma necessidade, que faz com que esse ou aquele encadeamento expresse mais o afeto nele mesmo do que a natureza do corpo que é presentificado e significado. Isso nos mostra ainda que a relação entre a imagem e sua significação ou sua interpretação é individualizada, ou seja, será atribuído um sentido particular entre a imagem e aquilo que a representa e significa.

De acordo com Macherey, para a percepção e suas presentificações, tudo é signo, signos de signos, sem que nada possa interromper definitivamente essa cadeia de significações, de maneira a lhe fixar distintamente sobre uma única coisa que é determinada pelas condições de uma só natureza e por isso ele afirma que “no mundo da imaginação não há lugar para interpretações.”³ Porém, as análises feitas por Espinosa no *Tratado Teológico-Político* sobre a revelação, os profetas e os milagres, a nosso ver, revelam muito mais que um caráter meramente hermenêutico. De fato, talvez o *Tratado* aponte para um aspecto interpretativo da imaginação. Porém, acreditamos que a intenção de Espinosa está além do campo interpretativo, ela segue em busca da compreensão de como opera a imaginação mesma. Todavia, tanto para Macherey quanto para Vinciguerra, Espinosa não atenta para as distinções trazidas por sua própria doutrina: os *signos linguísticos* que são os responsáveis pela representação das ideias, sendo estes as próprias palavras, que por meio da fala ou da escrita são associados a determinadas ideias, e os *signos naturais*, que são índices de algo, como os trovões que indicam a chuva que está por vir, a fumaça que indica o fogo. Isso ficará demonstrado quando Espinosa se utiliza do exemplo sonoro da palavra *pomum*⁴ em relação ao romano, do soldado ao ver os rastros do cavalo sobre a areia e do agricultor ao ver o cavalo;

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 7.

² SPINOZA, B. *Éthica* III, prop. 2, esc.

³ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La deuxième partie. La réalité mentale, p.190.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 18, esc.

podemos vislumbrar através desses exemplos a prática desses *signos* por meio de fenômenos linguísticos e de fenômenos naturais, ou seja, de uma marca (fruta) a um som articulado (*pomum*), como entendido pelo romano, e das marcas das patas do cavalo sobre a areia, tanto para o soldado, quanto para o agricultor. É certo que Espinosa não pensa em distinguir entre a ordem dos signos linguísticos a ordem dos signos naturais, uma vez que estamos falando de uma maneira de conceber a Natureza, de forma que toda ela opere sob uma só e mesma ordem ou ainda que a Natureza seja um só e mesmo indivíduo. Em verdade, o que ele pensa é que essas “duas ordens fundam uma única e lhe convém compreendê-las segundo uma só e mesma lógica.”¹ Pois, como todas as outras coisas, os fenômenos linguísticos são determinados, inserem-se numa relação entre coisas. Compreendemos que essa lógica tem sua origem na teoria dos corpos, ou seja, num sistema de marcas; estas é que resguardam a variação de cada interpretação por seu intérprete, também denotam que tal distinção corresponde aos encadeamentos diferentes e por isso diferentes significações, quais sejam: para o soldado, o cavalheiro e a guerra; para o agricultor, o campo e o arado, etc. Cabe ressaltar que todo o processo significativo obedece a uma cadeia infinita de sentidos. Por um lado, há uma e única Natureza que integra o entendimento infinito através do qual ela se conhece por uma infinidade de ideias. E dado isso, de imagem em imagem, as ideias de imagens significam as coisas segundo uma lei que é imanente à maneira de encadear. Por outro lado, a maneira diversa pela qual o corpo do intérprete encadeia, proporciona que as interpretações sejam particularizadas. Agora, podemos entender melhor a conclusão tirada por Espinosa na última linha do escólio da proposição 18: “E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro.” Ou seja, cada indivíduo interpreta de acordo com a sua maneira de encadear as imagens das coisas segundo as suas práticas de vida.

O que de fato intencionamos é notar a existência de uma primeira condição para o signo, qual seja: a marca. Por quê? Se recapitularmos a gênese dos corpos, veremos que essas impressões corporais que são as marcas integram constitutivamente os corpos, pois da relação entre corpo afetado e afetante surge uma marca que deverá ser expressa. Essa marca ao sair da condição corporal, se tornará signo. E ela sai de tal condição para poder ser significada e interpretada, e isso está intrinsecamente ligado às disposições corporais individuais de cada um. Tomemos o exemplo do homem que percebeu as marcas do cavalo sobre a areia; naturalmente as considerações operadas por sua imaginação irão traduzir-se em significações.

¹ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p. 207.

Assim também se passa com todas as demais imagens em busca de uma interpretação. Obviamente, no caso das significações, é certo que o homem tenha necessariamente uma maior condição de intérprete das marcas que recebe.

Cada intérprete tem sua maneira de interpretar suas próprias marcas. Isso não faz com que as marcas e os signos sejam menos significantes e determinantes, eles seguem um e mesmo princípio: a necessidade com vistas à utilidade. Somos levados então a questionar: o centro da significação humana não seria o homem, mas a *necessidade*? Ou seja, é *necessário* à perpetuação da existência que signifiquemos? Pensamos que imputar o centro de todo um sistema de significação à necessidade de autopreservação é um passo que merece cautela. Talvez não possamos tratar dessa questão isoladamente nem lhe atribuir um centro, uma fonte dentro dessa cadeia infinita de encadeamentos de signos, marcas, significações. Acreditamos que, conjunta e naturalmente, o homem e a necessidade de existir devem constituir um centro de significação, pois toda significação é também determinada por um encadeamento que tem sua lei na constituição do corpo e da mente de cada intérprete.

Ainda nos cabe uma última reflexão acerca dessa questão: poderá haver signo que não seja fruto de interpretação? Toda marca tem que se tornar signo? Bem, para que possamos responder, teremos que retomar algumas passagens anteriores. Acreditamos que todo corpo só existe enquanto afetado, que toda afecção deixa uma marca e que essa relação entre corpo afetado e afetante é simultânea, conjunta e determinada.

Dado isso, tendemos a conceber que todo signo seja interpretado, caso contrário a marca não poderia tornar-se um signo e, com isso, essas impressões corporais não teriam seu lugar de relevância na vida dos corpos. As marcas corporais obedecem a uma certa disposição do corpo de cada indivíduo e determinam uma certa maneira de existir no mundo; são impressões de que a mente humana se nutre, que se fixam e se perpetuam ao longo de toda uma existência. Ainda, a ideia do signo como signo é simultânea a sua interpretação. De fato, tendemos a pensar que “não há signo sem interpretação, pois, na medida em que as marcas existem, elas não existem isoladamente e com isso é impossível que não sejam interpretadas.”¹ Toda marca, na medida em que tem consigo a *necessidade* de existir, sobreviver e de autopreservar um corpo visando aquilo que lhe é útil, se tornará um signo e terá um significado. Ou seja, pensamos que qualquer que seja o emergir de uma marca, esta é

¹ VINCIGUERRA, L. *Op. Cit.* p.208, 209.

correlativa à utilidade de cada intérprete, através do qual a marca se fará signo ou não.¹ No entanto, no âmbito do imaginário tudo poderá se tornar um signo, pois a imaginação só pode interpretar em conjunto com a exterioridade o que ela apreende parcialmente através das marcas. Visto isso, o signo torna-se um objeto da imaginação.

Em suma, a filosofia espinosana permite-nos pensar uma “ontologia do necessário”² em todos os campos da existência. E, ao tomarmos os exemplos do romano, do soldado e do agricultor, temos a certeza de que tais exemplos nos asseguram quanto a uma teoria que visa o útil, propiciando à formação de um sistema de infinitos encadeamentos. Ambas, utilidade e marca, caminham essencialmente para uma “determinação” no *modus operandi* dos corpos.

3.2 O Desejo

Uma operação entre os corpos também é definitivamente possibilitada por um agente natural. Queremos salientar que existe uma condição intrínseca que possibilita o envolvimento entre um corpo e outro. O início deste capítulo permitiu-nos demonstrar que a relação entre os corpos está também permeada pelo que há em comum entre um e outro corpo. Compreendemos esse “em comum” como um fator determinante, uma vez que é condição primordial dos encadeamentos; estamos falando do *desejo*.³ Para Espinosa, o desejo está simultaneamente referido à mente e ao corpo e, por isso, conjuntamente, desejo e afecção exprimem-se e anunciam-se, ou ainda, encaminham-se de imagem em imagem. Até agora nos referimos mais veemente às relações com a exterioridade. Mas, ao falarmos em desejo, temos que nos deter na ambiguidade que essa relação traz consigo.

Primeiramente, o desejo para o filósofo constitui a própria essência do homem e, por ser uma essência, implica uma necessidade de autopreservação. Ora, podemos dizer que o desejo, então, não é livre, mas sim determinado? Em verdade, tanto o desejo quanto o afeto

¹ Acreditamos que não há como afirmar peremptoriamente que toda marca se converta em signo, uma vez que o processo de significação depende e é relativo a cada intérprete. Nosso corpo é afetado inúmeras vezes e disso surgem inúmeras marcas, não há como avaliarmos se cada uma delas foi, será ou não interpretada. O fato é que só temos a certeza que a marca se tornou um signo no momento mesmo de sua aparição, ou seja, quando ela já é um signo. Em suma, todo signo é interpretado, mas nem toda marca, propriamente, se tornará um signo.

² CHAUI, M. *A nervura do Real*. Imanência e liberdade em Espinosa, p. 901.

³ “Esse esforço (de perseverar em seu ser), à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja a natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo, não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo, aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite.” Cf. SPINOZA, B. *Ethica* III, esc., prop. 9.

que lhe acompanha dependem sempre de outras causas que tanto podem depender da potência do intelecto, quanto da potência imaginativa. Contudo, o que deve ser ressaltado agora é que, através do desejo, os corpos afetados e afetantes não são determinados somente pela exterioridade. Há entre eles uma potência interior ou essencial do homem, que é ditada pelo desejo; “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.”¹ Entendemos que existe algo que convém, se *dispõe* entre a afecção e o próprio desejo, uma disposição que propiciará a relação ou o envolvimento entre corpos para que esse encadeamento se oriente através do sentido e permita atribuir-lhe significado. Acreditamos que somente a partir de uma certa *disposição*² à relação com outros corpos é que podemos falar em interação, justaposição e interpenetração de marcas corporais deixadas da relação entre corpo afetante e afetado.

Ora, é também na medida em que a mente, por meio das ideias de afecções esforça-se para preservar-se na existência, ou seja, pela necessidade de existir indefinidamente, ela também se propõe ao processo de significação das coisas; cada corpo particular, sendo desejante em sua essência, torna-se também um misto dessa potência interior que é afetada por outra do exterior. E assim, os corpos produzem, através dos encadeamentos, um e outro, sentidos particularizados pelas suas marcas que ganham significado. Logo, é por estarem dispostos a relacionarem-se ou, como preferimos, a envolverem-se, que os corpos permitem marcar-se mutuamente e que, desta articulação entre marcas, possa surgir uma maneira de existir; tudo é permeado pelo envolvimento ou não envolvimento entre as marcas internas de um corpo e as externas de outro corpo. Quando cessa o envolvimento entre os corpos, a relação entre eles também acontecerá de outra maneira. Por isso um indivíduo jamais estará fadado a viver somente em acordo com os ditames da imaginação, pois todas as relações se encontram em constante mutação; esta diversidade das relações tanto pode saciar, como também gerar a insaciedade. E, o fato de não nos sentirmos mais saciados, de certa forma, significa dizermos que não estamos mais “dispostos” em viver desta ou de outra maneira, isto é, não há mais conveniência; cessa a saciedade, cessa o envolvimento, ou seja, simplesmente são marcas que deixam de se envolver e se articular umas com as outras. Ou ainda,

¹ SPINOZA, B. *Ethica* III, def. 1.

² O termo *disposição* está relacionando ao movimento corporal interno ou à *constituição* corporal, bem como ao *ânimo*. A maneira pela qual as partes de um corpo estão constituídas internamente ou como suas marcas internas estão arrançadas, propiciam esse corpo a se *dispor* em um determinado tipo de relação com outros corpos ou outras marcas. Retomaremos estes três termos por ocasião de nossa discussão com o Apêndice.

unicamente que há o desejo de se lançar em busca de um novo caminho, não este a que estamos habituados.

De fato, investimos na disposição de *envolvimento* entre a interioridade ou o desejo e a exterioridade, em função de que “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos”¹ e assim, por *concordarem quanto a certos elementos*, podemos afirmar que nenhuma marca existe isoladamente, as marcas envolvem-se e articulam-se umas com as outras, indefinidamente, infinitamente. E, devido a isso, podemos facilmente entender as propriedades intrínsecas de um corpo como algo que pertence ao corpo enquanto é determinado numa relação. Sendo assim, existiria ou não um prevalectimento entre as marcas internas ou externas? Ou ainda, a essência ou o desejo não comandariam a relação? Acreditamos que não há como saber como e quando isso ocorre; uma vez que não é possível mensurar tais relações; por isso preferimos não nos ater a uma relação de “comando” entre as marcas ou de propriedades intrínsecas sobre as extrínsecas, apenas é preciso dizer que toda relação é mensurada pelo envolvimento existente entre as marcas internas e externas. A partir desse envolvimento, as marcas se determinarão a certa maneira de ser e existir do indivíduo. Por isso, repetimos: as marcas são determinantes das práticas do indivíduo. As propriedades intrínsecas dos corpos ou aquilo que *constitui* sua natureza e forma se diz também de uma relação entre marcas internas (intrapartes).²

As partes que compõem o corpo humano não pertencem à essência do próprio corpo senão enquanto transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida (veja-se a def. que se segue ao corol. do lema 3), e não enquanto possam ser consideradas como indivíduos, sem qualquer relação com o corpo humano. Com efeito, as partes do corpo humano (pelo post.1) são indivíduos altamente compostos, cujas partes (pelo lema 4) podem separar-se do corpo humano e transmitir seus movimentos (veja-se o ax.1, que se segue ao lema 3) a outros corpos, segundo outras proporções, conservando o corpo humano, inteiramente, sua natureza e forma. [...]³

Corpos que se articulam internamente, constituindo suas próprias marcas. Apenas marcas que se articulam de marcas, internas e externas, num mecanismo que é constante, variável, infinito e, sobretudo, constituinte de um corpo em sua totalidade. Essa relação é essencial e necessária à existência desse indivíduo, uma vez que de acordo com nosso segundo capítulo, nenhuma marca existe isoladamente; toda relação deixa uma marca e todos os corpos estão em

¹ SPINOZA, B. *Éthica* II, prop. 13, lem. 2.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 24, dem.

³ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 24, dem.

constante relação tanto interna quanto externa. Por isso, ao conferirmos um estatuto de determinação para as marcas, não o fazemos deliberadamente, pois mesmo que os corpos não se dispusessem a um envolvimento com a exterioridade, e que somente as suas propriedades internas lhes bastassem para suas próprias composições e maneiras de viver, ainda assim poderíamos apostar que as marcas são determinantes nas relações. Tudo em função de uma constituição interna que também se faz de marcas.

No entanto, sabemos que na Natureza todos os corpos necessitam relacionar-se com outros corpos, tanto internos quanto externos. De fato, o apelo à exterioridade é essencial e necessário; não existem na Natureza corpos que não se relacionem com outros corpos e dessas relações são deixadas inúmeras e infinitas marcas que determinam as maneiras de ser e existir de um indivíduo. Não obstante, o corpo é disposto a traduzir suas marcas, revelá-las ao mundo exterior, então se inicia um sistema, um mecanismo infinito e ilimitadamente interpretado e que denominamos ser um sistema de marcas.

3.3 A cristalização das marcas

Para que o sistema de marcas fixe-se ou cristalize-se através do tempo é preciso que haja um encadeamento para que corpo e imagem possam estabelecer e anunciar o sistema de marcas, ou ainda que exista um lugar para que esse encadeamento entre afecção e desejo possa fixar-se e, assim, exprimir-se e significar; estamos falando da *memória*. Como já observamos, a significação remete à memória, a significação da imagem depende do encadeamento que orienta o sentido. Assim, a memória segundo Espinosa, não é outra coisa,

senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. Em primeiro lugar, digo apenas é *uma concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e não que é uma concatenação de ideias, as quais explicam a natureza dessas coisas*. Pois, trata-se, na realidade (pela prop.16), das ideias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos exteriores. Em segundo lugar, digo que essa concatenação se faz segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano, para distingui-la da concatenação das ideias que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens.¹

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, dem, esc., prop. 18.

Nessa concatenação de ideias que *envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano* é que está a fundação mesma do processo de memorização e rememoração. Firma-se uma conexão que se faz, em princípio, com o corpo afetado, constituindo *a ordem e a concatenação das afecções* que é, sobretudo, uma composição individual que expressa ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a dos corpos exteriores. Ainda, essa composição é também uma espécie de ligação com a mente, que percebe, através das imagens do corpo, os corpos exteriores como se estivessem presentes.¹ Esse mecanismo faz apelo a um outro, o hábito. Abre-se assim o campo do hábito e dos mecanismos associativos da memória: sons que remetem a algo, paisagens que identificam pessoas, lugares, etc. Esses mecanismos nos remetem a uma intensa atividade corporal, onde o corpo, embora sujeito a inúmeros encontros fortuitos, também revela-se um agente em seu esforço de autopreservação. Estabelece uniões e arranja disposições, continuidades. E essa é uma função do hábito, que encontramos no escólio da prop. 18 da *Ética II* e apresenta-se como um fundamento da definição da memória. Vejamos o enunciado da prop. 18:

Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre, que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros.

Vemos que a proposição fundamenta-se numa imagem de corpos que são simultaneamente percebidos. Em princípio, o escólio da prop. 18 nos faz entender que a mente, ao recordar, só faria repetir uma quantidade em aparência real de acontecimentos simultâneos, passando da recordação de um a outro acontecimento. Nesse caso, a associação dos acontecimentos só se faria compreender como uma simples impressão passiva de associações existentes na realidade e que se reforçam em nós, graças à ação repetida. Entretanto, se voltarmos ao nosso item sobre a significação, devemos abandonar essa primeira impressão “passiva,” ao compreendermos que a associação das imagens é por si só uma atividade do corpo em seu esforço individual de se autopreservar. Em verdade, há um duplo mecanismo que é operado pelo hábito de afecções simultâneas e de reconstituição reflexiva dos acontecimentos, realizado pela memória e pela mente humana, que nos permite em meio às inúmeras afecções que sofremos rememorar e associar a uma afecção anterior.

¹ SPINOZA, B. *Ethica II*, prop. 17, esc.

