

## SPINOZA: NOMINALISMO, REALISMO E MÉTODO GEOMÉTRICO

BERNARDO BIANCHI BARATA RIBEIRO \*

Para Hobbes, o homem é um corpo que vive no tempo. Esta condição natural basta para arrancá-lo da natureza. A natureza, portanto, lhe abre o caminho do artifício. Esta condição natural – grávida do artificial – permite construir a explicação da sociedade e fundar a ciência da política. Enquanto os animais experimentam uma continuidade sem memória – ou seja, uma continuidade descontínua –, os homens, através do uso de marcas, podem compensar o silêncio da natureza e podem construir uma vida humana. As bestas selvagens, por outro lado, encontram-se abandonadas à própria sorte. As suas potências somente se estendem aos fenômenos imediatos, submetendo-se à aleatoriedade absoluta das coisas externas que as aprisiona num ciclo de repetição sem fim. É o jugo agreste da opacidade dos fenômenos imediatos. É o jugo da *fortuna*. Tendo percebido a sina natural das bestas selvagens

[...] que, tendo a ocasião de esconder os restos e as sobras de suas caças, tentam contudo recordar o local onde os esconderam e por isso não podem aproveitar aquilo na hora da fome, o homem, que nesse aspecto começa a mostrar a si mesmo algo de superior à natureza das feras, observou e recordou a causa desse defeito, e para consertá-lo imaginou e planejou criar uma marca visível ou outra marca sensível, a qual, quando avistada novamente, poderia trazer à sua mente o pensamento que ele teve quando a inventara. Uma *marca* (*mark*), portanto, é um objeto sensível que um homem cria voluntariamente para si, com a finalidade de recordar através disso alguma coisa passada, quando o mesmo foi novamente apresentado à sua sensação<sup>1</sup>.

Julgamos ser possível, a partir desse trecho, salientar algumas diferenças entre Spinoza e Hobbes. Enquanto Spinoza aborda as marcas no corpo mesmo

do indivíduo<sup>2</sup> – são os chamados traços (*vestigia*) – Hobbes fala das marcas como instrumentos a serviço do *conatus*. Por certo, eles estão a abordar coisas distintas, se bem que ambos sejam traços. É bastante óbvio que Spinoza jamais negaria que os indivíduos se valem de marcações para facilitar o seu esforço para perseverar na existência, nem Hobbes se obstinaria em afirmar que coisas externas não deixam marcas no corpo humano e, por conseguinte, no entendimento humano. Afinal, as opiniões de que fala Hobbes podem ser precisamente estas coisas. Hobbes admite, com efeito, que nós julgamos as coisas segundo a disposição de nossos corpos, tal como Spinoza diz. Contudo, a relação entre marca e essência é sim diferente entre os autores. Se, para um as marcas constituem a essência mesma do indivíduo, enquanto efeitos que não se separam da expressão de uma essência, para o outro, as marcas são efeitos destacados de uma causa. Elas se subordinam à essência do indivíduo, isto é, ao seu esforço para perseverar na existência. Com um, se afirma a inseparabilidade entre a essência e sua existência. Com o outro, enfatiza-se o instrumentalismo que atravessa a interação humana com o mundo exterior e mesmo a interação do movimento vital com o movimento animal. De fato, evidenciam-se desde já duas abordagens quanto à relação dos homens com o mundo exterior. Hobbes supõe individualidades discretas, destacáveis do mundo que as cerca. Spinoza supõe, muito pelo contrário, relações de relações. Um indivíduo não é uma totalidade autônoma, mesmo porque a realidade não é composta por partes destacáveis. A rigor, o infinito não é divisível, como supunha Hobbes. Pelo contrário, o infinito é absolutamente espesso, constituído por relações de composição que se agenciam infinitamente, de acordo com a essência mesma da natureza, uma vez que a potência de Deus é a sua própria

\* Doutorando em CIÊNCIA POLÍTICA pelo INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO - IUPERJ. Dedicou-se a estudar os conceitos de liberdade e imaginação em Spinoza e Marx.

<sup>1</sup> HOBBS, T., OS ELEMENTOS DA LEI NATURAL E POLÍTICA, p. 38 (TRATADO DA NATUREZA HUMANA, cap. V, 1).

<sup>2</sup> Estes *vestigia* de que fala Spinoza também podem ser referidos aos rastros deixados pelos cavalos sobre a areia. Mais à frente, abordaremos este assunto.

essência<sup>3</sup>. Não há clivagens. Spinoza proclama, dessa forma, uma concepção *sinequista*<sup>4</sup> da natureza e, por isso, da relação dos homens com a natureza. Ainda que Hobbes invista na naturalização do homem, este empreendimento não tem as mesmas implicações do esforço spinozano.

À concepção *sinequista* da natureza, corresponde uma *semiofísica*. Um corpo constituído pelos traços da sua experiência implica uma determinada forma de ser no mundo, uma determinada inscrição na realidade que é inseparável da sua essência, da sua potência de afetar e de ser afetado. A simultaneidade, que abrange todos os atributos, põe o processo de significação em relação direta com os movimentos corporais. Se a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas extensas, traçar será sempre significar e não poderemos significar senão por imagens. Desse modo, concebemos um posicionamento filosófico que reúne os saberes humanos: a física e as ciências humanas. Não há separação nem subordinação. Por outro lado, Hobbes afirma a separação dos saberes:

São duas as partes principais da filosofia; pois há dois tipos principais de corpos, muito diferentes entre si, que se oferecem enquanto tais à investigação de sua geração e propriedades. Um deles, por ser obra da natureza, é chamado *corpo natural*, o outro é chamado *República*, e é produto das vontades e do acordo dos homens. E desses brotam as duas partes da filosofia, chamadas *natural e civil*<sup>5</sup>.

Spinoza rejeita a separação dos saberes em dois troncos distintos. Ele leva a naturalização do homem até as últimas conseqüências. O homem não pode ser concebido como uma potência destacada da natureza. Ele é apenas uma modalidade desta, uma certa forma de expressão desta. Afirma-se, desse modo, a reunião da física com as ciências humanas<sup>6</sup>. Para Spinoza, a imaginação não vai se erguer como um ponto de dissonância, como em Hobbes. Não se trata de uma espécie de corte, em que se separa a ação da natureza – a passividade do homem enquanto ser finito – da ação propriamente humana. Spinoza defende, portanto, uma semiofísica, pois se trata sempre de como agimos

e interpretamos aquilo que age sobre nós à luz de outras afecções que se cristalizaram em nossos corpos. O corpo é um *campo de traçabilidade*. Já a mente é o lugar onde estes traços se expressam.

