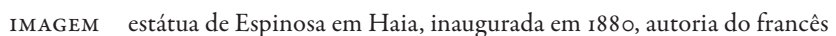


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49 jul-dez 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM  estátua de Espinosa em Haia, inaugurada em 1880, autoria do francês Frédéric Hexamer (1847-1924). A estátua está localizada ao lado da casa em que o filósofo residiu durante os últimos sete anos da sua vida, onde completou o texto da *Ética* e recebeu a visita de Leibniz.

A MÁQUINA S'IMAGINANTE DE SPINOZA

Diego Lanciote

Doutor, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil

di_lanciote@hotmail.com

RESUMO: Esse texto propõe a hipótese da “máquina s’imaginante” como sendo o constructo fundamental da teoria da imaginação de Spinoza e pretende justificar certa leitura que permita tal denominação. Para tanto, parte-se da noção de *contemplari externè* para, em seguida, explicar a noção interpretativa de *simul desconcertante*, a qual desempenha importante papel a fim de forjar a noção de *centramento em si*, noção que permite captar os efeitos de interioridade e exterioridade relativas ao indivíduo humano e cujo engendramento faz a natureza das coisas ser apreendida teleologicamente. A partir do *centramento em si* são examinadas e interpretadas categorias relevantes da imaginação, sendo a mais importante delas a *concatenatio*. Por fim, são indicados alguns desdobramentos da hipótese de leitura proposta.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginação; *Simul desconcertante*; Centramento em si; Concatenação; Teleologia.

I. INTRODUÇÃO

Denominar “máquina s’imaginante” o constructo basilar da *teoria da imaginação* spinozana não é sem efeitos nem sem propósito. Já o uso da partícula “se” provoca, com toda sua ambiguidade, muitíssima estranheza, sobretudo pelo seu tom talvez arcaico. Spinoza escrevera na *Ethica* o verbo *imaginor* no lugar de sua forma ativa, *imagino*. Certamente, trata-se de um detalhe, no entanto, se o levarmos adiante, enfatiza-se a ideia geral de que o ato de imaginar é passivo: aquele que imagina algo s’imagina este algo pela própria imaginação. Todavia, essa passividade é posta como ativa, pois quem imagina vive o próprio ato de imaginar como se fosse produzido por si mesmo, de maneira autoestante (tal como um “sujeito” de ações), mas, contrariamente, ele é apenas um ator destas ações. Ele simplesmente encena tais ações produzidas pela própria imaginação. Todavia, ao fazê-lo, não meramente crê que seja autor (o que poderia nos levar para algo como uma “hipótese cínica”), ele as vive efetivamente como autor do agir, e é por isto que se diz aqui que ele é imaginado pela imaginação. Se essa ideia for correta, se ações imaginativas produzem um ator de ações que, de fato, as vive como seu autor, e assim podemos dizer que este autor/ator verdadeiramente produz tais ações (e mesmo delas é consciente [*consciuis esse*], recordando a diferença acentuada com respeito ao *conhecer* [*cognosco*]¹); se isto for correto, então a ambivalência entre autor/ator referida ao verbo *imaginor* pode ser expressa justamente pela partícula “se” como denotando a incidência da ação verbal passivamente no sujeito da ação, contudo, preservando a fórmula verbal ativa segundo a qual “alguém s’imagina isto ou aquilo”.

E se é um fato que Spinoza não escrevera *machina* explicitamente com respeito à imaginação, ele escrevera, porém, *fabrica* em referência ao corpo. Como derivado do verbo *faber*, um termo no espectro semântico de “forjar”, “arquitetar”, “estruturar”, *fabrica* circula no campo semântico de “construção”. Mais ainda, podemos achar uma interessante equivalência entre ambos os

1 Sobre a questão da *conscientia*, cf: BALIBAR, 2013, pp.125-148.

termos, *fabrica* e *machina*, justamente no *Appendix* da EI, no qual Spinoza escreve:

Assim também, quando vêem a fábrica do corpo humano, espantam-se, & através disto, porque ignoram as causas de tanta arte, concluem que ela se fabrica não por mecânica, mas por divina, ou sobrenatural, arte, e de tal modo se constitui que uma parte não dana a outra (SPINOZA, 2008, EI, Ap., p. 37)².

Assumo que a imaginação é tal construção, uma máquina. E também, sugerindo denominá-la *máquina s'imaginante*, pretendo impedir qualquer aproximação entre a escritura de pensamento de Spinoza e alguma sorte de humanismo, provocando, pois, uma aproximação anti-humanista da imaginação. Assim também podemos observar a imaginação de maneira *tópica*, e análoga às sucessivas *tópicas* freudianas com respeito ao aparelho psíquico, compreendendo aí seu efeito mais relevante, a saber, a própria inclusão de Spinoza em sua escritura, o que permite interessantes efeitos de leitura, notadamente, pelo fato da escritura *Ethica* ser ela mesma, enquanto escritura, efeito da imaginação. A *máquina s'imagina*, ela sempre já incessantemente *s'imagina*: trata-se, pois, da *impensada tópica* da *máquina s'imaginante*.

II. A CONSTRUÇÃO DA MÁQUINA S'IMAGINANTE

O escólio da EIIP29 permite-nos cirurgicamente adentrarmos a construção da *máquina s'imaginante* spinozana. Vejamo-lo:

2 “Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, & ex eo, quòd tantae artis causas ignorant, concludent, eandem non mechanicâ; sed divinâ, vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat”. Todas as traduções são minhas.

Digo expressamente que a Mente não tem conhecimento adequado nem de si própria nem de seu Corpo nem dos corpos externos, mas somente confuso, todas as vezes que [*quoties*] percebe através da ordem comum da natureza, isto é, todas as vezes que [*quoties*] se determina externamente, justamente através do ocurso fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo, & não todas as vezes que se determina internamente, notadamente através do contemplar-se simultaneamente muitíssimas coisas, a inteligir suas conveniências, diferenças & opugnações; com efeito, todas as vezes que [*quoties*] se dispõe internamente a este ou ao outro modo, então contempla-se clara & distintamente as coisas, como mostrarei abaixo (SPINOZA, 2008, EII, P29, Esc., p.70).

Spinoza contrasta, e mesmo opõe, “contemplar-se externamente” [*contemplor externè*] a “contemplar-se internamente” [*contemplor internè*]³. O *contemplar-se externamente* dá-se *quotidianamente* [*quoties*] pelo *ocurso fortuito das coisas* ou, o que é o mesmo, a *ordem comum da natureza*. E porque se trata de algo que se dá *quotidianamente*, tal ocurso pode ser considerado propriamente no âmbito do devir de afecções relativas ao corpo da Mente que se considera contemplar-se. É sobre isso que trata o enunciado da EIIP29: “A ideia da ideia de alguma afecção do Corpo humano não implica o conhecimento adequado da Mente humana” (SPINOZA, 2008, EII, P29, p.63)⁴. Ao “contemplar-se externamente”, a mente opera disjunções, determina-se a “contemplar-se” “isto ou aquilo” [*hoc, vel illud*]. Nesse contexto, devemos es-

3 Macherey traduz “externe ex rerum nempe fortuito occursu determinatur ad hoc vel illud contemplandum” [*sic*] por “est déterminée de l’intérieur, à partir d’une rencontre tout à fait fortuite de choses à considérer ceci ou cela” (MACHEREY, 1997, p.234). Mas por que “de l’extérieur”? E o mesmo deve-se indagar sobre “internè”: por que “de l’intérieur”? Deve-se ter em conta, o que é muito claro pela edição das *Opera Posthuma*, o valor adverbial de ambos, de *externè* e *internè*, modificando *contemplandum*.

4 “Idea ideae cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam humanae Mentis cognitionem non involvit”.

pecificar o advérbio *externè*, pois, segundo penso, tudo concentra-se em sua correlação, ou oposição, para com o advérbio *internè*. Dada certa mente e, com efeito, o corpo que é o seu, os quais estão unidos numa relação objetiva (em sua construção geral: “o objeto constituinte a Mente é o Corpo” [SPINOZA, 2008, EII, P13, p.52]⁵) pela *união individual*⁶, seu conhecimento confuso e mutilado é efeito do ocurso como ordem comum da natureza, então, efeito de relações ou afecções entrançadas, tal como uma rede, entre o indivíduo que se considera e os corpos ditos relativamente externos a ele.