Compreendemos, assim, claramente porque a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* (maçã) para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas.¹

Visto isso, nos é dado reconhecer que o corpo é uma potência de composição ou de combinação e essa potência afirma-se através do hábito.² O que nos faz compreender por que Espinosa diz que a memória não é senão *uma certa concatenação de ideias que envolve a natureza das coisas exteriores ao corpo humano*; concatenação que se faz na mente *segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano*. Porque, de fato, o seu fundamento, o hábito, não está nela compreendido como simples repetição³ da mesma experiência, repetição de que surgiria um comportamento. Não. De acordo com Bove, o hábito é uma potência espontânea do corpo para unir, desde a primeira experiência, duas ou mais afecções simultâneas.⁴ Para o comentador, essa potência é o próprio esforço que o corpo faz para perseverar em seu ser, ou seja, um *conatus*;⁵ é como um signo de sua capacidade intrínseca de autonomia, ainda que infinitamente sobrepujado pela potência das causas exteriores; seu mecanismo de associação de imagens é uma “lei que se deriva necessariamente da natureza humana.”⁶

Todavia, o escólio da prop. 13 da *Ética II* que relaciona a potência autônoma do corpo com a potência de compreender da mente (“pois quanto mais ações de um corpo dependem apenas dele próprio [...], tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente”), também vem confirmar que está na natureza de todo corpo esforçar-se, mas não unicamente para conservar-se, sobretudo, aliado à conservação, almeja ampliar quanto possível seu ser. É uma dinâmica constitutiva que também pode ser explicada através da potência do hábito. De

¹ SPINOZA, B. *Ethica II*, prop. 18, esc.

² BOVE, L. *La Strategia del Conatus- Afirmación y resistencia en Spinoza*. Madrid. Tierradenadie ediciones, S.L., 2009, p. 25.

³ Não se sabe ao certo porque a repetição sempre esteve ligada ao hábito, de certa forma, implicada na primeira união operada pelo hábito, seja qual for essa união. No entanto, é para os corpos “menos complexos”, que a repetição opera como uma regra geral, pois trata-se de uma forma, em que esses corpos perseverem na existência, repetindo-se. Já o hábito como uma potência espontânea dos corpos complexos, torna-se muito mais que uma autopreservação através da repetição, mas como o puro esforço de conservação mesma. Cf. BOVE, L. *Op. Cit.* p.37.

⁴ BOVE, L. *Op. Cit.* p.27.

⁵ BOVE, L. *Op. Cit.* p.27.

⁶ *TTP. Op. Cit.* cap. IV.

um lado, o corpo define-se segundo uma certa relação específica de movimento e repouso e uma capacidade para ser afetado e afetar; de outro, essas relação e capacidade não passariam de formas abstratas, se o hábito não alçasse a existência atual e, com isso, lhes constituísse conteúdos específicos.¹ O que são esses conteúdos específicos constituídos pela potência do hábito? São as marcas com seus significados, ou seja, os signos. A potência operante do hábito viabiliza a constituição das marcas, possibilitando que elas se tornem signos. E, de acordo com essas uniões favorecidas pelo hábito, também se compõe a maneira particular de um corpo ou os seus modos de ser particulares, isto é, que caracterizam um indivíduo singular. Então, o hábito, sendo uma potência, como a marca também “determinaria” a maneira de existir de um corpo? Pensamos que não. Sobretudo, porque o hábito é uma potência de ação, já a marca é uma potência constitutiva dos corpos, parte essencial, integrante do corpo. Acreditamos que o hábito, por ser uma potência, exerça grande influência no modo de ser e existir de um indivíduo, porém essa influência concretiza-se na medida em que a força exercida pelo hábito componha-se com a essência individual, ou seja, é o desejo, conforme já salientamos anteriormente, que irá proporcionar essa relação de composição permeada também pelo princípio de utilidade, pois nos esforçamos sempre para conservar aquilo que nos parece útil e favorável com a nossa natureza.² As uniões do hábito se exercem sempre frente a uma relação favorável.

Embora concebamos que o hábito aja como uma potência organizadora dos corpos, no entanto, se devemos dar-lhe o estatuto de uma potência de perseverar na existência, um *conatus*, já não estamos tão certos. Acreditamos que o hábito tenha uma capacidade orientadora, mas não determinante como as marcas. Já para Bove, dado que o hábito é uma capacidade de construir continuamente, ou seja, perpetuar uma certa prática de existir permeada pelo que é útil em cada corpo, com isso constituirá uma potência de determinação na maneira de existir de cada indivíduo.³ De fato, não nos restam dúvidas que o hábito seja uma potência, um agente orientador, mas não determinante. Embora ele também constitua um sistema, assim como a marca, no entanto, jamais podemos afirmar que ele constitua um corpo *essencialmente*, tal como as marcas constituem; o hábito é um mecanismo agenciador, certamente muito favorável à perpetuação das marcas corporais, por que possibilita relações e associações de um indivíduo em busca da preservação de suas práticas, mas a ele não

¹ BOVE, L. *Op. Cit.* p. 34.

² SPINOZA, B. *Ethica* I. Apêndice.

³ BOVE, L. *Op. Cit.* p. 36.

podemos conferir um estatuto de igual teor conferido às marcas, simplesmente por que o hábito não é parte integrante *do* corpo, ele apenas se vale dele e prossegue indefinidamente.

Contudo, acreditamos que não exista nem um começo nem tampouco um fim, sobre o qual possamos dizer que se desmembre a constituição imaginária de uma realidade encadeada pelo hábito. Entretanto, para que possamos lhe imputar uma conseqüente responsabilidade, a de cristalização das marcas, devemos também recorrer a outra maneira de acentuar a frequência e a repetição das imagens formadas por cada corpo. De acordo com Espinosa, isso se dá através do fator: admiração. “A admiração é a imaginação de alguma coisa a qual a mente se mantém fixada porque essa imaginação singular não tem qualquer conexão com as demais.”¹ Ora, embora não haja uma *conexão com as demais*, isso não significa que se trate de uma imagem absolutamente inédita, mas sim que toda imagem dita comum a todos os indivíduos, ela mesma ainda pode ser dita uma imagem particular, na medida que essa imagem se resuma em algo mais “impressionante” para aquele que está sendo afetado:

Deve-se, entretanto, observar que as noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente se lembra mais facilmente. Por exemplo, os que mais frequentemente contemplam com *admiração* a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a contemplar um outro aspecto formarão dos homens uma outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das coisas.²

Podemos pensar que a admiração possa, de certa forma, reprimir o processo de encadeamento das imagens, seja porque a imagem que foi contemplada fixe-se como uma nova imagem ou porque essa imagem é considerada singular.³ Mas, é paradoxalmente através de uma imagem singular que a admiração, de certa maneira, pareça interromper o hábito, que ela também deve ser considerada como algo que constitui um hábito. Por quê? Entendemos que a admiração pode ser compreendida segundo dois aspectos diferentes: primeiro, há uma fixação momentânea de uma imagem que tende a bloquear a mente em sua atividade significativa habitual, segundo, e contrariamente, a admiração irá proporcionar a constituição

¹ SPINOZA, B. *Ethica* III, def. 4.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 40, esc. 1.

³ Quando Espinosa fala em “admiração” na segunda parte da *Ética*, ele ainda não definiu sua noção em sentido preciso, uma vez que só o fará na terceira parte. Porém, nota-se que a *explicação* que segue a definição 4 da *E III* faz referência à *E II*, prop. 18 e esta proposição chama explicitamente o primeiro escólio da *E II*, prop. 40.

de uma nova marca, de um signo, fazendo com que esse signo tenha habitualmente um lugar, ou seja, transformando-o em uma imagem comum a todos. Assim, esse segundo aspecto da admiração que Descartes antes de Espinosa já teria sublinhado, como uma possibilidade de exclusão de um hábito, constitui contrariamente o fato de que a admiração se torne, ela mesma, um hábito. Entretanto, esse outro aspecto que faz da admiração um hábito, representa mais uma importante distinção entre Espinosa e Descartes. Porque, para este último, um excesso de admiração, como também de qualquer outra paixão pode tornar-se uma doença; nesse caso a admiração irá transformar-se num “mau” hábito ou uma admiração doentia, em que o admirador retém, sem critério, as imagens de tudo o que lhe parece novo, furtando-se em adquirir delas outro conhecimento;¹ para Espinosa, ao contrário, esse aspecto é algo natural que se passa com a mente imaginativa. E não apenas quanto ao fato de haver um excesso de admiração, mas pelo fato que se deve a ela mesma o critério de estabelecimento de uma nova orientação na maneira de fixar uma imagem, ou ainda, fixar uma marca.

Considerada em si mesma, a imaginação de uma coisa nova é, portanto, da mesma natureza que as outras e, por este motivo, não coloco a admiração na lista dos afetos, nem vejo razão para fazê-lo, pois esta distração da mente não provém de qualquer causa positiva que a distrairia das outras coisas, mas apenas porque falta uma causa que a determine a passar da consideração de uma coisa ao pensamento de outras.²

Com isso, a admiração não é uma exceção na vida dos corpos, mas exprime uma maneira pela qual a mente imaginativa interpreta as imagens que os corpos imprimem uns aos outros.

Todavia, a imaginação não presentifica as marcas da mesma maneira, cada corpo tem a sua imaginação particular que surgirá sempre de uma relação mais significativa ou mais *admirada* que outra, e isso não constitui nenhum excesso, mas sim um fato natural, sem o qual a imaginação não poderia recorrer ao exercício da memória ou ainda não poderia significar as coisas em particular. Por isso, a admiração também constitui um fator importante para o que chamamos de cristalização das marcas, pois entendemos que não há imagem que não possa ser configurada, reconfigurada e acentuada pela admiração, e que se transforme num hábito. E, se esse hábito se forma, se a imaginação abriga o comum, é também esse aspecto comum da admiração, naturalmente disposto em cada corpo, que se abre em cada percepção particular. Ou seja, *por se formarem, simultaneamente, no corpo humano tantas imagens*, fator esse suficiente para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças

¹ DESCARTES, R. *As paixões da Alma*. Art. 78.

² SPINOZA, B. *Ethica* III, def.4, expl.

dos corpos exteriores, que o corpo estará mais apto a preservar apenas o que lhe é mais significativo, pois cada corpo *irá variar em razão da coisa pela qual cada um foi mais vezes afetado*, e aquilo que frequentemente considerará com admiração.¹ De um lado, as pequenas e infinitas diferenças, estão resumidas por uma imaginação incapaz de fixar todas as particularidades, de outro lado, para que possamos identificar a existência dessas pequenas diferenças que a mente chega a perceber, é necessário compararmos uma imagem comum com uma outra imagem singular. Contudo, podemos afirmar toda imagem para cada indivíduo, é sempre singular e diferente. As diferenças são sempre um produto de outras diferenças as quais elas refletem, e esse é o sentido de uma relação que se constitui das diferenças. E as marcas valem-se dessas diferenças na medida em que são passíveis de remarcação e com isso, conduzidas a uma nova interpretação ou interpretada particularmente. No entanto, o fato de ser algo particularizado, não impedirá que a marca cristalize-se, torne-se um hábito e que se incorpore a uma regra.

3.4 A teoria do conhecimento de Espinosa

As marcas não são partes integrantes de um sistema de conhecimento verdadeiro, mas remetem ao conhecimento confuso e parcial que é o conhecimento imaginativo. Portanto, ao abordarmos a teoria do conhecimento em Espinosa, o faremos sucintamente com o intuito de distinguir minimamente os três gêneros de conhecimento expostos na *Ética*. O nosso interesse está propriamente em direcionar a relação entre as marcas e a imaginação, a fim de que possamos ratificar o sistema de marcas e sua determinante influência na superstição. Entretanto, a imaginação perpassa por quase todos os textos aqui dispostos, o que impossibilita, nesse instante do texto que a apresentemos de maneira inédita. Mas, o que justamente ainda nos faz destacá-la, talvez com certo ar de “ineditismo,” é o fato de que permear quase que inteiramente uma pesquisa, constitui, por si só, um lugar de importância. E devido a esse lugar de importância que a imaginação aqui ocupa iremos, por assim dizer, rerepresentá-la.

O conhecimento não é uma simples operação de um indivíduo, mas, primeiramente, a afirmação da ideia na mente, uma vez que não somos nós que afirmamos ou negamos algo, e sim esse algo que em nós afirma-se ou nega-se a si mesmo. Espinosa recusa toda análise do

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop, 40 esc. 1.

conhecimento que diferencie intelecto e vontade, que para ele *são uma só e mesma coisa*.¹ O conhecimento é a própria afirmação da ideia ou desenvolvimento da ideia, a maneira de uma essência que se explica em suas propriedades ou de uma causa que se explica em seus efeitos.² Assim concebido, o conhecimento como afirmação da ideia configura-se também como um multiplicador de ideias e propiciador de conhecimento dos afetos como determinações do *conatus* através das ideias. Podemos dizer que os gêneros de conhecimento são maneiras de existir, porque o conhecer avança em cada tipo de mente e dos afetos que lhe corresponde, de maneira que todo poder de ser afetado seja necessariamente preenchido.

A exposição dos gêneros de conhecimento é consideravelmente diversa na obra espinosana, sobretudo porque o estatuto central das chamadas noções comuns, isto é, as leis necessárias ou as relações necessárias entre um todo e suas partes, ou ainda, as relações necessárias entre as partes de um mesmo todo, é estabelecido apenas na *Ética*. Além do mais, na *Ética*, a formulação definitiva do primeiro gênero de conhecimento se dá pelos signos equívocos ou indicativos que envolvem um conhecimento inadequado das coisas, ou seja, imagens confusas e obscuras provenientes de nossa experiência através dos sentidos. Assim, a ideia imaginativa ou inadequada é uma opinião em que acreditamos enquanto nenhuma outra imagem nos causar dúvidas. Este primeiro gênero exprime as condições naturais de nossa existência enquanto não temos ideias adequadas; é constituído pelo encadeamento dessas ideias decorrentes das afecções exteriores. O segundo gênero define-se pelas noções comuns, uma composição das relações, num esforço da razão que conhece adequadamente tais noções para organizar os encontros entre os indivíduos. Mas, as noções comuns, sem serem abstrações, são ainda o que se pode chamar de ideias gerais, que são comuns a todos os corpos e que está presente igualmente na parte e no todo de cada corpo; é nesse sentido que não nos é dado conhecer a essência singular. Pertence ao terceiro gênero de conhecimento a compreensão pela essência, ou seja, a intuição intelectual alcança as ideias adequadas, as ideias das coisas enquanto essências singulares, pois conhece sua natureza íntima porque conhece suas causas e seus efeitos necessários, assim como suas relações internas necessárias com outras essências e com a Natureza inteira. Contrariamente à opinião, a ideia adequada é uma certeza intelectual que nos faz saber que sabemos.

Em verdade, a ruptura existe entre o primeiro e segundo gêneros de conhecimento, uma vez que as ideias adequadas e as ações de ordem racional ou os afetos ativos começam

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II. prop. 48, cor.

² SPINOZA, B. *Ethica* I. ax, 4.

com o segundo.¹ Entre o segundo e o terceiro gêneros, não há ruptura, mas a passagem de uma a outra vertente da ideia de Deus, sendo assim, vamos além da razão, enquanto noção comum ou sistema de verdades eternas referido à existência e entramos no conhecimento intuitivo enquanto sistema das verdades de essência; por isso, o terceiro encontra no segundo o seu mediador.² É a ideia de Deus que nos faz passar de um ao outro; assim, a ideia de Deus pertence de certa maneira ao segundo gênero, enquanto está ligada às noções comuns, mas tal ideia, não sendo em si mesma uma noção comum, embora compreenda a essência de Deus, induz-nos a passar para o terceiro gênero que incide sobre a essência de Deus, sobre a nossa essência singular e sobre todas as essências singulares das outras coisas. Já, entre o primeiro e o segundo gêneros, apesar da ruptura, existe certa relação ocasional que explica a possibilidade de passagem de um para outro. Por um lado, quando encontramos um corpo que se envolve com o nosso, não temos ainda a ideia adequada desse outro corpo nem de nós mesmos, mas sentimos que a afecção, quando boa, aumenta a nossa potência de agir e, embora no primeiro gênero, nos leva a formar uma ideia adequada do que é comum entre o corpo exterior e o nosso. Por outro lado, a noção comum, em si mesma, estabelece conciliações complexas com as imagens confusas do primeiro gênero, apoiando-se em certas marcas da imaginação. Apesar da ruptura, a relação do segundo gênero com o primeiro, também se dá em função dos corpos existentes e não das essências. As noções comuns referem-se às coisas que podem ser imaginadas (e por isso mesmo que a ideia de Deus não é uma noção comum).³ Elas configuram, efetivamente, composições de relações. E essas relações caracterizam os corpos enquanto envolvem-se uns com os outros, afetam-se uns aos outros, deixando marcas, e dessas marcas desencadeiam imaginações. Não há dúvidas que as noções comuns, de forma alguma, são imagens ou imaginações, pois se elevam a uma compreensão interna das razões de conveniência.⁴ Também, tais noções mantêm com a imaginação uma relação dupla: relação extrínseca e intrínseca. Extrínseca, por que a imaginação ou uma ideia de afecção do corpo não é adequada, no entanto quando somos afetados pelos corpos exteriores é possível a formação da noção comum, uma vez que essa relação envolve “adequadamente” o que há de comum entre o nosso e o outro corpo; intrínseca, por que é pela lógica da noção comum que “naturalmente” se estabelece tal

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 41, 42.

² SPINOZA, B. *Ethica* V, prop. 28.

³ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 47, esc.

⁴ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 29, esc.

envolvimento entre as partes, e isso faz com que a noção comum apoie-se em certas propriedades da imaginação.¹

O que queremos daí destacar é que as marcas corporais, essas impressões deixadas nos corpos pela relação com a exterioridade, *em princípio*, possuirão sempre o estatuto de conhecimento inadequado, e com isso as ideias geradas a partir dessas afecções serão sempre consideradas inadequadas: “a ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior;”² porém, o fato de não *conhecer adequadamente* a natureza do corpo exterior, e nesse caso pertencer ao âmbito do inadequado, não impede dizermos que os corpos, de certa forma, *envolvem-se* “adequadamente” devido ao que há de comum entre eles.

Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está de uma maneira ou de outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente. [...].³

Com efeito, não nos é dado saber quando estamos interior ou exteriormente determinados, pois apenas sentimos os efeitos das afecções. O movimento entre os corpos internos é idêntico ao movimento das relações com os corpos externos, “a ideia da afecção não permite que a mente identifique se a causa da afecção é interna ou externa.”⁴ Ocorre que somente a nossa condição de intérpretes poderá fazer das suas marcas, ou ainda, das ideias de suas marcas, adequadas e, com isso, interiormente determinadas. O fato é: somos constante e infinitamente marcados. E, certamente, se nos deixarmos sob o domínio da imaginação no que concerne à interpretação de nossas marcas, bem como a compreensão de nossa existência, todas as marcas e toda a nossa existência tenderá sempre e naturalmente ao inadequado.