Dito isso, devemos proceder ao exame da questão da linguagem em Spinoza. A significação é um processo natural, inscrito na potência imaginativa dos corpos, principalmente em se tratando de corpos altamente compostos como é o caso do corpo humano. O corpo determina a configuração da mente, as idéias são sensações e estas têm sempre como fundo a sensação de determinadas impressões, de determinadas marcas presentes no corpo. Ou seja, “contrariamente ao que poderíamos acreditar, o homem não é a origem da significação”<sup>7</sup>. Se com Hobbes percebemos as marcas e os signos como instrumentos a serviço dos homens, podemos questionar se Hobbes não está a proceder exatamente como aqueles que acreditam em livre arbítrio: arvoram-se senhores de seus destinos e não se questionam por que querem isto e não aquilo, acreditando que se trata sempre do decreto de uma vontade livre. Do mesmo modo, diante das marcas e dos signos, podemos nos perguntar por que elas significam isto e não aquilo, por que elas representam estas coisas e não outras? Não se trata de saber aquilo que as palavras significam em si mesmas, afinal, Hobbes definitivamente não era um realista, mas de saber por que elas adquirem para nós determinados significados. O processo de significação depende inteiramente de uma vontade, de uma vontade de significar, de uma *instrumentalização* da significação, instrumentalização esta que está sujeita ao erro, à velhacaria e à loucura. Ainda assim, com Hobbes, a linguagem é uma ferramenta dos homens. Com Spinoza, pelo contrário, podemos afirmar que a relação é ambígua e, em grande medida, podemos dizer que os homens pertencem à linguagem<sup>8</sup>.

As imagens surgem a partir da interação das partes fluidas do corpo, que preenchem sem cessar a ausência e a distância constitutiva da marca. As imagens, no entanto, não são propriamente as impressões dos corpos exteriores, mas antes as conseqüências decorrentes da ação dos corpos fluidos que atuam como intermediários entre a superfície mole que recebe o traço e os corpos exteriores. Elas são decorrências corporais. A partir de uma dinâmica física, transitamos dos traços em direção às imagens, que assinalam a

<sup>3</sup> SPINOZA, B., ÉTICA, p. 63 (Parte I, prop. 34).

<sup>4</sup> Sobre *sinequismo*, cf. VINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 56 e 144. Como explica Vinciguerra, podemos compreender a obra de Spinoza como um esforço para dotar a física galileana de uma metafísica.

<sup>5</sup> HOBBS, T., SOBRE O CORPO, p. 14 (cap. I, 9). Cf. também HOBBS, T., LEVIATÃ, p. 55 (cap. IX).

<sup>6</sup> VINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 137.

<sup>7</sup> VINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 284.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 167.

presença real ou fictícia do objeto exterior. Com efeito, a ficção e o artifício não são uma outra realidade, mas tão-somente o produto natural da constituição real dos corpos. Estamos bem próximos do que Ockham pretendia ao sentenciar que “não há que se afirmar que o intelecto produz o universal: é mais verdadeiro dizer que o objeto, agindo progressivamente, o engendra na alma. O espírito não é aquilo que concebe, mas o lugar onde nasce o conceito” (tradução livre)<sup>9</sup>. Estamos distantes da *antropomorfização* da natureza, isto é, da naturalização realista do entendimento humano. Isso porque não se trata de pôr o homem no centro da criação. Muito pelo contrário, trata-se de entendê-lo como um prolongamento da natureza. Ficássemos no meio do caminho, isto é, se empreendêssemos a *desantropomorfização* da natureza sem levar a naturalização do homem até o fim, certamente emanciparíamos o homem do discurso teológico ordinário, mas permaneceríamos bem no meio do átrio monástico. Pois o homem, concebido como um puro artífice, como uma potência *legibus solutus*, se emanciparia apenas para emular Deus. Do centro do domínio das criaturas, passaríamos ao centro da criação ativa. De um ponto fixo arquetípico, passamos a um ponto fixo artificial, em que tudo depende do homem, que, mais do que antes, seria um império dentro de um império. A naturalização do homem, que atribuímos a Spinoza constantemente ao longo deste trabalho, não pode ser confundida com o posicionamento realista clássico. Se formos obrigados a prestar homenagem ao realismo, talvez devêssemos conceder que se trata de um realismo imanentista, de um *realismo cósmico*<sup>10</sup>, mas preferimos considerá-lo um certo tipo de nominalismo, um nominalismo semântico.

A estrutura representativa da idéia spinozana tem mais a ver com a expressividade dos signos naturais do que com a intencionalidade da idéia tal como encontramos em Descartes. As idéias das imagens representam uma síntese do processo contínuo de afecções naturais, em que o corpo se inscreve e no qual se define, não se trata jamais de uma faculdade transcendental. A idéia do traço não explica a relação causal em que se inscreve, mas ela a indica, é um *index*. Trata-se bem de um conhecimento inadequado que, tão logo dê conta da relação causal, se torna um

conhecimento adequado. Spinoza, todavia, não advoga certo platonismo, pelo que teríamos de reconhecer as coisas, reconhecer os arquetipos deformados nas suas existências. Os traços deixados em nós, as imagens, não são simulacros das coisas.

Os traços são contemporâneos da formação do corpo que não existe senão como afetado, como memória ativa, e, portanto, como traço e traçado. A imagem não é um carimbo nem um decalque, isto é, um estado de menor realidade que imitaria outras coisas, uma aparência enganadora, tanto mais infiel quanto mais sua relação com o objeto se encontraria regrada pela imitação que tornaria ela uma reprodução da coisa, seu duplo ou sua réplica, sob a forma de uma segunda presença, para não dizer uma presença secundária (tradução livre)<sup>11</sup>.

As imagens são vagas e confusas, mas nunca podem ser consideradas erradas ou falsas. Isso porque elas são sempre a decorrência necessária de um processo natural. Não existe nada numa idéia pelo que a podemos considerar uma não-idéia<sup>12</sup>. Não existe não-ser no ser. Embora tenhamos de conceder que as imagens sejam realidades intermediárias – intermediárias entre seres e não entre ser e não-ser, porquanto estão situadas entre as relações do corpo afectante com o corpo afectado –, isso não implica que elas sejam realidades menores ou de segundo escalão.

