

A LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

A GUIA DE INTRODUÇÃO

“É lamentável que o problema da expressão das idéias pelas palavras não tenha sido tratado mais explicitamente numa doutrina que concebe entre a palavra e a idéia, o abismo que separa a imaginação do intelecto, o falso do verdadeiro. Entretanto, a impropriedade congênita das palavras autorizaria uma substituição das palavras do filósofo por outras que significam uma doutrina diferente? As palavras dos comentadores seriam as únicas dotadas do privilégio singular de escapar à impropriedade inexpiável da linguagem, a tal ponto que estariam autorizadas a apresentar a doutrina com as palavras dêles próprios, com um sentido dêles próprios, sentido que lhes dita a imaginação e que contradiz aquêle que o intelecto envolve expressamente nas palavras que o próprio autor escolheu de propósito”. (M. Guérout — Spinoza — Aubier 1968, T. I, pg. 160).

Científica, donde objetiva, a palavra de ordem da história da filosofia é um categórico: Non Interpretandum. Ciência feliz porque não é vítima suspeita que tanto inquietava os gregos, a hyponóia ou alegoria, isto é, a crença em uma linguagem essencialmente alusiva. Renunciando à verdade material dos dogmata (pois todo filósofo tem a pretensão à universalidade), admitindo que sua leitura é a cópia-conforme da doutrina, acreditando que a linguagem diz tudo o que tem para dizer, e o diz **bem**, esforçando-se para não falar de lugar algum, o historiador feliz imuniza a filosofia contra a promiscuidade infecciosa das interpretações. Protegida por barreiras de segurança a filosofia está imune, não porque suporta e vivifica interpretações que lhe foram inoculadas, mas porque estiola em estufas. A assepsia é a mãe da anemia.

“E’ lamentável que o problema da expressão das idéias pelas palavras não tenha sido tratado mais explicitamente”. — Perguntamos para que servem o Compêndio de Gramática Hebraica, o Tratado Teológico-Político e boa parte da correspondência de Espinosa. Perguntamos também se o próprio silêncio do filósofo não é expressivo.

“As palavras dos comentadores seriam as únicas dotadas do privilégio singular ...” Mas comentar é recusar-se a as-

sumir a posição do Kosmotheoros! O historiador interpreta porque acredita na vacilação das palavras. Não procura outra filosofia no filósofo, mas quer filosofar com êle. Desconfia da objetividade e busca o impensado; não aquilo que o filósofo não pensou e que o intérprete pensaria em seu lugar, mas aquilo que deixou para que se pensasse com êle e a partir dêle. É esta sua herança. O historiador não recusa o papel de funcionário, mas não quer assumir o de mero escriptorário.

“As palavras que o próprio autor escolheu de propósito”. Ora, é justamente êste o paradoxo que a História da Filosofia deve enfrentar: qual o propósito da escôlha ... de propósito? Escolher as palavras **de propósito** não é tratar já de sua relação com as idéias? Não é pôr-se à escuta do que podem e devem dizer? Não é encontrar a terra natal onde cohabitam sentido e palavra? A tarefa da História da Filosofia não é justamente dizer êste lugar-comum que a escôlha de propósito diz, sem contudo dizê-lo expressamente? O intérprete é um descobridor: sua empresa é reencontrar a terra que sempre esteve ali à sua espera, para mostrar-se na geografia da expressão (1).

O índice analítico das obras de Espinosa costuma designar sob o termo “linguagem” todos os textos em que Espinosa polemiza contra a crença de que as palavras têm a capacidade de representar as idéias. Parece, pois, uma entropia conceitual buscar a partir de nós, que descobrimos a opacidade do discurso e que vivemos em sua onipresença, a preocupação espinosana com a linguagem, uma vêz que o filósofo

(1) — A lexicologia estrutural ensina que a comunicação supõe uma intersecção do léxico ativo e passivo de um sujeito com o léxico ativo e passivo de um outro. A comunicação — processo de codificação e decodificação — exige a intersecção dos léxicos do falante e do ouvinte. L.a.p.A ∩ L.a.p.B. A figura da intersecção revela que uma parte mínima dos dois léxicos coincide. Esta coincidência é o léxico fundamental que, idêntico entre os dois sujeitos, não comunica nada. O Teatro do Absurdo é a exploração exaustiva do não-diálogo fundado na coincidência. A comunicação exige uma comunidade oblíqua: entender o que se ouve é devolver ao circuito da fala o eco que teria provocado em nós.