Imaginação, no século XVII, não significa fantasia, mas sensação, percepção e memória. Em outros termos, imaginação é o conhecimento através dos sentidos ou sensorial que se reproduz através de imagens. Sabemos que por imagens presentificamos as coisas externas e supomos conhecê-las, porém, na realidade, estamos conhecendo apenas o efeito

¹ SPINOZA, B. *Ethica* V. prop. 9.

² SPINOZA, B. *Éthica* II. prop. 25-29.

³ SPINOZA, B. *Ethica* II. prop. 29, esc.

⁴ GUEROULT, M. *Op. Cit.* p.208.

interno (as imagens) das coisas exteriores. A imagem, como já salientado, é aquilo que se passa em nós e não nos fornece a natureza verdadeira da própria coisa externa.

Com efeito, a dimensão dada ao conhecimento imaginativo na obra de Espinosa é ampla e por isso, inevitavelmente, nos conduz a uma tensão que o termo imaginação, em si mesmo, quando expresso na *Ética* parece não comportar. Poderíamos ampliar a análise da imaginação para outras obras como, *Breve Tratado* e o *Tratado da Reforma da Inteligência*; no entanto, para nosso tema interessa-nos apenas ressaltar alguns pontos relevantes presentes nas três obras.

Espinosa apresenta algumas diferenças sobre o conhecimento imaginativo, quanto à maneira de apresentá-lo em cada obra. Para Mignini¹ a principal dissonância apresentada quanto ao conhecimento do primeiro gênero entre as três obras é a seguinte: no *Tratado da Reforma da Inteligência*, faltaria uma doutrina do corpo e da relação entre mente e corpo, ou seja, a definição da mente como *idea corporis* é ausente nessa obra, embora esteja presente no *Breve Tratado* e na *Ética*. Essa ausência, para Mignini, contribui para uma conotação negativa da imaginação, pois tudo o que a mente não conhece, segundo o intelecto, não passaria de fruto de uma imaginação:

que se entenda por imaginação o que quer que se queira, contando que seja algo diferente do intelecto, algo que a mente faça o papel de paciente; pois é indiferente, o que quer que se pense, uma vez que sabemos que a imaginação é uma coisa vaga, em que a mente é passiva. [...].²

Para o comentador o *Tratado da Reforma*, além de não designar expressamente o que é apresentado como primeiro modo de conhecimento, também oculta a figura da razão como mediatrix entre imaginação e intelecto. Ora, tendemos a concordar com Mignini sobre o fato de que Espinosa no *Tratado* não expõe a razão como uma mediadora entre imaginação e intelecto. Já quanto à falta de uma doutrina sobre o corpo, ou seja, da relação corpo e mente, discordamos. O filósofo não deixou simplesmente de tratar da relação mente e corpo, foi intencional que assim o fez. Na *Ética* e no *Breve Tratado*, Espinosa busca a gênese do conhecimento imaginativo, por isso o apresenta como sendo os modos que somos, isto é, *somos indivíduos imaginativos, racionais e intuitivos*; corpos naturalmente aptos ao conhecimento por esses três gêneros; enquanto que no *Tratado da Reforma da Inteligência*, busca pelo conhecimento prático em função do indivíduo *cognoscente*, por isso são os modos

¹ MIGNINI, F. *Op. Cit.* p. 90.

² ESPINOSA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*, § 84.

que usamos, ou seja, a intenção do *Tratado* é a *reforma* da inteligência, assim, justamente antes de qualquer medida para que a reforma aconteça, o indivíduo deverá examinar e distinguir qual o modo de que se *serviu* até agora para afirmar ou negar as coisas que julga conhecer.

Contudo, para que possamos traçar brevemente como se conduziu a doutrina da imaginação até chegar tal como exposta na *Ética*, tomemos que o termo imaginação além de designar como vimos o primeiro gênero de conhecimento, também é articulado no *Breve Tratado* como opinião: “A opinião, a chamamos assim, porque está sujeita ao erro, quando não estamos certos de algo, senão enquanto conjecturamos e imaginamos.”¹ O termo opinião também está exposto na definição do primeiro gênero de conhecimento na *Ética* e é seguido por imaginação. No entanto, o termo imaginação é comumente mais usado, porque indica não apenas uma ideia da mente (que justamente seria a opinião), mas também indica um processo, uma atividade mediante a qual uma ideia é gerada, assim a imaginação é um conhecimento orientado pelos sentidos, que representa as coisas singulares de maneira confusa e mutilada, sem a ordem própria do intelecto, por isso é um *conhecimento originado da experiência errática, a partir dos signos*, ou seja, *por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas*; esses dois modos de considerar as coisas: experiência errática (sentidos) e signos embasam o que Espinosa denomina o conhecimento do primeiro gênero na *Ética*, *opinião ou imaginação*. O primeiro gênero de conhecimento é a única “causa de falsidade, pois a ele pertencem todas as ideias que são inadequadas e confusas.”² A imaginação faz com que consideremos as coisas como contingentes; seja a respeito do passado, ou a respeito do futuro; ela não é capaz de produzir, por sua natureza, nenhum conhecimento verdadeiro, mas superficial e por isso inadequado das coisas. Entretanto, não podemos imputar à imaginação um estatuto de anormalidade, desconectada das leis gerais da Natureza ou até mesmo inútil; como abordamos em capítulos anteriores, a imaginação considerada nela mesma, não contém nenhum erro e exprime tão somente a potência da Natureza. A imaginação é, sobretudo, uma potência de unificar e sintetizar a multiplicidade das afecções que o corpo recebe; como vimos, é mediante as noções comuns que a mente supre a percepção mutilada do corpo. Ou seja:

¹ SPINOZA, B. *Tratado Breve*. Traducción, introducción y notas: Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial, 1990. Parte 2, cap. II, § 2, p.102.

² SPINOZA, B. *Ethica* II. *Op. Cit.* Prop. 41.

Por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi mais vezes afetado. E é esse algo, ou seja, aquilo em que todos estão em concordância, que a mente exprime pelo nome de homem, e pelo qual ela designa uma infinidade de coisas singulares. Pois a mente não pode, como dissemos, imaginar o número exato de coisas singulares.¹

Por isso, além das noções comuns, a imaginação produz para seu próprio uso, os instrumentos dessa imanência através dos signos, palavras, figuras e a própria representação do tempo, número e medida.² Nenhuma representação do mundo, ainda que racional, pode dispensar uma relação com a imaginação. Quando, na *Ética*, Espinosa trata de distinguir cuidadosamente o intelecto da imaginação, ele não o faz com a intenção de separá-los radicalmente, como se supunha no *Tratado da Reforma da Inteligência*, com a finalidade de distinguir simplesmente o verdadeiro do falso, o puramente ativo do passivo ou, então, o adequado do inadequado; mas, sobretudo, distinguir os entes de razão dos entes reais, um conhecimento por aparência que, em si mesmo não contém erro, de um conhecimento em si mesmo real.³

Todavia, uma diferenciação entre as operações do imaginário perante o intelecto não aponta para a negação do imaginário ou para a sua desvalorização. O homem tem plena condição de reconhecimento entre esses dois estados: imaginação e razão, pois essa identificação da imaginação já é a afirmação da atividade do intelecto. E essa mesma atividade que liberta, confirma aos homens, como condicionados e sujeitos a todos os tipos de afetos. O componente afetivo jamais poderá ser anulado. Por isso, não é a razão, mas a mente impregnada pelas ideias imaginativas, que se encontram sob o domínio da imaginação que irão emergir os mecanismos de emendas, correções do inadequado. Tais mecanismos proporcionarão a interpretação adequada das marcas de cada indivíduo. E isso não significa que a correção do inadequado conduza a sua recusa. Tende-se a pensar que para alcançar um estado racional, livre, há de existir um ser livre da imaginação; no entanto, falar dessa liberdade é impossível e contraditório à liberdade apresentada por Espinosa, é o mesmo que

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II. Prop. 40, esc. 1.

² SPINOZA, B. *Ethica* II. Prop. 40, esc. 1.

³ SPINOZA, B. *Ethica* I. Apêndice.

nos direcionarmos contra toda a sua reflexão sobre a natureza humana; pois, é da natureza dos homens interpretarem de maneira diversa e ilimitada as suas impressões, ou ainda tanto adequada quanto inadequadamente.

3.4.1 *A imaginação sem limites*

É possível interpretarmos a teoria do conhecimento espinosana também como uma produção de efeitos, que tenta romper com toda a tradição moderna que pensava o falso como um defeito da verdade. Para essa tradição o falso era aquilo que seria totalmente diluído, uma vez revelada a verdade; no entanto, Espinosa rompe com ela no momento em que põe, entre o verdadeiro e o falso, a necessidade. O falso jamais pode deixar de existir, pois faz parte de todo processo da produção de conhecimento que se distingue da produção de conhecimento verdadeiro, porque as normas de produção são distintas para ambos. Assim, Espinosa pode conceber o conhecimento como uma ampla rede que se comunica através de processos de produção de efeitos, não unificados, mas que se contrapõem entre si por serem potências. As ideias falsas são produzidas com o mesmo rigor, por assim dizer, que as verdadeiras, pois são produzidas necessariamente e, por isso, podemos conhecer sua lógica de produção, seu conteúdo. Dessa maneira, para se produzir uma teoria sobre a *produção necessária do falso*, o filósofo desconstrói na segunda parte da *Ética* o modelo cartesiano de conhecimento. Para Descartes não há erro no conhecimento imaginativo, o erro apenas surge quando a vontade ultrapassa os limites do intelecto, já para Espinosa, a teoria da imaginação destina-se a combater justamente esta relação entre vontade e intelecto, que faz do erro uma expressão do indivíduo. Por quê? Primeiramente, como vimos, o filósofo diz que a suposição para que uma ideia se afirme, surge das ideias de imagens e não há esforço algum para que essas ideias surjam, elas seguem-se naturalmente e espontaneamente, porque uma ideia não é inerte como uma “pintura muda sobre o quadro.” De outro lado, o erro não é algo que precisa de uma volição individual; tal qual a ideia, ele surge necessariamente e relaciona-se com o que já se conhece, uma vez que está ancorado na estrutura do próprio corpo, como no exemplo citado por Espinosa em relação à distância do sol; imaginamos o sol a uma distância de uns 200 pés espontaneamente, porém sabemos que tal distância é imensurável a nossa percepção.

Entretanto, a produção necessária do falso, como já salientamos, está ancorada na imaginação. Só que a imaginação não é apenas pensada por Espinosa, como um conhecimento parcial e confuso, mas também como um processo corporal que envolve a

todos os indivíduos existentes. Todos os indivíduos participam de um processo corporal de produção de imagens, ou ainda, todos os corpos imaginam, mas não imaginam de uma mesma maneira,¹ e também o fazem segundo o grau de complexidade.

A imaginação como processo corporal de produção de conhecimento obedece a dois princípios: os signos e os sentidos. Sabemos que é um processo de conhecimento que se dá em meio a uma relação entre os corpos, esse processo delineia toda a filosofia espinosana. No entanto, também existe o enfraquecimento de nossa condição natural que é regido pela relação que travamos com outros corpos perante a causalidade natural do mundo. Essa relação com outros corpos é constitutiva de nossa experiência de vida, e leva-nos a formar um conhecimento ainda da experiência do mundo. Dessa relação constitutiva e necessária com outros indivíduos: *indivíduos componentes do próprio corpo e com os indivíduos componentes de outros corpos*, implica ressaltarmos que para Espinosa não há como delinear um ponto de partida para a condição humana, ou seja, separada das afecções, separada dos outros corpos. Nem tampouco pensar o humano tolhido de uma relação, seja ela como for, de maneira constante e variável com os outros corpos; essas relações, por serem constantes, múltiplas e simultâneas, não permitem pensarmos qualquer tipo de separação radical entre o exterior e interior.

Em verdade, as relações constitutivas nas quais estamos imersos e a ideia de que não poderia haver corpos que não tenham sido afetados por outros, ou, em outros termos, ver as relações corporais como “condição de existência,” uma vez que todos os corpos são dispostos naturalmente a envolverem-se com outros corpos, isto é, constituírem-se das relações. Contudo, isso ainda nos faz pensar que as relações são uma forma de regeneração contínua, o que também implica no recurso às marcas; inúmeras impressões que conduzem às inúmeras e inusitadas ações, porque novas imagens se formam, imagens passadas que são resignificadas, reinterpretadas. Assim, podemos afirmar que o corpo humano é povoado por imagens, oriundas do envolvimento com outros corpos; imagens que o permitem perceber-se; imagens que permanecem presentes até que outras surjam e essas sejam excluídas. O corpo humano não pode ser tomado como indivíduo permanente, pois *ele existe tal como o sentimos*, o sentimos e ele existe, em função das imagens que o próprio corpo forma através de suas relações necessárias e pelas ideias que a mente forma dessas imagens. E, justamente devido a essa relação de concomitância entre o corpo e sua mente, Espinosa dirá que quando *a mente considera os corpos dessa maneira*, ou seja, encadeando-se de imagem em imagem, e assim

¹ SPINOZA, B. *Correspondência*. Carta, 17.

perseverando em sua existência, diz-se que a mente *imagina*. É certo que as imagens que o corpo forma são produções necessárias, efeitos necessários que expressam a disposição corporal de afetar e ser afetado. Não ficam à espera de ideias que lhes confirmem ou refutem, nem são imagens falsas pela ausência dessas ideias. Como sabemos, se a mente, ao mesmo tempo, que imagina como presentes coisas que não existem, soubesse que realmente não existem, atribuiria essa potência imaginativa a uma virtude e não a um vício de sua natureza.

Todavia, um outro ponto que gostaríamos de propor para nossa reflexão, segue além da possibilidade de se pensar a imaginação como um processo corporal necessário de imagens, mas também como um processo ilimitado e pleno de interpretação da própria experiência,¹ ou seja, o corpo imaginante presentifica suas próprias relações de acordo com *sua* ótica e esforça-se para fazer com que essa ótica seja seguida, esteja presente; isso faz com que o indivíduo torne-se “pleno” na interpretação de suas próprias marcas. O corpo, nesse contexto, atinge a condição de intérprete ilimitado e pleno delas. Tal condição de intérprete ilimitado e pleno de suas próprias marcas também concorre para que cada indivíduo cesse um envolvimento; em suma, é “possibilitado” e próprio que cada corpo privilegie os seus términos. Por isso, uma maneira singular de apresentar as relações através da imaginação encontra-se delimitada por uma capacidade, isto é, um limite que é determinado por cada corpo de ser afetado por outro, que se evidencia através das marcas corporais, ao mesmo tempo, que elas se produzem de acordo com as leis da imaginação, comuns a todos os corpos que imaginam. Pelo processo de interpretação ilimitada e plena da própria experiência, a imaginação devolve para o corpo imaginante, não uma imagem voluntariosa e unificada de si ou uma imagem acabada e finalizada do mundo, sobretudo, muitas imagens fragmentadas, ainda que confundidas num e outro contexto, mas que têm a possibilidade de serem priorizadas de acordo com o que útil para cada indivíduo. Permitindo que ele explore seus limites quanto à dimensão significativa e interpretativa que dará as suas marcas. Por um lado, não há como estabelecer um limite para as marcas corporais; quantas marcas um corpo pode ou não receber, pois essas impressões ocorrem a todo tempo infinitamente, por outro lado, se podemos estabelecer uma condição limítrofe que delimite sua interpretação e prática, acreditamos que o fator dominante seja mesmo a utilidade. No entanto, é certo que cabe ao menos a cada indivíduo a possibilidade de reconhecer e interpretar aquilo que é do *seu* corpo.

¹ A formulação da expressão “ilimitada e plena na interpretação da própria experiência” se deu com base em leituras dos textos de VINCIGUERRA. L. *Spinoza et le Signe- La Genèse de L’Imagination*. J. Vrin. Paris, 2005; e do texto de FERREZ, Cecília A. “Imaginación, vestigia y repetición en Spinoza,” Referências Políticas. *Revista Conatus*. V4N8. UECE-Universidade Estadual do Ceará, 2010, p. 11-18.

Visto isso, pensar a teoria imaginação como um processo corporal de *interpretação ilimitada e plena da própria experiência* é ter a possibilidade de pensá-la não somente como um processo corporal de produção necessária de conhecimento, mas, sobretudo, dizer que o corpo quando imagina esforça-se por afirmar aquilo que presentifica de acordo com *sua* ótica, e que *sua* ótica quer prevalecer e expandir-se. Não obstante, o que então particulariza os corpos não é esse composto de imagens de muitos indivíduos que os compõe, mas a lei de sua concatenação e da exploração das marcas em cada corpo. A possibilidade de processá-las e concatená-las, não é única, ela oscila ilimitadamente entre a busca pela plenitude e a capacidade de fazer com que qualquer parte possa apresentar-se como um todo. Entretanto, dentro dessa concatenação particular, não podemos nos esquecer do hábito. E nesse contexto, ele não só opera como um orientador de práticas de vida ou de um comportamento, mas também como um fator bem peculiar na produção necessária do falso. Com isso, as três figuras que exemplificamos no capítulo anterior, do soldado, do agricultor e do romano, não aparecem sozinhas, estão sempre em relação com outras figuras, porém dão conta de um caráter diferenciado do hábito: aludem à individualidade da memória. Com efeito, se voltarmos à superstição, encontraremos ainda outra figura, a do profeta,¹ este fará alusão à obediência e ao controle de um povo, pois se apresenta como sendo um mensageiro ungido por uma autoridade transcendente; o profeta atua praticamente como um líder do povo, transmitindo a ele, palavras, ordens, diretrizes de um Deus com características humanas, sem o ser; mas sobrenatural, superior, sobretudo ordenador da vida humana de maneira absoluta. Em resumo, as palavras, a memória, os signos são as coordenadas pelas quais Espinosa cerceia a imaginação. E para que possamos falar de uma *ausência* da verdade para *uns* e não para *todos* que remonta aos obstáculos imaginativos à compreensão da ordem natural e verdadeira da Natureza, tal como anunciada pela *Ética*, situando a causa e a origem desses obstáculos no preconceito finalista, só podemos fazê-lo devido ao fato de termos a possibilidade de pensar a imaginação, não apenas um processo corporal individual de produção de imagens, mas um processo ilimitado, pleno de interpretação da própria experiência, em que cada indivíduo dará as suas marcas uma interpretação particularizada.