A essência das palavras e das imagens é constituída somente por movimentos corporais<sup>13</sup>. Logo, podemos afirmar que “Spinoza submete a disposição das palavras a leis corporais, fora da ordem racional do pensamento”<sup>14</sup>. Isso não quer dizer que a linguagem ocupe um lugar menor, “enfaticamente, antes, que Spinoza não diz em parte alguma que a linguagem impeça a filosofia”<sup>15</sup>. Em suma, “a linguagem é efeito imaginativo e, ao mesmo tempo, instrumento inarredável da discursividade racional”<sup>16</sup>. Na verdade,

<sup>11</sup> “Les traces sont contemporaines de la formation du corps, qui n'existe jamais que comme affecté, mémoire active, et donc comme tracé et traçage. L'image n'est pas un cachet ni un décalque, c'est-à-dire un état de moindre réalité qui ferait écran aux choses mêmes, une apparence trompeuse, d'autant plus infidèle que sa relation à l'objet se trouverait réglée par l'imitation, qui ferait d'elle une reproduction de la chose, son double ou sa réplique, sous la forme d'une présence seconde, pour ne pas dire secondaire” (VINCIGUERRE, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 189).

<sup>12</sup> SPINOZA, B., ÉTICA, p. 111 (Parte II, prop. 17, esc.).

<sup>13</sup> Ibidem, p. 149 (Parte II, prop. 49, esc. do cor.).

<sup>14</sup> MACHÉREY, P., HEGEL OU SPINOZA, p. 178.

<sup>15</sup> MOREAU, P-F., SPINOZA. L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ, p. 315.

<sup>16</sup> CHAUI, M., NERVURA DO REAL, p. 321.

<sup>9</sup> “Ne disons pas que l'intellect produit l'universel : il est plus vrai de dire que l'objet agissant de proche en proche, l'engendre dans l'âme. L'esprit n'est pas ce qui conçoit, mais ce où naît le concept” (VIGNAUX, P., NOMINALISME, p. 753).

<sup>10</sup> VINCIGUERRE, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 284.

acreditamos tal como Bove, que “a teoria da linguagem é, em Spinoza, a propedêutica a toda reflexão verdadeira”<sup>17</sup>.

Compreendemos, assim, claramente, por que a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia (*vestigia equi*), passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro<sup>18</sup>.

Nesse caso, a palavra *pomum* é apenas um som, uma *vox*, um *flatus vocis*. Em si mesmo, este som não guarda nenhuma significação, isso porque ele pode significar qualquer coisa. É necessário que ele se ponha em relação com uma outra imagem. O encadeamento de imagens depende sempre da constituição do intérprete, ou seja, do seu *ingenium*. A parte que lhe cabe na significação é um ato necessário que faz parte de um processo. O intérprete é mais um ator do que o autor da cena em que ele atua. As imagens e seus encadeamentos não podem guardar um sentido senão para aqueles para quem elas significam efetivamente algo. No caso em questão, trata-se do romano. Podemos generalizar: todo ato significante comporta um ato interpretativo, no qual aquilo ou quem se investe da qualidade de intérprete age como “intérprete” do processo de significação, que ele contribui assim para determinar. O que é o intérprete? É a potência interpretativa do indivíduo que opera enquanto intérprete, isto é, aquele relativamente a quem alguma

coisa é representada e significada por determinadas imagens e signos. Essa potência diz respeito aos traços que compõem a forma do indivíduo, ou seja, às imagens que participarão do comércio interpretativo de determinado signo. A interpretação, portanto, se refere sempre a certo hábito, a determinada permanência, vinculação e cristalização de traços, ou seja, a determinada constituição do indivíduo que Spinoza denomina *ingenium*. Não se trata de dizer que frente à presença do corpo exterior, a significação das coisas seja o produto imaginário de um intérprete imaginativo, mas antes de afirmar que aquilo que se afirma significar algo é sempre correlativo a um intérprete para quem ele assume este ou aquele significado. Os três pólos que compõem o processo semiótico da imaginação são: (i) o interpretante ou a categoria semiológica encarnada por um indivíduo qualquer que exprime a potência do encadeamento próprio ao corpo e à mente deste indivíduo, no caso do exemplo, o romano; (ii) o corpo exterior, ou seja, a maçã; e (iii) o signo ou a imagem que representa este corpo exterior, isto é, o *pomum*. Estamos, pois, distantes da semiologia mimética, em que existe tão-somente um significante, tal como *homem*, e a imagem mental abstrata que lhe corresponde. Sem nos referirmos a um interpretante, devemos afirmar que determinado signo significa algo, sem significar nada especificamente.

Spinoza rejeita a distinção entre signos lingüísticos e signos naturais, o que consiste numa diferença notável com relação a Hobbes<sup>19</sup>. Com efeito, no texto que acabamos de citar, Spinoza se refere tanto a um termo convencional (*pomum*), quanto a um signo natural (rastros sobre a areia). Em ambos os casos, é feita a referência ao intérprete e aos seus hábitos. É bem de uma referência a certa configuração de traços, a um *ingenium*, que se trata. Assim, um homem, a partir da percepção dos traços sobre a areia, é levado necessariamente a considerar tudo aquilo que seu corpo e sua mente se habituaram a ligar e narrar, o seu corpo traduz as significações sobre as quais sua imaginação o fará incidir. Não existe signo sem interpretação, sem *ingenium*, sem história. Ou seja, o signo é uma realidade simultânea à sua interpretação e não anterior. Através da figura do homem romano, do soldado e do agricultor, Spinoza põe em evidência a representação de uma língua, de uma cultura e de uma forma de vida que interferem no processo semiótico.

A imaginação, no entanto, implica a ignorância do fato de que seus objetos sejam signos. Ela percebe

<sup>17</sup> BOVE, L., THÉORIE DU LANGAGE CHEZ SPINOZA, p. 24.

<sup>18</sup> SPINOZA, B., ÉTICA, p. 113 (Parte II, prop. 18, esc.).

<sup>19</sup> HOBBS, T., LEVIATÃ, p. 22 (cap. III).

o signo como se fosse a própria coisa, revestindo, dessa maneira, a coisa de seus desejos e de seus afetos, ela se objetiva nos objetos do seu desejo. A imaginação não tem nenhum poder de distinguir a coisa do signo. Ou seja, não é possível escapar do império da imaginação pela imaginação, não é possível escapar da linguagem através da linguagem<sup>20</sup>. Isso porque o sujeito não pode dispor da linguagem, do mesmo modo que ele não pode dispor da sua inscrição na realidade. A imaginação, portanto, envolve o processo de significação, mas, ao mesmo tempo, não permite que conheçamos como ela atua como intérprete do processo de significação. Ela significa, ela indica, mas não explica. Imaginar um corpo exterior, conhecer inadequadamente, é conhecer por signos. Ao contrário, conhecer completamente ou adequadamente uma coisa, construindo a sua definição genética, é perceber a causa da coisa ou a coisa enquanto envolvida pela sua causa, e não apenas como indicada pelos seus signos. Assim, tal como nos ensina Vinciguerra, a imaginação está para o signo da mesma maneira que o entendimento está para a causa. O que o entendimento produz para a reflexão a partir apenas da sua potência em termos de causalidade, a imaginação não pode senão interpretar compondo-se com uma causalidade exterior que ela apreende apenas parcialmente em termos de traços e signos. Desse modo, os signos são tão-somente os índices para as hipóteses da razão, mas para a imaginação eles são as próprias coisas consideradas em si mesmas.