Non interpretandum: a história da filosofia é história absurda. A surdêz que a impede de ouvir o filósofo se disfarça na prótese que constrói para seu ouvido: o desejo da objetividade. História da coincidência, confunde a atualização do código com a totalidade do léxico. Por isso condena-se a uma repetição infundável do mesmo. Tautologia que destrói a razão, porque esta sempre resiste ao comentário, e que despreza a linguagem, porque esta sempre trai o historiador.

nela vê apenas lapso e mal-entendido. Parece justificar-se o lamento do historiador frente ao silêncio do filósofo.

E' preciso, porém, lembrar que a descida rumo à **prima significativo**, obliterada por camadas superpostas de sentido, funda a filosofia espinosana. É o obsessão pelo reencontro que exige a Ética construída sôbre definições, que explica o Tratado Teológico-Político como hermenêutica, inaugurando o moderna crítica, e que, enfim, justifica o **Compêndio de Gramática Hebraica**. Recuperar a **prima significatio** é praticar a erosão sôbre a sedimentação das palavras: a filosofia de Espinosa está visceralmente agarrada à linguagem.

É nosso propósito fazer um duplo itinerário que, inicialmente, nos conduzirá pelo caminho que parte da linguagem para chegar à filosofia. É o momento da tematização das relações de Espinosa com a língua hebraica: como os conceitos espinosanos emergem do hebraico. O segundo caminho, inverso ao primeiro, conduz da filosofia à linguagem. O percurso é marcado por uma bifurcação: a larga via da representação e as veredas da superstição. Estarão contrapostas uma linguagem purificada e neutralizada e uma outra recuperada como horizonte da praxis inter-humana.

Na verdade, o itinerário é circular: como a linguagem se torna filosofia e como a filosofia recupera a linguagem. O espinosismo é a captura do sentido aprisionado no signo e o convite para uma reativação de nossa vida languageira.

GRAMÁTICA E FILOSOFIA

“Acreditas que as palavras do Evangelho de João e da Epístola aos Hebreus contradizem as minhas: é que tentas compreender as frases de uma língua oriental com esquemas europeus”. (Espinosa — carta 75 a Oldenburg).

As palavras podem ser causa de muitos e grande erros, declara o Tratado da Reforma, e para evitá-los é preciso muito cuidado em seu uso. A dificuldade para interpretar a Bíblia, demonstra o Tratado Teológico-Político, não está na profundidade de seus ensinamentos, mas na língua que fala. Essas duas assertivas são suficientes para justificar a elaboração de uma Gramática, estudo metódico e universal da língua hebraica.

Os gramáticos hebreus, diz Espinosa no Campêndio, escreveram a gramática das Escrituras e não a da língua hebraica. Tomando a Bíblia por tôda a literatura e, conseqüentemente,

por tôda a língua, não puderam dispôr de todos os materiais necessários para a composição de uma gramática. O resultado foi contrário à razão: as leis gramaticais são um amálgama de leis de exceção, considerando irregulares coisas perfeitamente regulares. “Aquêles que escreveram a gramática das Escrituras são numerosos, mas ninguém escreveu a gramática da língua hebraica”. (Espinosa — **Compendium** — Van Vloten e Land 1884, T. IV, pg. 80 cap. VII). A sinédoque praticada impediu um conhecimento universal da língua. O filósofo denuncia o engano: as partes não podem ser conhecidas sem o todo. Que é a indequação? A parcialidade que leva a generalizações e não a essências e leis.

