

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM *O Pintassilgo*, obra realizada em 1654 pelo pintor holandês Carel Fabritius.

## O CARÁTER IMAGINATIVO DA MEMÓRIA NO LIVRO II DA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Eliakim Ferreira Oliveira  
Graduando, Universidade de São Paulo,  
São Paulo, Brasil  
eliakim.oliveiras@gmail.com

RESUMO: O presente artigo busca, a partir da leitura das proposições 17 e 18 do livro II da *Ética*, inserir Espinosa na tradição filosófica que trata a memória como uma faculdade de caráter fundamentalmente imaginativo. Essa tradição tem destaque na modernidade com Descartes, cujo modelo físico de explicação dos mecanismos da memória é, segundo nossa leitura, aquele em voga no século XVII e o mesmo que serviu de base para a chamada *pequena física* da *Ética*, da qual depende a demonstração das proposições 17 e 18 do livro II.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Descartes, Santo Agostinho, pequena física, memória, imaginação.

*Murmuro para mim mesma:  
“É tudo imaginação!”  
Mas sei que tudo é memória...  
Cecília Meireles*

Tratar da memória é tão complicado quanto encontrar caminhos num labirinto escuro tendo em mãos apenas uma lanterna com defeito: os caminhos acendem à nossa frente, para logo se apagarem à retaguarda<sup>1</sup>. É tarefa árdua pôr no devido lugar, meter na ordem da definição ou do conceito, algo que, por um lado, é muito presente – está em nós a todo o momento –, mas que, pela própria confusão de recordações, se ausenta, e nos desobedece. Como falar da faculdade (e talvez já estejamos, por descuido, definindo) do ir e vir das lembranças, da presença e da ausência, que tanto nos traz os acontecimentos ordinários quanto os mais sofisticados conhecimentos? A memória é um problema, e não qualquer problema: é um problema filosófico. E se é filosófico é por estar pontilhando a história da filosofia. É difícil, por exemplo, falar de memória sem que venha à lembrança o livro x das *Confissões*, de Santo Agostinho. Se aqui a trama do texto se constrói em busca de um espanto

1 Este trabalho foi escrito durante a disciplina “História da Filosofia Moderna I”, ministrada na graduação do Departamento de Filosofia da USP pelo prof. Luís César Oliva, no primeiro semestre de 2016. É ao prof. Luís César, aliás, a quem eu agradeço as correções e sugestões que tornaram este trabalho possível, inclusive a sugestão de publicá-lo. Também agradeço ao colega e amigo Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza (USP), a quem devo nada menos que o tema deste trabalho, nascido de agradáveis discussões a respeito da filosofia de Espinosa. E, por fim, agradeço ao prof. Lorenzo Mammì (USP) e a meu orientador, prof. Carlos Eduardo de Oliveira (USP), por me auxiliarem no estudo das obras de Santo Agostinho.

Versos extraídos de “Memória”: In: MEIRELES, 2013, p. 53.

modesto diante da *memória* é por ter em mente que espanto mesmo é a *memória agostiniana*, que não é apenas a confusão do retorno das coisas passadas, mas uma espécie de colosso de dentro de nós. Afinal, ela é imensa (“*quem poderia alcançar seu fundo?*” (AGOSTINHO, 2017, p. 260)). Tão imensa que nela pode caber uma cidade: a Milão de 387 (BROWN, 2006, p. 90), por exemplo, como Agostinho nos diz em *De quantitate animae* (AGOSTINHO, 2008, p. 267). De que modo pode, então, caber na alma?<sup>2</sup> Essa pergunta o bispo de Hipona faz, em certa medida, pela capacidade da memória de reter tão grandes imagens, muito maiores que o corpo humano. É notável, nesse sentido, a *porção imaginativa* da memória de Agostinho<sup>3</sup>. É que da abundância dos sentidos retiramos inúmeras imagens das coisas que experimentamos, e até, com base naquilo que acreditamos ter experimentado, fabricamos outras imagens (AGOSTINHO,

2 (AGOSTINHO, 2017, p. 260). “E essa faculdade é de minha alma, pertence à minha natureza, mas nem eu posso abarcar tudo o que eu sou. Logo, a alma é estreita demais para conter a si mesma”.