Todavia, se com o exemplo do homem romano Spinoza enfatiza o aspecto de *vox*, ainda temos de analisar o que é um universal.

[...] por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi mais vezes afetado. E é este algo, ou seja, aquilo em que todos estão em concordância, que a mente exprime pelo nome de homem [nomine hominis], e pelo qual ela designa uma infinidade de coisas singulares. Pois a mente não pode, como dissemos, imaginar o número exato de coisas singulares<sup>21</sup>.

Não estamos muito distantes de Pedro Abelardo, quando ele fala da apreensão do *estado* das coisas<sup>22</sup>, isto é, de como as coisas se nos apresentam em suas relações recíprocas. O *nomen* homem se distingue da *vox pomum* não por sua substância, pois ambos são constituídos por movimentos corporais, mas pela função que exercem. Não se trata, portanto, de uma diferença absoluta. Todo *nomen* possui uma dimensão extensa, o que o qualifica enquanto *nomen* é apenas a regra geral de significação que ele encarna. A imaginação seleciona e simplifica em linhas gerais aquilo em que os singulares convêm, não tais como eles são neles mesmos, mas tais como são imaginados. A imaginação não abstrai, pois a abstração é propriedade do entendimento. Ela confunde e narra a sua confusão. Esta imagem comum forjada na imaginação é, contudo, uma imagem particular impressionista.

[...] deve-se, entretanto, observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com *admiração* a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considera um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas<sup>23</sup>.

A imaginação é a arte de hierarquizar as diferenças, de introduzir valor na diferença, de fazer certas diferenças valerem mais do que outras. A imaginação responde a uma problemática de ênfase, que não é determinada pelo entendimento, mas pela disposição do corpo. Toda a profusão de imagens oferecidas, toda a hipersemia da realidade, é acomodada de acordo com cristalizações que ocorrem segundo a facilidade e a utilidade do corpo. Estes termos (facilidade e utilidade) exprimem um princípio de economia simbólica que, no entanto, não se abstrai da relação com outros signos, pois a facilidade e a utilidade serão sempre afirmadas com referência a outros signos, a outras marcas, com as quais uma nova imagem deverá sempre se relacionar. Esse sistema, que encarna certa disposição do corpo para reter certos

<sup>20</sup> Cf. VIINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 210.

<sup>21</sup> SPINOZA, B., ÉTICA, p. 133 (Parte II, prop. 40, esc).

<sup>22</sup> ABELARDO, P., LÓGICA PARA PRINCIPIANTES, 230.

<sup>23</sup> SPINOZA, B., ÉTICA, p. 133 (Parte I, prop. 40, esc).

aspectos em detrimento de outros, é explicitado por Spinoza através do termo *admiração*. Pois é disso que se trata. Afinal, o que é que mais afeta determinado corpo? O que lhe é mais familiar, o que é que se concatena de forma mais forte com as outras idéias, com as outras afecções sofridas por determinado corpo? Mas a utilidade, a facilidade e admiração que lhe correspondem não podem ser apreendidas sem a referência ao aspecto público do signo. O signo se torna predicável de determinada forma para certa coletividade. Porém, se a significação não é sempre hiperssêmica, na medida em que encontra uma significação determinada de acordo com a utilidade e a facilidade de certo corpo, ela também sofre determinações por parte da coletividade de homens, que obstrui a sua anarquia e errância, cristalizando a significação numa língua, numa gramática. Não se pode transformar arbitrariamente ou insidiosamente o sentido de uma palavra ou signo, evadindo-se do controle público exercido sobre a significação. Dessa forma, a individualidade do signo, enquanto regra determinada de significação em público, implica sempre uma “comunidade de sentido”<sup>24</sup>.

Na medida em que a imaginação se dá signos, ela proporciona auxílios naturais ao esforço do indivíduo de se afirmar na existência. Ela auxilia o indivíduo a se orientar no mundo; assegura suas práticas de vida. A imagem comum é uma imagem particular, decorrente de um processo natural que tem lugar no corpo. Daí decorre a generalidade. Com os signos e os traços, percebemos certa distinção entre o exterior e o interior. É certo que Spinoza afirma que as imagens nos representam os corpos exteriores. Todavia, não se trata de dizer que esta distinção seja absoluta. Para Spinoza, o traço (*vestigium*) é tanto a marca interna deixada nas partes moles do corpo quanto a marca externa impressa na areia – o rastro do cavalo. Do mesmo modo, o signo é tanto a imagem comum que habita a imaginação, quanto o sinal exterior, representado por um cartaz, uma bandeira, ou simplesmente a fumaça, que sugere o fogo. Interior e exterior não são dados anteriores, não são realidades apartadas, mas se constituem como o resultado de uma relação causal semiótica. O corpo não é um *dentro*, que se opõe a um *fora*, como é o caso da concepção hobbesiana, mas sim uma forma de afetar e de ser afetado. É uma forma de ser traçado e de deixar traços. É uma maneira de produzir signos, não enquanto autor, mas enquanto ator.

Um sistema de signos não descobre realmente nenhuma significação senão através de um uso comum, de uma partilha. Se a linguagem é o lugar de todas as controversas, de todos os conflitos, ela é também o espaço onde esses dissensos podem se resolver. Nisso, nos aproximamos de Hobbes, mas dele nos distanciamos porquanto não se trata de defender um uso legítimo contra um uso ilegítimo da linguagem, de acordo com os imperativos do artifício. Na medida em que nos esforçamos para significar as coisas e compreender-lhes as causas, surge a possibilidade de um acordo entre os homens. Compreender não quer dizer renunciar aos signos e à imaginação, mas reordenar os signos em função das coisas, isto é, em função da causalidade natural. Trata-se de reordenar a nossa inscrição no mundo, conhecendo a união de nossas mentes com a natureza<sup>25</sup>. A questão toda é colocar a linguagem em conformidade com o processo natural de significação. É preciso que a linguagem não afaste o homem das premissas causais que envolvem o processo de significação no qual o seu corpo se inscreve. Ou seja, a linguagem não pode alienar o homem. É nisso que reside a preocupação spinozana. Trata-se de um problema político e que diz respeito à liberdade.