Na EIIP16, escreve Spinoza que, no *dever* de afecções entre o Corpo humano e outro corpo qualquer, ambas as naturezas, a do Corpo humano e a do corpo externo relativamente a ele, estão implicadas: “A ideia de algum modo, pelo qual o Corpo humano se afeta por corpos externos, deve implicar simultaneamente a natureza do Corpo humano & a natureza do corpo externo”⁷ (SPINOZA, 2008, EII, P16, p.59). Tal assertiva põe o contraste entre a multiplicidade de corpos externos afetantes, de um lado, e o aspecto estritamente analítico e bilateral do afetar-se do Corpo humano por algum corpo externo. A ideia que se diz aqui é a “de algum modo” [*idea cujuscunque modi*] de afecção entre os dois corpos implicados, o que nos remete diretamente à *diversamodalidade*⁸ de *De Natura Corporum*⁹, a uma noção que denomino artifi-

5 “Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud”.

6 A *união individual* é posta pela fórmula *certa quadam ratio communicare* sempre presupondo como condição e restrição *absque ullâ formae mutatione*, o que permite a perfeita equivalência entre as noções de *Individuum* e de *forma* na *Ethica*.

7 “Idea cujuscunque modi, quo Corpus humanum à corporibus externis afficitur, involvere debet naturam Corporis humani, & simul naturam corporis externi”.

8 A *diversamodalidade* é artificial e conveniente substantivação do advérbio *diversimodè*. Em minha opinião, a *diversamodalidade* é estritamente correlata à expressão lucreciana *modis multis* (amiúde encontrada fórmulas como esta *multa modis multis moueri*), cujas ocorrências abundam em *De rerum natura*. No caso, podemos traduzir tal expressão por *multimodalidade*, cf.: LANCIOTE, 2021, pp. 232-233.

9 *De natura corporum* é apenas cômoda denominação para o espaço proposicional compreendido entre as EIIP13 e EIIP14.

cialmente de *simul desconcertante*. A *implicação* entre ambas as naturezas, no caso analítico e bilateral, põe a contemporaneidade do ocorso entre ambos os corpos, o humano e o externo relativo, num desconcerto de durações e também numa modalização indeterminada de cada corpo em seu contato. A *diversamodalidade* aparece explicitamente na demonstração da EIIP16: “Com efeito, todos os modos, pelos quais algum corpo se afeta, seguem simultaneamente através da natureza do corpo afetado & através da natureza do corpo afetante” (SPINOZA, 2008, EII, p16, Dem., p. 59)¹⁰. Precisemos, porém, a noção de *simul desconcertante*, a qual penso ser muito importante a fim do entendimento daquilo com o qual estamos lidando.

O axioma I, que inicia a *Teoria da Individuação* em *De Natura Corporum*, é de altíssima complexidade. Nele adensam-se muitíssimas sutilidades. Analisemo-lo por completo:

Todos os modos, pelos quais algum corpo se afeta por outro corpo, seguem através da natureza do corpo afetado & simultaneamente através da natureza do corpo afetante; de tal maneira que um e mesmo corpo se mova diversamodalmente à proporção da diversidade da natureza dos corpos moventes &, contrariamente, que diversos corpos se movam diversamodalmente por um e mesmo corpo (SPINOZA, 2008, EII, A1, p.55).

Esse axioma trata dos *modos de afecção* dos corpos em geral, e penso que devemos compreender o termo “afecção” aí, escrito na passiva *afficior*, como portando generalidade o suficiente para que abarque todos os efeitos possíveis das relações dos corpos entre si. A oração principal traz a precisão segundo a qual “todos os modos (...) seguem através da natureza do corpo afetado & simultaneamente através da natureza do corpo afetante (...)”, e isto numa

10 “Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex naturâ corporis affecti, & simul ex naturâ corporis afficientis sequuntur (...)”.

construção genérica em que se tem hipoteticamente apenas dois corpos envolvidos na relação, e de suas naturezas – idênticas ou distintas – produzem-se os modos efetivos de cada qual segundo o modo de cada qual do momento do contato de ambos. Não há, decerto, como seguir modos que não sejam dados nos modos contatantes entre si e que sejam, pois, alheios às naturezas envolvidas no contato. Interessantemente, o advérbio *simul*, referido a *sequor*, põe naturezas distintas, a do corpo afetante e a do corpo afetado, numa relação que permite a diferença. Tanto *simul* refere-se à simultaneidade da relação dada no contato quanto se refere à diferença entre os corpos em jogo, a qual se diz de cada qual em seu modo do contato. Mais que isso, concedendo que de cada corpo se diz a duração que é a sua, do contato têm-se conjugadas, na construção bilateral genérica, duas durações que, entretanto, são distintas e numa mesma simultaneidade. Melhor dizendo, trata-se do seguir-se simultaneamente efeitos de duas durações distintas preservando tal distinção durativa num mesmo contato, o que nos indica certa defasagem na própria simultaneidade e, por aí, permite-nos avançar que tal *simul* seja *desconcertante*, que ele não é algo como a “unidade durativa” ou “temporal” capaz de reduzir as durações numa só ou num só tempo, antes são conjugadas neste *simul* durações plurais, no caso do enunciado genérico, duas durações do contato entre si desconcertadas¹¹.

A oração consecutiva (*itâ... ut*) acrescenta algo de suma relevância. Assim ela enuncia: “(...) de tal maneira que um e mesmo corpo se mova diversamodalmente à proporção da diversidade da natureza dos corpos moventes &, contrariamente, que diversos corpos se movam diversamodalmente por um e mesmo corpo”. Se na primeira construção tínhamos uma bilateralidade, esta mesma bilateralidade dá lugar agora a uma multiplicidade. Um e mesmo corpo move-se por outros corpos moventes & corpos moventes movem-se por

11 Essa noção de *simul* *desconcertante*, ela é uma apropriação antropofágica de um palimpsesto feito por Derrida em *La Dissémination* do artigo de Althusser intitulado *Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht*, um palimpsesto vindo da expressão althusseriana “realidade desconcertante”. Cf.: DERRIDA, 1972, p.12; ALTHUSSER, 1996, p.143.

um e mesmo corpo. A escritura é muitíssimo tensionada aqui. Analiticamente, temos um corpo cujo mover-se diversamodalmente dá-se por muitos outros corpos, então, que o modo de seu mover-se é efeito da conjugação de seu modo com os diversos modos dos corpos que o afetam. E, *simultaneamente*, muitos corpos, cada qual de certo modo, movem-se diversamodalmente por um e mesmo corpo, o qual, por sua vez, tem o modo que é o seu. Unidade e multiplicidade são postas uma para com a outra em circulação, mas, curiosamente, daí não temos algo imaginativo e sim uma eclosão da unidade e da multiplicidade na medida em que se trata do entrançar de modos referidos a cada corpo, cada qual com sua duração. A articulação dessa segunda parte do axioma complexifica ao extremo, e pela quantidade, a construção genérica bilateral que já punha em relação diferencial *um & muitos* e *muitos & um* quanto à modificação. Agora, não só se trata de *um & muitos* e *muitos & um*, mas, por assim dizer, de *muitos uns & muitos muitos* e *muitos muitos & muitos uns*. O uso do subjuntivo na oração consecutiva denotando que seu conteúdo se dá ao mesmo tempo que o conteúdo da oração principal enfatiza sobejamente a imensa complexificação sobre a qual versa o inteiro axioma.