3 É importante dizer *porção*. A memória em Agostinho é dupla: ela tanto é imaginativa, formada pelas imagens dos sentidos, quanto intelectual, sendo referida tanto ao passado quanto ao futuro. Isso é tão patente que, em *De quantitate animae*, por exemplo, a memória ocupa dois graus do processo de interiorização ou ascensão da alma a Deus. O quarto grau da alma é, justamente, a memória intelectual, a que recorremos para o *recolhimento* do conhecimento inteligível. Sobre isso, nota Étienne Gilson, em sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, pp. 206–207: “Ela aparece ainda mais surpreendente se passamos da ordem sensível à ordem inteligível. Somos surpreendidos ao encontrar tantas lembranças conservadas em nós, como se os objetos mesmos tivessem sido incorporalmente transportados para dentro do nosso pensamento”. Sobre a particularidade da memória agostiniana, também comenta Roland Teske: “The topic of memory in Augustine’s thought includes much of his philosophy of mind, for memory is not a distinct power or faculty of the soul, but the mind itself, from which memory, understanding, or will are distinguished only in terms of their different activities” (“Augustine’s philosophy of memory”. In: *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001).

2017, p. 260); e todas elas nós armazenamos no “*grande abrigo da memória*” (AGOSTINHO, 2017, p. 259). A memória, com isso, se apresenta como uma espécie de reservatório dos sobejos da imaginação, tendo, dessa maneira, por uma parte, acentuada dimensão corpórea, uma vez que essas imagens se formam a partir da atuação dos sentidos. Ora, usar-se da imaginação para explicar a memória, ou ao menos relacionar a atividade de uma à da outra, não é exclusividade de Agostinho nem da Antiguidade Tardia. Na verdade, parece ser sintomático, na história da filosofia, descrever a atuação da memória relacionando-a à imaginação. Há na modernidade<sup>4</sup> um caso emblemático: é digno de nota que no tratado *d’As paixões da alma*, de Descartes, o artigo 42, que dispõe sobre “*como encontramos em nossa memória as coisas de que nos queremos lembrar*”, seja seguido precisamente pelo artigo 43, que dispõe de “*como a alma pode imaginar*”. O mecanismo da imaginação parece idêntico ao da memória, e o fundamento físico é, sem sombra de dúvida, o mesmo: as imagens das coisas, recordadas ou inventadas, são marcadas em poros do cérebro a que se dirigem os *espíritos animais* – isto é, os fluidos que animam o corpo –, cujo movimento se deve à agitação da glândula pineal, sede da alma e ponto de união com o corpo<sup>5</sup>. Não nos atenhamos, no entanto,

4 Marilena Chaui diz, a propósito, que, no século xvii, imaginação poderia significar também memória. Diz a filósofa em *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 34: “No século xvii, ‘imaginação’ não significa fantasia criadora, mas sensação, percepção e memória. Em outras palavras, imaginação é o conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e em nosso cérebro”.

5 *As paixões da alma*, art. 42: “(...) quando a alma quer lembrar-se de algo, essa vontade faz com que a glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impila os espíritos para diversos lugares do cérebro, até que encontrem aquele onde estão os traços deixados pelo objeto de que queremos nos lembrar; pois esses traços não são outra coisa senão os poros do cérebro, por onde os espíritos tomaram anteriormente seu curso devido à presença desse objeto, e adquiriram, assim, a maior facilidade que