¹ Cf: ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Cap. II.

4. UM ENVOLVIMENTO, A SUPERSTIÇÃO

4.1 Superstição

A base que permite articular todo o sistema de relações causais da Natureza, suas disposições e implicações, está, como vimos, precisamente, com as ideias de afecção, que são continuamente as afecções dos corpos. E esse processo segue um ordenamento interno e também externo, uma vez que toda a Natureza é regida por um sistema de movimento contínuo, que contribui conjuntamente para a constituição do nosso processo imaginativo. Ora, então estaríamos atribuindo ao sistema de marcas um estatuto de potência? Certamente. Porque a marca, conforme apresentamos, determina e não apenas indica a constituição do corpo no qual está inscrita. E é precisamente esse aspecto da marca que faz com que ela se torne, segundo cada indivíduo, esse índice ou ainda um signo revelador de uma compreensão acerca das coisas da vida e do mundo, “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores, o que expliquei, com muitos exemplos, no apêndice da primeira parte.”¹ Com efeito, o sistema de marcas, para que seja caracterizado como sistema, necessita de seus coadjuvantes, a memória, o hábito e a imaginação. Tal sistema ainda permite abarcar, nada mais, nada menos, que uma gama de crenças, leis e causas que podem ser em tudo interpretadas confusa, inversa e inadequadamente, pois contribui para uma concepção equivocada da ordem da Natureza, isto é, a Natureza passa a ser regida não por uma ordem natural e necessária, mas sobrenatural, transcendente e com vistas a um fim. No entanto, não nos basta investigar unicamente o sistema de marcas e sua gênese, queremos vê-lo em um campo que acreditamos ser a sua maior e mais relevante produção, perpetuação e atuação, sobretudo porque neste campo configura-se uma “potência” que se expande para os diversos campos do humano: religioso, social e político; finalmente, é sobre esta “potência” que trataremos bem de perto agora: da superstição.

À superstição confere-se, como sabemos, uma gama de crenças, rituais e cerimônias que ilusoriamente conduzem o homem aos mistérios ininteligíveis de Deus. Entretanto, a filosofia espinosana afirma e demonstra que o real é totalmente inteligível e pode ser conhecido pelo nosso intelecto, não havendo no mundo mistérios inextrincáveis, ocultismos e tampouco milagres. Dado isso, seu pensamento critica todas as maneiras de irracionalismos e

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 15, cor 2.

superstições no plano da religião, da política e também da filosofia. Mas, o fato do real ser inteligível, não nos garante que tudo possa ser de fato conhecido, ou seja, jamais estaremos totalmente livres dos ditames da imaginação.

Sabemos que a imaginação não nos leva à compreensão adequada das operações da Natureza; através dela só nos é permitido conhecer os efeitos, e não as causas pelas quais a Natureza é regida; seu conhecimento não visa à busca das premissas das coisas, mas contenta-se apenas com os seus fins. Dado isso, a imaginação nos faz forjar a imagem de um ser supremo, onipotente e onisciente, que tudo governaria segundo sua própria vontade e agindo segundo fins incompreensíveis aos homens. Assim, para conseguir benefícios, afastar malefícios, obter a boa vontade, abrandar a ira deste ser supremo, Deus, a imaginação dá mais um passo: inventa a religião como um conjunto de cultos à divindade. Instaurada a religião revelada, imediatamente organiza-se um grupo de homens encarregados de realizar os cultos, receber profecias de Deus e interpretá-las a sua maneira particular. Entretanto, como afirma Espinosa no prefácio do *TTP: é da natureza dos homens a inconstância dos sentimentos humanos, seus medos e esperanças, levando-os a oscilar de deuses e credos conforme mudem as circunstâncias, isto é, as coisas que temem e as que esperam*. Essa variabilidade pode enfraquecer o poder da religião. Eis o motivo por que a religião, visando manter o domínio sobre as mentes, precisa estabilizar os medos e esperanças impedindo que oscilem. Mas, em que diferem religião e superstição? Para o filósofo, a religião verdadeira reconhece Deus como sumo bem e o ama como tal, com liberdade, e nisso apenas é que consiste nossa suma felicidade e nossa suma liberdade.¹ Uma religião que necessite de rituais, cerimônias, cultos ou quaisquer tipos de sacrifícios, conduz o homem à alienação e à obediência, tendo nesses, seu maior fundamento. Por isso, não passaria de superstição. A superstição é vista como um conjunto de crenças que está embasada somente na exterioridade, não é à toa que necessite de cultos e rituais para afirmar-se. Não há interioridade na superstição, ela é puro apelo ao exterior e só se permite conhecer pelo exterior, justamente o que contribui para que a denominemos um “preconceito, uma noção prévia, uma afirmação injustificada, uma consequência, fruto de um conhecimento equivocado e sem premissas.”² Mas, sendo a religião algo que pode ser em tudo muito simples, e a superstição avessa a essa simplicidade; em que momento ambas se cruzam e a superstição passa a ter domínio sobre as mentes? Isso se dá através de uma interpretação peculiar das marcas deixadas pelas relações entre os

¹ SPINOZA, B. *Correspondência*. Carta, 43.

² SANTIAGO, H. “Superstição e ordem moral do mundo?” Em: O mais potente dos afetos. *Spinoza e Nietzsche*. Org. André Martins. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009, p. 171-212.

indivíduos. A religião enxerga as revelações divinas com base na interpretação dos profetas, na relação estabelecida entre o profeta e Deus, mas o fato é que o intérprete dessa relação, ou seja, das marcas deixadas por esse envolvimento foi particularmente um profeta. Porém, com base nessa interpretação são estabelecidas leis, regras e mandamentos fixos que teriam sido ordenados por Deus por toda a eternidade, punindo com a morte e tortura aqueles que infringem as regras; estabelecendo, para a sustentação de seu poder, todo um aparato teocrático que opera por meio do medo, aterrorizando os infratores com ameaças de castigos, punições infernais e recompensando os obedientes com a paz celestial. Visto isso, podemos demarcar a diferença entre a superstição e a religião, pois a religião serve apenas como uma capa para a superstição. A verdadeira religião, a *vera religio*¹ de que fala Espinosa, não necessita dos aparatos cerimoniais e ritualísticos, dos quais a superstição utiliza-se para impressionar e conquistar o vulgo. A verdadeira religião é o reconhecimento de Deus como sumo bem e amá-lo como tal, com liberdade e este ato jamais poderá reduzir-se aos preceitos pelos quais a superstição está embasada: ignorância, obediência e servidão. Através destes fatores abrem-se as portas para a tirania religiosa e política fundada num misto de medo e esperança irracionais, alimentando-se da ignorância sobre falsas verdades acerca de Deus, da natureza e do próprio homem.

Todavia, nosso interesse segue além dos ditames exteriorizados pela imaginação, pois buscamos a gênese da superstição, a fim de encontrarmos suas raízes, foi necessário um percurso que nos conduzisse para a intimidade dos corpos e da imaginação. Iniciamos com o plano físico através das relações corporais e as impressões deixadas por essas relações, os chamados *vestigia corporis*; em seguida o plano lógico que envolve o processo de encadeamento de imagens, ideia e memória, e do engendramento entre estes dois planos, físico e lógico, vimos constituir-se ainda um terceiro plano, a imaginação, e esses três juntos desencadeiam o que denominamos ser um sistema de marcas; sistema de que emerge a superstição e para que seja concretizado e fixado, é necessário que se recorra ao signo, e ao que permeia a significação. Surge uma cadeia, um processo ilimitado, infinito da ordem comum da Natureza. Da infinitude desse processo, surge também uma infinidade de marcas ou impressões corporais que são constituídas pelo engendramento dos planos físico, lógico e imaginativo. Estas marcas são dispostas pelo indivíduo de maneira particular e segundo a *sua* necessidade de sobrevivência, surgindo uma maneira de existir marcada ou não pela superstição. Jamais podemos afirmar que todo indivíduo que conviveu ao longo de sua

¹ SPINOZA, B. *Correspondência*. Carta, 43.

infância com os prejuízos da superstição, necessariamente, será supersticioso. Não, não podemos. Como dissemos no capítulo anterior, há um envolvimento de marcas. Dessa relação, a superstição só predomina porque encontra *elementos concordantes* ao envolvimento entre as propriedades intrínsecas dos corpos e os corpos exteriores, que se articulam mais ou menos facilmente com alguns corpos, determina-se, então, uma maneira de ser e de existir que tenderá a ser supersticiosa, por se articularem mais facilmente com outras marcas que desencadeiam as superstições, e só podemos dizer de um corpo supersticioso se ele convém com os ditames da superstição, pois “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos.”¹

Compreendemos que as propriedades intrínsecas dos corpos de que falamos anteriormente, constituem a natureza e forma do indivíduo, tais propriedades envolvem-se com a exterioridade, constituindo o indivíduo integralmente. Por isso, ratificamos que as marcas não só constituem o indivíduo como um todo, mas, uma vez dispostas ao envolvimento com outras marcas, determinam como este indivíduo irá relacionar-se em suas práticas; com base nesse mecanismo, acreditamos construir-se e concretizar a atividade corporal da superstição.

Entretanto, estamos certos de que a superstição é constituída pelo sistema de marcas; marcas que concordam entre si e estão dispostas a relacionarem-se. Dessa forma, perguntamos se seria mesmo “incoerente” afirmarmos que a superstição não se funda, de certa maneira, por uma relação de *coherentia* ou uma conexão entre partes? Vejamos. Uma relação de *coherentia*, como concebida por Espinosa, é uma relação que se diz entre as partes e um todo, em que há *concordância* entre a natureza de um todo e a natureza de suas partes, de forma que se ajustem ou concordem umas as outras, entre si, na medida do possível:

Por conexão (*coherentia*) das partes não entendo, pois, outra coisa senão as leis ou a natureza de uma parte que de tal maneira se ajustam as leis ou natureza de outra parte, que não existe a mínima contrariedade entre elas. Enquanto que ao todo e as partes, considero as coisas como parte de algum todo enquanto se ajustam realmente umas com as outras, de sorte que concordem entre si na medida do possível; ao contrário, enquanto discordam entre si, cada uma delas forma em nossa mente uma ideia distinta das demais;²

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II. *Op. Cit.* prop. 13, lem. 2.

² SPINOZA, B. *Correspondência*. Carta, 32.

De imediato, no que tange o conhecimento, propriamente o imaginativo, que fundamenta a superstição, uma relação de coerência jamais lhe poderá ser atribuída; por que tudo que se estabelece na esfera imaginativa é apenas parcial; constitui, de fato, uma parte desconectada de um todo, pois seus ditames são alheios à esfera da verdade, não sendo *coerentes* com as leis que regem uma ordem necessária e natural do mundo. Entretanto, o que justamente vimos ressaltando em capítulos anteriores é que um corpo só se permite envolver porque suas partes ou suas marcas internas *dispõem-se* às partes ou marcas externas, *ajustam-se, concordam*, em certas relações; fator esse necessário ao envolvimento entre as partes. Assim, pensamos que por um lado, não seria de tudo “incoerente” afirmarmos, ao menos no que tange à corporeidade, que a superstição também participa de certa relação de conexão e *cohrentia*, ainda que esta relação seja permeada pelo *desconhecimento*, por outro lado, não podemos negar que existe uma conexão corporal entre as partes que constituirá um corpo então supersticioso. Pensamos que estar disposto, concordar ou ser coerente, também significa constituir-se.

Todo corpo, enquanto modificado de alguma maneira, deve ser considerado como uma parte de um todo, e deve estar em acordo com o seu todo e em conexão com os demais corpos. Porém, como a natureza do universo não é limitada, (...), senão absolutamente infinita, suas partes são de mil maneiras moduladas por essa natureza de poder infinito e são forçadas a sofrer infinitas variações.¹

Embora não saibamos, de fato, como realmente todas as partes estão conectadas e como cada uma delas ajusta-se com seu todo; “pois para conhecer isso seria necessário conhecer toda a natureza e todas as suas partes.”² Vale dizer que a relação entre todo e parte, no que tange à superstição, mesmo que implique no inadequado, no parcial e no incoerente, está inserida numa condição que serve para todos os corpos existentes na natureza.

No entanto, ainda que a superstição dissemine um conhecimento inadequado acerca das coisas do mundo, àquele com quem concorda, a vê em sentido absoluto. O vulgo que vive à mercê dos preceitos da imaginação, enxerga a superstição unicamente como uma crença dotada de significado real e verdadeiro, jamais como algo que nos é dado a conhecer apenas parcialmente, ou seja, como algo que expressa uma afirmação injustificada, uma consequência sem premissa. No campo absoluto da superstição, podemos dizer que a relação

¹ SPINOZA, B. *Correspondência*. Carta, 32.

² SPINOZA, B. *Correspondência*. Carta, 32.

estabelecida será sempre conectada com o *seu* todo; parcialidade, confusão e incoerência se darão apenas quando a superstição for confrontada com a verdade.

Uma busca pela gênese da superstição não poderia apenas demonstrar que esta se aproveita, bem como se apodera da parcialidade conferida ao conhecimento imaginativo, conforme expusemos. Mas sim, a superstição tem sua morada em lugar bem mais profundo: o corpo. Por isso, ao longo do texto, nossa busca seguiu rumo às profundezas dos corpos e ao seu funcionamento, a fim de que pudéssemos compreender a superstição em seu percurso mais íntimo. Inicialmente fomos movidos por algumas questões simples: o que é uma superstição? Qual a diferença entre superstição e religião? Quem é o indivíduo supersticioso? Mas, passo a passo, as questões foram ganhando maior complexidade, até nos perguntarmos: de onde nasce a superstição que conduz a todo tipo de irracionalismo? Como ela sobrevive? Há cura para a superstição? A superstição é mesmo uma impotência? E tantas outras. Por isso, para sustentar nossa procura e chegarmos a algumas conclusões, traçamos um percurso que vai dos primórdios da afecção à superstição:

Afecção

Vestigia Corporis

Imagem

Signo/Imaginação

Superstição

Mas, para que possamos não só entender os mecanismos e disposições corporais, como também responder às questões que perpassaram nosso texto, ainda nos resta demonstrar o funcionamento prático dessa atividade corporal expressa pelo sistema de marcas. E expor o sistema produtor da superstição, agora em seu campo de atuação, a partir das práticas humanas, com a finalidade de avaliarmos o quão vulneráveis tornam-se os indivíduos diante dos infortúnios da existência; tanto os humildes quanto o mais grandioso dos homens. Importa mostrarmos que o poder exercido pela superstição segue além dos títulos humanos.

Destacamos dois textos já dispostos na introdução para compor nossa reflexão sobre a prática supersticiosa e as vulnerabilidades humanas: o Apêndice da *Ética* I e o prefácio do *Tratado Teológico-Político*. No primeiro texto, discutiremos o sistema de marcas naquilo que consideramos uma de suas maiores produções: o preconceito ou o imaginário finalista. Quanto ao segundo texto, estaremos diante de um potente fator de vulnerabilidade, que não

está apenas relacionado ao conhecimento equivocado das coisas que regem a Natureza, ao não saber, mas a um afeto, o medo. O medo que confina a mente humana aos desígnios supersticiosos, que assola o indivíduo mais desbravador e o faz sucumbir aos dizeres dos oráculos; iremos nos utilizar do exemplo de Alexandre, o Grande, para mais uma vez falarmos da superstição. Passemos aos desdobramentos dos dois textos.

4.2 O preconceito finalista – O sistema de marcas no Apêndice da Ética I

Identificar no Apêndice a inexactidão, a inverdade a que preconceito finalista induz, não aponta para nenhuma novidade que Espinosa não tenha apresentado no interior do próprio texto. No entanto, nosso intuito dá-se em afirmarmos que o preconceito finalista é um produto gerado pelo sistema de marcas que se utiliza vividamente da fragilidade da imaginação. Para que possamos bem compreender a crítica espinosana que aflora por todo o Apêndice em relação a esse produto, a ponto de conduzir a mente humana com tamanha insanidade e confusão, optamos em iniciar nossos comentários através da correspondência entre Espinosa e Albert Burgh.¹ Em princípio, a carta 67 parece apenas introduzir uma discussão que, em princípio, estaria arraigada em preconceitos no que concerne à religião defendida por ele como a verdadeira e verdadeira ordem do filosofar defendida por Espinosa. A carta de Espinosa inicia ressaltando que há homens cultos e de vida incensurável em todas as igrejas cristãs e que não tentará convencer Burgh de seu erro utilizando-se dos erros costumeiros dos inimigos da Igreja de Roma, ou seja, atacar os vícios de padres e de pontífices. Para Espinosa a essência da religião cristã encontra-se na Epístola de João que diz que *Deus permanece em nós e nós permanecemos nele*, assim o apelo a Deus através de rituais cultos e cerimônias levado a ferro e fogo pela Igreja romana, é pura superstição. A carta traz momentos tensos entre Espinosa e Burgh; o filósofo, após tratar com ironia a crença no inferno e a insensatez da ingestão do corpo de Deus pela hóstia, chega ao ápice da carta:

Queres, entretanto, raciocinar e me perguntas como sei que minha filosofia é a melhor entre todas as que já foram, são e serão ensinadas no mundo. Tenho eu mais razão para perguntar-te de onde o concluíste. Não pretendo haver encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira. A ti de me perguntar como o sei. E a mim de te responder: da mesma maneira como sabes que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos. E que ninguém diga que isto não basta desde que eu tenha um cérebro sadio e não

¹ SPINOZA, B. *Correspondência*. Cartas, 67 e 76.

sonhe com espíritos imundos que nos inspirariam ideias falsas semelhantes às verdadeiras, pois o verdadeiro é índice de si mesmo e também do falso.¹

A carta prossegue, e Espinosa tenta demonstrar a Burgh que ele não tem como afirmar ter encontrado a melhor religião, se não pode dar uma justificativa racional de sua fé. E afirma que todos os que não pertencem à Igreja romana dizem o mesmo de suas religiões e com igual direito, afinal, pergunta Burgh: *que critério empregas para afirmar que tua religião é a melhor? Não seria o mesmo empregado pelos fariseus para a religião judaica?* Pois católicos romanos e fariseus invocam, com a mesma obstinação, miríades de testemunhos e *relatam como fatos da experiência o que ouviram dizer*. Espinosa prossegue dizendo que não nega as vantagens políticas e os benefícios materiais que a Igreja de Roma tira da disciplina, feita para *iludir o povo inculto e dominar suas mentes*, e seria insuplantável se não houvesse a religião muçulmana, “superstição que desde sua origem jamais conheceu um cisma.”²

Contudo, o sustentáculo da carta de Espinosa não está no contraponto entre a verdadeira religião e a verdadeira filosofia, nem entre melhor religião e melhor filosofia, como pretende afirmar Burgh, e sim entre melhor religião e “verdadeira” filosofia, ou seja, entre o que se insere e apoia as comparações através dos dados da experiência: opinião e critério extrínseco e critério intrínseco de avaliação que chegue a um conhecimento real e verdadeiro. Uma vez que a certeza religiosa difundida por Burgh, numa religião revelada, invoca sinais que lhe servem de garantia e sustentação, pressupostos fundados na imaginação que não envolve por si mesma a certeza, ela exige algo extrínseco, um sinal que a certifique. Nesse caso, opinião, crença e certeza caminham juntas porque pertencem à esfera da imaginação. Não obstante, quando Espinosa afirma no *Tratado da Reforma da Inteligência* que o campo da experiência errante “não é determinado pelo intelecto, mas pelo uso fortuito dos sentidos,”³ ele o faz, por que primeiro: por ser uma sensação, um ouvir dizer, uma leitura, acata a um costume, isto é, não há um objeto determinado; segundo: porque pode expressar-se de diversas maneiras individualizadas; terceiro: depende das disposições do corpo, ou seja, das marcas que esse corpo recebeu ao longo de sua existência; quarto: porque opera segundo as normas da imaginação e, portanto, por uma associação de imagens, por uma memória

¹ SPINOZA, B. *Correspondência*. Cartas, 67 e 76.