Estas primeiras observações de Espinosa chegam a um ponto de inflexão: é um filósofo que se propõe escrever a gramática, isto é, justamente aquêles que procura conhecer a língua de modo universal e necessário. A gramática supõe a filosofia sob dois aspectos: na constituição do método e na afirmação de que tôda irregularidade deve ser convertida em regularidade — O T. T. P., de um lado, e a Ética, de outro fundam a possibilidade de uma gramática racional. O importante, porém, nesta inflexão, é sua outra curva: as leis do dizer hebraico são as leis do dizer espinosano. A filosofia pressupõe a gramática — a inflexão é reflexão.

I — A gramática pressupõe a filosofia.

O capítulo VII do T. T. P. inaugura o método crítico. A crítica difere do comentário porque nela o objeto da interpretação se interioriza: não se procura mais a Bíblia como espelho do mundo e da razão. Trata-se de interpretar as Escrituras nelas e por elas mesmas. Espinosa repetirá incansavelmente: não procuro a verdade das Escrituras, mas seu sentido. O *Compêndio*, por sua vez, afirma que as Escrituras não podem fornecer elementos para uma gramática porque não é este seu papel: “Sua finalidade é ensinar coisas e não a língua” (ob. cit., cap. XV, pg. 147). Canta o hebraico, não o fala. A Bíblia é poesia feita religião, moral e política e, portanto, a verdadeira interpretação deve preservá-la como salmo e preceito (2). A sinédoque dos gramáticos, acrescenta-se a su-

(2) — O exame dos elementos fônicos desvenda a natureza peculiar da Bíblia. Analisando o excesso e a disparidade dos acentos, Espinosa afirma ter julgado inicialmente que a plethora da acentuação tivesse como função suprir gráficamente a expressão dos sentimentos e das emoções de quem escrevia. Entretanto, esta hipótese não pôde ser confirmada, pois diferentes emoções eram indicadas com os mesmos acentos, enquanto as mes-

perstição dos escribas, contadores de letras do Livro absoluto que esconde o nome de Deus ao dizê-lo. E a tôdas essas confusões ingênuas vem sobrepôr-se, ainda, a malícia dos teólogos que, em sua ambição criminosa usam as Escrituras para, sob a capa do zêlo religioso, espalhar o ódio.

O verdadeiro método de interpretação das Escrituras é idêntico ao verdadeiro método de interpretação da Natureza — interpretar é conhecer as leis inscritas nas essências como se fossem seus verdadeiros **códigos** (T. R. I.). Conhecer é decifrar. Por isso a interpretação é o gesto que libera o sentido cativo no signo. A identidade dos métodos é formal e não implica em nenhuma metabasis eis allo genos. Os procedimentos são os mesmos porque funcionam a partir de um pressuposto comum: Natureza e Escrituras devem ser interpretadas nelas e por elas mesmas.

O método começa pela história, pois é preciso reunir dados para chegar à definição (3). Começar pela história é partir do conhecimento da natureza e das propriedades da língua falada pelos autores. Este conhecimento permite examinar **todos** os sentidos que um texto pode ter, de acôrdo com o **uso comum** da língua. Assim sendo, a ordem das matérias e a ordem das razões exigem que se comece pela gra-

mas emoções eram assinaladas com acentos diferentes. Espinosa conclui, então, que os "acentos servem para dividir as partes do discurso e para elevar e abaixar o tom das sílabas". Este uso é uma consequência do aspecto social das Escrituras. A Bíblia, fator de unidade cultural, mas escrita, donde inacessível para a massa, foi sempre cantada públicamente. Por isso mesmo não pode ser a condição de uma gramática: não é gramma, é phoné gravada.

- (3) — Aparentemente Espinosa estaria usando um procedimento que, entretanto crítica em Bacon. Pode-se dizer que nosso filósofo concorda com Bacon sob certos aspectos: a indução não é uma generalização nem um processo de abstração. E' análise. Ora, é justamente a respeito da análise que a discordância aparece. Para Bacon a indução é como a alquímia: separa o que é puro e que deve ser obtido para o conhecimento, daquilo que é impuro e que está misturado com o núcleo essencial. Para Espinosa, a indução é uma análise regressiva a partir de dados constatados na busca de uma essência, compreendida no intelecto infinito de Deus e ligada a outras essências numa relação de causalidade.