aos detalhes desse mecanismo. Notemos, sim, que em Descartes há íntima relação entre memória e imaginação, e que, no tratado d’*As paixões da alma*, o filósofo francês cuida de começar pela memória para só, então, tratar da imaginação. Caberia a seguinte pergunta: a imaginação está sujeita à memória ou é simplesmente mais fácil entender a imaginação após entendermos a memória, uma vez que seus mecanismos são muito semelhantes? Aqui não nos importará responder a essa questão. O que nos importará é que, se Descartes apresenta em primeiro lugar a memória e em segundo a imaginação, outro filósofo da modernidade, contemporâneo do francês, fará exatamente o contrário: Espinosa, na parte II de sua *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, demonstra a proposição em que a memória é definida logo após ter demonstrado a proposição em que definiu e caracterizou a imaginação. Ora, uma coisa é uma *Ética* escrita à maneira geométrica – a “*verdadeira e melhor via de ensinar*” (Meyer. In: ESPINOSA, 2007, p. 108)<sup>6</sup> –, outra é um tratado escrito por meio de artigos. Tenhamos em conta, desse modo, que a ordem na *Ética* é fundamental: a demonstração da proposição cujo escólio define memória depende, fundamentalmente, da demonstração do corolário da proposição precedente, que caracteriza a atividade imaginativa, e que, pelo modo geométrico, só poderia ser-lhe anterior. Não nos esqueçamos de que o

os outros, para serem de novo abertos da mesma maneira pelos espíritos que para eles se dirigem” (DESCARTES, 1996, p. 156); art. 43: “(...) quando se quer imaginar algo que nunca se viu, essa vontade tem o poder de levar a glândula a mover-se de maneira necessária para impelir os espíritos aos poros do cérebro por cuja abertura essa coisa pode ser representada” (*id, ibid*).

6 Como nos disse, sob o aval de Espinosa, o fiel amigo Luís Meyer, no prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana*. Descartes, aliás, dissera algo parecido. Lá está, no sétimo lugar das *Segundas objeções*: “A síntese [...], por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos [...], demonstra, na verdade, claramente o que está contido em suas conclusões [...]” (DESCARTES, 1996b, p. 371).

velho Descartes preferia a “*análise: o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta*” (DESCARTES, 1996b, p. 370); enquanto o jovem Espinosa dos *Princípios da filosofia cartesiana* já denotava sua predileção pela *síntese*. E mesmo numa obra primeva como o *Tratado da emenda do intelecto* (TIE), que, ao inverso da *Ética*, termina em Deus, a memória vem depois da imaginação, sendo-lhe, portanto, consequente. A questão para nós será, então, como se dá, na *Ética*, essa consequência, isto é, de que maneira a definição da memória depende da caracterização da atividade imaginativa. Para responder a essa questão será indispensável a leitura cuidadosa das proposições 17 e 18 da parte II da *Ética* de Espinosa.

Mas antes de mergulharmos de vez na *Ética*, façamos uma pequena parada no TIE. O que ele nos diz sobre a memória, por exemplo? Além de nos dizer que é *corpórea* (§82), também nos diz que ela se debruça sobre *coisas singulares*, e, para explicar por que se debruça sobre coisas singulares, fala-nos de como a *imaginação* é afetada:

*A imaginação, com efeito, é afetada apenas por singulares; pois se alguém houver lido, por exemplo, apenas uma Fábula de amor, haverá de retê-la otimamente enquanto não ler muitas outras desse gênero, porque, então, ela vige sozinha na imaginação, mas se são muitas do mesmo gênero, imaginamos todas ao mesmo tempo e facilmente elas são confundidas* (ESPINOSA, 2015, TIE, §82, p. 79).