Se voltarmos-nos à EIIP16, em sua demonstração também é revocado o EIA4, que estabelece a *dependência* no duplo aspecto causal e intelectual, então, etiológico, entre causa e efeito (“O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, e implica-o” [SPINOZA, 2008, EI, A4, p.2])). Seria incorreto, segundo penso, considerar que a causa aqui em jogo fosse o corpo externo, que fosse ele a causa da afecção. Antes, considerando o conjunto, a causa é a relação entre o Corpo humano e o corpo externo, relação dada pela natureza modulada em cada um dos lados envolvidos. Assim, não é o corpo externo que meramente causa a afecção, mas tal corpo externo sob certa modulação; e, semelhantemente, não é o Corpo humano a causa da afecção, mas ele enquanto também sob outra certa modulação. Rigorosamente, a causa não é o corpo externo nem o Corpo humano, mesmo concebidos cada qual em suas certas modulações, mas antes a relação dada pelo ocurso de ambos os

corpos em suas respectivas modulações (*modo* é o mesmo que *causa*¹²). Preci-
sando ainda mais, como ambos são, em última instância, de mesma natureza
enquanto se dizem da realidade extensiva, a natureza de cada qual aqui não é
dada pela realidade, pela *res extensa*, mas pela modulação de cada qual destes
indivíduos: a causa é, pois, a conjugação ou o encontro que põe em relação
certas modulações¹³. Essa relação produz efeitos em cada um dos indivíduos
envolvidos, efeitos que dependem, pelo EIA⁴, do conhecimento da causa para
serem inteligidos.

Tem-se na Mente do Corpo humano em jogo a ideia da relação de afec-
ção, a ideia das duas naturezas implicadas que, em última análise, é a ideia da
conjugação de ambas as modulações. Todavia, tal ideia, porque engendrada
pela Mente humana, então, do ponto de vista da Mente humana, esta engen-
dra-a a partir de si (com efeito, a ideia engendrada em consideração não é
aquela da mente do corpo externo em si), assim, é a partir de sua natureza,
da natureza do indivíduo humano, que a Mente humana engendra a ideia da
relação ou afecção entre ela e o corpo externo. E, de fato, a mente não poderia
engendrar senão a partir de si tal ideia, o que é um truísmo. No entanto, ainda
assim o EIIP16C2 explicita-o: “Segue-se secundamente que as ideias, as quais
temos dos corpos externos, indicam mais a constituição de nosso corpo que a
natureza dos corpos externos; o que no Apêndice da parte primeira expliquei
com muitos exemplos” (SPINOZA, 2008, EII, P16, Corol.2, p.60). “Natureza”
e “constituição” podem ser aqui sinônimos ou portar a nuance segundo a qual
a “constituição” diz-se do devir-individuante que se mantém unido pela sua
forma. Mas isso não altera aqui nossa questão. O que importa é que, como a
Mente humana tem como objeto constituinte o Corpo humano, e aquele que

12 Isso evidencia-se pela EIP28, que põe a equivalência entre *causa* e *modus* (“haec (...) causa, his modus”): “Deinde haec rursus causa, sive hic modus (...) debuit etiam determi-
nari ab aliâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam, & rursus haec ultima
(...) ab aliâ, & sic semper (...) in infinitum” (SPINOZA, 2008, EI, P28, Dem., p.25).

13 A noção de “modulação” já fora sugerida por Étienne Balibar (BALIBAR, 2018, pp. 342-431).

é o seu, é através de suas afecções, as deste Corpo humano, que se engendram as ideias. Disso surge a noção de *indicação*, a saber, porque é através de seu Corpo que a Mente engendra a ideia da afecção dada no ocurso com algum corpo externo, é através de sua natureza, a do Corpo humano, que se pode perceber a natureza do corpo externo. Essa é a razão pela qual há uma *proporção* dada na *indicação*, a qual pressupõe permanente desequilíbrio¹⁴. Se a *indicação* fosse isométrica nos termos de equilíbrio, precisamente não haveria *indicação*. Ela dá-se somente pelo desequilíbrio cujo pressuposto é a impossibilidade da Mente humana perceber fora de seu objeto constituinte, fora, portanto, de seu Corpo. E a *indicação* aqui não poderia pender para o corpo externo senão do ponto de vista do corpo externo e de sua mente. Como tratamos do caso genérico do Corpo e Mente humanos, a indicação toma o seu ponto de vista e, por isto, faz pender para a própria Mente, porque *é através de si*, do Corpo humano, que a Mente humana percebe a ideia¹⁵.

Denominemos tal impossibilidade que fundamenta a indicação pendente sempre para a natureza humana de *centramento em si*. Como é a partir de si que o humano percebe o que quer que seja de exterior a si, ele faz-se o centro de todas as percepções. Tal *centramento em si* não é, cumpre salientar, arbitrário, mas antes derivado integralmente do fato de o Corpo ser o objeto constituinte a Mente, também impedindo que tal Corpo fosse outro que o Corpo do indivíduo em jogo. O *centramento em si* faz-se aqui pressuposto da condição humana em geral, mas também de não importa qual animado,

14 Esse desequilíbrio é devido à facticidade ou à própria impossibilidade de uma relação abstrata entre apenas dois corpos na natureza das coisas.

15 Sobre a “indicação”, Deleuze a dividiu em uma geral e outra secundária (Cf.: DELEUZE, 1968, p.132-133, 199). Zourabichvili apenas faz alusão à indicação sem ulterior desenvolvimento (Cf.: ZOURABICHVILI, 2002, p.249). Macherey, em seu comentário, apenas explica a proposição referida, mas também sem desenvolvimentos (Cf.: MACHEREY, 1997, p.175). Bove não oferece nenhuma explicação sobre a *indicação*, ele apenas a menciona (Cf.: BOVE, p.49, 55, 63), e o mesmo para o comentário de Guérault (Cf.: GUÉROULT, 1974, p.198, 209). Curley parece ser o único a ter uma proposta interpretativa sobre a *indicação* (Cf.: CURLEY, 1969, p.129-132).

visto que sua construção deriva generalizadamente das relações de afecções entre as coisas¹⁶. Interessa aqui que é somente a partir do *centramento em si* que podemos dizer relativamente da instância *interna* e, inversamente, da instância *externa* de algum indivíduo. Aquilo que se chama comumente de *interioridade* e de *exterioridade* são efeitos das relações de afecção entre os corpos tendo como referência certo indivíduo¹⁷. Por aí, a *interioridade* e a *exterioridade* não são desprovidas de “realidade” e “efetividade”, como se fossem alheias com respeito à natureza das coisas, mas antes são derivadas do *centramento em si* que, por sua vez, é efeito das relações complexas entre os corpos.

Se voltarmos ao *contemplan-se externamente* e à precisão do advérbio *externamente* [*externè*], podemos agora tê-los como justamente equivalentes ao que denominei de *centramento em si*. Porque há *centramento em si* engendrando interioridade e exterioridade e mais indicando a natureza de si do que dos corpos externos afetantes o corpo humano, há um *destacamento* da mente humana com respeito à natureza inteira. A Mente humana percebe-se, centrada em si, como externa com respeito à natureza justamente pela interioridade engendrada neste *em si*. Daí que o efeito imediato do *centramento em si* é que a Mente se faz *centro* ou *origem* da percepção dos corpos externos. Só é possível conceber a Mente humana como origem se ela se destaca da natureza, se ela não mais se percebe como “parte” da natureza, o que se traduz no *destacar-se* pela *interioridade* correlata ao *em si*. Disso resulta que, ao *centrar-se em si*, a Mente percebe-se como certa interioridade e, assim, instaura a exterioridade referida a tal interioridade. Esse é o mecanismo basilar da *máquina s’imaginante*. Consequentemente, ao mesmo passo da posição do *em si*, o qual se faz *origem*, todas as coisas as quais são postas na exterioridade passam a ser percebidas como *para si*, ou seja, *para o em si* porque percebidas através do *em*

16 Isso pode ser desenvolvido com base na fórmula *omnia animata sunt*, EIIPI3S: “Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua Individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt” (SPINOZA, 2008, EII, P13, p.52).

17 Isso já fora sobejamente explorado por Morfino (MORFINO, 2022, pp. 81-110).

si. Daí temos a concepção teleológica na natureza das coisas, pois todas as coisas afetantes são *para si, em vista de si*, “em vista de” o humano que as percebe, e este posto como *origem*¹⁸. A teleologia passa a estruturar todo um mundo, o mundo da *ordem comum da natureza*, em que o *ocurso fortuito das coisas* é pleno e preche de *sentidos*¹⁹, e que, pelos devires incessantes das relações de afecção, também incessantemente reafirma-se o *centramento em si*, a *origem* e a *teleologia* na natureza, uma vez que todas as coisas percebidas são *para si*.