A indução espinosana assemelha-se à "Leitura de essência" de Husserl: funda-se nas variações efetivas de casos múltiplos considerados no curso da investigação experimental. Mas é claro que para Espinosa essas essências não são produzidas por uma ficção idealizante (o único caso em que isso ocorre justamente não passa pela indução — os entia mathematica). As essências objetivas são seres que exprimem a estrutura inteligível e a produtividade das essências formais, expressões da inteligibilidade divina. Conhecer é conhecer pela causa.

mática. Como no estudo da Natureza, também aqui o método consiste em partir da idéia verdadeira dada e genêticamente fazê-la produzir tôdas as conseqüências que a constituem como uma essência determinada.

O intérprete, prosseguindo em sua tarefa, deve reunir num pequeno número de enunciados capitais, tôdas as enunciações dos livros referentes ao mesmo tema, marcando coincidências, ambigüidades e contradições, visto que procura seu sentido e não sua verdade. Fica, portanto, regulamentado o uso legítimo da metáfora: esta é proibida quando apenas um recurso para conciliar Razão e Revelação, aceitando interferências exteriores ao livro revelado; é legítima, quando serve para superar uma contradição entre o que é dito e os próprios princípios expressos das Escrituras. “Deus é um fogo”, escreve Moisés. Deus é incorpóreo, replica a Razão. Mas como a Bíblia é Palavra de Deus, a falsidade deve estar ausente dela. Intervém Espinosa: a fala mosaica é metafórica, não porque contradiga a razão, mas porque, tendo Moisés afirmado expressamente a incorporeidade divina, nunca nem êle, nem os demais autores afirmaram que Deus estivesse isento de paixões (o que também contradiz a Razão). É o uso do termo “fogo” que deverá iluminar o dito mosaico. Os hebreus usam fogo como metáfora de cólera e ciúme. O Deus hebraico é senhor colérico. Aqui aparecem uma semelhança e uma oposição entre as Escrituras de um lado e a Gramática e a Natureza de outro. Semelhança: não tomar como impossível (contraditório) uma situação lingüística ou uma situação natural. Em termos gramaticais: as exceções. Em termos naturais: os milagres. Tudo tem sentido (Bíblia) traduz-se por: tudo está submetido a leis universais (Gramática e Natureza). Nihil sine ratione. Oposição: o sentido bíblico pode contradizer a Razão, pois não visa o conhecimento e sim a religiosidade, mas as leis gramaticais e naturais são leis da própria Razão. Os ensinamentos bíblicos são cantos morais, religiosos e políticos e não uma teoria da língua ou uma especulação sôbre a natureza. O pressuposto latente dessa diferença é a relação do signo com o sentido: na Bíblia o signo é sentido, na Gramática é funcionamento, e na Filosofia é crosta imaginária. Que seriam as Escrituras se nelas o sentido estivesse separado do signo? Como o profeta poderia ser o propagador da Palavra Divina sem os sinais de Sua Aliança? Mas que seria a Filosofia se não deslocasse o sentido da fala e da escrita para o grafismo originário das

idéias? A passagem das Táboas ao Código é passagem do Mandamento à Lei.