Dois pontos, aqui, nos levam diretamente à parte II da *Ética*. O primeiro é que a definição de *coisa singular* é, podemos dizer, a principal tarefa da parte II. Como bem nos indica Marilena Chaui: a parte II é um esforço de “demonstrar por que e como a mente é um modo singular do atributo pensamento [...]” (CHAUI, 1999, p. 758). É, portanto, na parte II que Espinosa nos dará a definição de coisa singular: Def. 7 “*Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se*



vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos uma única coisa singular” (ESPINOSA, 2015, p. 127). Temos, então, que essas coisas singulares é que formam a memória ao afetarem simultaneamente (ao mesmo tempo) a imaginação, sendo, portanto, causa, em simultâneo, de um único efeito. Essa noção de simultaneidade na formação da memória, que no TIE é exemplificada pelas muitas fábulas de mesmo gênero que afetam a imaginação<sup>7</sup>, é o nosso segundo ponto, o qual remete não apenas à definição 7 da *Ética* II, mas à nossa proposição 18, esta que nos dirá o que é, afinal, a memória: “Se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo [isto é, por coisas singulares que concorrem para uma única ação], quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros” (ESPINOSA, 2015, p. 169). E de que modo isso é a memória? O “ostensivo” mas nem tão “polêmico”<sup>8</sup> escólio nos responderá: isso é a memória porque ela “é nada outro que alguma concatenação de ideias [quais sejam, afecções simultâneas] que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano” (ESPINOSA, 2015, p. 171). Mas não nos esqueçamos: esta é uma *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*. Se estamos propondo, temos que demonstrar. Para isso, é preciso que retornemos à proposição imediatamente anterior.

7 E se há dúvida quanto a isso, basta que se leia o §83, na sequência: “O que será, portanto, a memória? Nada mais que a sensação das impressões do cérebro, SIMULTANEAMENTE [grifo nosso] com o pensamento em determinada duração da sensação, o que a reminiscência também mostra”. (ESPINOSA, 2015 TIE, p. 79)

8 Talvez uma exceção à caracterização de Deleuze: “Os escólios são ostensivos e polêmicos”. É claro que nosso comentário é humilde. O texto de Deleuze é, de fato, muito interessante. É difícil discordar de que os escólios “formam por si só um livro da Cólera e do Riso, como se fosse a contra-Bíblia de Spinoza”. In: DELEUZE, 1997, p. 4.

Se excetuarmos a aparição no escólio da proposição 10<sup>o</sup>, é na proposição 17 que Espinosa introduz a noção de *contemplação*:

*Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo* (ESPINOSA, 2015, p. 165).

Sendo a demonstração “patente” ou não, é necessário que recorramos à proposição 12 da mesma parte e ao corolário da proposição precedente. Foi demonstrado, na proposição 12, que “*o que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia*” (ESPINOSA, 2015, p. 147). Em outros termos, por ser a Mente ideia do Corpo, ela é apta a perceber tudo que se passa no Corpo, na medida em que ele é causa parcial disto que se passa nele, de tal maneira que, ser ideia do Corpo, é também ser ideia deste poder causal<sup>9</sup>. Ora, pelo corolário da proposição precedente, a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos juntamente com a natureza de seu corpo; dessa maneira, a Mente terá, como dito, a *ideia existente em ato que envolve a natureza do corpo externo*. Se a ideia é existente em ato, ela não exclui a existência ou a presença da natureza do corpo externo; pelo contrário, põe-na. Logo, a Mente contemplará esse corpo externo como existente em ato ou presente até que o Corpo seja afetado por uma afecção que faça o contrário, isto é, que exclua a presença desse corpo. Note que essa ideia

9 Como nos indica Luís César Oliva em OLIVA, 2008, p. 48.

10 OLIVA, 2008, p. 49: “Por ser ideia do corpo, a Mente percebe o que se passa nele, já que ele é causa (ainda que parcial) disto que se passa nele e, portanto, ser ideia do corpo é ser ideia também deste poder causal”.

de corpo externo, isto é, essa representação, envolve um juízo de existência: ter a ideia da afecção de um corpo externo é, imediatamente, afirmar a existência ou presença atual desse corpo<sup>11</sup>. Em outros termos, contemplar a afecção do corpo é a Mente perceber um acontecimento no Corpo; mas o Corpo não é causa única desse acontecimento; a ele se une um corpo externo. É, portanto, um acontecimento singular e complexo, porque envolve mais de uma natureza. Assim a Mente contempla o corpo afetante como presente, isto é, como existente em ato. Isso nos pareceria estranho, talvez, se a proposição 12 não nos tivesse dado essa garantia.