Tal “ordem”, que é propriamente a *ordem imaginativa*, ganha o estatuto de *evidência*, sendo este o sentido de “comum”, segundo penso, na expressão “ordem comum da natureza”. “Evidência” ou “naturalidade” do viver mundano. E isso alcança sua generalidade e aferição intelectual ao reintroduzir a complexidade relacional em incessantes devires na qual o Corpo humano está imerso, como é manifesto pelo que se enuncia no EIIP17C1: “Disso segue-se primeiramente que a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos como uma com a natureza de seu corpo” (SPINOZA, 2008, EII, p17, Corol., p.61)²⁰. De acordo com certo ponto de vista é possível dizer, por

18 Recordemos a redução feita por Spinoza no *Appendix* da EI, a qual localiza a *teleologia* como a noção central com respeito a todos os *praejudicia*: “Et quoniam omnia, quae hinc indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quòd scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere (...)” (SPINOZA, 2008, EI, Ap., p.34).

19 Seria interessante fazer uma comparação, com suas devidas precauções, com a questão da percepção natural tal como a descreve Husserl: “O indeterminado entorno é, além disso, infinito. O enevoadado e jamais completamente determinável horizonte está necessariamente aí” [“Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da”] (HUSSERL, 1976, p.57).

20 Esse corolário apresenta alguma dificuldade com respeito à sentença “unâ cum sui corporis naturâ”. Compreendo *cum* como conjunção e faço valer o ablativo por conta da construção sintática inusual e a quebra no acento gráfico em *unâ*, o qual pode resultar em erro tipográfico ou ser considerado como um cuidado gráfico a fim de não tomar *cum* como preposição. Desconsiderando isso, a construção sintática deveria ser assim: “cum sui corporis unâ naturâ” (com acento circunflexo típico em *unâ* e em *naturâ*). Nesse sentido, desacordo com Macherey quando sugere a tradução “en association avec” para “una cum”

hipótese, que o *centramento em si* desempenha um papel ao menos análogo àquele da “síntese da percepção”²¹, dado que a Mente devém unidade em referência à multiplicidade externa, unidade incessantemente enfatizada como efeito dos devires de afecções.

É interessante recordarmos a passagem do EIIP17s sobre o aspecto mais relevante da imaginação, precisamente, a *re-presentação* de coisas por que alguma vez fomos afetados ou que nos afetam:

Doravante, para retermos as palavras à usança, as afecções do Corpo humano, cujas ideias representam, assim como presentes para nós, os Corpos externos, chamaremos de imagens das coisas, ainda que não se refiram às figuras das coisas. E quando a Mente contempla-se os corpos por esta razão [/relação], diremos que ela *s’imagina* (SPINOZA, 2008, EII, P17, Esc., p.61).

O *s’imaginar* consistiria propriamente nisto: no *contemplar-se*, acrescentemos agora, *externamente* da Mente, o qual *re-presenta*, torna novamente *presente* e, pois, *contemporânea* a afecção corporal. Avancemos ainda mais um pouco nesse mesmo escólio, no exemplo que dá Spinoza com respeito à diferença entre a ideia de Pedro em Pedro e a ideia de Pedro em Paulo:

Ademais (*através do Corolário precedente & do EIIP16c*), claramente inteligimos qual diferença se faz entre a ideia, *e.g.*, de Pedro, a qual constitui a essência da Mente do próprio Pedro, & a ideia do próprio Pedro, a qual é noutro

denotando “simultaneidade” (MACHEREY, 1997, p.174).

21 Seria muito interessante examinar a construção de Spinoza em contraste com aquela proposta por Kant na *Crítica da razão pura*, precisamente em seu §16 sobre a “unidade da apercepção pura” (KANT, 1956, B132). Sobre isso, é muito sugestiva a equivalência proposta por Gérard Lebrun entre o “entendimento” kantiano e a “imaginação” spinozana: “(...) équivalent du cercle carré, pourvu qu’on renonce au point de vue du quantum fini, et de l’altérité, au réglage de l’Entendement – qui, en l’occurrence, s’identifie à l’“imagination” au sens de Spinoza” (LEBRUN, 2004, p.299).

homem, pense em Paulo. Aquela, com efeito, explica diretamente a essência do Corpo do próprio Pedro e não implica a existência senão entrementes Pedro exista; esta, todavia, indica mais a constituição do corpo de Paulo que a natureza de Pedro, &, por isto, durante aquela constituição do corpo de Paulo, a Mente de Paulo, embora Pedro não exista, o contemplar-se-á, entretanto, como presente para si (SPINOZA, 2008, EII, P17, Esc., p.61).

O exemplo é extremamente claro: a diferença entre a ideia de Pedro que constitui a Mente de Pedro e a ideia de Pedro que Paulo tem de Pedro é, respectivamente, a diferença entre a ideia que explica a essência do Corpo de Pedro e a ideia que *mais indica* a constituição do Corpo de Paulo. Quando se diz “mais indica”, isto suscita a seguinte constatação: a ideia que Paulo tem de Pedro, ela não só *mais indica* a constituição do Corpo de Paulo como também ela porta algo de Pedro, algo que, todavia, é, em termos proporcionais, ao menos bastante reduzido com respeito à indicação da própria constituição do Corpo de Paulo. A diferença é significativamente marcada quando exemplifica-se com respeito à existência: mesmo Pedro não existindo, Paulo, contudo, manterá a ideia de Pedro, mesmo que, ao tê-la (ou ao tê-la tido entrementes Pedro durava), ela deveras indique mais a constituição do Corpo de Paulo. Algo da ideia de Pedro resta em Paulo, algo que é marcado pelo contato, em termos de afecções, do Corpo de Pedro e do Corpo de Paulo. Disso extraímos que, embora a ideia que Paulo tenha de Pedro indique mais a constituição de seu Corpo, do Corpo de Paulo, ela, no entanto, porta também algo que é dado pelo Corpo de Pedro. Se retomarmos ao *centramento em si*, torna-se manifesto o que se passa aqui: é a partir de si que Paulo tem a ideia de Pedro, então, a ideia de Pedro é, de fato, a ideia de Pedro dada pelo seu contato com o Corpo de Paulo, e ela mais indica, no sentido de que é *para si*, a ideia de Paulo enquanto tem a ideia de Pedro, *i.e.*, que Paulo tem a ideia de Pedro a partir *de si*, do *em si*. A hipótese de que Pedro deixe de existir, de que não mais dure existente em ato, não impede Paulo de *re-presentar* a ideia de Pedro tal como dada no contato entre seus Corpos alguma vez. E tal *re-presentação*, ela é o mesmo que *tornar presente* algo que pode ou não pode existir, concedendo,

pois, que tal possibilidade pouco importa para a *re-presentação*.

Por aí, o enunciado da proposição desse escólio patenteia a constância da re-presentação: “Se o Corpo humano afetou-se pelo modo que implica a natureza de algum Corpo externo, a Mente humana contemplar-se-á o mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente para si, até que o Corpo se afete pelo afeto que tolha a existência ou presença do mesmo corpo” (SPINOZA, 2008, EII, P17, p.60)²². Ora, a única condição que, satisfeita, impede que (voltando ao exemplo) Paulo *re-presente* a ideia de Pedro como existente em ato é outra ideia que tolha a existência de Pedro. E, diga-se de passagem, aqui é interessante conceder à noção de *possibilidade*, visto que, entrementes há a ideia de que Pedro exista em ato, é *possível* a Paulo que o encontre, ao passo que, contrariamente, tolhida tal ideia da existência de Pedro, tal encontro torna-se *impossível*. Decerto, a ideia de algo que não mais nos afeta é *re-presentada* pela Mente humana, o que pressupõe o contato entre o corpo deste algo e o Corpo humano. O EIIP17C enfatiza que basta que tenha havido um contato para que tal dispositivo ative-se: “A Mente poderá contemplar-se, contudo, os corpos externos, pelos quais o Corpo humano fora afetado uma só vez, embora não existam nem estejam presentes, assim como se estivessem presentes” (SPINOZA, 2008, EII, P17, Corol., p.61). Basta, pois, *um* contato, *um* encontro para que a Mente possa se contemplar como se estivesse presente o que deste contato ou encontro afetou-se o seu Corpo. Digo “algo”, pois não se trata apenas do corpo externo, mas, como vimos, dos *modos* em que se contataram ambos os corpos. Spinoza oferece-nos uma demonstração pautada inteiramente na *Teoria dos Corpos* para isso tudo, vejamo-la:

Entrementes corpos externos assim determinam as partes fluidas do Cor-

22 Restrito ao meu propósito aqui, não desenvolverei a canônica e muito interessante questão sobre a “alucinação” concernente à EIIP17. Para comentários sobre isso, cf.: GUÉROULT, 1974, p.210; CRISTOFOLINI, 1996, p.28; BOVE, 1996, p.221; MACHEREX, 1997, p.127.

po humano, para impingirem frequentemente nas mais moles, as superfícies delas mesmas (*pelo Post. 5.*) mudam, donde se faz (*veja Axioma 2.* após o *Corolário. Lema 3.*) que daí se reflitam de outro modo que costumavam antes, &, assim também doravante, os mesmos devendo ocorrer nos novos planos pelo seu movimento espontâneo, do mesmo modo refletem-se que quando se impulsionaram pelos corpos externos contra aqueles planos, &, conseqüentemente, para afetarem do mesmo modo, entrementes assim refletidos continuem a moverem-se, o Corpo humano, sobre os quais a Mente (*pela EIP12*) novamente pensará, isto é, (*pela EIIP17*) a Mente novamente contemplar-se-á o corpo externo como presente; & isto tantas quantas vezes as partes fluidas do Corpo humano ocorrerem nos mesmos planos pelo seu movimento espontâneo. Por aí, embora os corpos externos, pelos quais o Corpo humano afetara-se uma vez, não existam, a Mente, entretanto, tantas vezes os contemplar-se-á como presentes quantas esta ação do corpo repetir-se (*SPINOZA, 2008, EII, P17, Dem. post. Corol., p.61*).

Essa demonstração alternativa à primeira demonstração da EIIP17 permite-nos precisar um aspecto do *centramento em si* referido à realidade extensiva. Se recordarmos, com exige-nos essa demonstração, que os corpos fluidos são aqueles cujas partes movem-se entre si e os moles aqueles cujas partes arrimam-se segundo parvas superfícies, conflui a suscetibilidade maior de modificação das partes moles pela reiteração de seu contato com as partes fluidas, levando-as a arrimarem-se de outro modo. Enquanto corpos componentes o indivíduo, ou melhor, enquanto indivíduos componentes o indivíduo que compõe o Corpo humano, tais partes fluidas, *quantum in se sunt*, são mais suscetíveis de mudarem os modos nos quais se encontram do momento do contato com algum corpo exterior. Essa mudança em seu modo, por sua vez, impinge movimento *determinado* às partes fluidas, levando-as, então, a contatarem as partes moles por este outro modo, as quais, pelo reiterado movimento de contato, findam por modificá-las segundo o contato que têm. Decerto, porque a estabilidade de mudança de *figura* das partes moles é maior que a das partes fluidas, aquelas primeiras restam mais estáveis, de

sorte que, ausente o corpo externo afetante e pelo movimento espontâneo do transpassar de suas partes entre si, as partes fluidas tornam a contatar as moles. E cada vez que tal contato sucede, repetem-se os efeitos do contato com o corpo externo. Essas afecções ditas “internas”, referidas aos movimentos dos indivíduos componentes o indivíduo que é o Corpo humano, continuam a produzir seus efeitos de repetição da afecção dada entre o corpo externo e o Corpo humano.

O que deve nos chamar atenção aqui é que todo este devir reiterado passa-se *no Indivíduo Corpo humano*, e já o contato entre as partes fluidas com as moles é, ele mesmo, uma relação de afecção, na qual intervém a *diversamodalidade* então conjugando os *modos* preexistentes ao contato noutros modos efetivos. E aí reside um ponto interessante: vemos nesse devir mediações imanentes ao Corpo humano, mediações complexas e próprias de sua constituição e sua figuração, e que devem ser consideradas tal como a *tradução* dos efeitos do contato entre este Corpo humano e algum corpo externo. Assim, quando observarmos essas considerações na perspectiva do *centramento em si*, advém a precisão justamente do *em si* no que concerne aos efeitos internos de qualquer afecção dada com relação ao externo. É porque *em si*, em sua constituição e figuração, então, no complexo de relações dadas no Corpo humano individuante, as quais são ditas internas, que se traduzem as relações dadas relativamente ao contato com corpos externos, que os efeitos de tal contato se põem *para si*. Numa sentença: o Corpo humano traduz o contato com corpos externos *mediante* os contatos entre seus componentes internos, e esta mediação é no que consiste precisamente, do ponto de vista da realidade extensiva, o *em si*, e é por isto que os corpos externos são tomados *para si*, porque é a partir do *em si*, que se os contempla a Mente. As *figurações* dadas *internamente* ao Indivíduo, ao Corpo humano, ou melhor, as modificações mais estáveis das partes internas do Corpo humano, elas nada mais são que os *vestígios* do contato uma vez dado com algum corpo externo.

Consideramos *um contato* entre o Corpo humano e um corpo externo em

geral, e por aí também notamos que, pela repetição dada pelos movimentos espontâneos e contatos internos ao Corpo humano, se produz a *re-presentação* quantas vezes forem. Isso explica a repetição da *apresentação* da ideia do corpo externo no Corpo humano e, ademais, a razão pela qual a *re-presentação* dá-se como se o corpo externo estivesse ali, em ato (salvo se outra ideia intervenha, a qual implique o tolhimento de sua existência). A repetição aqui é tratada, então, não pelo contato, o qual se repetiria, entre o Corpo humano e o corpo externo, mas pelos movimentos espontâneos internos a partir do contato externo. E tal repetição tem a ver com a estabilidade ou instabilidade, ou seja, pela reiteração de contatos externos similares ou pelo impacto ou intensidade do contato externo. Curiosamente, na EIIP18, Spinoza avança sobre a apreensão do contato entre o Corpo humano e dois ou mais corpos externos, pois, pela facticidade, é impossível que o Corpo humano contate apenas um corpo externo, o que nos leva a afirmar que o tratamento dado até então seja em termos gerais e abstratos. Numa palavra, não há na natureza das coisas contato bilateral isolado, antes o Corpo humano, como também qualquer outro corpo, está imerso num emaranhado de contatos incessantes. Daí, escreve Spinoza na EIIP18: “Se o Corpo humano tiver sido afetado simultaneamente uma vez por dois ou muitos corpos, quando a Mente doravante se imaginar algum deles, regularmente/imediatamente recordar-se-á dos outros” (SPINOZA, 2008, EII, P18, p.62). Aqui, considera-se apenas um contato, o qual, entretanto, se dá entre o Corpo humano e dois ou muitos corpos. Aqui, o *simul* é também *desconcertante*, segundo a *diversamodalidade* de cada corpo envolvido no contato. Todavia, porque *centrado em si*, o Corpo humano os apreende, os demais corpos, *mediados* por si mesmo (através do modo que é o seu e os modos que são os de seus componentes), de sorte que a multiplicidade dada pela unidade do Corpo humano põe-nos numa simultaneidade estritamente contemporânea, reduzindo-os, pois, à unidade que é a sua, ao *em si* como referente exclusivo. No entanto, antes que avancemos nesse ponto, convém examinarmos a demonstração da EIIP18:

A Mente (*pelo Corolário precedente*) imagina-se algum corpo por aquela causa, porque, evidentemente, o Corpo humano afeta-se e dispõe-se pelos vestígios do corpo externo do mesmo modo como afetou-se, quando algumas partes suas foram impulsionadas pelo próprio corpo externo: mas (*por hipótese*) o Corpo então assim foi disposto para que a Mente tenha se imaginado simultaneamente dois corpos; logo, agora também imaginar-se-á simultaneamente dois, e quando a Mente se imaginar algum deles, regularmente [/imediatamente] recordar-se-á do outro (SPINOZA, 2008, EII, P18, Dem., p.62).