² Embora o *cisma* constitua uma dissidência de cunho religioso, ocorrida violentamente dentro do Cristianismo em meados dos séculos XIV e XV, Espinosa não escapou de *seu* cisma. Quando na carta com Burgh, ao falar da Igreja de Roma e da religião muçulmana refere-se ao cisma, o faz, porque bem sabe quais os motivos e quais as consequências de um cisma. Afinal, mesmo sendo um judeu, esteve separado de suas raízes por pregar um pensamento libertário e justamente contrário a quaisquer tipos de dominação religiosa.

³ *TRE. Op. Cit.* § 84.

associativa que leva do pensamento de uma coisa ao de outra sem relação necessária com ela; quinto: porque se diz inabalável apenas enquanto uma outra coisa não se opuser ou não desmentir a própria coisa. Contudo, a experiência errante não é toda a, *experientia*, mas uma de suas maneiras de atuar; dessas formas de atuar, dá-se a produção de efeitos nos quais a ignorância é ocultada pela ilusão do saber. O local que a experiência assume está claramente abordado na Carta 10, a Simon de Vries, vejamos:

Respondo que nunca precisamos da experiência senão para aquilo que não pode ser concluído da definição de uma coisa, como, por exemplo, a existência dos Modos, pois ela não pode ser concluída da definição da coisa. Porém, não precisamos da experiência para conhecer aquilo cuja existência não se distingue da essência e, por conseguinte, se conclui da definição. Mais do que isto. Experiência alguma nos pode dar esse conhecimento porque a experiência não nos ensina sobre as essências das coisas; o máximo que ela pode fazer é determinar nossa mente para que pense somente em certas essências das coisas.¹

De fato, quando se trata da imaginação, sabemos que a experiência não nos fornece um conhecimento referido às essências das coisas singulares nem às leis fixas e eternas da Natureza,² das quais essas essências dependem necessariamente, mas viabiliza o conhecimento no concernente às existências das coisas mutáveis e as incontáveis e variáveis circunstâncias que proporcionam o existir ou o deixar de existir, mesmo não sendo possível apreender a ordem total de seu suceder. No entanto, notamos uma fissura na descrição da experiência errante entre o *Tratado da Reforma* e a Carta 10: no *Tratado da Reforma* a experiência é dita *errante* porque *não é determinada pelo intelecto*, porém, na Carta 10, a experiência pode *determinar nossa mente para que pense somente em certas essências das coisas*. A que isso nos remete? Unicamente ao fato de existir, para Espinosa, uma diferença epistemológica entre o conhecimento das existências singulares das coisas finitas e o das essências singulares das coisas infinitas e finitas, bem como as inumeráveis causas e circunstâncias que determinam as existências singulares, isso não constitui um obstáculo ao seu conhecimento, desde que se leve em conta que há leis que ordenam as essências das coisas e determinam como as coisas singulares devem operar. Em suma, a experiência nos

¹ SPINOZA, B. *Correspondência*. Carta, 10.

² De acordo com os parágrafos finais do *Tratado Da Reforma*, a lei natural é a inscrição de uma essência particular na série causal ordenada das coisas fixas e eternas, bem como a inscrição de uma existência singular na ordem e conexão que regem sua essência. Com a ideia de lei natural assegura-se o conhecimento da ligação causal dos fenômenos na ordem inteira da Natureza, isto é, a comunicação regulada entre as coisas e entre as ideias, é a concatenação entre uma coisa e a ideia da coisa. Lei da Natureza é o que faz a coisa agir e operar sempre de maneira fixa e determinada. Cf: *A Nervura do Real*. Op. Cit. p. 623.

oferece dados, mas apenas dados, que devem ser investigados com vistas à compreensão de um ordenamento que rege a Natureza inteira. E há mecanismos para que isso aconteça. Por tais motivos, quando Espinosa utiliza-se dos termos, *experientia* e *experimentum*, enxerga-se uma relação instrumental e complementar entre eles. De fato, ainda que ambos sejam *experiência*, tanto num e noutro termos, o conhecimento não está referido às essências das coisas singulares nem às suas leis fixas e eternas. A experiência e o experimento não são fundamentos para o saber verdadeiro, do qual fala Espinosa, mas como vimos a experiência nos fornece os dados para uma investigação, já o experimento tem uma função instrumental e discriminatória, opera como instrumento de interpretação de experiências que permitem o conhecimento das leis naturais universais e necessárias que agem em todas as coisas existentes na natureza. O experimento é o que podemos chamar de um “mecanismo” de investigação.

Bem, nesse caso, quando Espinosa se utiliza do modo geométrico para compor toda a *Ética*, é justamente para que o conhecimento verdadeiro esteja resguardado do apelo à exterioridade e que ela o tente afirmar, como também para ratificar que é a mesma necessidade causal que existe nas coisas tratadas pela matemática e na ordem inteira da natureza, pois “se os homens conhecessem claramente a ordem inteira da Natureza, considerariam que todas as coisas são tão necessárias quanto às tratadas pela matemática.”¹ É exatamente isso que permite Espinosa assegurar a Burgh que não *encontrou* a melhor filosofia, mas *conhece* a verdadeira filosofia. Tendo em mãos esses dados, agora podemos nos conduzir para o Apêndice da primeira parte *Ética*.

O Apêndice examina os obstáculos imaginativos à compreensão da ordem causal que rege toda a Natureza, ele expõe o olhar da imaginação que, cego para o desdobramento necessário da ordem natural, limita o indivíduo na compreensão e na busca pela verdade. Com isso, o Apêndice situa a causa e a origem desses obstáculos num produto do sistema de marcas, o preconceito finalista. Este faz com que os homens projetem na Natureza e em Deus um comportamento voltado aos fins, ou seja, os homens, bem como todos os demais seres viveriam de acordo com os fins estabelecidos por Deus. No entanto, o exame feito através de tal texto não apenas faz com que Espinosa demonstre a falsidade do imaginário finalista e

¹ SPINOZA, B. *Ethica* I. Apêndice.

conclua, apresentando alguns de seus efeitos mais nocivos, como também nos leva a questionar qual a causa da aquiescência humana a tal preconceito e de onde vem a nossa *disposição* em acatá-lo? Primeiramente para que possamos responder a essa questão, iremos retomar dois termos antes presentes em nosso texto e agora no Apêndice: *disposição* e *constituição* corporal, ainda para compor nossa reflexão recorreremos à carta 58, em que Espinosa responde a Schuller sobre o livre arbítrio e reforça seu entendimento sobre as causas que nos levam a agir de uma certa e determinada maneira. A correspondência, diferente do Apêndice, refina ainda mais a discussão, referindo-se a outro termo para falar em *disposição* e *constituição* de um corpo: o *ânimo*;¹

[...], ainda, quanto às causas pelas quais seu *ânimo* tenha se aplicado a escrever, ou lhe impulsionado a escrever, no entanto isso não significa que tenha sido coagido, mas sim (que você quer examinar tal assunto com maior clareza), senão que *seu ânimo estava então constituído* de tal forma que as causas que, por assim dizer, quando sofre alguma paixão forte, isso não significa que tenha sido forçado, mas, que não o forçaram, nesse momento, a escrever contra sua vontade, *mas sentir necessariamente o desejo de escrever*.²

¹ Espinosa estudava anatomia e fisiologia do corpo humano? No índice da biblioteca pessoal (In: Jean Préposiet. *Bibliographie spinoziste*.) contam as seguintes obras: Riolani Anatomica, Paris, 1626, Bartholini anatomia, 1651, Hippocrates, 2 vol. 1554, Pharmacopaea Amstelred. Certamente, acrescentemos ao tema, sobretudo as *Paixões da Alma*. Levando em conta estas e outras referências, mas, sobretudo, Descartes, pois avança a abordagem mecanicista utilizando imagens como de encanamentos para os vasos sanguíneos, vale reler a afirmação, em EIIIP2S, de que “ninguém até agora mostrou aquilo que pode o corpo humano”. Equivale a dizer: ninguém fez uma história completa de todas as operações do corpo humano. Isto indica que Espinosa percebia certas operações do corpo humano que as abordagens científicas de sua época ignoravam. Não obstante, os ânimos ou humores, de acordo com o médico Galeno, formam-se segundo uma combinação de fatores internos e externos. Galeno fundamentou sua doutrina com base na medicina hipocrática- do médico Hipócrates de Cós. Pode-se dividir o pensamento de Galeno sobre a natureza da alma e suas funções, bem como a maneira por meio da qual ela interage com o corpo em duas concepções gerais: uma concepção *materialista- dinâmica*, na qual a alma depende da composição do corpo; e uma *teleológica* ou *finalista instrumental* na qual a forma do corpo depende da alma. Nossa intenção é apenas nos apoiar nos aspectos que tangem a primeira concepção, por acreditarmos que esta exerça certa influência sobre o pensamento espinosano, principalmente acerca da dinâmica corporal e da natureza dos afetos. Na concepção galena, a alma resulta de uma combinação de fatores que designariam um tipo de temperamento do corpo. Nesse sentido, o corpo é visto como um *princípio de transformação* da alma. Isso significa que a alma é o resultado da interação dos elementos físicos do corpo, isto é, das suas qualidades humorais (quente/frio e úmido/seco). Essas qualidades estão no corpo e são representadas pelo sangue, linfa, bílis amarela e bílis negra; a predominância natural delas nos corpos dará origem a cada tipo de humor: sanguíneo (sangue), fleumático (linfa), bilioso (bílis amarela), melancólico (bílis negra) um indivíduo: o sanguíneo-corajoso, prestativo, sagaz; o fleumático-tranquilo, engenheiro, racional; o bilioso: tenso, volúvel, agressivo; o melancólico: depressivo, medroso, inseguro. Estes tipos de ânimos ou humores, de acordo com Galeno, por se constituírem de propriedades internas do corpo, exercem influência na relação do indivíduo com o meio, pois devido a esta constituição corporal, o indivíduo será mais ou menos *disposto*, apto a um tipo de relação. 1- Cf. Rebollo, R. A. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. *Scientia Studia*, 4, 1, p. 45-82, jan/mar., 2006. 2- Cf. Mignini. F. *Ars Imaginandi*. Apparenza e rappresentazione in Spinoza, p. 285-295.

² SPINOZA, B. *Correspondência*. Carta, 58.

Conforme dissemos no subitem sobre o desejo, o termo *constitutio* diz-se das propriedades internas de um corpo, suas marcas essenciais, porque o *constituem* interiormente; nesse sentido, faz-se referência ao ânimo, como também ao desejo. Por isso, em meio à reflexão tecida por Espinosa ao longo do Apêndice, que trata das relações perante a experiência, relações também expostas, de outra forma pela carta 58, ele intenciona chamar atenção ao fato que o *desconhecimento* se funda porque não sabemos quais as reais causas que *dispõem* nosso desejo a certa ação. Em verdade, o que se configura está ainda além do fato de desejar, mas quanto ao não saber por que se está *disposto* a desejar. Todavia, Espinosa não tarda em clarificar tal dedução e para isso se utiliza de um princípio que a explique: “toda gente nasce ignorante das causas das coisas e deseja alcançar o que lhe é útil, e disso todos estão cômnicos.”¹ Inicialmente, trata-se de um princípio de desconhecimento, “os humanos julgam-se livres sem que nem por sonhos, lhes passe pela cabeça a ideia das causas que os *dispõem* a apetecer e querer, pois as ignoram.”² O termo *constituição* enquadra-se aqui. Não temos como saber realmente como um corpo é *constituído* e, devido a isso, *disposto* a certa relação com outros corpos. Fator este, que se amplificará para todos os campos das relações humanas, como retrata Espinosa no Apêndice sobre a origem do preconceito finalista e prossegue sua discussão acerca do que pensa o vulgar sobre a finalidade: “os humanos em seus atos desconhecem-lhes as causas, mas têm consciência da utilidade como fim visado por suas ações, julgando que agem por causa de fins.”

Sobretudo, o que ocorre é que jamais identificamos que a origem de uma ação implica numa concatenação de imagens ou afecções que pode modificar e orientar os sentidos. Devido a essa carência em buscar as causas originais, os homens, em sua maioria, não apenas se interessam pelas causas finais de suas ações e das alheias, como também se tranquilizam quando lhes são apresentadas por alguém, e na falta da disponibilidade alheia, apelam às orientações colocadas pela força do hábito e dos costumes, porque as julgam finalizadas. O fato é que esse apelo à experiência, com vistas apenas ao que chega da exterioridade, só vem reforçar que as imagens necessitam do encadeamento com outras imagens, para que se determinem à ação, permitindo uma interpretação das coisas que reflita na maneira de agir e de viver.

No entanto, desconhecer as causas que levam o *ânimo* a aplicar-se mais ou menos a uma determinada maneira de agir, não impede que ressaltemos, em outras palavras, que a

¹ SPINOZA, B. *Ethica* I. Apêndice.

² SPINOZA, B. *Ethica* I. Apêndice.

constituição de um corpo é também imediatamente uma certa *disposição*. O *sentir necessariamente*, de que fala a carta 58, se diz de uma constituição natural disposta em desejar por algo. Assim, quando nos voltamos para o Apêndice, percebemos que acatar um dogma, uma crença ou ainda uma regra, sobretudo indica que o ânimo exprime uma constituição afetiva propícia a tal ação. É justamente devido a essa constituição que se ancora a resposta para a propensão em acatar o preconceito: a maneira de ser constituído de um corpo determina o quão mais facilmente que outro ele se dispõe a envolver-se ou acatar certas máximas orientadas e partilhadas pela força do hábito e do costume, como o preconceito finalista, pois como diz Espinosa:

Tudo isso mostra suficientemente que cada um julga as coisas de acordo com a *disposição de seu cérebro*, ou melhor, toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas. Com, efeito, embora os corpos humanos estejam em concordância sob muitos aspectos, diferem, entretanto, sob muitos mais. Por isso, o que a um parece bom, a outro parece mau; o que a um parece ordenado, a outro parece confuso; o que a um é agradável, a outro é desagradável, e assim quanto às outras noções, (...). Pois, ditados como os seguintes estão na boca de todo mundo. *Cada cabeça, uma sentença. A cada qual seu parecer lhe basta. Há tantos juízos, quantos são os gostos*. Esses ditados mostram suficientemente que os homens julgam as coisas de acordo com o *estado de seu cérebro* e que, mais do que compreender, eles as imaginam.¹

Com efeito, pela crença numa doutrina dos fins, o homem jamais verá as coisas pelo que são, pois essa tem como mecanismo, a imaginação. No mais, a imaginação faz com que cada um imagine segundo *as disposições de seu cérebro*, ou ainda, toma as afecções de sua imaginação como se fossem as próprias coisas. Isso também acontece por dois motivos: primeiro, as impressões dispostas na mente são interpretadas de maneira absoluta, ilimitada e diversa por cada indivíduo, ou seja, cada qual é o único intérprete de suas marcas e de como as expressam na experiência, permitindo que elas permaneçam e renovem-se através do tempo, para isso se servem dos mecanismos associativos do hábito, tendo nestes um aliado potencial. Por isso, o preconceito finalista, este produto do sistema de marcas, sendo fixado e auxiliado pelo hábito, subsiste. Segundo, num imaginário que é “marcado” pela busca por causas finais, ou seja, um preconceito que faz com que os homens sejam sempre conduzidos pela superstição, faz com que esta ocupe de fato, uma lógica constitutiva e mediadora entre o

¹ SPINOZA, B. *Ethica* I. Apêndice.

indivíduo e a sociedade para que este esteja sempre numa condição crente e servil, saciando-se com o prontamente ofertado pela sua própria imaginação.

Todavia, não há nenhuma razão para que se exclua da definição de imaginação aquilo que cabe a crença religiosa ou a sua prática cravada pela fé. Embora para Espinosa a fé não ultrapasse os ditames da servidão, e ele deixará isto patente no capítulo XIV do *Teológico-Político*, quando expõe claramente seu conceito de fé, como prática de pura obediência e submissão: “os homens podem errar por terem um ânimo simples e não serão condenados por isso, mas serão condenados pela desobediência e insubmissão.”¹ A fé não exige expressamente dogmas verdadeiros, exige dogmas que são necessários para a obediência ou a proliferação dogmática através da submissão. No entanto, se de um lado não existe nenhum fator que nos impossibilite de compreender a fé religiosa como pura submissão a algo, de outro lado, nada impede que entendamos que no campo da imaginação, toda opinião tendo um vínculo religioso ou não, tem seu sentido atribuído, devido à observação prática de uma lei instituída, como é o caso do hábito. O que também nos permite dizer que toda opinião, assim como toda crença, implica na submissão a uma marca que determina a maneira de agir como uma norma. Ou seja, o que queremos ressaltar é quanto à necessidade que o indivíduo tem de estabelecer um dogma, mínimo que seja. Espinosa, obviamente se refere à fé, em particular religiosa, que não exige e nem expressa dogmas verdadeiros; contudo, sabemos que uma opinião não necessita ser verdadeira, ela pode ser, de fato, desprovida de verdade, em troca, é certo que se todos os indivíduos soubessem de sua falsidade, ela jamais produziria algum efeito prático. Grande parte da experiência repousa sobre a imaginação, ou seja, a opinião é assumida constantemente como verdade absoluta. A experiência para a maioria dos homens deixa de ser um caminho em busca da verdade, para ser ela mesma a própria verdade revelada.