O método deve, enfim, fazer um levantamento exaustivo das circunstâncias particulares que rodearam e determinaram a autoria dos livros. Estas circunstâncias foram transmitidas pela memória popular e formam a tradição oral. Sòmente assim o sentido virá à tona, pois são as circunstâncias que permitem decidir se o enunciado é lei ou preceito, se é um ensinamento válido eternamente ou historicamente determinado e se mãos criminosas deturpam ou não o texto. A Gramática e a Filosofia diferem radicalmente das Escrituras: estas últimas mergulham na história, as duas primeiras conhecem sub specie aeternitatis. E' uma só a diferença entre Euclides e os profetas. Euclides opera com evidências intemporais e genéticamente produzidas. Rastros de geografia e de história marcam a fala do profeta. Por isso a via da ciência é única — uniforme e unívoca — enquanto os meandros das Escrituras afastam-se cada vez mais de sua nascente comum, desenhando-se ao sabor da paisagem. Como decidir entre preceito mosaico (ôlho por ôlho, dente por dente) e preceito cristão (oferece a outra face)? Só a história fornece a chave: a lei mosaica é lei para um Estado sadio; a lei cristã é lei para um Estado oprimido. Por trás da exegese bíblica a teoria da história começa sua epifania.

A relação metodológica inicial entre o T. T. P. e o Compendio consiste no fato de que o primeiro fornece ao segundo a idéia do método. Para a gramática existem os mesmos problemas que para a hermenêutica. As dificuldades provêm dos embaraços para conhecer a língua hebraica: por um lado a destruição parcial da literatura e por outro, a natureza própria do hebraico, isto é, problemas de ordem morfológica (confusão entre as letras em virtude da identidade do local de emissão, falta de vogais na grafia), de ordem sintática (falta de pontuação sistematizada), de ordem semântica (multiplicidade de significações das conjunções e dos advérbios). A inquirição histórica será necessariamente fragmentada. Entretanto, como a luz natural é suficiente no que diz respeito às coisas que podemos apreender pelo intellecto e de que podemos formar um conceito, mesmo que historicamente os hebreus tenham falado e escrito sob a evidência da imaginação, a luz natural permitirá que a exegese invente um método capaz de reencontrar o sentido, e que a gramática invente um método capaz de reencontrar as leis. O conhecimento universal da língua pressupõe a posse de "dados e princípios cer-

tos”. Assim sendo, é preciso prender-se às descobertas das realidades mais universais e comuns, das suas leis e regras, para chegar gradativamente, a partir dos fundamentos, às coisas menos universais. (cf. E. Livro II). Os menos universais escoam dos mais universais como os riachos de suas nascentes (T. T. P. cap. VII). A luz natural permite a dedução das coisas mais obscuras a partir das mais conhecidas. O “Compêndio”, fundado apenas na “vis nativa intellecti”, definirá as noções comuns, isto é, os fundamentos gerais do hebraico, estabelecerá regras, demonstrará leis, explicará a morfologia e compreenderá a sintaxe.

A relação metodológica T. T. P. — Compêndio é bi-unívoca: o T. T. P. sugere a possibilidade de um método e o pratica sobre a semântica, mas funda-se numa gramática racional possível que é fornecida pelo Compêndio — morfologia e sintaxe a serviço da significação. O T. T. P. cria o espaço para uma gramática, suscitando-a. A Gramática organiza êste espaço com os parâmetros de suas leis.

Se o T. T. P. suscita a gramática, a Ética irá sustentá-la. A afirmação de que as irregularidades são pseudo-exceções que deverão encontrar sua verdade convertendo-se em regularidades é a afirmação da necessidade. “Da necessidade da natureza divina devem decorrer em uma infinidade de modos uma infinidade de coisas, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito” (É. I, prop. 14). “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem que não seja a daquelas em que foram produzidas” (É. I, prop. 28). “Só pertence à natureza de uma coisa aquilo que decorre da necessidade de uma causa eficiente e tudo o que resulta da necessidade de uma causa eficiente ocorre necessariamente” (É. V, pref.). A exceção está para a gramática assim como o milagre está para a natureza: ambos ignoram as causas e suprimem Deus porque o separam das coisas; pois, Deus seria o poder da majestade real caprichosa e a natureza, fôrça desacorrentada. Milagre: miraculum: mirari: admiratio-paixão provocada pela novidade e capaz de gerar fervor, se o nôvo é amado, e terror, se odiado. A ignorância é espanto e separação — temor e tremor. O decreto divino, em verdade, é seu Verbo: ação e ordem da natureza. O Verbo causa actuosa, não suspende sua presença. A exceção e o milagre dilaceram o Logos unitário. Sustentada pela Ética, a gramática está em condições de estabelecer um conhecimento universal da língua — isto é, de deduzir suas leis.

