

A semiótica de Spinoza

Dentre todos os temas vinculados à filosofia de Spinoza, a doutrina da imaginação é, certamente, um dos menos explorados pelos comentadores. Se considerarmos a longa história de estudos consagrados à obra do filósofo, a raridade daqueles dedicados a analisar o tópico da imaginação é surpreendente. A partir desse quadro, o interesse pelo denominado “primeiro gênero de conhecimento” parece ser algo extremamente recente. Apenas a partir dos anos 1980 é que tal tema parece ter começado a atrair a atenção dos pesquisadores, destacando-se o *Ars imaginandi* de Filippo Mignini e *Imagination et Religion chez Spinoza* de Henri Laux¹. Ainda assim, é possível dizer que o tema da imaginação continua, ainda hoje, a ser um filão pouco explorado no pensamento de Spinoza.

Diante desse contexto, têm-se destacado nos últimos anos os trabalhos de Lorenzo Vinciguerra, comentador italiano que atrai tanto pela profundidade de sua abordagem como também pela originalidade com que tem se debruçado sobre a questão da imaginação. Já em sua primeira obra publicada sobre o tema, *Spinoza et le signe: la gènesse de l’imagination*², a sua leitura focada na concepção ontológica dos processos imaginativos nos conduz a perceber a centralidade da física spinozana e das afecções na estruturação da doutrina da imaginação. O resgate que efetiva acerca da importância da teoria das afecções na compreensão da dinâmica da imaginação nos leva a uma leitura diferenciada da parte da *Ética* conhecida pelos comentadores como o *Pequeno Tratado de Física*: nesse texto, Vinciguerra salienta a importância que a dinâmica dos corpos, tal como ali configurada, traz ao compreender as afecções entre os corpos por meio das noções de *marca*, *traços* ou *vestigia*.

Esse foco de análise permite ao comentador italiano introduzir na metafísica spinozana uma temática que, para muitos, pode parecer estranha: o problema do signo em Spinoza³.

* Doutor e mestre em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: pablo.gawan@gmail.com

¹ MIGNINI, Filippo. *Ars Imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1981. LAUX, Henri. *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l’histoire*. Paris: Vrin, 1993.

² VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe: la gènesse de l’imagination*. Paris: Vrin, 2005.

³ A aproximação entre a filosofia de Spinoza e o tema dos signos é uma questão, que nunca foi abordada com grande fôlego pelos comentadores da obra do filósofo. Contudo, é importante frisar para o leitor que essa relação entre a filosofia de Spinoza e o problema do signo foi colocada por Deleuze em seus cursos e obra. Um de seus textos onde isso é colocado diretamente é o texto *Espinosa e as três Éticas* (Para uma leitura deste texto ver: DELEUZE, Gilles. “Espinosa e as três Éticas”. In: *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997. p. 156-170).

Explorando a própria concepção do filósofo judeu de que a imaginação se constitui como “*cognitio ex signis*” (conhecimento por signos), o autor elabora uma análise da relação entre coisa e signo na imaginação: “na imaginação a coisa é signo; nos outros gêneros de conhecimento ela é causa”⁴. Tal compreensão da imaginação, como ligada necessariamente à dimensão do signo, abre um espaço para conceber o “primeiro gênero de conhecimento” como um processo inter-relacionado diretamente ao âmbito da interpretação, o que nos conduz a uma proximidade entre a teoria da imaginação spinozana com o campo da semiótica enquanto disciplina.

É justamente seguindo essa vereda que *La semiótica de Spinoza* amplia e aprofunda questões e análises que já haviam sido abordadas previamente em *Spinoza et le signe*, mas que mantinham-se um tanto restritas em sua abordagem inicial, talvez, por esse último se tratar de uma tese de doutorado. O escopo sobre o qual a doutrina da imaginação passa a ser trabalhado e analisado é bem mais amplo e aprofundado que o da obra precedente: aqui a imaginação passa a ser vinculada à física, a ontologia e à própria cosmologia spinozana. A título de apresentação, faremos um breve comentário acerca das principais teses levantadas nesta obra.