A falta de estranheza na demonstração da proposição 17, no entanto, é compensada pelo desconforto provocado pelo corolário: “*A Mente poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes*” (ESPINOSA, 2015, p. 167). Note bem: *ainda que não existam nem estejam presentes*. Ora, que propriedade canhestra! Espinosa está nos dizendo que contemplamos os corpos mesmo que os corpos não estejam lá para serem contemplados. Haveria, então, na contemplação algo de alucinatório? É isso que nota Pierre Macherey quando afirma que é o “caráter propriamente alucinatório desse complexo perceptivo” (MACHEREY, 1997, p. 179) que inicia o corolário da proposição 17. Mas será que é tão canhestro assim? Nem tanto. Se recorrermos à *pequena física* da *Ética*, perceberemos que, na verdade, o “caráter alucinatório”

11 Como comenta MACHEREY, 1997, p. 177: «Or cette représentation est aussi immédiatement associée à un jugement d'existence qui affirme la présence actuelle du corps extérieur par lequel le corps humain est affecté, et ceci suivant une dynamique interne qui semble projeter l'acte perceptif au-delà de lui-même et de ce que comprend effectivement l'idée du corps.»

da contemplação é, perfeitamente, demonstrável. E demonstrável, como veremos, pela *física* da época, a mesma que nos garantiu, há pouco, as *singularidades* do tratado d’*As paixões da alma*.

É comum, na *Ética*, que os postulados se refiram a fatos da experiência. É a genuína experiência, a propósito, que os seis postulados da parte II, que completam a chamada *pequena física* da *Ética*, invocam. O postulado 5, por exemplo, a que o corolário da proposição 17 remete, nos diz que “*quando uma parte fluida do Corpo humano é determinada por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ela muda a superfície dessa última e como que imprime nela alguns vestígios do corpo externo que a impe-liu*” (ESPINOSA, 2015, p. 161-163). Qualquer semelhança com o mecanismo de formação da memória e da imaginação no tratado d’*As paixões da alma* não é mera coincidência. Os *fluidos* bem poderiam ser os *espíritos animais*, as *partes moles*, o *cérebro*, e a impressão dos vestígios muito se assemelha àquelas marcas que, n’*As paixões da alma*, dão-se nos *poros* do *cérebro*<sup>12</sup>. O que Espinosa faz, aqui, é recorrer a um modelo físico em voga

12 Não podemos perder de vista, porém, que, apesar da semelhança geral entre os modelos de explicação da formação do processo imaginativo, o fundamento se difere totalmente: enquanto Descartes precisa afirmar a existência de uma glândula em que se une corpo e alma para explicar o movimento dos fluidos, Espinosa usa um axioma que dispõe do movimento de corpos simples em geral. O pano de fundo é o fundamento da *Ética*, que, demonstrando a unicidade substancial, não poderia adotar uma solução como a cartesiana, isto é, uma que postula a união entre duas substâncias distintas. Na *Ética*, aliás, para estabelecer a união entre dois modos como Corpo e Mente – modos, não substâncias –, basta que se demonstre que a Mente é ideia do Corpo. Além disso, é importante lembrar que Espinosa não poupa críticas ao modelo cartesiano. No prefácio ao livro V da *Ética*, por exemplo, a crítica ao modelo é das mais duras: “Eis (tanto quanto posso conjecturar de suas próprias palavras) a opinião desse Homem brilhantíssimo, e que dificilmente eu acreditaria ter partido de tão grande Homem, fosse ela menos aguda. E decerto não posso admirar-me o bastante que um Filósofo, que firmemente sustentara nada deduzir senão de princípios conhecidos por