Em suma, o percurso do Apêndice visa demonstrar veementemente que a imaginação, esquecida de sua carência e debilidade e de que a Natureza a excede, segue além de seus limites na tomada do verdadeiro. Mas, não nos esqueçamos, de acordo com a segunda parte da *Ética*, a imaginação jamais é afastada da essência da mente humana, pelo contrário, como vimos, o ser atual que constitui a mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em ato, que essa coisa é o corpo e que as ideias da mente interpretam, por meio de ideias

¹ Espinosa faz uma reflexão ampla sobre a fé no cap. XIV do *Teológico-Político*. Para nosso tema, vemos que não há necessidade de aprofundamento no assunto; queremos incitar brevemente uma reflexão sobre a necessidade da fé, não apenas quanto à perpetuação dogmática, mas da “fé” que se desloca para outros níveis da existência.

imaginativas, as afecções corporais, que deixaram marcas, isto é, as imagens dos corpos exteriores presentes em seu corpo. Ressaltemos também que de acordo com a proposição 17 da segunda parte da *Ética*, a imagem não é falsa em si mesma, quando a mente sabe que imagina, o ato de imaginar não constitui nenhuma fraqueza, nem um vício, mas força, pois toda a questão que se coloca para a ideia imaginativa é a da sua inadequação (e não de sua falsidade), ou seja, ser parcial, mutilada, confusa e abstrata.

De fato, através dos efeitos causados pela crença na doutrina dos fins, relatados pelo Apêndice, mostra-nos mais uma vez que a teoria das ideias inadequadas confirma a diversidade de afecções que outros corpos causam em nosso corpo, deixando suas impressões, e, a interpretação que cada indivíduo faz dessas impressões, desvenda um aspecto essencial da imaginação que é cerceado pela interpretação plena e ilimitada da própria experiência. Esse limiar é costumeiramente transgredido, invertendo-se a ordem de operação da Natureza inteira e, com isso, faz-se com que se amplie a imagem finalizada do homem tornando-a centro da Natureza e, conseqüentemente, amplie a imagem finalizada da Natureza tornando-a um feito da vontade finalizada de Deus.

Contudo, Espinosa, ao fazer sua crítica ao antropocentrismo e antropomorfismo, apela à matemática. Por isso, ela intervém no Apêndice, mas não apenas por não se ocupar de fins, e sim de essências e propriedades, sobretudo, pelos procedimentos por ela utilizados, os quais possibilitam uma leitura verdadeira do real, isto é, levar a uma compreensão das coisas pelo que são, uma vez que são o que são. Entendemos que o teor dos termos matemáticos está rigorosamente presente no exercício mesmo da construção do Apêndice, através de suas afirmações: “que todos os homens por estarem conscientes de suas volições e seus apetites, se crêem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram.” Então, se os homens passarem a buscar pelas causas primeiras das coisas poderão libertar-se da superstição? A matemática por se ocupar das premissas das coisas constitui uma única via libertadora? É possível curar-se da superstição?

Embora o Apêndice nos apresente um primeiro caminho a ser trilhado pela via matemática para uma possível libertação ou da cura da superstição, julgamos ser prematuro já lançarmos um sim ou não, possível ou impossível, sobretudo, porque ainda demanda toda uma reflexão conjunta com os dados da atuação humana. Também porque questionamos se os mecanismos que ensejariam o seu fim ou ainda sua possível extinção, talvez não possam e não tenham como ir de encontro a um mesmo princípio que a faz surgir. Simplesmente porque a *natureza* nos colocou diante de marcas que ficam, porque pertencem ao corpo, são *dele*.

4.3 Atuação e prática no prefácio do *Teológico-Político*. As ramificações: psicológico-políticas ao exemplo de Alexandre.

Através do texto do Apêndice pudemos identificar mais um produto do sistema de marcas chamado doutrina finalista e os prejuízos por ele causados, como também as condições que levam os homens à propensão de acatar tal preconceito. Já no Prefácio do *Teológico-Político*, buscaremos expor o sistema de marcas, em uma de suas atuações, ou seja, em sua prática mais significativa dentro desta pesquisa que é a própria superstição. E, sendo a superstição um sistema de marcas com significado, a obra que diretamente e melhor nos encaminha para um campo de práticas dessas marcas é, de fato, o prefácio do *Teológico-Político*, pois nos lança em um dos seus domínios mais privilegiados, que é o de atuação da própria superstição, seus desdobramentos, isto é, em suas ramificações: psicológica, política e até mesmo histórica.

O indivíduo supersticioso tal como é apontando no prefácio do *TTP* define-se por duas propriedades: a variabilidade e a crença. Para referir-se a essas duas propriedades, Espinosa utiliza-se do vocabulário médico que os romanos, desde Cícero, utilizaram para pensar as paixões do ânimo. Nesse caso, como uma variabilidade, a superstição pode ser dita insânia,¹ isto é, uma certa disposição do ânimo que bloqueia sua potência interna de pensar. A insânia é considerada uma doença que bloqueia a mente saudável. Como crença, a superstição é um delírio, isto é, uma disposição confusa entre a imaginação e a razão, ideias inadequadas e adequadas. Uma vez que o crente acredita apenas no que os sentidos lhes apresentam, tomando-os como verdades. Espinosa, quando analisa a variabilidade, coloca como centro de seu discurso os afetos passivos, como medo, insegurança, tristeza, orgulho.² Quando estuda a crença, desloca o centro de seu discurso para a produção de imagens. Acreditamos que tanto a variabilidade quanto a credulidade são dois aspectos que integram uma única estrutura psicofísica; estrutura esta que é constituída pela variabilidade dos movimentos corporais internos que formam um ânimo amedrontado disposto a se envolver com os corpos exteriores produzindo imagens que se desdobram em superstição.

¹ “A insânia é uma doença e um sofrimento do ânimo- insania est morbo et aegrotatione animi.” Cícero, Marco Túlio. *Tusculanae Disputationes*. In: *Op. Cit.* Rocha, André, M. Dissertação de Mestrado, 2006.

² Espinosa faz uma longa explicação acerca de uma teoria dos afetos na terceira parte da *SPINOZA, B. Ethica*. Parte esta que não será analisada nesta pesquisa, em função de deslocarmos nosso maior interesse sobre a gênese corporal da superstição e por entendermos que a teoria dos afetos demandaria e mereceria uma outra pesquisa.

Seguiremos com nossa análise: primeiramente quanto às paixões invocadas pela superstição e, em seguida, como a imaginação estrutura os rituais supersticiosos. Quanto à constituição afetiva, o filósofo afirma que “a causa da superstição é o medo.” Mas, Espinosa não afirma que todo medo é causador de superstição. Trata-se, portanto, de um medo individual, singular, cuja origem remete a outras paixões, quais sejam, ao desejo imoderado pelos bens da fortuna. De acordo com o prólogo do *Tratado da Reforma da Inteligência*, os bens da fortuna estão direcionados às riquezas, aos cargos honoríficos e aos prazeres. Entretanto, Espinosa jamais condenou os bens da fortuna e nem tampouco os desejos dos homens por tais bens, isso lhe conferiria um conteúdo demasiadamente moralista. Há uma crítica direcionada em relação às apetências imoderadas que tornam os homens servos de suas próprias paixões. Mas, como estes desejos imoderados produzem a superstição? A busca excessiva e intensa por riquezas, cargos, honrarias levam os indivíduos à dependência desses bens, também passam a controlar aqueles que os desejam, pois “os bens incertos da fortuna que imoderadamente desejam os fazem oscilar, na maioria das vezes, entre a esperança e o medo.”¹ Na medida em que o indivíduo se torna dependente dos bens da fortuna, também passa a ser dirigido por eles. E como esses bens oscilam, pois em certo momento são dados para alguns e depois retirados e dados a outros, sempre de acordo com a vontade divina, eles fazem o ânimo também oscilar entre a prosperidade e a adversidade.

Não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens que não se tenha dado conta de que a maior parte deles, se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem ofendidos se alguém lhes quer dar um conselho. Todavia se estão na adversidade, já não sabem para onde ser virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam.²

Ora, por ser dependente dos bens da fortuna que almeja sem moderação, o ânimo supersticioso é inconstante, porque oscila de acordo com as circunstâncias, as reviravoltas da fortuna. Podemos demarcar com isso dois períodos: o da privação e o da posse. No período da privação, há o domínio das paixões de medo e de esperança; já no período da posse, ostentam um saber que dispensa quaisquer conselhos.

No que diz respeito à imaginação e como ela estrutura os rituais supersticiosos, sem dúvida está na produção de imagens, ela se apoia num momento peculiar do

¹ ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

² ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

supersticioso, quando ele começa a perder os bens da fortuna que possuía e, para recuperá-los ou obter novos bens, *suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam*. Assim, com a intensificação entre esperança e medo, o supersticioso começa a considerar não apenas *quem quer que seja* como oráculos, mas as suas próprias imagens, sensações como sinais divinos. As imagens são tomadas como prenúncios de um futuro próspero, ou quando carregadas de medo como prenúncios de desejos frustrados.

Se, acontece, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou mal por que já passaram, julgam que isto é o prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes.¹

Com efeito, considera que suas sensações são prenúncios de venturas e desventuras em um futuro já predeterminado por um Deus supremo e onipotente.

Se veem pasmados algo de insólito, creem que se trata de um prodígio que lhes revela a cólera dos deuses ou do Númen sagrado, pelo que não aplacar com sacrifícios e promessas tais prodígios constitui um crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo com eles.²

O cerne do delírio supersticioso é a construção de uma imagem da divindade semelhante aos caprichos humanos. Ou seja, a imagem que o supersticioso constrói acerca de Deus é similar à fortuna, cujos bens deseja sem moderação. As imagens de esperança são sinais de recompensa, já as imagens de medo, significam punição. Assim, as esperanças implicam em acertos e os medos em erros; através de rituais, glorificam, apaziguam ou despertam a ira de Deus. Por isso, os rituais passam a indicar, para o supersticioso, reações passionais da divindade.

Tanto assim é, que quem nós vemos ser escravo de toda espécie de superstições são, sobretudo, os que desejam sem moderação os bens incertos. Todos eles, designadamente quando correm perigo e não conseguem por si próprios salvar-se, imploram o auxílio divino com promessas e lágrimas de mulher, dizem que a razão é cega porque não pode indicar-lhes um caminho seguro em direção às coisas vãs que eles desejam, ou que é inútil a sabedoria

¹ ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

² ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

humana; em contrapartida, os devaneios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas.¹

Em outros termos, o supersticioso cria a imagem de um Deus que dirigiria toda a natureza em função dos desejos dos homens; esse Deus se compadeceria com seus dramas e sofrimentos e com isso, concederia bens da fortuna em troca de rituais e glorificações. Podemos também dizer que o delírio supersticioso é uma projeção do humano para o divino, projeção que é antropomorfismo e personificação. Visto isso, temos no credo uma forma do delírio. Tomemos a figura de Alexandre, o Grande, ela serve como exemplo de homem poderoso e valente que venceu muitas guerras, conquistou terras, mas que sucumbiu ao delírio supersticioso.

A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. Se, depois do que já dissemos, alguém quiser ainda exemplos, veja-se Alexandre, que só se tornou supersticioso e recorreu aos advinhos quando, às portas de Susa, começou pela primeira vez a temer pela sua sorte (ver Q. Cúrcio, *Livro V*, § 7); assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os advinhos e arúspices. Até o momento em que, uma vez mais aterrado pela adversidade, abandonado pelos Bactrianos, atacado pelos Citas e imobilizado devido a uma ferida, *recaiu* (como diz o mesmo Q. Cúrcio, *Livro V*, § 7) *na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristandro, em quem depositava uma confiança cega, explorar por meio de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos.*²

De fato, o que se passa com Alexandre, como descreve Espinosa, nada mais é do que a oscilação entre os dois períodos que descrevemos anteriormente, os períodos de privação e de posse. As impressões deixadas em ambas as fases, fazem com que o conquistador oscile entre a esperança de novas conquistas, novas terras, e o medo do infortúnio, das perdas e das derrotas. E, utilizando-se ainda de Alexandre, o filósofo também demarca a transição entre o âmbito psicológico e o âmbito político, ou seja, duas ramificações da superstição que conjuntamente se reverberam em ações, sejam ações de um homem comum, sejam ações de um grande conquistador, ou até mesmo de um rei:

Poderíamos acrescentar muitos outros exemplos que provam com toda clareza o mesmo: os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto tem medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um ânimo amedrontado e triste; finalmente, é quando os Estados se encontram

¹ ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

² ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

em maiores dificuldades que os advinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos seus reis. Mas como tudo isso, ao que presumo, é suficientemente conhecido de todos, não insistirei mais no assunto.¹

Quanto ao âmbito político da teoria da superstição, este se estrutura novamente com uma passagem de Quinto Cúrcio, citada por Espinosa: *a superstição é o mais eficaz meio de controlar a multidão*. Mas, essa eficácia só ocorre na medida em que a superstição permite um controle dos desejos dos homens que, confundem a superstição com religião e, servidão com liberdade. Por isso, é claro para o filósofo que o regime político que explora a superstição é o teocrático, uma vez que o poder dos sacerdotes reside não apenas na ocupação e controle das instituições do Estado, mas na ocupação e controle das mentes.

Não obstante, ao retomarmos o início do prefácio do *Tratado Teológico-Político*, no momento em que Espinosa diz: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição.”² O que podemos ressaltar é que todo o mecanismo operante da superstição não se dá apenas sob o âmbito temporal, entre os períodos que destacamos de posse e da privação. Mas, há um fator em comum presente nos dois textos do prólogo do *TIE* e no prefácio do *TTP* que é a oscilação do ânimo. Pois, denota-se a maneira que indivíduo age para confortar-se ou passar de uma crença a outra, isto é, de uma superstição para outra superstição ou de uma superstição para uma condição racional; repetir ou modificar uma prática de vida. Mas, tal é a condição destes, que estão habituados à oscilação, tanto para a ventura, quanto para a desventura, pois são ignorantes de si, de Deus e das coisas, que se tornam surdos aos ensinamentos da experiência, sem jamais compreendê-los. Em verdade, são marcas que se perpetuam através do hábito e da admiração, marcas que continuam a envolver-se com as já costumeiras marcas. Afinal não há nada de bom ou mau em si mesmo naquilo em que acreditam, senão enquanto a mente não se encontra apta para tal compreensão. Por isso, enquanto está em posse dos bens da fortuna, o indivíduo supersticioso torna-se presunçoso. Se, porém, perde esses bens, a presunção transforma-se, pouco a pouco, em tristeza, em medo de perder mais e na esperança de recuperá-los. Por isso, quando nos aproximamos de Alexandre, damos ênfase a um olhar desencantado, porém destacado para exemplificar tanto homens simples ou reis, sobretudo, crédulos e incapazes de atravessar os labirintos de suas marcas, de seus desejos. Desejos que se envolvem com uma exterioridade repleta de signos,

¹ ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

² ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

sinais miraculosos, constituindo relações de conveniência. Contudo, dessa relação entre interioridade e exterioridade, surge um indivíduo que se *amedrontado e triste* estará muito mais apto a ceder às paixões que levam à superstição.

Assim, por um lado, a história de Alexandre, o Grande, representa um indivíduo supersticioso que tem apenas duração, enquanto perdurar o seu medo. Mas, por outro lado, o âmbito histórico que nos remete à interpretação da exterioridade, dos signos, supersticioso ou não, perdura desde sempre. E Alexandre é um forte representante da história universal de uma imaginação dirigida por um afeto. Direção essa que está de acordo com o prenúncio de venturas e desventuras, um sinal que anunciaria um acontecimento futuro, ou seja, um presságio. Nesse caso, entendemos que o presságio pode ser também visto como uma marca investida de esperança ou de medo, uma impressão obtida em acordo com o afeto. E a interpretação dessa marca a fim de que se torne um signo, denota que ela foi embasada pela incerteza e a oscilação.¹ Ou seja, o signo cuja interpretação é comandada pelo afeto de medo ou de esperança. E com isso, o presságio passa a tornar-se uma condição necessária para o supersticioso, para que todas as coisas sejam dirigidas por um sinal, que irá significar um acontecimento futuro próspero ou não. Em suma, o supersticioso finge uma causalidade para seu próprio uso, de maneira que possa perpetuar suas crenças e preservar suas ações ameaçadas pela dúvida. Para proteger suas crenças, ele se resguarda e as resguarda de um sentido. Acreditando, com isso, estabilizar as causas, de acordo com a sua interpretação mesma, ainda que esta só se dê pelos signos, mas esses, certamente, irão lhe assegurar uma determinada prática, uma vez que os signos, conforme já salientamos, têm sua origem nas marcas corporais. Dado isso, o que chamamos de ramificações de ordem psicológica e política não passam de extensões de uma raiz corporal, que pode desencadear todo tipo de superstições.

Em função da superstição nutrir-se de presságios, forjando-se rituais, idolatrias, mas sempre com apelo ao medo, isso nos leva a conceber que ela tenta imputar uma descrição da natureza como um mundo onde tudo conspira, por vezes contra e por outras a favor daquele que crê. Nesse sentido, entendemos que o presságio também participa de uma visão finalista da natureza, embora não seja claro no prefácio do *TTP* que a crença em presságios constitua um fator essencial e necessário para a “causa” da superstição, porque a questão da divindade é colocada, e com isso o presságio aparece recoberto, por outro lado, ele apela ao insólito, ao

¹ VINCIGUERRA. L. *Op. Cit.* p. 245.

impalpável e, por isso, acreditamos que se torne uma característica essencial do indivíduo supersticioso.

Em verdade, é como se o Prefácio, ainda que de maneira implícita, demarcasse a constituição narrativa do Apêndice. Justamente porque o finalismo opera uma inversão de ordem da natureza, pois julga os fenômenos pelos fins e não pelas causas, assim como colocada a superstição no Prefácio, que recorre aos signos, os quais devido à abundância de sentidos são investidos de afetos, como os de medo e de esperança. Tanto o finalismo do Apêndice, quanto os sinais de superstição do Prefácio, ambos mostram uma crença em tudo revestida pela aparência; quanto ao Apêndice, este denuncia uma crença a que o corpo se dispõe, que se transforma em prejuízo a ponto de inverter a ordem das relações da Natureza inteira. Já o Prefácio antecipa um fim, através de sinais para acontecimentos futuros, isto é, um presságio de ventura ou desventura. Ora, também podemos dizer que o presságio é um prejuízo que se transforma em superstição, porque ele se torna crença; um bom presságio determinará uma certa prática e um mau presságio determinará uma outra prática do indivíduo. Em suma, um mundo edificado sobre a ignorância. De um lado finalismo, e de outro os sinais, ambos não são outra coisa senão superstição. Em um mundo inundado pelo imaginário, permeado pelas instabilidades que o caracterizam, as variabilidades, que se repetem continuamente, até parecem impressas sobre um modelo imutável.