Primeiramente, falar de semiótica em Spinoza é algo que pode parecer desconcertante num primeiro momento. A palavra, propriamente dita, não está presente em sua obra, e só é introduzida na história da filosofia, alguns poucos anos após a sua morte, pela pena de John Locke. Contudo, é importante notarmos que a obra de Spinoza não deixa de fazer importantes reflexões acerca dos signos e de sua natureza: por um lado, é tributária de uma profunda meditação acerca da natureza dos signos a separação que o filósofo judeu erige entre a teologia e a filosofia, por outro lado, é no interior da construção de sua doutrina da imaginação que esta é definida como *cognitio ex signis* (conhecimento por signos). É explorando esse espaço de reflexão acerca do signo, de sua natureza e de sua profunda relação com a temática da imaginação na obra de Spinoza que Vinciguerra irá nos propor a leitura de “uma teoria semiótica” no interior da ontologia spinozana: *Semiótica de Spinoza* nos conduz a uma leitura bastante diferenciada da doutrina da imaginação tal como formulada na obra do filósofo judeu.

Tradicionalmente, a imaginação em Spinoza foi lida de uma maneira extremamente negativa: a mesma é considerada como a forma de conhecer o mundo marcada pela

⁴ VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe: la gènese de l’imagination*. Paris: Vrin, 2005. p. 20. (tradução nossa).

inadequação, e ao mesmo tempo, lugar da *superstição* e do *delírio*. Associada a uma faculdade inferior da mente humana (a sensação), a uma forma de consciência menor ou falseada que deve ser necessariamente corrigida pela intervenção de outras faculdades humanas (como a razão), a doutrina da imaginação parece ter sido interpretada durante muito tempo com as lentes da tradição do pensamento ocidental e com alguma influência da doutrina da alma tripartite. Desviando-se desta perspectiva interpretativa e demasiado antropocêntrica, influenciada e dependente da doutrina das faculdades humanas, Vinciguerra amplia o horizonte de compreensão da teoria da imaginação pelo triplo vínculo que estabelece desta para com a *ontologia*, a *física* e a *cosmologia* spinozana.

Por muitas vezes, dado o peso que a tradição filosófica exerce sobre nós, separamos a teoria do conhecimento de Spinoza de sua ontologia, esquecendo que entre ambas há um vínculo demasiado profundo. A grande tese spinozana de que só há uma única substância, e que, portanto, na natureza só existem modos e atributos, por muitas vezes não é interpretada em sua máxima radicalidade. Se só há uma substância, isso incide em dizer, que certas “propriedades” ou “qualidades” que são atribuídas a nossos corpos e mentes humanos, como a “capacidade de pensar” ou as “propriedades físicas” não são “propriedades” (no sentido estrito da palavra) ligadas a essência particular de um sujeito ou de um corpo determinado. Antes disso, estas são “inerentes” aos atributos respectivos, pensamento e extensão, que expressam a potência absoluta da substância única. Nesse sentido, se levamos a ontologia spinozana a sério, não podemos considerar que o pensamento, por exemplo, pertence a um sujeito, ou que os sujeitos têm ideias – como cartesianamente se compreende – mas sim, que as ideias, ou os “pensamentos” se dão em nós, ou que estamos no “pensamento”⁵. Desta maneira, toda ideia não é uma ideia que surge em nós, mas que se dá como uma ideia-afecção, ou seja, esta emerge em nós a partir dos nossos encontros com outras coisas, das afecções que experimentamos imersos na extensão e no pensamento.

Ampliando esta perspectiva interpretativa, é possível compreender a lógica das afecções tal como delineada na *ontologia* spinozana como designando uma dupla relação: por um lado, a noção de *affectio* designa a própria realidade das coisas na natureza enquanto modos – ou seja, modificações – da substância; por outro lado, a mesma noção de *affectio*,

⁵ De maneira mais precisa, citamos Vinciguerra: “Assim como o homem não pode ser dito sujeito (*subjectum*) do pensamento, mas ao invés disso, sujeito à pensamentos, modificação do pensamento, tanto menos pode ser considerado autor (*auctor*) daquilo que nele, com ele se imagina”. VINCIGUERRA, Lorenzo. *La semiótica di Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS, 2012. p.18.