Os *vestígios* do corpo externo no Corpo humano, os quais mencionamos, ganham aqui o seu significado. Eles são os efeitos do contato que modificaram internamente o Corpo humano através da *diversamodalidade* e que o *dispõe* segundo tal ou tal efeito de contato. Os *vestígios* são, então, os modos resultantes dos componentes do Corpo humano do contato entre o Corpo humano e os corpos externos, contato que é ele mesmo entre os modos pelos quais tais corpos se apresentavam do momento do contato. Não só, trata-se de modos resultantes numa gradação que vai da instabilidade à estabilidade pela mudança de figuração dos componentes do Corpo humano impulsionados pelo contato primeiro com o corpo externo que, como vimos, faz as partes moles do Corpo humano modificarem as suas figuras através do contato com as partes fluidas, as quais, pelos seus movimentos espontâneos, tornam a contatarem tais partes moles e reproduzirem os efeitos do contato do Corpo humano com o corpo externo. Notadamente, a repetição ou a intensidade do contato primeiro, aquele entre o Corpo humano e o corpo externo, são diretamente proporcionais ao *quantum* do impulso e, por aí, à estabilização da mudança de figuração. E, para ser mais preciso, poderíamos dizer que se trata não meramente de uma mudança de figuração e sim de uma mudança de “configuração”, visto que as partes moles são tantas que não seria uma, mas muitas as que têm as figuras modificadas. De fato, considerando assim, na relação bilateral entre Corpo humano e corpo externo, facilmente podemos multiplicar os corpos externos e, da mesma maneira como se passa com ape-

nas um corpo externo afetante, conceder que os *vestígios* podem se constituir a partir de dois ou mais corpos. E como as marcas dos *vestígios* no Corpo humano são relativamente estáveis com respeito à mudança de figura de seus componentes, tomados conjuntamente dois ou mais corpos externos afetantes no contato, faz-se necessário, pelo movimento espontâneo das partes fluidas do Corpo humano re-impulsionando as mesmas partes moles reconfiguradas pelo contato com tais corpos externos, que a Mente, ao recordar-se de um dos corpos externos, deva recordar-se dos demais conjuntamente.

A simultaneidade aqui é a conjugação numa *unidade*, que consiste no *em si*, da *multiplicidade* de corpos externos: trata-se de uma *unidade* que atua traduzindo a *diversamodalidade* numa *contemporaneidade*. O contato não deixa de ser, na ordem intelectual, *diversamodalmente* efetivo, mas, pela *unidade* do *em si*, ele sintetiza as *modalidades diversas* envolvidas na posição de duas ou mais unidades simultâneas que são respectivas aos corpos externos. Em termos simplificados, podemos dizer que “a cada 1 temos 2 ou mais”. E é notável como a percepção do Corpo humano carece aqui da noção de *tempo* para tornar-se mais precisa em sua síntese. Antes dela, entretanto, a escritura spinozana força-nos a conceber a *simultaneidade* da *multiplicidade* cujo pressuposto é a *unidade*, de sorte que a Mente se imagina dois ou mais corpos nesta específica *simultaneidade*. Concedendo que, diante da natureza das coisas, o mecanismo explanado peca com respeito à facticidade, visto que o Corpo humano existente em ato está em *devir* incessante e, por isto, também contando incessantemente; a *sucessão* não poderia senão intervir nessa *simultaneidade*, e a *multiplicidade* contemporânea assume a contagem como se sua unidade se desdobrasse noutra multiplicidade. Portanto, a tática explicativa aqui resultou numa espécie de “isolamento” instantâneo do contato, algo que não se verifica na natureza das coisas. Isso indicia-nos que a escritura da *Ethica* nesses passos mantém-se analiticamente construindo-se até alcançar a *vivência concreta* do humano. E como o *devir* factível põe o desdobramento do “instante isolado” numa *sucessão*, Spinoza versa, no Corolário dessa EIIP18, sobre a retrospectiva da própria *sucessão*, segundo o mecanismo analisado. Daí temos a *memória*, pois o enlace analítico já pressupôs uma posteridade

em que aquele contato que deixou seus vestígios no Corpo humano torne a Mente a s'imaginar os corpos envolvidos nele. Ora, tal posteridade revoca a anterioridade: o caso da recordação é futuro e este futuro nada mais é, neste contexto, que a revocação do passado²³. É este liame entre futuro e passado que elide o presente em sua característica *diversamodalidade* reforçando ainda mais a *unidade* do *em si*:

Disso claramente inteligimos o que é a Memória. Com efeito, ela nada é senão alguma concatenação que deve implicar a natureza das coisas as quais estão fora do Corpo humano que a Mente faz segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano. Digo, *primeiramente*, que a concatenação é somente daquelas ideias as quais implicam a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano; não, todavia, das ideias, as quais explicam a natureza daquelas mesmas; com efeito, há, na verdade (*pela EIIP16*), ideias das afecções do Corpo humano as quais implicam a natureza tanto dele quanto dos corpos externos. Digo, *segundamente*, que essa concatenação se faz segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano, para que eu a tenha distinguida da concatenação das ideias, a qual se faz segundo a ordem do intelecto, pela qual a Mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras, & que é a mesma em todos os homens. E certamente disso inteligimos claramente por que a Mente através do pensamento de uma

23 É interessante o que escreve Levy sobre isso: “Ce concept de mémoire ne se confond pas avec ce que nous appelons habituellement par ce nom. Il ne s’agit pas de la fonction cognitive rétrospective, qui nous ferait reculer dans le temps, mais d’un processus projectif qui explique la réactualisation des perceptions simultanées ou en série (conscience empirique ou flux de pensée); et qui est la condition même de la perception des choses dans le temps. On serait ici plus proche de la notion kantienne d’imagination, dans la mesure où la réactualisation des perceptions s’explique par un procédé d’organisation et, on serait tenté de le dire, de synthèse”. (LEVY, 2000, p.290). Todavia, no que diz respeito à analogia com Kant, em minha opinião, não haveria aí equivalência com a noção kantiana de imaginação, antes me parece mais frutífera a equivalência proposta por Lebrun, *i.e.*, a equivalência com a noção de “entendimento” [*Verstand*].

coisa incide regularmente [/imediatamente] no pensamento de outra coisa, a qual nenhuma similitude tem com a precedente; como, *p. ex.*, através da voz de *maçã* o homem Romano regularmente [/imediatamente] incide no pensamento de fruto, o qual nenhuma similitude tem com aquele som articulado, nem algo em comum, senão que o Corpo deste mesmo homem foi frequentemente afetado por estes dois, isto é, que este homem ouviu frequentemente a voz *maçã* entrementes via o próprio fruto, & assim cada um incide através de um pensamento noutro, na proporção em que o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois o militar, *p. ex.*, com os vestígios de cavalo regularmente [/imediatamente] vistos na areia, através do pensamento de cavalo incide no pensamento de cavaleiro & daí no pensamento de guerra &c. Todavia, o camponês através do pensamento de cavalo incide no pensamento de arado, de campo &c., & assim cada um, à proporção em que se acostumou às imagens das coisas, junta & concatena isto ou aquilo, através de um incide neste ou naquele pensamento (SPINOZA, 2008, EII, P18, Esc., pp. 62-63).