na época para explicar os mecanismos imaginativos no interior da *Ética*. Sobre isso, Macherey, cita, por exemplo, a influência do “conhecimento da anatomia humana no momento em que Espinosa redigiu sua *Ética*” (MACHEREY, 1997, p. 181) e Martial Guéronlt afirma, a propósito das ideias científicas que inspiraram a teoria espinosana exposta na *pequena física*, que para entendê-la “é necessário referirmo-nos às pesquisas dos contemporâneos acerca da dinâmica dos sólidos, especialmente àquelas que concernem ao problema dos centros de oscilação, bastante célebre na segunda metade do XVII” (GUÉROULT, 1974, p. 171). Ora, o axioma 2 após o corolário do lema 3, que é também invocado pelo corolário da proposição 17, é influenciado pelas mesmas ideias. Assim, nos diz que

*Quando um corpo em movimento atinge outro em repouso e não pode movê-lo, é refletido de tal maneira que continua a mover-se, e o ângulo da linha do movimento de reflexão com o plano do corpo em repouso que foi atingido será igual ao ângulo que a linha do movimento de incidência formou com o mesmo plano* (ESPINOSA, 2015, p. 155).

Como nos diz Éricka Marie Itokazu com relação aos comentários de Guéronlt, são “as considerações acerca das descobertas do Huygens, acompanhadas de perto por Espinosa” (ITOKAZU, 2006, p. 119) que permitem ao filósofo essa concepção de movimento. Nesse sentido, é toda essa *ciência* da época que possibilita a demonstração do corolário da proposição 17: as afecções dos corpos externos levam as partes fluidas do corpo humano a atingirem as partes moles e, desse modo, deformarem sua superfície; as partes fluidas, ao retornarem a seu movimento espon-

si mesmos e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas vezes repreendera os Escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas, adote uma Hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas” (ESPINOSA, 2015, p. 521).

tâneo e reencontrar tais superfícies, serão refletidas igualmente, afetando o corpo humano da mesma maneira. E com isso a Mente contemplará de novo as afecções do corpo externo como presentes, tal como fora demonstrado na proposição 17. Se empregarmos as palavras usuais, ou as palavras da época, podemos chamar as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos de *imagens das coisas*. É isso que nos diz o escólio: “*quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina*” (ESPINOSA, 2015, p. 169). Dessa forma, pelo fundamento da proposição 17 na *pequena física*, imagem pode ser definida como a marca no Corpo humano deixada por corpos externos. Essas marcas podem ou não ser fiéis, mas em si mesmas nada têm de erro, como o escólio nos esclarece. E o que é, portanto, no livro II da *Ética*, a imaginação? É a contemplação dos corpos externos por imagens ou, como bem comenta Luís César Oliva, a “afirmação da presença de coisas singulares externas” (OLIVA, 2008, p. 52). E se isso é, no livro II, contemplar, também se pode dizer que contemplar é conhecer como um singular, tema que, aliás, tem, como vimos, primazia no livro II da *Ética*.

E o que isso tem a ver com a memória? Que relação há entre a memória e a “afirmação da presença de coisas singulares externas”? Ora, a memória é, em parte, isso, ou, melhor dizendo, isso é parte da memória. Se retornarmos à proposição 18, veremos que isso é evidente. Como vimos, a proposição 18 nos diz que “*se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros*” (ESPINOSA, 2015, p. 169). Apenas lendo o enunciado da proposição, já notamos que essa recordação em que consiste a memória entra em jogo em duas ou mais imaginações simultâneas ou, bem poderíamos dizer, vestígios simultâneos. É isso que a proposição 18 demonstra remetendo unicamente ao corolário da proposição 17: pelo corolário, já sabemos que a Mente imagi-