designa, simultaneamente, as afecções que se incidem em nossos corpos e mentes⁶. Mas como se dão estas afecções, no segundo sentido que a noção carrega no interior da ontologia de Spinoza? Ora, é nesse ponto que a interpretação de Vinciguerra começa a desenvolver um de seus pontos mais originais: a partir de uma rigorosa interpretação dos postulados e axiomas que constituem o interlúdio entre as proposições 13 e 14 do *De Natura et origines Mentis*, o comentador italiano destrincha a lógica das afecções em uma *teoria da traçabilidade* diretamente derivada da *física* de Spinoza. De uma maneira geral, podemos dizer que as ideias de *individuum-figurae-vestigia* passam a constituir os elementos ontogenéticos para a constituição da noção de *imagines* que suporta a doutrina spinozana da imaginação. Ou seja, é compreendendo as afecções como traços ou vestígios de outros corpos com os nossos e, simultaneamente, de afecções-ideias em nossas mentes que temos o quadro ontológico necessário para compreendermos como as *imagens* das coisas são *traçadas* em nós.

Mas estas imagens podem ser compreendidas, analogamente, a representações que se dão na consciência de um sujeito? Se levarmos em conta a elaboração da doutrina da imaginação na segunda parte da *Ética* temos um panorama bastante distinto desta questão – afinal, “as ideias que temos dos corpos exteriores *indicam* mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores”⁷. Essas ideias-afecção que temos dos corpos exteriores, que simultaneamente envolvem a natureza do corpo “afectante” e do corpo “afectado” e que indicam mais a natureza do nosso corpo do que a do corpo exterior, demonstram tanto a presença deste último como, também, o efeito que este produziu no corpo afectado. E essas ideias-afecção são produtos das afecções de corpos exteriores deixados em nossos corpos, sendo, portanto, as afecções que experimentamos o alicerce de nossa imaginação: “A mente imagina um corpo qualquer porque o corpo humano é afetado e arranjado pelos *traços* (*vestigii*) de um corpo exterior da mesma maneira pela qual ele foi afetado quando algumas de suas partes foram impelidas por esse mesmo corpo exterior”⁸. De maneira sintética, poderíamos dizer que as afecções no corpo, seguindo a física spinozana, nos conduzem a noção secundária de traço (*vestigia*) causado pelos encontros entre os corpos.

Tal leitura permite, por conseguinte, toda uma abordagem diferenciada com relação à doutrina spinozana da imaginação: sua ligação com as *práticas, hábitos, memórias* – e o quanto estas determinam as *associações* produzidas pela *imaginação*. Ou seja, o quanto todos

⁶ Idem. p.21-22.

⁷ *Ética* II, Prop 16, Cor.II. In: SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução de Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p.107. Para todas as citações aqui presentes usaremos esta edição.

⁸ *Ética* II, Prop. 18, Dem. p.111.

estes elementos são determinantes na maneira como associamos as imagens e, por consequência, *interpretamos* as ideias-afecções que são *tracedadas em nossos corpos* – fundamentando, portanto, a possibilidade de uma compreensão de uma “semiótica em Spinoza”.

Qual seria, assim, a relação entre imaginar, associar e interpretar? Tal questão está diretamente ligada à maneira como Spinoza exemplifica o funcionamento da imaginação: imaginar é produzir encadeamentos de imagens que seguem as afecções do corpo. Compreendamos as imagens enquanto afecções, ou seja, tudo aquilo que afecta nosso corpo – sons, imagens, palavras, etc. Mas não só isso, também aquilo que, de uma maneira mais próxima da semiótica contemporânea, poderíamos chamar de signos: signos linguísticos, signos imagéticos, etc. Para ilustrar esse processo, ficamos apenas com estes dois exemplos para nos mantermos próximos àqueles dados por Spinoza:

Um romano passará imediatamente da palavra *pomum* para o pensamento de uma fruta, a qual não tem nenhuma semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa em 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, 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 ao 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 cavalo sobre a areia, *passará imediatamente do pensamento do cavalo, para o 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*⁹.