A *Memória* é “alguma concatenação implicando a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano que a Mente faz segundo a ordem e concatenação das afecções do Corpo humano”. Essa sentença condensa os aspectos que seguimos na escritura, e tal condensação dá-se na categoria de *concatenação*. Com efeito, quando se diz “a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano” trata-se do contato entre o Corpo humano e os corpos externos, um ou mais, e isto satisfaz o aspecto geral segundo o qual nesta relação as naturezas dos corpos envolvidos estão implicadas. A *concatenação* faz-se, num primeiro sentido, a *simultaneidade contemporânea*, aquela que conjuga dois ou mais corpos num mesmo “instante”, caracterizando seu aspecto geral, e, ademais, põe em sucessão ou, tomando literalmente o termo *concatenação*, põe em “cadeia” ou em “encadeamento”, os “instantes”, as contemporaneidades. Se, na análise anterior, a *memória* aparecia parcialmente como a *concatenação contemporânea*, agora ela também aparece como prolongamento sucessivo de contemporaneidades. A *memória* aqui, entretanto, não é mero contínuo

dados pela sucessão de contemporaneidades, antes ela pode ser seccionada, o que o termo “alguma” referido à concatenação [*quaedam concatenatio*] sugere de maneira enfática. Isso quer dizer que há descontinuidades na memória ou, para exemplificá-las, podemos comparar, sob a denominação artificial e provisória de “acontecimento”, alguma concatenação com alguma outra, *e.g.*, aquele dia em que encontrei amigos, nadamos na cachoeira e isto e aquilo *etc.* não é aquele outro dia, em que também encontrei amigos e fizemos juntos assim ou assado. Quando revocamos uma ou outra concatenação, através da ativação de seus vestígios, recordamo-nos de toda (ou quase toda) a narrativa, toda (ou quase toda) a concatenação²⁴; mas uma e outra não são meramente redutíveis a um contínuo. A sua revocação presente, por algum contato presente ou pelo movimento espontâneo interno ao Corpo humano, ela não faz necessariamente a relação de uma concatenação com outra, a menos que intervenha ainda outra, *um terceiro*, que as ponha em relação, *e.g.*, se a primeira concatenação aconteceu num dia e a outra no dia seguinte, de sorte que é a sucessão de dias que as une numa sucessão contada. E nossa língua permite dizê-lo com clareza: quando se conta algo, conta-se algo, *i.e.*, põem-se em relação concatenações. A categoria de *concatenatio* é sobejamente complexa e, de fato, eu gostaria de avançar nela o suficiente, mas não para exauri-la, e sim para desobstruí-la a fim de pesquisas ulteriores. Por isso, prossigamos um pouco em sua análise.

Notemos, ademais, que a concatenação de naturezas implicadas dos corpos exteriores é ordenada pela Mente “segundo a ordem & concatenação das afecções do Corpo humano”, o que retoma a *unidade* do *em si*, visto que é a partir das afecções do Corpo humano, do *em si*, que a Mente concatena as naturezas dos corpos exteriores. É certo que essa fórmula “ordem & concatenação das afecções do Corpo humano” é integralmente distintiva e denota a “ordem imaginativa”. Essa específica ordenação e concatenação típica da

24 Podemos observar a *concatenatio* como narrativa num palimpsesto operado por Nietzsche no capítulo “Die vier grossen Irrthümer” em *Götzen-Dämmerung*, cf.: NIETZSCHE, 1999, pp. 88-97.

imaginação é derivada do *centramento em si* e em sua expressão narrativa introduz o *para si* entre os elos da corrente, vinculando, então, os “acontecimentos”.

Spinoza toma dois cuidados íntimos entre si na precisão da *memória*. O primeiro enfatiza que as ideias concatenadas no que concerne à *memória* são aquelas derivadas da implicação entre o Corpo humano e os corpos exteriores, então, ideias que implicam as naturezas dos corpos exteriores através do *centramento em si*; o que difere *in toto* das ideias que explicam tais naturezas, o que se precisa no segundo cuidado, a saber, que a ordem e concatenação das afecções do Corpo humano difere da ordem e concatenação das ideias que se fazem segundo a *ordem do intelecto*, ordem em que a Mente percebe as coisas pelas suas causas primeiras e, acrescenta Spinoza, que é comum aos humanos (SPINOZA, 2008, EII, P38, Corol., p.75)²⁵.

Algumas questões fazem-se aqui pertinentes. A primeira é o uso aparentemente indiscriminado de “ordem e concatenação” no caso da ordem imaginativa e na ordem intelectual: se a concatenação diz-se apenas da ordem imaginativa por qual razão dizê-la igualmente da ordem intelectual, ainda que a diferindo pelo que esta versa sobre as causas primeiras das coisas? A segunda diz respeito à diferença subentendida entre as duas ordens no que concerne aos humanos. A ordem intelectual é afirmada como sendo comum a todos os humanos, e, de fato, como ela diz-se das causas primeiras das naturezas, se a ordem intelectual diferisse de humano para humano, isto seria manifestamente absurdo, pois equivaleria a dizer que as causas primeiras deveriam variar de acordo com a cabeça de cada um. Agora, o que em última análise é sugerido aqui com tais questões é que a *concatenatio* se diga tanto da ordem imaginativa quanto da ordem intelectual, diferindo-se entre si apenas porque a primeira faz-se pela Mente segundo as afecções do Corpo e a segunda de acordo

25 “Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes; Nam (*per Lem. 2.*) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (*per Prop. praeced.*) ab omnibus debent adaequatè, sive clarè, & distinctè percipi”.

com as causas primeiras das naturezas. E disso poderíamos avançar algo que propõe o tema da *hibridez* entre conhecimento adequado e inadequado na pesquisa da natureza das coisas e também asseverar o seguinte: malgrado o conhecimento das causas primeiras seja adequado, ele, entretanto, traduz-se em termos imaginativos na medida em que se carece do linguageiro para que seja enunciado²⁶. A inscrição do conhecimento de segundo gênero na imaginação tem por razão a sua comunicação linguística, e tal inscrição, embora necessária, ela é, contudo, bastante turbulenta segundo penso, merecendo de-tido exame e desenvolvimento ulterior.

Outro aspecto imprescindível que recorre a esse ponto é a assertiva posta no primeiro cuidado e que merece toda nossa atenção: “há, na verdade (*pela EIIP16*), ideias das afecções do Corpo humano as quais implicam a natureza tanto dele quanto dos corpos externos”. Spinoza afirma que *há* tais ideias, ideais que implicam ambas as naturezas, mas, para que isto se faça inteligível, devemos interceder e precisar que tais ideias só podem ser aquelas que escapam ao *centramento em si* e que se dão pelo mesmo mecanismo pelo qual se reafirma no devir relacional de contatos incessantes o próprio *centramento em si*. Um exemplo observado basta-nos para dar cidadania a tal consideração. Quando, em *De natura corporum*, na *Ethica*, Spinoza escreveu que todos os corpos convêm a algo e que tal algo seria precisamente o fato de serem corpos, deparamo-nos com uma ideia que se dá no contato entre Corpo humano e corpos externos, mas que não reafirma o *centramento em si*. Suspenderei isso neste momento, apenas revoquei o caso para que reste clara a assertiva segundo a qual *há* ideias *das afecções* do Corpo humano que implicam ambas as naturezas, mas não no sentido de que se produza o *centramento em si*.

E pontuamos a *linguagem* quando dizíamos sobre o aspecto em que a concatenação pode de maneira ambivalente portar tanto a ordem imaginativa como também inscrever a ordem intelectual, todavia, tal pontuar não é tão artificial quanto parece, visto que o escólio justamente trata da *linguagem* ao

26 Essa é a principal questão de Moreau, cf.: MOREAU, 1994, p.316, 319, 368.

versar sobre a incidência de um pensamento noutro. Ressalto que optei por traduzir o advérbio *statim* por “regularmente”, mas também anotando ao lado sua tradução mais recorrente, “imediatamente”. Tal opção por “regularmente” deveu-se não só pelo fato de que é uma das versões possíveis de *statim*, e sim muito mais pelo contexto, o qual trata do “hábito” ou “costume”, ensejando a regularidade, e que pode também ser confirmado pelo advérbio *saepe*, “amiúde”, “frequentemente”. Saliento, ademais, que nos defrontamos, na segunda parte do escólio em questão, com algo como uma *Teoria dos modos de materialidade* ou ao menos algo que leve a tal consolidação teórica, passível de ser construída através de vários momentos escriturais da *Ethica*. Com efeito, a *voz*, enquanto posta por Spinoza como “som articulado” e referida à *palavra* (composição de sílabas que, por sua vez, são composições de fonemas), diz-se da realidade extensiva, assim como também a *palavra* (composição de grafemas) que lemos. A *palavra-som* e a *palavra-escrita* ambas são extensivas e, no entanto, não são o mesmo e mesmo nada têm em comum ou de semelhante entre si. A única distinção autorizada na *Ethica* que possa corresponder a esta entre *palavra-som* e *palavra-escrita* é a *modal* e, por isto, teríamos *modos de materialidade*. Acrescentemos, ademais, o modo de materialidade que é aquele da coisa existente em ato, que, por sua vez, não é o mesmo que o da *palavra-som* e da *palavra-escrita*. Som/voz, imagem/escrita e coisa, o assunto tratado por Spinoza no escólio visa então a conjugação entre modos de materialidade distintos, a sua concatenação num âmbito constitutivo, diríamos, primário e analítico, justamente aquele de *uma coisa, uma imagem e um som*.