na porque o Corpo humano “*é afetado e disposto pelos vestígios de um corpo externo da mesma maneira que foi afetado quando algumas de suas partes foram impulsionadas pelo próprio corpo*” (ESPINOSA, 2015, EII, P18, dem., p. 169). E se a Mente imaginar, então, dois corpos simultaneamente? O que ocorrerá é que, quando ela imaginar um, *imediatamente se recordará do outro*. Em outros termos, a afirmação da presença simultânea de duas ou mais coisas singulares externas implica que, afirmando a presença de uma, recordar-se-á imediatamente das outras. E esse caráter de simultaneidade das afecções nos permite entender a memória como a imaginação do tempo (BOVE, 1996, p. 19) ou uma ordenação ou concatenação de ideias em sequência e, portanto, em termos temporais. Isso Espinosa nos dirá no escólio da proposição 18. Mas não é qualquer tipo de concatenação de ideias. Em primeiro lugar, concatenam-se as ideias que *envolvem* a natureza dessas coisas que estão fora do Corpo, mas não são ideias que nos *explicam* a natureza dessas coisas. A proposição 16 da parte II nos ajuda a entender isso: “*A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo*” (ESPINOSA, 2015, p. 163). E desse *envolver a natureza do Corpo humano* e, ao mesmo tempo, *do corpo externo* se segue que as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição de nosso próprio corpo que a natureza desses corpos externos (como é dito no corolário 2 da mesma proposição). Segue-se também que essa concatenação de ideias em que consiste a memória não é conforme a ordem do intelecto, na medida em que, não podendo explicar a natureza desses corpos, não os percebe por suas causas primeiras, e, assim, não os conhece *adequadamente*.

E note também que a recordação não depende da semelhança entre as coisas recordadas. Isso é evidente se pensarmos na concatenação de ideias que ocorre quando utilizamos a linguagem, que é citada

por Espinosa como um tipo de imaginação a partir da concatenação de ideias. Nós, falantes de português, dizemos ou lemos *maçã*, e logo nos vem à memória um fruto vermelho, quase esférico, afundado nas exterminados. E que semelhança há entre esse fruto que acabamos de descrever e o som ou a figura da palavra *maçã*? Nenhuma. O que há é a simultaneidade entre a imagem que é o som ou a figura da maçã e a imagem que é a maçã tal como a descrevemos, de modo que a presença de uma leva, imediatamente, à presença da outra. E veja que há nisso também uma relação de hábito: quando dizemos ou lemos *maçã* temos a imagem desse fruto que descrevemos; mas a temos por estarmos habituados à língua portuguesa, o que muito possivelmente não ocorreria com alguém que tivesse tido pouco ou nenhum contato com essa língua. Desse modo, cada qual chega a um pensamento a partir de outro conforme a ordem das imagens das coisas em seu corpo. Se um soldado vir, por exemplo, vestígios da pegada de um cavalo na areia, logo lhe virá o pensamento de um cavaleiro, e então o pensamento da guerra etc. Se for um camponês, no entanto, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, do feno etc. É notável que o uso da linguagem e o campo em geral dos *signos* – estes que, por definição, remetem a algo outro (como o fazem a palavra *maçã* ou a pegada do cavalo) – serem exemplos usados por Espinosa para delinear o âmbito da imaginação como concatenação de ideias nos permite interpretar o “mundo da percepção” como sendo, em si mesmo, ordenado como uma linguagem. Essa é a interpretação, por exemplo, de Macherey (1997, p. 191), que acrescenta, ainda, que “isso revela o pouco valor racional que Espinosa concorda em reconhecer nesses encadeamentos verbais da linguagem, cuja significação é sempre circunstancial, e não pode ser fixada de maneira definitiva” (*Ibidem*), de modo que cada um sempre entenderá



o sentido das palavras à sua maneira, isto é, “segundo sua própria experiência individual” (*Ibidem*).