Interpretação e concatenação: ainda que o significado indeterminado da coisa se efetive de um modo específico e determinado, como é que a palavra *pomum* se concatena com outra imagem para que signifiquemos a “afecção-linguística” *pomum com alguma outra imagem*? Se permanecemos apenas nesse estágio de compreensão, não nos é inteligível o sentido da concatenação mesma e nem sequer “a lei que governa” esse “mecanismo associativo”. Ora, o ponto determinante de concatenação nesse caso não é algo que se compreende a partir do sujeito da interpretação – no caso, o ouvinte romano da palavra *pomum* – mas por algo que é externo ao próprio sujeito: ou seja, depende do modo como este “*se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas*”. Nesse sentido, nós, não-falantes e nem sequer habituados a escutar muitas vezes uma língua morta, tal como o latim, não

⁹ Ética II, p.18.esc. p. 113. (Negrito nosso).

passamos da audição ou, da afecção sonoro-linguística, da palavra *pomum* imediatamente à representação imediata de alguma outra imagem em nossa mente. Afinal, não fomos afetados pela imagem e signo linguístico variadas vezes, ao ponto disso se tornar um traço em nós que imediatamente reenvia o som de *pomum* – que nada, para nós, tem a ver com uma maçã – à imagem da maçã. Esse hábito, que *une* e *concatena* estas duas imagens, não foi *tracedado* em nós – mas, certamente, o era, pelo *hábito*, em um *homo romanus*. Nesse sentido, “seria, portanto, impróprio, pensar que as imagens e, portanto, os signos, preexistam ao próprio ato interpretativo (...) este último, ao contrário, consiste em concatenar imagens que não possuem nada em comum”¹⁰.

Nos três exemplos (o romano, o cavaleiro e o agricultor), não é o sujeito da interpretação e nem sequer o signo que são os polos determinantes do sentido de concatenação de uma imagem com outra. O que ocorre nesta interligação que conjuga imaginação/interpretação/concatenação se faz, antes disso, de forma tal que o interpretante não é o sujeito da interpretação, mas parte de um processo que lhe é “externo” e – simultaneamente – constitutivo deste mesmo sujeito pelas afecções que produziram seu hábito-memória. Tal compreensão do processo imaginativo, ao destituir o sujeito enquanto polo central da interpretação, desarticula um entendimento antropocêntrico do processo de semiose: realocando o indivíduo como *parte* do mesmo. Ao mesmo tempo, destitui o signo como portador de um significado em si – mas também colocando a relação signo-significado como constituída neste processo. Essa “*desantropomorfização*” do processo imaginativo, tal como analisada por Vinciguerra, nos conduz a uma compreensão onde “a interpretação não é uma prerrogativa exclusiva dos seres humanos (...) ainda que o seja, o intérprete é uma categoria semiótica de um processo natural, do qual todo indivíduo, enquanto afecção, é atravessado e constituído”¹¹.

¹⁰ VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe: la g nese de l’imagination*. Paris: Vrin, 2005. p. 104. (Tradu o nossa).

¹¹ VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe: la g nese de l’imagination*. Paris: Vrin, 2005. p. 104. Aquilo que poderíamos chamar de “a capacidade de afectar e ser afectado”, e que está relacionada ao “habitus” de um individuo não  , de veras, uma prerrogativa humana. Para exemplificar isso, faço aqui uma apropria o de um exemplo de Deleuze (com um grau de liberdade que, talvez, exceda aquele que pode ser tomado em uma resenha). Tal exemplo   elaborado em outro contexto pelo filósofo francês.

Imaginemos a capacidade de afectar e ser afectado no comportamento de um animal como um carrapato. Orientando-se apenas pela luz, pelo calor e pelo odor dos mamíferos, ele se movimenta pelo mundo direcionando-se em fun o dessas afec es..