Ela não pode se erigir como um campo fechado. Ao pretender submeter a linguagem a um método artificial de investigação – um método fechado em si mesmo –, Hobbes buscou superar a imaginação através da própria imaginação. O dom do absurdo não pode ser superado linguisticamente, através da definição de essências nominais, de essências artificiais. Isso seria o mesmo que reduzir toda realidade aos domínios da metafísica e da matemática, em que a essência coincide com a existência. Para Hobbes, com efeito, a experiência é sempre uma realidade pálida e evanescente. Para Spinoza, no entanto, todo o problema da linguagem é de dar acesso ao processo semiótico natural, permitindo que conheçamos as causas envolvidas e não apenas os efeitos. Não se trata de uma divisão entre ser e conhecer, como em Hobbes, pois o homem não se encontra apartado da natureza, como um observador externo. Todo o problema da razão é de estabelecer uma relação adequada com o empírico, permitindo que o homem mobilize da melhor forma possível sua inscrição no mundo. É por isso que se trata de um projeto ético. Antes de se obcecar com o erro e com a falsidade, Spinoza se preocupa com a boa vida. No primeiro capítulo do TRATADO POLÍTICO,

<sup>24</sup> VIINCIGUERRA, L., SPINOZA ET LE SIGNE, p. 222.

<sup>25</sup> SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELECTO, p. 47 (§ 13).

Spinoza afirma que sua análise manifesta tão-somente aquilo é ensinado pela experiência. Essa preocupação torna-se mais evidente se seguirmos a análise feita por Moreau<sup>26</sup> das três funções da experiência na obra de Spinoza, quais sejam, (i) confirmativa, (ii) constitutiva e (iii) indicativa. A função confirmativa (i) diz respeito aos domínios em que os ensinamentos da experiência engendram resultados equivalentes àqueles oferecidos pela razão. A função constitutiva (ii) se revela porquanto da definição de uma coisa não se pode conhecer a existência da mesma. Com efeito, a existência de um indivíduo não é determinada apenas pelas leis deduzidas da sua essência. Devem-se conhecer também as leis deduzidas da essência dos outros indivíduos que entram em agenciamento com ele. O entendimento finito dos homens, no entanto, não pode reconstruir o conjunto ilimitado de relações causais que se articulam. Boa parte destas relações, portanto, se oferecem aos homens através da experiência. Poucas são, de fato, deduzidas racionalmente, embora todas o possam ser. Por fim, a função indicativa da experiência (iii) concerne àqueles domínios em que a essência coincide com a existência, tal com se dá na matemática e na metafísica. Contudo, mesmo assim, a experiência é fundamental, pois ela gera as condições de vida para que o entendimento se oriente de determinada maneira. Nesses domínios, a experiência traça o itinerário do entendimento, orientando-o<sup>27</sup>.

Não podemos, contudo, deixar passar em branco um fato da máxima importância. Spinoza e Hobbes se notabilizaram pelo uso do modo geométrico. Em ambos os casos, notamos o mesmo gênero de preocupação. Hobbes afirma: “a verdade consiste na adequada ordenação de nomes em nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso”<sup>28</sup>. E Spinoza, não muito diferentemente, diz que os filósofos incidiram em muitos erros, “pois julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas”<sup>29</sup>. Todavia, para Hobbes o pensamento e a linguagem são homogêneos (*ratio est oratio*), de modo tal que não há verdade nem falsidade senão mediante palavras. Todo o problema da verdade envolve não se deixar

enganar, ludibriar ou escarnecer. O que está em jogo é a má-fé do orador. Para Spinoza, o entendimento possui uma relação tensa, crítica e estratégica com a linguagem. Falsidade e verdade envolvem tão-somente um problema de afirmação e de privação. Ou seja, a falsidade consiste numa privação de conhecimento, pelo que as idéias que se formam são mutiladas e confusas, não podendo envolver suas causas. Não se trata de insídia, mas de privação. Desse modo, no caso de Hobbes, o método deverá ser a caução da verdade contra a má-fé dos oradores. O conhecimento verdadeiro é, portanto, necessariamente proposicional. Em Spinoza, o método não é condição da verdade, tampouco a geometria o é. O conhecimento não é proposicional. Na verdade, trata-se, para Spinoza, do melhor método para atender determinado fim expositivo, e, desse modo, levar o leitor pela mão à compreensão da filosofia. É preciso que se diga que tanto para Hobbes quanto para Spinoza, a geometria oferece uma ordem de exposição que coincide com a ordem de investigação, ou seja, “o mesmo método que serviu para nossa descoberta servirá, portanto, também para a demonstração a outros”<sup>30</sup>. A didática não se separa do problema filosófico de investigação. O método sintético, que passa das causas aos efeitos, é enfatizado pelos sistemas filosóficos de ambos os autores. O que varia é a função do método.

Em Hobbes, no entanto, pensar a síntese não faz sentido se não tiver ocorrido realização da análise. Ou seja, o método geométrico depende de uma reinvenção das condições de investigação. A partir da nossa imaginação, devemos isolar as representações nominais, dividi-las e recompor o real, dotando-lhe de uma coerência que ele não tem naturalmente. Pensar geometricamente é pensar a partir de um fundamento, de um ponto fixo artificial. Desse modo, o pensamento prescinde da experiência e volta-se para o artifício,

Porque mesmo que em todos os lugares do mundo os homens costumassem construir sobre a areia as fundações de suas causas, daí não seria possível inferir que é assim que deve ser feito. O talento de fazer e conservar Estados consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como o jogo do tênis) apenas na prática<sup>31</sup>.

Se Spinoza utiliza um método, se ele se exprime à maneira dos geômetras, deve ser dito que tal método

<sup>26</sup> MOREAU, P-F, SPINOZA. L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ, pp. 296-299.

<sup>27</sup> É isso principalmente que Spinoza tem em mente nos onze primeiros parágrafos do TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, que constituem aquilo que Moreau denomina de prólogo da obra (MOREAU, P-F, SPINOZA. L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ, p. 11).

<sup>28</sup> HOBBS, T., LEVIATÃ, p. 27 (cap. IV).

<sup>29</sup> SPINOZA, B., PENSAMENTOS METAFÍSICOS, p. 04 (Parte I, cap. 1).

<sup>30</sup> HOBBS, T., SOBRE O CORPO, p. 61 (cap. VI, 12).