Gramática e Filosofia encontram o mesmo recorte nas coisas, expressões de um só e mesmo Verbo. “Para que a diferença entre as letras (consoantes) e as vogais seja mais claramente compreendida dou o exemplo da flauta que os dedos tocam para modular: as vogais são o som da música, as letras, os orifícios tocados pelos dedos” (C. I, pg. 36). As consoantes são a ossatura das palavras. As vogais, suas almas, são portadoras do sentido. Sem as vogais as palavras são impronunciáveis — não são ininteligíveis em si mesmas, mas **para nós**

As vogais são a alma das palavras como a alma é idéia do corpo: o sentido e o conatus são forças internas de preservação. Não é sem motivo que de tôdas as tradições hebraicas, Espinosa privilegia a tradição oral.

As consoantes são a ossatura das palavras: gravar não é falar. A substância se exprime nos atributos e nos modos: a ossatura da Natureza é a *facies totius universi*, inscrição necessária de cada essência na ordem comum da Natureza. Esta inscrição é o **código** gravado em cada coisa singular como sua lei. O Verbo divino antes de ser a voz que se revela ao profeta, é a grafia da imanência, é força que produz e conserva a **Ordem**

II — A filosofia pressupõe a gramática. Ontologia e teoria da história espelham as formas do dizer.

Voltemos ainda uma vez para a descrição dos elementos fônicos. Sem a vocalização o texto impronunciável torna-se ilegível. O hermetismo da Bíblia privaria os pósteros da Revelação. Na crítica das fontes, no capítulo VII do T. T. P., Espinosa afirma que há apenas uma tradição que pode ser considerada isenta de tôda corrupção: a tradição oral que perpetua a significação. Sòmente com a escola de Tiberíades é criado um sistema de vocalização. A representação gráfica do “sôpro das letras” salvaguardou a herança hebraica contra o tempo. Mas se a escrita é relicário, também é violência. Sem gramática orientadora, a vocalização correu o risco de obedecer às intenções subjetivas dos vocalizadores, transtornando o sentido original da palavra. Entretanto, êste é um perigo menor se confrontando com a ação dos teólogos. Se “não passa pela cabeção de ninguém corromper uma língua”, visto ser ela expressão de uma coletividade, ao contrário, não existe nenhuma garantia de que os eruditos (por boa ou má-fé) não tenham pervertido o texto de que se tornaram não apenas depositários, mas proprietários. Porque é propriedade e, portanto privilégio, a escrita exime seu dono

de responsabilidade para com os esbulhados que não lêem — não há Providência Social ajudando a Providência Divina. A polícia da língua sendo ofício dos que lêem as torturas dos textos suscitam a inquisição — polícia erudita que promove heresias a fim de extirpar os ledôres incautos que descobriram a verdade. Polícia higiênica que altera o texto para manter a saúde pública. A passagem pela escrita permite um manuseio que é mal-uso. O mais agudo problema com que se depara a interpretação é, pois, um problema gramatical. A gramática deverá, então, orientar a hermenêutica. Da língua ao texto como da substância aos modos. O Compêndio está para o T. T. P. assim como o T. R. I. e as onze primeiras proposições do Livro I estão para a totalidade da Ética.

“No latim, o discurso se divide em oito partes, o que não ocorre no hebraico. Com efeito, se excetuarmos as interjeições, as conjunções e uma ou duas partículas, tôdas as palavras hebraicas têm o valor e as propriedades do Nome ... Entendo por Nome uma palavra por cujo intermédio significamos ou indicamos alguma coisa que caia sob o intelecto. E caem sob o intelecto as coisas, seus atributos, seus modos e suas relações”. (C. V. pgs. 65-66).

O nome é, portanto, caracterizado por sua representatividade — indica ou significa algo concebível — e por sua singularidade — indica ou significa coisas e suas ações. **E tudo é Nome.**

....