Da mesma maneira, o girassol com a luz solar, como ilustra Vinciguerra para exemplificar que a orienta o por signos não   exclusiva do homem. Deste modo, várias coisas na Natureza se comportam como “intérpretes de signos” - se considerarmos as afec es nestas coisas enquanto traços/signos. Esse processo *semiof sico*, portanto, não seria exclusividade dos homens: nos exemplos de Vinciguerra, de homens   girassóis, várias coisas na natureza podem ser categorizadas como *intérpretes* – ou, como “*aut matos semióticos*”. VINCIGUERRA,

Ora, se nem o signo e nem o intérprete são os polos determinantes do processo que nos conduz a concatenar uma imagem a outra, então qual seria exatamente a relação que o orientaria? De uma maneira sintética, poderíamos dizer que há uma relação triádica (que excede os binarismos representante/representado e/ou significante/significado) a caracterizar e fazer circular o processo que liga e conduz o sentido de uma imagem a outra:

A relação triádica que a caracteriza (a imaginação), consiste em fazer circular o processo do sentido de uma imagem a outra. Esta vem, assim, a corrigir e integrar aqueles dois termos representados pela antiga fórmula medieval *aliquid quod stat pro aliquo* (algo que está por algo) sobre a qual se podia, ainda, reger a definição do traço. Esta última, de fato, se abstinha de tomar em consideração a natureza **interpretativa** da imaginação. Convém agora, passarmos de um paradigma de dois termos a um paradigma de três termos, para dizer que a *imagem ou o signo* – que ainda não haviam sido devidamente distinguidos – é alguma coisa que está no lugar de alguma outra relativamente a alguém ou a algum outro. Podemos aproximar esta definição triádica do signo àquela que dois séculos mais tarde dará Peirce: “something which stands to somebody for someone in some respect or capacity”¹²⁻¹³.

Tal ruptura com uma relação binária de interpretação dos signos, em um diálogo mais profundo, requereria uma explicação dos limites, demasiado humanos, da própria teoria da linguagem. Contudo, o que nos interessa aqui, dado o caráter sintético desta resenha que pretende, tão somente, apresentar os aspectos centrais da leitura de Vinciguerra, é o quanto tal operação – passagem de um paradigma binário para um ternário, que coloca em jogo a natureza propriamente interpretativa da imaginação – abre o campo de compreensão do nominado “primeiro gênero de conhecimento”. Pela perspectiva de Vinciguerra, coloca-se o problema de entender como funcionamento da imaginação em seu aspecto conectivo-associativo-interpretativo.

Por conseguinte, esta leitura produz uma questão de grande importância no que se refere à concatenação das ideias na imaginação e à concatenação das causas na ordem da Natureza. Apesar de, por vezes, Spinoza nos dar a entender que a imaginação pode nos levar a delirar, nem por isso ela é o lugar do erro, da ignorância ou da falsidade. Poderíamos dizer que a imaginação erra não pelas ideias não concordarem com seu ideado, mas pela ordem e conexão das causas na Natureza (“paralelas” nos atributos pensamento e extensão) não serem

Lorenzo. Cap. V. Senso e significato: “L'uomo, il girassole, la formica”. In: *La semiótica di Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS, 2012. p.113-15. Para consultar o exemplo de Deleuze, em seu devido contexto, ver: DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*.

¹²VINCIGUERRA, Lorenzo. *La semiótica di Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS, 2012. p.105-6.

¹³ Assim como Vinciguerra em seu texto, mantivemos a citação de Peirce tal como no original inglês. Reproduzimos aqui a fonte citada: PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers* (Vol.2). Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958. p. 228

equivalentes às concatenações produzidas pela imaginação: cujo campo de interpretação segue a ordem e concatenação dos traços, ou *vestigii*, que “foram tracejados” (nas práticas e hábitos) enquanto afecções nos corpos dos indivíduos.

Assim, pode-se dizer que, na **cosmologia** spinozana, o que prefigura a assertiva do filósofo em denunciar uma compreensão antropocêntrica da Natureza como asilo da ignorância é o quanto nossa maneira de “interpretarmos” as afecções inverte a ordem das causas ao projetar finalidade na ausência de compreensão da ordem e conexão causal dos acontecimentos de toda a Natureza. A imaginação não alcança tal conexão causal, e nesse vazio, o argumento teológico infunde um Deus-Criador como causa: pois, afinal, as concatenações da imaginação não conseguem, “virtualmente”, proceder ao infinito. Isso não quer dizer, como bem coloca Vinciguerra, que essa questão, tal como desenvolvida na ontologia de Spinoza, destitui o mundo de qualquer sentido: “denunciar o finalismo, como fez Spinoza, não equivale a decretar o fim do sentido”¹⁴. A questão pode ser colocada de maneira inversa:

O significado do signo, reenvia, em última instância a uma prática. De maneira mais geral, o corpo é representável e existe como representado apenas se esse se encontra revestido de uma prática imaginativa, que encarna e *ativa* ao seu modo um inteiro *mundo de sentido*¹⁵.