<sup>31</sup> HOBBS, T., LEVIATÃ, pp. 131-132 (cap. XX).

não constitui um tipo de fiança intelectual que garanta a adequada formulação de verdades, verdades estas que somente se tornam possíveis através do método. De fato, para Spinoza, o método é conhecimento reflexivo. É idéia da idéia<sup>32</sup>. Não se trata de uma linguagem anterior à formulação das idéias adequadas. Pelo contrário, o método explica a idéia. Trata-se de uma ordem de investigação simultânea a uma ordem de exposição. Ele não é condição da verdade. Inclusive, a noção de idéia adequada é alheia a qualquer determinação extrínseca, a qualquer juízo de conformidade de uma idéia com o objeto de que ela é idéia. O que define uma idéia adequada é uma autoprodução, é a inteireza do movimento que passa das premissas às conclusões, das causas aos efeitos. O método não é anterior à verdade. Pelo contrário, a verdade é condição do método<sup>33</sup>. Enfim, o método não é um elemento externo ao pensamento. Não é um ponto arquimediano, tal como o exigido por Descartes, um ponto fixo a partir do qual o pensamento verdadeiro se torna possível<sup>34</sup>. O método spinozano é imanente. Ele põe a necessidade de irmos em direção às coisas, porque nós estamos nas coisas. O método é um instrumento de compreensão em que o procedimento de investigação se constitui junto com o movimento real do pensamento. A regra exprime o próprio encadeamento das idéias. Para conhecer é necessário buscar a causa das coisas, proceder de outra maneira envolve tão-somente confusões<sup>35</sup>.

O pensamento não demanda um método pelo qual possa começar a investigar. A verdade é a norma e o produto da investigação. Em Spinoza, não existe a pretensão de um saber original, um fundamento do conhecimento<sup>36</sup>. Por definição, tudo que se situa no início é precário, inacabado, evanescente. Do mesmo modo, um martelo de ferro não é condição para que o primeiro homem forje metais. Isso seria supor que nós dependemos de um instrumento inato, de um germe de verdade, para começarmos a conhecer. O martelo seria o ponto fixo através do qual Descartes pretende sustentar sua filosofia. Com efeito, se fosse necessário um método para conhecer, seria necessário um método para estabelecer um método e assim por diante numa regressão ao infinito. Se ficassemos dependentes de

determinados meios considerados indispensáveis à investigação da verdade, esta jamais poderia se dar. Os homens jamais poderiam alcançar nenhuma espécie de conhecimento. Os instrumentos não intervêm como condições prévias, pois eles devem ser produzidos juntamente com a investigação da verdade. Não existe começo absoluto para o pensamento<sup>37</sup>. Ou seja, o pensamento não se subordina a um critério de prioridade, a um método extrínseco.

Como, pois, a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as idéias, a fim de que se tire toda a dúvida, daí se segue que não é o verdadeiro método procurar o sinal da verdade depois de adquirir as idéias, mas que o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem<sup>38</sup>.

Retornando ao exemplo do primeiro ferreiro, o primeiro martelo utilizado não pode ter sido um verdadeiro martelo. Seria mais razoável imaginar que fosse uma pedra improvisada; pedra que graças a um *uso* exerce a função de martelo. Não se trata, pois, de uma ordem formal, que é determinada pelo seu limite, mas de uma prática que nunca começa de fato porque ela sempre já começou. Spinoza procede por um processo real de conhecimento que constrói, à medida que avança, sua própria necessidade, num movimento simultâneo de definição e de constituição. E este movimento constitui sua própria norma. Em suma:

Não existe introdução ao conhecimento, nem método bom para conhecer, uma vez que é somente na prática efetiva que o pensamento pode ser reflexivo, enquanto atividade real de uma mente que põe em ação e à prova sua própria força, que ela constitui à medida que exerce<sup>39</sup>.

Contudo, talvez seja mais importante destacar que o processo de produção das idéias é o mesmo que o processo de produção das coisas. *Ser e conhecer* não são instâncias divorciadas como pretende Hobbes. O pensamento humano não é um artifício que legisla sobre o mundo, que cria uma narrativa artificial para a fragmentação natural. Para Spinoza, a ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas<sup>40</sup>.

<sup>32</sup> SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, p. 52 (§ 38).

<sup>33</sup> MACHEREY, P. HEGEL OU SPINOZA, p. 56.

<sup>34</sup> DESCARTES, R., MEDITAÇÕES, p. 99 (Meditação segunda).

<sup>35</sup> E I, 07.

<sup>36</sup> MACHEREY, P. HEGEL OU SPINOZA, p. 63.

<sup>37</sup> MACHEREY, P. HEGEL OU SPINOZA, p. 61.

<sup>38</sup> SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, p. 52 (§ 36).

<sup>39</sup> MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, p. 64.

<sup>40</sup> SPINOZA, B., *Ética*, p. 87 (Parte II, prop. 07).

O processo de produção das idéias é causal, tal como o processo de encadeamento material. Afinal, a natureza é uma só, a qual se exprime ao menos como extensa e como pensamento. Ou seja, a ordem de cada um dos atributos da substância é sempre a mesma, ou seja, causal. Do mesmo modo, a própria natureza cria uma narrativa imaginativa através de marcações e cristalizações que se dão no corpo do indivíduo. As imagens são reunidas na memória de acordo com a disposição do corpo do indivíduo, corpo este que é objeto da idéia que constitui a mente. O processo de significação, mesmo aquele instituído pelos homens, não depende exclusivamente da intencionalidade daquele que mobiliza os signos.

Se tomarmos a palavra como designativa de um objeto que, através dela, nós reconhecemos, acabamos por abdicar de qualquer esforço por conhecer o objeto, contentamo-nos em substituir a coisa pela palavra. Para Spinoza, temos de analisar os nomes em função das coisas e não o contrário. Daí “a necessidade de uma análise crítica da linguagem como propedêutica a toda reflexão verdadeira”<sup>41</sup>. A crítica da linguagem tem uma função terapêutica e estratégica tanto com relação à reflexão quanto com o discurso filosófico. Lembrando que cada coisa pode significar qualquer coisa, aproveitamos para enfatizar que a linguagem reside no domínio da imaginação, domínio este que se estrutura segundo a potência do corpo, mas não do entendimento.

[...] uma vez que as palavras são parte da imaginação, isto é, uma vez que as palavras se reúnem erradamente na memória por alguma disposição do corpo e, por causa disso, nós formamos muitos conceitos quiméricos, não se deve duvidar que elas possam, como a imaginação, ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução. Acrescente-se que as palavras são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, de modo que não são senão signos das coisas tal como se acham na imaginação, mas não como estão no entendimento<sup>42</sup>.