Dessa maneira, Espinosa nos mostrou, à roda de uma longa tradição filosófica, o caráter imaginativo da memória. É importante notar, porém, que, apesar de se inserir nessa tradição, a sua *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica* parte de fundamentos metafísicos totalmente distintos, que não poderiam, de modo algum, resultar na gigantesca memória agostiniana, imaginativa e intelectiva, que praticamente se estende a toda a *grandeza* da alma; nem resultar, obviamente, em uma memória como a cartesiana, isto é, uma cuja explicação precise recorrer a um elemento de união substancial, como a glândula pineal, em que a alma se une com o corpo e, desse modo, substância pensante com substância extensa. Espinosa, como a *Ética* bem nos apresenta, parte da demonstração da unicidade da substância (*Deus sive Natura*<sup>13</sup>), *causa sui* e produtora de todas as realidades, tanto infinitas quanto finitas, e, assim, por uma longuíssima cadeia demonstrativa, pode chegar aos modos ou afecções, às coisas singulares, à Mente como ideia de Corpo, à estranha *pequena física* do século XVII, às características da formação da imaginação e, por fim, ao ponto que tentamos elucidar, isto é, o caráter imaginativo da memória, cujas recordações, ou *concatenação de ideias*, são resultados de nada mais que a experiência individual – a ordenação das imagens do corpo de cada homem pelo costume de cada um. Não sabemos se Hegel exagerou ao dizer “que a modernidade começa com Espinosa e que sem ele nenhuma filosofia é possível” (CHAUI, 1995, p. 9). Mas é certo que com Espinosa uma novíssima tradição filosófica se inicia.

13 “Deus, ou seja, a Natureza”.

## THE IMAGINATIVE CHARACTER OF MEMORY IN BOOK TWO OF SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: This paper aims, based on the reading of the propositions 17 and 18 of book two of *Ethics*, to include Spinoza in the philosophical tradition that treats memory as a faculty fundamentally imaginative. This tradition has prominence in modernity with Descartes, whose physical model to explain the mechanisms of memory is, according to our interpretation, the one which was in vogue in the 17<sup>th</sup> century and it even served as the basis for the called *little physics* of *Ethics*, which depends on the demonstration of the propositions 17 and 18 of book two.

KEYWORDS: Spinoza, Descartes, Saint Augustine, little physics, memory, imagination.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. (2008). *A grandeza da alma*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus (Coleção Patrística; 24).

\_\_\_\_\_. (2017). *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammì. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.

BROWN, P. (2006). *Santo Agostinho: uma biografia*. 4. ed. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Record.

CHAUÍ, M. (1995). *Espinoza: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna (Coleção Logos).

\_\_\_\_\_. (1999). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinoza*, vol. I: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (1997). "Spinoza e as três Éticas". In: DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34.

DESCARTES, R. (1996). *As paixões da alma*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).

- \_\_\_\_\_ (1996b). *Objções e respostas*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural (Coleção Os Pensadores).
- ESPINOSA, B. (2007). “Prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana*”. Tradução Homero Santiago. In: *Revista Conatus*, Filosofia de Spinoza, vol. I, n. 1, pp. 105-110, jul.-dez.
- \_\_\_\_\_ (2015),. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Editora da Unicamp (Coleção Fausto Castilho Multilíngues da Filosofia Unicamp).
- \_\_\_\_\_ (2015),. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- GUÉROULT, M (1974). *Spinoza. II-L'âme*. Paris: Aubier.
- GILSON, É. (2010). *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus.
- ITOKAZU, E. M. (2006). “A filosofia espinosana para além do corpo-máquina: o paralelismo em questão”. In: *Cadernos espinosanos*, n. xv, jul.-dez, pp. 111-137.
- MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La deuxième partie: La réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France (Collection Les Grands Livres de La Philosophie).
- MEIRELES, C. (2013). *Cecília de bolso*. Organizador Fabrício Carpinejar. Porto Alegre, RS: L&PM (Coleção L&PM POCKET, v. 700).
- OLIVA, L. C. G. (2008). “A noção de contemplação no livro II da *Ética* de Espinosa”. In: *Cadernos espinosanos*, n. XIX, jul.-dez, pp. 47-64.
- TESKE, R. (2001). “Augustine’s philosophy of memory”. In: STUMP, E., KRETZMANN, N. (orgs.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.