Ora, esse núcleo que é “revestido” pela prática imaginativa como um “hábito” em um corpo que encarna práticas e que ativa ao seu *modo* um *mundo inteiro de sentido* coloca em cena o *conatus-cupiditas* (esforço-desejo) que constitui a própria essência do homem na ontologia spinozana. Contudo, esse par conceitual, de grande relevância para a compreensão da Ética e que se prefigura como um conceito que é definido no *intermezzo* da *Ética*, não é o fio condutor da leitura de Vinciguerra: este emerge apenas depois de se percorrer todo um caminho, que se inicia na configuração de uma “teoria da traçabilidade” e que propõe, em uma reinterpretação bem rigorosa, a própria doutrina spinozana da imaginação...

Esgotar a exposição de *La semiótica di Spinoza* em uma resenha é uma tarefa impossível: nos reservamos aqui a percorrer – por sínteses e saltos – as linhas gerais da leitura que Vinciguerra constrói da doutrina da imaginação¹⁶. O percurso da análise de Vinciguerra é

¹⁴ VINCIGUERRA, Lorenzo. *La semiótica di Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS, 2012. p.118.

¹⁵ Idem. p.108.

¹⁶ Ainda não há uma tradução em português de *La semiótica di Spinoza*, e nem sequer de *Spinoza et le signe*. Assim, deixo aqui aos leitores, algumas traduções de artigos de Lorenzo Vinciguerra: VINCIGUERRA, Lorenzo. *Marca, imagem e signo: uma abordagem semiótica de Espinoza*. (Tradução: Rogério da Costa e André

bem mais abrangente do que aqui podemos expor, transita-se pela obra de Spinoza com maior fôlego e profundidade, atravessa-se a história da filosofia, e encerra-se, com uma questão que foge ao escopo do resenhista: a proposta de Vinciguerra ultrapassa a herança spinozista tradicional na medida em que relê a doutrina da imaginação lado a lado com a semiótica, de modo a se enveredar pela senda aberta da arte. Afinal, *La semiótica di Spinoza* desemboca, em seu último capítulo, em interrogações estéticas a partir da releitura da obra de um filósofo que nunca delineou uma “doutrina estética” em senso estrito. Mas pensar a arte sem uma doutrina estética é uma questão que encerra o livro. Abre-se uma rica discussão ali, que podemos colocar apenas na forma de duas interrogações: é possível pensar a arte sem estética? Ou pensar a estética como ética? *Aesthetica sive ethica*? Deixo aos críticos o juízo sobre tal questão. Entretanto, levando em conta a raridade de comentadores que se debruçaram sobre a doutrina da imaginação como problema central, podemos afirmar que *La semiótica di Spinoza* é uma obra extremamente enriquecedora para o campo de discussão entre os especialistas na obra do filósofo de Amsterdam.

Recebido em: 31/07/2017

Aprovado em: 24/09/2017

Fogliano). In: *Galaxia* (São Paulo, online), ISSN 1982-2553, n. 35, mai-ago., 2017, p. 05-20. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-2554130815>. VINCIGUERRA, Lorenzo. *Arte como ética. Por uma estética da produção. Breve reflexão spinozista*. In: Viso. *Cadernos de Estética Aplicada. Revista Eletrônica de Estética*. ISSN 1981-4062. Nº 8, jan-jun/2010. Disponível em: http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_8_LorenzoVinciguerra.pdf. Além disso, deixo também o artigo de Rogério da Costa, onde a leitura de Vinciguerra se destaca como uma das referências que perpassa a reflexão: COSTA, Rogério da. *A noção de hábito em Spinoza e Peirce*. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 221-236, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/31232>.