Spinoza constrói uma relação entre imaginação e, por consequência, linguagem, por um lado, e o estado do corpo, por outro. Não existe erro isolado que seja exclusivamente privação de bom senso. Os erros são coordenados, solidários, eles formam um verdadeiro

tecido de erros, que tem a ver com a utilidade e a facilidade do corpo. Ou seja, as palavras significam de acordo com a experiência e os traços cristalizados no corpo. A consideração da disposição de nossos corpos indica o quanto as palavras são humanas e como constituem uma adaptação do universo a nós mesmos. Ao mesmo tempo, no entanto, demonstra-se como as palavras significam conforme a inserção do homem na natureza e, assim, demonstra-se como as palavras são naturais. A semiofísica spinozana opera segundo a regra de constituição orgânica do corpo, que não é senão um modo da natureza. Desse modo, sendo a mente idéia do corpo, o pensamento se estrutura nesta impregnação e promiscuidade com as coisas. Nessa medida, dirá Spinoza no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO, que as palavras dos profetas nos ensinam mais sobre a configuração de seus corpos do que sobre a essência de Deus.

Se a linguagem se articula conforme a disposição do corpo, resta por desenvolver um conhecimento que não se ordene erradamente, mas que proceda na ordem e conexão própria do pensamento, que é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas. A espécie de definição defendida por Spinoza procede dessa maneira. Ela não é meramente declarativa, mas ela exprime o movimento da potência de pensar, que é expressão do automatismo espiritual<sup>43</sup>, ou seja, de como as idéias resultam umas das outras de forma necessária. Por conseguinte, não se trata de submeter a linguagem a uma linguagem mais apropriada, a um dispositivo mais engenhoso, mas de submeter os signos da linguagem à lei de movimento do entendimento, enquanto atributo da natureza. Assim, podemos dizer que

[...] a imaginação somente é determinada pela constituição da alma na medida em que, quando fazemos dela experiência, ela segue em tudo os traços do entendimento e conecta e concatena suas imagens e palavras umas às outras segundo uma ordem, tal como faz o entendimento com suas demonstrações<sup>44</sup>.

Por certo, tanto na imaginação quanto no entendimento, as coisas se seguem umas às outras com a mesma necessidade. Ou seja, uma imagem se segue a outra com a mesma necessidade que uma idéia adequada se segue a outra idéia adequada. Contudo, o que diferencia os dois processos é que se no primeiro

<sup>41</sup> BOVE, L., THÉORIE DU LANGAGE CHEZ SPINOZA, p. 28.

<sup>42</sup> SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, p. 65 (§§ 88 e 89).

<sup>43</sup> SPINOZA, B., TRATADO DE CORREÇÃO DO INTELLECTO, p. 65 (§ 85).

<sup>44</sup> Idem, CARTA XVII, p. 159.

há apenas a afirmação inadequada do *conatus*, isto é, o *conatus* não pode explicar inteiramente o processo de significação, uma vez que estamos na dependência da afecção de coisas externas e da cristalização desordenada dessas, no segundo, o *conatus* é causa adequada dos efeitos produzidos. Em suma, se somos passivos quando imaginamos, nós somos ativos quando compreendemos.

Hobbes considera que existe uma separação incontornável entre *ser* e *conhecer*. Assim, uma vez que a essência das coisas nos é inacessível e que o discurso ontológico é considerado ilusório, “o conhecimento abandona a natureza para se desenvolver no domínio do artifício”<sup>45</sup>. A essência só existe em função da capacidade legiferante do entendimento humano. Ou seja, “a essência não é nada além da palavra pela qual nós nomeamos uma coisa para significar a concepção que dela podemos ter”<sup>46</sup>. Com efeito, “a essência não é uma coisa criada ou incriada, mas uma denominação fabricada artificialmente”<sup>47</sup>. Somente desta maneira torna-se possível uma noção de verdade eterna, que nada mais é do que uma hipérbole independente de qualquer validação ontológica. A essência, longe de nos fornecer a verdade de uma natureza ou de um ser, se reduz a uma abstração do espírito, a uma imagem mental sem vinculação ontológica. É esse o sentido da crítica que Hobbes faz a Descartes<sup>48</sup>. Através da razão, nós não temos acesso às coisas consideradas em si mesmas, mas unicamente às suas denominações. A razão serve tão-somente para sabermos se estamos operando bem ou não com os nomes das coisas, se os reunimos adequada ou equivocadamente<sup>49</sup>.

Desse modo, toda a filosofia de Hobbes se articula em torno do nominalismo radical que constitui o ponto arquimediano da sua virada dogmática. A concepção materialista do mundo é, dessa maneira, fundada sobre o nominalismo. O materialismo é a maneira de que nós dispomos para racionalmente conhecer o real sob o formal. Não se trata, portanto, de conhecer a substância verdadeira das coisas. Esta

permanece inacessível. O mundo humano é totalmente organizado sob o pálio do artifício. É operando no artifício que os homens devem buscar o fundamento de uma certeza absoluta que não existe na natureza. O conhecimento, por conseguinte, concebido como obra humana, nos distancia definitivamente do mundo natural e nos convida a viver o artifício. A necessidade das nossas deduções será, então, sempre hipotética. A teoria da causalidade diz mais respeito ao poder que exercemos sobre as coisas, de modo a saciar nossas necessidades, do que a um conhecimento da natureza tal como ela é em si mesma. O conhecimento é uma operação da linguagem. A filosofia possui, portanto, uma função discursiva que é terapêutica: libertar o espírito dos homens das palavras insignificantes que aprisionam o seu pensamento e podem levá-los a perder o Estado e, por conseguinte, a perder a si mesmos<sup>50</sup>. Desse modo, a história, ou seja, o estudo daquilo que se passou não tem relevância. Não importa o estudo daquilo que se passou, mas antes daquilo que pode ser<sup>51-52</sup>, ou melhor, daquilo que deve ser – na medida em que o formal é mais real do que a própria realidade considerada em sua infinita fragmentação e opacidade –, e isto somente se dá através da linguagem e das generalizações que lhe são próprias. A linguagem é a legislação que o homem dá a si mesmo para emancipar-se da opacidade originária.