No exemplo dado, o pensamento da voz *maçã* incide no pensamento da coisa *fruto*, os quais não têm, no que diz respeito a cada modo de materialidade, nada em comum, mas se dão juntos pelo contato reiterado ou frequente de ambos enquanto afetantes o Corpo humano. E é a *memória* que os vincula, pois constitutivamente uma vez afetado pelos dois e reiteradamente afetado pelos dois, noutro momento quando afetado por um, tem-se a recordação do outro e da conjugação de seus modos, o que faz o pensamento de um incidir no pensamento de outro. Isso é uma franca derivação do *simul contemporâneo* que analisamos, explicitado descritivamente pela sentença: “o Corpo deste

mesmo homem foi frequentemente afetado por estes dois, isto é, que este homem ouviu frequentemente a voz *maçã* entrementes via o próprio fruto”. A *identificação* dá-se pela síntese de imagem e som reiterada, o que remete diretamente ao costume, ao hábito. E, ademais, salienta Spinoza que tal identificação entre modos de materialidade tem por condição a reiteração: quanto mais tais coisas afetam simultaneamente o Corpo humano, tanto mais facilmente outra vez afetado o mesmo Corpo por um, recorda-se do outro, e, por aí, tanto mais facilmente o pensamento de uma incide no da outra.

O que é deveras surpreendente é que, nos exemplos dados por Spinoza com respeito ao militar e ao camponês, outro aspecto intervém e subordina o aspecto individual da *memória* ao aspecto social, e tal subordinação também desloca o *costume* ou *hábito* para o nível social, *i.e.*, às práticas socialmente determinadas e, por aí, às suas relações reiteradas. Ademais, resulta de suma relevância a atenção ao exemplo anterior ao do militar e do camponês, a atenção àquele do romano, pois este último leva-nos à subordinação do *costume* ou *hábito* não só ao nível social, mas também nível ao histórico (Cf. TOSEL, 2008, p.55). A posição social, a divisão social dos indivíduos humanos e seu pertencimento a certas práticas forjam as suas memórias, forjam as suas apreensões imaginativas da natureza das coisas, e os fazem produzir concatenações de mesmo gênero, decerto, moduladas pelos contatos individuais de cada um, mas subordinando tais modulações pela reiteração de suas práticas sociais específicas. Todavia, o que quer dizer a “incidência de um pensamento noutra”? A concatenação produzida pelas incidências de pensamentos nada mais seria que o *sentido*, a *evidência* dada no nível semântico, cuja origem não é senão o indivíduo *centrado em si* que toma a natureza das coisas *para si*. Se notarmos bem, aqui podemos vislumbrar a própria *circulação* dada numa mútuo-referencialidade: o *em si* refere-se ao *para si* negativamente, assim como o *para si* refere-se negativamente ao *em si*. Aquilo que é *em si* é o que não é *para si* e aquilo que é *para si* não é aquilo que é *em si*, a *interioridade* é o que não é *exterioridade* e a *exterioridade* é o que não é *interioridade*. Ou, radicalizando, a *identidade* é o que não é *diferença* e a *diferença* é o que não é *identidade*. E por essa *circulação* temos a produção do *sentido*, o qual tem por condição que

o *centramento*, enquanto *interioridade*, engendre o *descentramento* ou a *multiplicidade* enquanto *exterioridade*.

Sem a *memória* somos incapazes de nos comunicarmos, somos incapazes, precisamente, de *linguagem*, e sem *linguagem* não há *sociedade*. No entanto, essa sequência é o que Spinoza invalida no escólio, e não basta inverter a sequência, *i.e.*, partir da *sociedade* para a *memória*. Antes Spinoza rompe com essa circulação e dissolve a mútuo-referência entre *memória* e *sociedade* nos termos respectivamente de individualidade (numérica) humana e sociedade como soma de indivíduos. Ou, noutros termos, tal circulação é dissolvida porque ela é uma variante da relação imaginária todo/partes. Pela ordem intelectual, e não imaginativa, o *social* é devir-individuante assim como o humano o é, em que as durações de cada indivíduo componente o indivíduo *social* não se somam numa só duração, a duração do *social*, mas antes se mantêm pela comunicação por alguma certa relação ou proporção, e é desta relação, pela união individual, que se diz a duração, a duração deste comum, desta comunidade. Ora, se a incidência de um pensamento noutro tem por condição geral as relações de afecção dos contatos reiterados, e tais incidências são produções de sentidos, estamos diante da produção de *noções universais* e *imagens comuns*. A circulação de universais, agora é manifesto, não tem que ver com algo meramente genérico, mas antes tem como pressuposto as práticas sociais em suas especificidades. Essa é uma consequência interessante a ser explorada sob a hipótese interpretativa proposta.

Devo dizer, para provisoriamente concluir, que o mecanismo geral da *máquina s'imaginante* requer, para completar-se, desenvolvimentos ulteriores no que concerne à noção de *tempus*, e conjuntamente à *concatenatio*. Sua construção completa permite decisivamente apreender o mecanismo teleológico, contudo, não mais de maneira descritiva, o que já pôde ser notado pela correlação especular que a *máquina s'imaginante* instaura tendo como fundamento a correlação do *em si* e *para si*, a qual responde à questão sobre o que venha a ser propriamente a *teleologia*.

SPINOZA'S SELF-IMAGINING MACHINE

ABSTRACT: This text proposes the hypothesis of the “self-imagining machine” as being the fundamental construct of Spinoza’s theory of imagination, intending also to justify a certain reading that allows such denomination. To do so, this text starts from the notion of *contemplari externè* to explain, then, the interpretative notion of *disconcerting simul*, which plays a fundamental role in forging the notion of *self-centering*, a notion that allows to capture the effects of interiority and exteriority relative to the human individual and whose engendering makes the nature of things to be apprehended teleologically. Based on the *self-centering* we examine and interpret relevant categories of imagination, among which *concatenatio* is the most important. Finally, we indicate some developments of this reading hypothesis here proposed.

KEYWORDS: Imagination; Disconcerting *simul*; Self-centering; Concatenation; Teleology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (1996). “Le ‘Piccolo’, Bertolazzi et Brecht (*Notes sur un théâtre matérialiste*)”. In.: *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- BALIBAR, É. (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF.
- BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- CRISTOFOLINI, P. (1996). *Chemins dans l’Ethique*. Paris: PUF.
- CURLEY, E. (1969). *Spinoza’s metaphysics: an essay in interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, J. (1972). *La Dissémination*. Paris: Éd. Seuil.
- GUÉROULT, M. (1974). *Spinoza II. L’Âme*. New York: Georg Olms Verlag.

- HUSSERL, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In.: *Gesammelte Werke*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- KANT, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- LANCIOTE, D. (2022). *O encontro entre Lucrecio e Spinoza*. Tese (Doutorado) – Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- LEBRUN, G. (2004). *L'envers de la dialectique*. Paris: Éditions du Seuil.
- MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*. Paris: PUF.
- LEVY, L. (2000). *L'automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*. Pays-Bas: Van Gorgum.
- MOREAU, P-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- MORFINO, V. (2022). *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*. Roma: Manifestolibri.
- NIETZSCHE, F. (1999). *Götzen-Dämmerung*. In.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*. Berlin/New York: De Gruyter.
- SPINOZA, B. (2008). *Opera Posthuma*. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet.
- TOSEL, A. (2008). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan.
- ZOURABICHVILI, F. (2022). *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris: PUF.