Com isso, mais uma vez podemos ressaltar que a superstição tem raízes profundas nos corpos. E os signos de superstição, sendo por natureza variáveis, restituem paradoxalmente estabilidade e instabilidade através de uma flutuação da qual eles próprios resultam. De um lado, a inconstância caracteriza a natureza da superstição, que a faz ser causa *de tumultos e guerras atrozes* e todas as manipulações políticas; por outro lado, faz-se presente para a constituição de uma ordem simbólica, pela qual ela tenta estabilizar-se. Instituído toda e qualquer maneira de idolatria, codificando signos e ritualizando cultos e cerimônias, logo ela se faz passar da ordem dos corpos, o que pareceria, num primeiro momento, limitar-se à ordem particular dos afetos, para a ordem do real. Com isso, a superstição coloca-se em cena, cria uma linguagem, forja suas crenças, unindo e submetendo seu público, o vulgo, aos mesmos signos. São os signos que invocam cultos e permitem que se construa um contrato imaginário entre o homem e Deus, através de medos e de esperanças coletivas. Mas, esse império de signos supersticiosos não suprime o medo e nem a esperança, ele apenas torna possível que seja firmado o compromisso imaginário. E, através dos signos codificados, os objetos de culto inserem-se em um sistema de regras, de crenças finalistas e antropomórficas,

pelas quais o medo e a esperança se colocam em cena. De um lado, este sistema de crenças tem uma aparência de quietude e paz, por outro lado, é, paradoxalmente, o estado de oscilação que irá permitir que o indivíduo lance seus medos e suas esperanças; a paz que lhe é relativa e um estado que é em tudo servil, em troca da sua libertação.

Em suma, o Apêndice lança mão de possibilidades de cura, enquanto o *Teológico-Político* pretende, principalmente, que seu leitor se dê conta que não há mais lugar para um discurso grandioso e arcaico dos teólogos; porém, é impossível extirpar, banir completamente todas as impressões, isto é, as marcas de uma antiga servidão *antiquae servitutis vestigia*,¹ sem, contudo, não empreender grande força; “só os que se livraram das máximas da sua infância puderam conhecer a verdade; é preciso fazer extraordinários esforços para superar as impressões do costume e apagar as falsas ideias das quais o espírito humano se nutre antes que seja capaz de julgar as coisas por si mesmo.”²

4.4 Corpo: uma potência que produz impotência

Por que o indivíduo se dispõe à servidão ofertada pela superstição? Mais uma vez nos perguntamos: é possível nos libertarmos da superstição? A superstição: uma impotência ou potência?

Vimos que a superstição não é simplesmente um sistema de ideias imaginativas na mente dos homens, determinada segundo a constituição de um corpo, mas, sobretudo, é um conjunto de práticas, uma maneira de atuar, traduzida em ideias que são elas mesmas de alguma maneira remodeladas de acordo com as relações nas quais e pelas quais se disseminam. É um duplo mecanismo de relações internas e externas, de impressões dispostas pelo sistema de envolvimento. Dessa relação surgem os signos que representam e expressam certo conteúdo. Retomemos algumas passagens a fim de nos situarmos; primeiro em relação ao Apêndice: o homem como um ser desejante, a liberdade tomada como livre-arbítrio, a crença numa doutrina de fins; já no Prefácio do *TTP*, Espinosa diz que os homens *lutam por sua escravidão como se se tratasse de sua salvação*. Ora, quanto ao Apêndice, sabemos que Espinosa descreve uma teoria da relação imaginária que faz com que os homens mantenham, através de um conjunto de signos, numa certa ordem e sentidos as suas vidas. A instauração

¹ ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*, pref., edição Gebhardt, tomo 3, 1-7, p.5.

² LUCAS, J. M. *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa*. Tratado dos Três Impostores. Tradução. Éclair A. Almeida Filho. São Paulo. Martins Fontes, 2007.

do culto e o prejuízo da finalidade transformam-se inevitavelmente em superstição. Percebemos que a ilusão causada pela crença finalista toma por completo o indivíduo, a ponto de parecer que esta mistificação seria necessária para a vida, e o indivíduo, em vez de afirmar-se, tende a destruir-se. Um corpo potente, mas que se torna impotente em sua busca pela ordem, engendra necessária e contrariamente uma ordem que perverte a si mesmo. Eis um *envolvimento* potente, eis a superstição. No que tange o Prefácio, Espinosa serve-se do vínculo necessário entre a superstição e o medo. A superstição é um prejuízo, sobretudo é o medo que se manifesta enquanto experimentamos uma natureza caótica, hostil e contrária aos nossos fins. Buscamos, então, desesperadamente um remédio e nos dirigimos ao culto de uma divindade transcendente, a fim de voltarmos sua atenção as nossas necessidades. A superstição, por assim dizer, é eficaz e completa, porque se torna um modelo de vida; é toda uma vida que passa a ser vivida através da debilidade e do medo, constituindo um estado servil. E, no sentido do prejuízo da doutrina finalista, tal estado seria uma conclusão necessária, pois vimos que o supersticioso não apenas interpreta o mundo pela via imaginativa, senão também como uma maneira determinada de atuar e de existir nele, porque seu desejo está em acordo com o desejo divino, que deseja que as coisas do mundo sejam tal como são, é um desejo servil. Mas como entender que a servidão da superstição possa ser algo desejável? Que o corpo esteja disposto a isso? A única hipótese é que a superstição, por ser um objeto confuso do desejo, traz consigo um paradoxo: outro desejo de afirmar-se através da servidão.¹

[...], os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e porque o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca perturbações do ânimo e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade. Vem daí o que disse o poeta: *Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*. Parece que o *Eclesiastes* tinha em mente a mesma coisa quando disse: *Quem aumenta seu saber, aumenta sua dor*. Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a *potência* de nossa natureza quanto a sua *impotência*, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode. [...].²

A passagem acima também nos possibilita compreender as próprias palavras de Espinosa, quando diz que os *homens lutam pela servidão como se se tratasse de sua salvação*, isto é, buscam a salvação na servidão. Ou seja, a servidão que se configura como uma

¹ BOVE, L. *Op. Cit.* p. 185.

² SPINOZA, B. *Ética* III. Prop. 17, esc.

negação torna-se salvação, como se fosse uma afirmação da vida, porque, perturbados, os homens preferem ver através dos olhos alheios, e com isso ao se furtarem da verdade, furtam-se da dor. Nas palavras de Bove, “a servidão é um objeto paradoxo porque implica, em sua negatividade, algo que é naturalmente desejado.”¹ Ora, sabemos que todos os homens não apenas enquanto têm ideias claras e distintas, bem como enquanto têm ideias confusas e mutiladas, esforçam-se por perseverar em seu ser.² E isso inclui todos os prejuízos da superstição, pois a potência de afirmação, o *conatus* essencialmente visa afirmar-se, minimizar qualquer tipo de dor e sofrimento, ainda que se constitua para isso um paradoxo. A que isso nos conduz? Em verdade, o que se apresenta como negativo e alvo de críticas só é sob o âmbito racional; sob o âmbito da existência, em seu esforço de perseverança, não. Ou seja, o que queremos dizer é: a superstição é uma potência, é afirmação para o vulgo, ela só é vista como impotência para o indivíduo racional. Por esse motivo opera-se o terrível paradoxo entre salvação e servidão. Para o vulgo, a difícil realidade da vida deve ser recoberta de uma imagem que lhe traga conforto e esperança de um futuro próspero.

É certo que o vulgo também busca pela liberdade, a mesma que é pretendida pelo indivíduo racional. O fator diferencial e determinante nessa busca encontra-se tão somente no caminho a ser percorrido por um e outro. O supersticioso busca libertar-se, porém pelo caminho servil. As impressões ao longo de sua existência o levam a acreditar que essa é a melhor escolha, pois o indivíduo não busca servir por servir, mas servir para salvar-se, ou seja, libertar-se. Podemos afirmar que há uma impotência que se origina frente à impossibilidade de aceitarmos a realidade, ou a existência tal como é; uma necessidade de nos sentirmos seguros, isso nos faz construir uma leitura mutilada do real, um mundo ilusório. Nesse caso, o fato de necessitarmos de segurança é comparado ao ânimo impotente, que dispõe o homem à superstição, contribuindo para forjar uma imagem deturpada de ordem e do real. E assim os prejuízos de uma doutrina finalista, de uma deturpada busca pela salvação que é pura servidão, traduzem um esforço de todo o nosso corpo que intenciona tão somente apropriar-se de sua individualidade. Já o homem racional não se contenta com as aparências, segue em busca de respostas através de caminhos que o levem a uma verdade que não seja aparente; o homem racional não teme o conhecimento. Então, ele irá buscar a liberdade em tudo o que não lhe aprisione, que não provoque sequer algum *vestígio* de servidão.

¹ BOVE, L. *Op. Cit.* p. 186.

² SPINOZA, B. *Ethica* III. Prop. 9.

De fato, a exposição do Apêndice confirma que a superstição pode romper-se. E a solução nos é dada através da noção de ordem. Porque o homem da superstição não busca pelas causas primeiras, ele sacia-se com os fins. Porém, o texto nos mostra duas vias: a matemática e a própria experiência. No que tange a matemática, temos também dois efeitos: o primeiro, liberador, afasta os homens do preconceito finalista oriundo da superstição e da ignorância das verdadeiras causas, liberando-os da confusão que foi estabelecida entre uma causalidade natural e uma vontade divina, onipotente, contingente e finalizada; segundo, está no âmbito do conhecimento, pois ensina aos homens uma *outra norma de verdade*, possibilitando-lhes reordenar as coisas e vê-las através de uma nova ótica. Esse efeito liberador, quanto a *outra norma de verdade*, torna-se mais compreensível no momento em que Espinosa examina alguns dos efeitos da construtura finalista. Construtura essa que dá origem ao imaginário da ordem. Pois, “quando as coisas se acham dispostas de sorte que, ao serem representadas pelos sentidos, podem ser facilmente imaginadas e facilmente rememoradas, dizemos que estão bem ordenadas” e, no caso contrário, que “estão mal ordenadas ou confusas.” Porém, como os homens preferem o que lhes é agradável e repugnam o que lhes é desagradável, classificam como ordem o arranjo prazeroso das coisas imaginadas, como se essa ordem, “salvo em nossa imaginação, fosse algo existente na Natureza.” Nesse caso, quando dizem que “Deus criou todas as coisas ordenadamente,” dizem, sem o saber verdadeiro, sem conhecer ao menos como uma parte da Natureza opera. Sabemos: o homem deseja a ordem, mas se satisfaz com o desordenado conferido pela imaginação, e, embora os homens a busquem, todo o problema se encontra na relação que é estabelecida entre eles e seu conceito de ordem. Problema esse que, de acordo com o Apêndice, pode ser sanado com o apelo à matemática, porém se nos atentarmos devidamente, vemos que esta não constitui uma única via quando o próprio texto insinua: “Seria possível assinalar, além da matemática, ainda outras razões (seria supérfluo enumerá-las aqui) que podem ter levado os homens a tomarem consciência desses preconceitos comuns, conduzindo-os ao verdadeiro conhecimento das coisas.” Ora, e o que mais podem ser essas *outras razões*, senão um imenso descontentamento com suas práticas habituais, uma vez que veem os males por toda parte, males estes que afligem não só os ímpios, como também aos pios. É perfeitamente possível afirmarmos que o filósofo não atribui à via matemática o único caminho que poderia libertar o homem das marcas da doutrina finalista, bem como da superstição; mas também às práticas de vida, a experiência que confronta cotidianamente a contradição exposta por esta doutrina. Em verdade, se nos valermos dos termos do *Tratado da Reforma*, seria uma correção de uma

maneira comum de viver a, *ordo vitae communis*,¹ para uma outra ordem de vida. Trata-se de uma reordenação daquilo que esta ordem comum instituiu e que é outorgada em sua maior parte pelas relações exteriores, marcada pela variabilidade dos acontecimentos. Assim, “reordenar é buscar o caminho que conduz do encontro fortuito à descoberta deliberada de uma outra ordem, agora estável.”²

Por um lado é o protesto da nossa própria experiência que remete à insatisfação, à insaciedade com a ordem atual, não nos ensina *uma outra norma de verdade*, tal qual a matemática, mas nos remete à reflexão de que aquilo que fomos levados a acreditar tem algo contraditório. Saciar-se com os fins já não é o suficiente; torna-se necessária uma procura mais acurada, uma busca por princípios e, para que isso ocorra, é fundamental não se contentar, não se dispor mais com o que lhe é prontamente ofertado pela experiência. Por outro lado, as marcas corporais deixadas pela relação entre os corpos, de um envolvimento que, em princípio, imprime o desordenado, o inadequado, permanecem nos corpos: as marcas não são mais um corpo, e sim são *do* corpo, constituem a essência mesma dos corpos; ainda que estes variem *de infinitas maneiras*, há uma condição limítrofe de variação do indivíduo. Limite que também se faz condição para que possamos confirmar que o indivíduo jamais se despojará de suas marcas, quaisquer que sejam; o despojamento é apenas parcial. Assim como um indivíduo jamais conseguirá anular, eximir as paixões, também dessa forma se passa com as marcas.

Todavia, não há como negarmos: Espinosa vislumbrou a libertação, a cura para aquele que anseia pelo conhecimento e propõe-se a buscar pela verdade. E isso torna-se possível principalmente quando passamos a compreender as coisas de maneira abrangente, visando à totalidade e não apenas ao que é parcial; compreender que todos os corpos agem segundo uma ordem; que todos os corpos estão em constante relação; ajustam-se, discrepam-se de acordo com sua necessidade de autopreservação e esse processo ordenado é igualmente necessário para todas as coisas existentes na Natureza inteira.³ Embora saibamos que não é possível conhecermos tal ordem, isto é, *conhecermos como realmente estão conectadas e como cada parte concorda com o seu todo, pois para isso seria necessário o conhecimento de toda a Natureza e suas partes*, no entanto, podemos entender as razões pelas quais a Natureza opera dessa e não de outra maneira.

¹ CHAUI, M. A Nervura do Real. p. 571.

² CHAUI, M. A Nervura do Real. p. 571.

³ SPINOZA, B. *Correspondencia*. Carta, 32.

Todas as relações corporais obedecem a uma certa ordem quanto à constituição e disposição de cada corpo, o que lhe permite as variações, porém há também um certo limite que é determinado pelo próprio corpo, por isso o filósofo enfatiza inúmeras vezes através dos lemas e demonstrações da proposição 13 da *E II*, que o *indivíduo conserva igualmente sua natureza*, ainda *que variem de infinitas maneiras*; como dissemos, há uma condição limítrofe por assim dizer, senão nossa essência formal alteraria totalmente em cada relação; por tal motivo, essencialmente se torna impossível aniquilar todas as marcas constituídas ao longo de uma vida. Mas, sobretudo existe um caminho, que também pode ser marcado pelo poder de reflexão e compreensão das impressões corporais, como das marcas que produzem o preconceito, de maneira que emendar, corrigir tais preconceitos contribua para uma nova ordem, isto é, uma reordenação. O que também irá caracterizar uma via de acesso à potência infinita de engendramento da Natureza, ou seja, de todos os indivíduos e de suas relações necessárias, contudo, sem que deixem seus valores de uma só vez, mas que usufruam deles moderadamente; “os bens e as coisas não serão mudados, mas os valores a eles atribuídos que serão remensurados e reavaliados.”¹

E, como salientamos: a superstição constitui uma ambiguidade, impotência e potência. E por quê? Obviamente, Espinosa não relata a superstição como potência, mas como uma impotência da mente enquanto imaginativa, isso fica patente ao citar o exemplo de Alexandre, o Grande, que se tornara supersticioso porque começou a temer sua própria sorte, “a superstição, esse logro da mente humana.”² Para o filósofo, a superstição é mesmo um *logro* da mente humana, porque está fundamentada nas condições de medo, ignorância e servidão, logo, para ele, a superstição jamais constituirá uma potência em si mesma, mas uma impotência. É certo que a superstição só se faz potência porque se utiliza da debilidade humana, ou seja, da impotência humana. De um lado, potência de persuasão, pois o vulgo vislumbra na crença supersticiosa a libertação para suas desventuras, um bálsamo para que sua dor doa menos. De outro lado, impotência, aos olhos do indivíduo racional, que concebe a crença supersticiosa como a maior fonte de aprisionamento da mente; uma alienação do próprio indivíduo que transfere a um ser sobrenatural o direcionamento de sua própria vida. No entanto, não esqueçamos que é o próprio corpo o produtor da superstição; a disposição para ela encontra-se alojada em suas raízes, estão em suas profundezas; assim os corpos enquanto potências são também produtores de impotências: corpos que produzem a

¹ SANTIAGO, H. “O filósofo espinosista precisa criar valores?” *Trans/Form/Ação*. São Paulo, vol. 30, no 1, 2007, p. 127-149.

² ESPINOSA, B. Prefácio do *Tratado Teológico-Político*.

superstição. Sabemos, a superstição encaixa-se em um duplo significado, tanto de potência como de impotência, mas isso apenas se dá devido à condição de cada intérprete.

Com efeito, ao longo de todo nosso percurso o corpo confirmou-se como sendo o grande enraizador e mantenedor da superstição, através de uma física das impressões ou do sistema de marcas, que a segunda parte da *Ética* nos possibilita reconhecer e afirmar. Tal fonte foi extraída, através da concepção de sensação e afecção, para que enfim pudéssemos encontrar suas aplicações mais relevantes, como numa concepção inversa da ordem da Natureza e em suas ramificações psicológica, política e histórica, demonstradas pelo prefácio do *Teológico-Político*. Todo indivíduo possui naturalmente suas marcas, sejam de superstições ou não, pois cada corpo nutre-se de signos e interpreta-os visando uma prática. Todos o fazem de acordo com as leis comuns inscritas na natureza dos corpos e em suas diversas maneiras de marcar, de serem marcados e de refletir-se em outras marcas. Porém, existe a contradição do corpo mesmo, dessa potência que gera impotência, entre sua afirmação absoluta de existência e a preservação, por meios diversos, de um indivíduo que se expressa através de uma necessidade intrínseca insuperável de existir, que é da própria condição humana. Todavia, as práticas de vida fixam necessariamente uma afirmação pela via imaginativa, devido a muitas situações de impotência em que a experiência nos põe. Em verdade, é o corpo com sua mente encontrando em si mesmos os mecanismos de preservação, os quais não são única e simplesmente explicados pelas causas exteriores, mas que só podem estar inscritos em infinitas impressões corporais que traduzem conjuntamente o interior e o exterior.