Em suma, para Hobbes, a razão é a atividade tipicamente humana e consiste num cálculo que se reduz a duas operações fundamentais: a subtração e a adição, que é o mesmo que decompor e compor. Estas operações implicam, por óbvio, dois tipos de procedimentos: a análise e a síntese. Pelo primeiro, podemos decompor um objeto em suas partes elementares e próprias, dispensando todos os resíduos e acidentes – isto é, toda contingência. Pelo segundo, podemos reconstruir o objeto e restaurá-lo à sua forma racional, construindo uma representação adequada do mesmo. A síntese, tal como imaginada por Hobbes, é sempre oriundo de um esforço de reconstruir o real em função do formal. Ou seja, o conhecimento demonstrativo somente é factível naqueles domínios em que podemos desconstruir o real e dispensar os resíduos contingentes, o que é possível na matemática, nas ciências naturais e na filosofia civil. Em todos aqueles domínios em que a decomposição não for

<sup>45</sup> ZARKA, Y-C., *EMPIRISME, NOMINALISME ET MATÉRIALISME CHEZ HOBBS*, p. 220.

<sup>46</sup> ZARKA, Y-C., *EMPIRISME, NOMINALISME ET MATÉRIALISME CHEZ HOBBS*, pp. 212-213.

<sup>47</sup> HOBBS, T., *LEVIATÃ* (edição latina), pp. 498-499 (Parte I, cap. 46) *apud* ZARKA, Y-C., *EMPIRISME, NOMINALISME ET MATÉRIALISME CHEZ HOBBS*, p. 213.

<sup>48</sup> DESCARTES, R. e HOBBS, T., *THIRD OBJECTIONS TO THE MEDITATIONS WITH REPLIES*, p. 142 (objection XIV).

<sup>49</sup> BERNHARDT, J., *NOMINALISME ET MÉCANISME DANS LA PENSÉE DE HOBBS* (II), p. 247.

<sup>50</sup> ZARKA, Y-C., *EMPIRISME, NOMINALISME ET MATÉRIALISME CHEZ HOBBS*, p. 233.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>52</sup> HOBBS, T., *LEVIATÃ*, p. 131 (cap. XX).

possível, não poderemos proceder pela demonstração. Ora, para Hobbes, é condição para que seja possível empregar o método geométrico que a existência possa ser reduzida à essência, sendo que esta somente pode ser uma essência nominal. A determinação causal reconfigurada nominalmente somente tem valor racional porque sua significação real foi dispensada. Ou seja, a crítica dos universais conduz Hobbes ao abandono da experiência, na medida em que esta constitui um objeto inacessível à verdadeira ciência. Portanto, o nominalismo sintático o leva necessariamente a um formalismo analítico. A respeito de Hobbes, nós poderíamos dizer que “a razão é uma operação principalmente negativa, que consiste em pensar as coisas na sua ausência, como se torna efetivamente possível mediante a linguagem. É dessa forma que os homens podem refazer o mundo”<sup>53</sup>. Se Hobbes dispensa uma investigação sobre a verdade das coisas, ele não dispensa a construção de um novo ponto fixo. Dessa vez, não se trata de um ponto fixo arquetípico, mas de um ponto fixo artificial.

Para concluir o texto, devemos reter que se, com Hobbes, temos uma redução do racional ao formal, ele é mais do que um nominalista. Com efeito, o nominalismo é o fundamento do materialismo hobbesiano. Porém, se, com Spinoza, dá-se a identificação do racional com o real, ele é menos que um nominalista, mas dificilmente, à luz da *desantropomorfização* da natureza que ele empreende a partir do apêndice da Parte I da *ÉTICA* – Deus não é um rei –, podemos considerá-lo um realista.



<sup>53</sup> « le raisonnement est une opération principalement négative, qui consiste à penser les choses en leur absence, comme cela justement est possible par l'intermédiaire du langage : et c'est ainsi que les hommes peuvent refaire le monde » (MACHEREY, P., SUR LA DIFFÉRENCE ENTRE LES PHILOSOPHIES DE HOBBS ET DE SPINOZA, p. 149).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELARDO, Pedro. Lógica para principiantes. In: **Os PENSADORES**, vol. VIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CHAUÍ, Marilena. **A NERVURA DO REAL: IMANÊNCIA E LIBERDADE EM ESPINOSA**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BERNHARDT, Jean. Nominalisme et Mécanisme dans la pensée de Hobbes (II). In: **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**, vol. 51, n. 4. Paris: Éditions Beauchesne, 1988.
- BOVE, Laurent. La théorie du langage chez Spinoza. In: **L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE**, n. 4. Paris: L'Associations des Professeurs de Philosophie, mar./abr. 1991. p. 24-38.
- DESCARTES, René. Meditações. In: **Os PENSADORES**, vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, René; HOBBS, Thomas. Third Objections to the Meditations with Replies. In: Adler J. Mortimer (org.) **GREAT BOOKS OF THE WESTERN WORLD**, vol. XXXI. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- HOBBS, Thomas. **OS ELEMENTOS DA LEI NATURAL E POLÍTICA**. São Paulo: Ícone, 2002.
- \_\_\_\_\_. **SOBRE O CORPO. Parte I - Computação ou Lógica**. Tradução de José Oscar de A. Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005.
- \_\_\_\_\_. **O LEVIATÃ. “Leviatã”** In: **Os PENSADORES**, vol. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MACHEREY, Pierre. **HEGEL OU SPINOZA**. Paris: François Maspero, 1979.
- \_\_\_\_\_. Sur la différence entre les philosophies de Hobbes et de Spinoza. In: **AVEC SPINOZA. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme**. Paris: PUF, 1992.
- MOREAU, Pierre-François. **SPINOZA. L'EXPÉRIENCE ET L'ÉTERNITÉ**. Paris: PUF, 1994.
- SPINOZA, Benedictus de. **ÉTICA**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- \_\_\_\_\_. Carta XVII. In: Atilano Domínguez (org.), **CORRESPONDENCIA**. Madri: Alianza, 1988.
- \_\_\_\_\_. Pensamentos Metafísicos. In: **Os PENSADORES**, vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. Tratado de Correção do Intelecto. In: **Os PENSADORES**, vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

VIGNAUX, Paul. Nominalisme. In: VACANT, Alfred (org), **DICIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE**. Paris: Letouzey et Ane, 1903-1950.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **SPINOZA ET LE SIGNE: LA GENÈSE DE L'IMAGINATION**. Paris: Vrin, 2005.

ZARKA, Yves-Charles. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. In: **ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**, vol. 48, n. 2. Paris, Éditions Beauchesne, 1985.

\_\_\_\_\_. Principes de la sémiologie de Hobbes. In: BOSTRENGHI, Daniela (org.). **HOBBS E SPINOZA. SCIENZA E POLITICA**, Atti del convegno Internazionale. Urbino, 14-17 out. 1988.