A crítica espinosana dos Entia Imaginationis e o Nominalismo encontram agora sua origem lingüística, isto é, seu fundamento.

No primeiro capítulo dos Cogitata, Espinosa descreve três tipos de entes: reais, fictícios e de razão (que mais tarde chamará: de imaginação). “Ens reale: id omne quod clare et distincte percipitur necessario existere, vel ad minimum posse existere, reperimus”. A existência do ente real funda-se em sua inteligibilidade (a representatividade: tudo o que concebemos clara e distintamente como pertencente à natureza de uma coisa, constitui sua natureza).

O ente fictício é uma ilusão voluntária e sua inexistência funda-se numa impossibilidade lógico-ontológica: construção arbitrária por justaposições caprichosas da imaginação, a ficção não pode ser idéia de nada porque aquêle que a forja sabe ao fazê-lo que o forjado não existe fora de seu espírito. A ficção, associando entes contrários é contraditória, donde impossível. A quimera é “cujus natura apertam involvit contradictionem”. É nihil negativum.

O ente de razão (de imaginação) é um *modus cogitandi*. Há duas categorias de modos de pensar: aquêles que indicam a existência de coisas reais fora do espírito — as idéias — e aquêles que não representam nada fora de si mesmos, sendo por isto entes da imaginação, com a peculiaridade de que agora acredita-se em sua existência.

Ora, a definição gramatical dos nomes implica em que sòmente as idéias sejam nomes. O ente de imaginação é descrito por sua instrumentalidade: “ad res facilius retinendas, explicandas atque imaginandas”. Para reter: o gênero e a espécie. Para explicar: o número, o tempo e a medida. Para imaginar: as palavras negativas (cegueira, treva, fim, limite). Estas jamais serão nomes visto que não indicam uma realidade positiva, mas uma privação, porque nomeiam o que está ausente. Os universais provêm de uma “notissima illa regula *Memoriae retinentur*”: a associação de novas impressões a outras mais ou menos semelhantes e mais antigas. Resultam, pois, da impotência da mente para reter as diferenças entre as coisas semelhantes e de sua tendência a conservar analogias percebidas diferentemente segundo os indivíduos. A memória é esquecimento. Os universais, porque são nomes gerais, não são nomes de nada. Uma correção fundamental deve ser feita na terminologia tradicional da filosofia que define o nominalismo como a consideração de que os nomes são meras noções gerais, universais. O nominalismo espinosano é exatamente o contrário disto: Espinosa é um nominalista justamente porque os universais não são nomes. Todo nome é nome próprio. “O nome próprio substantivo, o nome infinitivo de ação e o adjetivo de ação, isto é, o nome advérbio só podem ser expressos no singular”. (C. V, pg. 67). — O nome representa o que cai sob o intelecto — a idéia. Ambos, nome e idéia, devem exprimir essências e tôda essência é essentia particularis affirmativa. A definição espinosana da essência estabelece entre esta e a existência uma relação de reciprocidade fundadora da singularidade. Sem a essência é impossível que a existência seja e seja concebida, mas sem a existência a essência também não pode ser concebida. Esta é a lei do paralelismo (4).

(4) — O paralelismo é o princípio da representação e não a consequência dela. A redução da existência à essência é acompanhada por uma redução da essência à existência. Por isso, se a representação é passagem da coisa à sua idéia, esta passagem tem um fundamento in re. A definição espinosana diz: a essência é aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e que sem a coisa não pode ser nem ser concebida.