De fato, acreditamos num princípio físico-lógico regido pelas marcas que se fixam nos corpos, umas dispendo-se, envolvendo outras, formando um sistema. E o mesmo princípio que forma um sistema de marcas, estende-se às imagens que se encadeiam umas as outras e aos signos que necessitam sempre de outros signos para que possam ser interpretados. Com isso, e por acreditarmos na regência desse sistema de marcas, compreendemos que a superstição sai do curso unicamente do essencial, isto é, do *naturalmente sujeito* e passa para o curso de um *envolvimento* entre a disposição corporal e as impressões exteriores. Enfim, um envolvimento de marcas que desencadeia, no caso da superstição, uma inadequação; não seria outra coisa, senão as marcas, umas com as outras, constituídas ao longo de toda uma existência individual marcada pela inadequação.

Permanecer ou sair do inadequado, seja pela via matemática, seja pela insaciedade outorgada por uma experiência que insiste em se contradizer, é de fato, um duelo. Porque constantemente o indivíduo é permeado pelo confronto entre as relações que lhe são

favoráveis ou desfavoráveis com o nosso esforço de autopreservação. Essas relações ou esses grupos são também forças opostas, cujo equilíbrio é sempre suscetível às mudanças devido às situações, ou seja, as relações de forças em que o indivíduo se encontra envolvido. Como vimos, há no indivíduo uma dinâmica destes complexos relacionais cujas forças encontram-se em um envolvimento entre interior e exterior. A verdade é que em grande parte, somos levados pela força de nossas relações a questionarmos ou não, as razões ou as causas que nos governam, bem como, a natureza inteira. E essas relações, nossas maiores mediadoras, implicam em situações que nos marcam significativamente como passivos ou ativos. É justamente nesse momento que a ordem do encadeamento e do engendramento das ideias pode se colocar de duas maneiras: uma que pode ser feita segundo a ordem do intelecto, onde “a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, ou seja, adequadamente,”¹ e a outra, seguindo-se apenas pela *concatenatio*² das imagens que lhes traz uma maneira de entender parcial e confusa, ou seja, inadequada. No entanto, não temos sequer como identificar esse processo, quando a causa é de um movimento interno (intelecto) e quando se dá por um movimento externo (imaginação). Todavia, perguntamos: de onde vem então a nossa capacidade de exclusão do inadequado? De sermos mais potentes do que impotentes? Justamente, isso só se dá através de nossa própria força que é capaz de excluir outra que lhe é adversa. Trata-se de um conflito entre forças mentais, que surge através do aparato fisiológico. E esse conflito, não tem nada a ver com a questão do verdadeiro, mas ele certamente propiciará uma nova ordem rumo à verdade.

Uma reordenação ou reorganização de nossas práticas e com isso de nossas marcas desencadeia-se uma ideia dominante que intervém e contribui para que a mente se afirme. Esse conflito entre as afirmações das ideias do intelecto e as ideias imaginativas, este desacordo que se institui é quase imperceptível. Mas o intelecto deve aplicar-se e esforçar-se para a compreensão das coisas. Nesse momento a interioridade pode prevalecer, mas isso não significa que há um absoluto comando da interioridade, porque a imagem não pode ser mudada; no entanto existe a possibilidade de detectá-la e não permitir sua afirmação. Contrariamente, ao que acontece com a percepção apenas por imagens, que é estranha à compreensão do verdadeiro, não há para ela nenhuma necessidade em aplicar-se à busca da verdade. O intelecto detecta uma oposição entre essa afirmação feita pela imaginação e põe à

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, dem, esc. Prop. 18.

² Segundo a análise de Vinciguerra, Espinosa utilizaria o termo *concatenatio* para referir-se a representação imaginativa. Para referir-se a ordem das ideias, Espinosa se utilizaria da *connexio* segundo a prop. 7 da SPINOZA, B. *Ethica* II. Cf. *Op. Cit. Spinoza et le Signe*, p. 194.

prova o conhecimento que ela detém da verdade. E esse conflito, agora estabelecido, entre imaginação e intelecto, tão somente provém do próprio intelecto, porque ele tem força para confrontar as afirmações imaginativas com as exigências da verdade. Ou seja, com suas próprias exigências, pois a mente tem a capacidade de afirmar ou negar o que é verdadeiro ou o que é falso, é o que Espinosa também atribui à *vontade*, por isso vontade e intelecto são uma só e mesma coisa: *voluntas et intellectus unum et idem sunt*.¹ Podemos ainda completar com o fator saciedade, pois, quando um indivíduo sacia-se com ideias falsas e não duvida delas, não dizemos com isso que ele está certo, mas apenas que não duvida, não as nega, ou seja, sacia-se com tais ideias porque não existem outras causas que façam com que sua imaginação flutue.²

Contudo, o movimento da vida do indivíduo que está sujeito a todo e qualquer tipo de imaginação não tem nenhuma realidade menor que a do indivíduo racional, nesse sentido tudo se encontra segundo sua própria realidade ou perfeição. Pois não há num mundo de imanência, nenhum modelo, nem cópias, nem hierarquia: a igualdade é ontológica. Acontece que o homem de razão só é mais potente que o vulgo, porque se permite bem menos ser regido pela oferta da exterioridade, enquanto o vulgo não, ele se permite quase que totalmente ser guiado pelos acontecimentos exteriores. Paradoxalmente, a diversidade de maneiras pelas quais o vulgo trata os acontecimentos e as coisas exteriores formam, em verdade, uma inércia. Obviamente não identificada por ele, porque é ignorada. E essa ignorância conduz à separação entre o indivíduo e a Natureza, jamais à conjunção. Espinosa afirma na quinta parte da *Ética*, “o ignorante é o inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas.”³ A ignorância diante de uma Natureza da qual o homem é apenas uma pequena parte, um modo existente finito e do qual ela pode e poderá renunciar perfeitamente, só pode acarretar e constituir uma mutilação de sua capacidade de autopreservação, capacidade essa que o indivíduo dispõe naturalmente. Nesse caso, autopreservar-se na existência significa dizer acerca de um movimento real e reordenador desse real. Porque somos todos corpos, qual seja sua diferença de graus de animação, somos corpos. Corpos que se reorganizam pela racionalidade e graças a isso podem resistir às interferências funestas da exterioridade. E são esses mesmos corpos que, de acordo com suas relações mais ou menos complexas, irão desenvolver estratégias mais ou menos elaboradas, ainda que minimamente racionais, capazes de reconhecer tais relações que possam contribuir para o aumento ou diminuição de sua potência de afirmação, pois estarão mais

¹ SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 48, dem., prop. 49, cor.

² SPINOZA, B. *Ethica* II, prop. 49, esc.

³ SPINOZA, B. *Ethica* V, prop. 42, esc.

aptos que outros a instituírem relações favoráveis para a preservação da vida, e que não estejam vinculadas ao medo, a tristeza, a esperança de algo que possa ou não acontecer e da qual julgam depender sua felicidade. Ou seja, das relações mais úteis a sua capacidade individual de extrair um conhecimento adequado acerca das coisas que o circunda.

Sem dúvida que ao refletirmos sobre a filosofia de Espinosa, compreendemos que todo corpo, da mesma maneira que se lança perante uma dificuldade, também se lança na busca incessante de uma possível solução; obviamente, essa solução deverá ajustar-se a sua capacidade de autopreservação. É um processo constitutivo real de movimento perante a realidade existencial. Simplesmente porque a Natureza contém e dispõe para cada indivíduo em seus múltiplos confrontos, forças reais internas como também as externas, uma vez que é inevitável não buscarmos o auxílio que também vem de fora. E se há o encontro é porque se está disposto à busca; ainda que a realidade ou a experiência nos constitua uma dificuldade, muitas vezes uma impotência, também pode nos constituir a solução, porque tal é o movimento real da experiência em um indivíduo, que esta lhe propiciará, utilizando-se de seu próprio mecanismo de interpretação e reordenação de suas marcas, o reestabelecimento de sua potência.

A autopreservação amplia-se tanto quanto é possível a via da libertação ou cura. Por isso, quando refletimos sobre a busca pela liberdade, encontramos nela também um paradoxo, porque em última instância a potência de autopreservação também busca seus subterfúgios através do imaginário, numa ordem teológica do mundo que mantém os prejuízos da superstição e todos os meios para que ela se perpetue. Mas, a afirmação de uma ideia adequada não é independente de uma lógica de persistir no inadequado. Não. Não podemos esquecer que estamos no âmbito dos corpos e uma ideia é sempre limitada por outra, porque não existe na Natureza nenhuma coisa que não esteja em relação com outra e que esta outra não possa ser mais potente ou mais forte, a ponto de destruir a anterior. E não podemos esquecer que, em toda a mente humana, as ideias adequadas não podem elaborar-se senão a partir das afecções do corpo, ou seja, necessariamente, as ideias adequadas elaboram-se das inadequadas, porque esta elaboração, rumo ao adequado, funda-se na insaciedade de uma certa maneira de existir e, por isso, a mente é forçada a pensar em que e por que alguns corpos convém com o corpo de que ela é ideia ou não, ou seja, abre-se a oportunidade dos envoltimentos passarem do inadequado para o adequado, ou atribuírem as suas marcas uma ideia adequada.

De fato, subsistirá sempre e necessariamente a tensão, uma contradição em nós mesmos, entre as ideias adequadas e as ideias imaginativas. Formar o adequado e excluir o inadequado obedece a um mesmo princípio entre forças, pois “o mesmo poder que necessitam (as coisas) para começar a existir, necessitam também para continuar existindo.”¹ Podemos dizer que é o hábito do corpo que também luta contra os hábitos inventados e adquiridos através da experiência, retomando a citação de Espinosa sobre o *Eclesiastes: Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*. Então, perseverar em seu ser, obviamente também significa um esforço, uma produção individual diante da preservação de uma dada situação, que pretende ser conjunta com a individual; muitas vezes surge a revolução natural entre potências, o antagonismo; mas sempre visando a constituição de algo.

A proposta de Espinosa não é para que se alcance um absoluto domínio de si próprio, ou sobre os outros e o mundo, mas antes de tudo, priorizar o mais que possível um conhecimento da natureza humana e de suas leis, a fim de evitar que o homem construa sobre as marcas da exterioridade seu próprio infortúnio. Sabemos que para o filósofo tudo pode ser inteligido, ainda assim, nem tudo pode ser amplamente conhecido; restará sempre um atenuante de ignorância em nossas relações com as coisas, que não poderá ser integralmente tolhido. Pois não precisamos estar afastados de nossa condição humana natural para reconquistarmos e defendermos os meios mais adequados em nossas práticas. Descobriremos novas conexões constantemente, porém nunca abarcaremos todas as conexões infinitas de causas finitas que determinam tudo a cada momento. E, como já observado, uma reordenação de nossas práticas de vida não significa deixarmos para trás os bens e valores a elas vinculados, mas sim reordenarmos e reavaliarmos coisas e suas utilidades. E, se nos voltarmos ao princípio mesmo da vida, como uma relação constante de movimento e repouso, isso não nos abrirá nenhuma dualidade que possa comportar uma desvalorização do mundo e de suas imagens. Afinal, uma teoria do movimento pode certamente ser chamada também de uma teoria de constituição, mesmo em campo imaginário, mas, que não deixa de ser atual, ou seja, uma teoria de imagens reais do campo prático, da percepção e constituição comum do mundo humano (mundo de coisas, objetos e seres). Longe de desvalorizarmos a imaginação, pois ela mesma nos coloca frente a frente com a superstição, paradoxalmente impotência e potência; é, contudo, um processo de constituição. Todavia, a constituição imaginária que possibilita a superstição é um artifício da realidade humana, um formidável mecanismo de resolução das dificuldades dos homens em sua história. E essa relação com o mundo, com a

¹ ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Cap. II, § 2.

imagem de sua finalidade e necessidade é, certamente, uma relação “verdadeira,” porém abstrata, jamais podendo ser a relação adequada e real que o homem de razão mantém em sua autopreservação com a Natureza em sua totalidade. Ainda que para o racional a realidade deva ser limpa de toda a ilusão, mesmo que não haja a autoprojeção num ser dotado de vontade semelhante à humana, pois não se desfruta de uma presença sobrenatural, contudo, essa perspectiva mesmo abstrata, é em tudo lúcida, porque é capaz de oferecer aos olhos da razão uma maneira de relacionar-se com o mundo que jamais privilegie a dinâmica do medo, do pavor e da servidão a uma autoridade sobrenatural.

É certo que o corpo, sob nenhuma condição, despoja-se totalmente de suas marcas. O corpo as modifica, através de um processo de reordenação, de reorganização de suas práticas, pois as marcas de cada corpo participam de *sua* definição memorial. E tudo o que circunda a memória, as imagens e que estão sob o domínio das marcas, contribuem efetivamente para a constituição de um sistema que produz tanto o adequado, quanto o inadequado, tanto o potente quanto o impotente. Entretanto, é também através desse mesmo sistema, denominado por nós- sistema de marcas- que irão emergir, conduzir e manter os processos de emendas, de libertação ou de cura de todo e qualquer tipo de superstição.

REFERÊNCIAS

Obras de Espinosa:

ETHICA. Edição Bilingue, Latim/Português. Tradução e notas: Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Authêntica Editora, 2007.

ÉTHIQUE. Tradução e notas: Charles Appuhn. Paris, GF. Flammarion, 1965.

ŒUVRES DE SPINOZA. Tradução, introdução e notas: Charles Appuhn. Paris: GF. Flammarion, 1964-1966, 4 vols.

OPERA. SPINOZA, Benedictus de. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, [c1972], 4 vols.

SPINOZA. CORRESPONDENCIA. Traducción, introducción y notas: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

TRATADO BREVE. Traducción, introducción y notas: Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial, 1990.

TRATADO DA REFORMA DA INTELIGÊNCIA. Tradução, introdução e notas: Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TRATADO POLÍTICO. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. Revisão: Homero S. Santiago. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO. Tradução, introdução e notas: Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Bibliografia Secundária:

BRUNSCHVICG, Léon. “La logique de Spinoza.” *Revue de Métaphysique et de Morale*, année I, 1893, p. 453-467.

BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus*. Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: J. Vrin, 1996.

_____. *La Estrategía del Conatus*. Afirmación y resistencia em Spinoza. Traducción: Gemma S. Espinar. Madrid, Tierradenadie ediciones, S. L., 2009.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

CICERO, Marcus Tullius. *Tusculanes*. Texte latin et traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: Garnier frères, 1934.

DELBOS, Victor. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Paris: Presses de L'Université de Paris Sorbonne, 1990.

_____. *Le spinozisme*. Paris. J.Vrin, 1926.

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

_____. *Spinoza, Philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

DESCARTES, R. Obra Escolhida. *Meditações*. Introdução, Gilles G. Granger. Prefácio e notas, Gérard Lebrun. Tradução, J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

_____. Obra Escolhida. *As Paixões da Alma*. Introdução, Gilles G. Granger. Prefácio e notas, Gérard Lebrun. Tradução, J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

_____. *Œuvres de Descartes. Meditationes de Prima Philosophia VII*. Charles Adam et Paul Tonnerly. Paris: J. Vrin, 1983, p. 81.

GUEROULT, Martial. *Spinoza- L'Âme, t. II*. Paris: Aubier Montaigne, 1974.

HOBBS, T. *Os Elementos da Lei Natural e Política*, 1ª Ed. Tradução: Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

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

LEVY, L. *O autômato spiritual*. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.

MATHERON, A. "Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus". *Cahiers Spinoza*. Paris: Éditions Rêplique, 1991, n. 6.

MIGNINI, F. *Ars Imaginandi- Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: E.S.I, 1981, cap. II e III.

MOREAU, Pierre François. *Spinoza, L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. “Os princípios de leitura das Sagradas Escrituras no Tratado Teológico- Político,” *Cadernos Espinosanos IV*. São Paulo: Depto de Filosofia, FFLCH, USP, 1999.

NEGRI, Antonio. *A anomalia Selvagem*. Potência e poder em Espinosa. Tradução, Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

PAULA, Marcos F. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. Tese de Doutorado. São Paulo: Departamento de Filosofia, FFLCH- USP, 2009. (em versão eletrônica: www.teses.usp.br/.../MARCOS FERREIRA DE PAULA.pdf).

PERSCH, Sergio Luis. *Imaginação e Profecias no Tratado Teológico- Político de Espinosa*. Tese de Doutorado. São Paulo: Departamento de Filosofia, FFLCH- USP, 2007.

PRÉPOSIET, Jean. *Bibliographie Spinoziste*. Besançon: Presses de la Faculte dès Lettres et sciences humaines de Besançon, 1973.

REBOLLO, R. A. “O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno.” *Scientiæ Studia*, 4, 1, p. 45-82, jan-mar. 2006.

ROCHA, André M. *Fortuna e Superstição. Um estudo destes temas no Tratado Teológico- Político de Espinosa*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Departamento de Filosofia, FFLCH- USP, 2006.

SANTAELLA, Lúcia. *A teoria geral dos signos*. 1ª ed., São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

SANTIAGO, Homero. *Espinosa e o Cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Humanitas, 2004. (Estudos Seiscentistas).

TEIXEIRA, Lívio. *A Doutrina dos Modos de Percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001.

VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le Signe: La Genèse de L'Imagination*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2005.

Textos Complementares:

FEREZ, C. A. “Imaginación, vestigia y repetición en Spinoza,” Referências Políticas. *Revista Conatus*. V4N8. UECE-Universidade Estadual do Ceará, 2010, p. 11-18. (em versão eletrônica: www.benedictusdespinoza.pro.br/202527/202548.html).

SANTIAGO, Homero. “O filósofo espinosista precisa criar valores?” *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v.30, nº1, 2007, p.127-149. (em versão eletrônica: www.scielo.br/pdf/Trans/v30n1/v30n1a09.pdf).

_____. “O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia?” *Revista Conatus*, Fortaleza, vol.1, n ° 2, 2007, p. 37-41. (em versão eletrônica: www.benedictusdespinoza.pro/br/115005/115089.html).

_____. “Superstição e ordem moral do mundo?” Em: O mais potente dos afetos. *Spinoza e Nietzsche*. Org. André Martins. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, pp. 171-212.

VINCIGUERRA, L. “Pour une physique des traces: Spinoza avant Derrida.” In: *La Théorie Spinoziste des rapports Corps/Esprit et ses usages actels*. Direction de: Chantal Jaquet, Pascal Sévérac e Ariel Suhamy. Paris: Hermann Éditeurs, 2009.