“Unde clare patet”, prosseguem os Cogitata, “hos modi cogitandi non esse ideas rerum, nec ullo modo ad ideas revocari posse”. O ente de imaginação não tem a concreticidade dos entia physica et realia porque não é um nome. A crítica espinosana da idéia de vontade em Descartes parte daqui. Distinguindo vontade e intelecto, fazendo repousar a verdade na afirmação do juízo e o erro na infinidade da Vontade, Descartes é vítima de um tríplice engano: o intelecto manifesta-se como poder de afirmar e de negar, assim sendo não pode em nada diferir da vontade; a verdade é a auto-afirmação da idéia, a evidência é interior ao conceito e somente a certeza se exprime no juízo. Como a vontade é idêntica à afirmação e à negação intelectual e como estas são a afirmação da própria idéia por sua força imanente, a singularidade da idéia exige a singularidade dos atos intelectuais que a apreendem. Portanto, não existem nem o intelecto em geral nem a vontade em geral — existem apenas as idéias singulares e as volições singulares que as acompanham. A ação é um nome e o nome designa o singular.

Se o nome representa e conota ao denotar, a filosofia, que é ontologia, deve começar por definições. Estas, por serem nominais (no sentido que agora demos ao termo) serão sempre reais. Na carta 9 a Vries, Espinosa distingue dois tipos de definição: aquela que pode ser concebida simultaneamente como subjetiva e objetiva, isto é, que concebe alguma coisa exatamente como existe fora do intelecto, e aquela que não pode ser concebida, isto é, que não alcança nenhuma essência formal, e por conseguinte não pode alcançar nenhuma essência objetiva. O critério da concepção legítima é tríplice: em primeiro lugar, o definido deve poder ser concebido como existente para nós (entes matemáticos) ou fora de nós (entes reais), graças à necessidade que preside à sua produção e que engendra sua evidência imediata — index sui; em segundo lugar, o definido tem, portanto, que estar referido a uma essência; e em terceiro lugar, os nomes têm que ser rigorosamente unívocos. Se defino a substância como um ser constituído por infinitos atributos infinitos, o nome substância diz-se a si mesmo como in se, per se e causa absoluta. A partir daí não poderei mais usar o nome substância para indicar uma substância constituída por um único atributo Mas se defino a substância como o que é in se e per se defino da mesma maneira o atributo como expressão da substância que constitui, o nome substância não poderá mais ser aplicado a uma “substância” constituída de infinitos atributos infinitos. Compreendemos agora porque a Ética define primeiro a substância e

depois Deus — substância denota a causa sui e o infinito, mas só Deus denota o absolutamente infinito. A definição nominal denota porque indica a **constituição** daquilo que indica, por isto é real.

“A coisas são expressas ou de modo absoluto ou em relação com outras coisas. Neste último caso a relação tem por função indicá-las da maneira mais clara e mais expressiva. Por exemplo: “O mundo é grande”. Nesta frase o termo “mundo” é expresso em estado absoluto, mas na frase “O mundo de Deus é grande”, o termo mundo está em estado relativo, estado que o exprime de modo **mais eficaz** ou de modo **mais claro**” (C. cap. VIII, pg. 85 — os grifos são nossos).

No latim, “mundus Dei” é o complemento (Dei) do nome (mundus) que é modificado. No hebraico, é o nome “mundo” que está em estado de regime, sofrendo uma alteração morfológica (mudança de vogal). “Deus” permanece imutável.

O estado de regime insiste na **subordinação** do termo pôsto em relação. E’ a subordinação que acarreta a modificação morfológica. “Acrecentemos que o primeiro e principal uso do nome substantivo é o de levar a um conhecimento das coisas de maneira absoluta e não em relação com as outras coisas” (C. cap. VIII — pg. 89). Qual a diferença entre a definição da Substância e a do Modo, da “coisa incriada” e da “coisa criada”? A Substância, in se e per se, define-se por sua essência necessária. O Modo, in alio e per alio, define-se pela necessidade de sua causa. Entre ambos instala-se a diferença do nome em estado absoluto e em estado de regime. No hebraico, o estado de regime significa, etimologicamente, “apoiar-se sôbre” ou o fato de “fortalecer alguém ou alguma coisa”. Por isso o estado relativo, segundo Espinosa, exprime de maneira **mais eficaz** e **mais clara** o significado de certos nomes.

Mundus Dei. A crítica espinosana da prova a posteriori funda-se no uso do nome substantivo em estado de regime. Na prova latina a existência das criaturas **acarreta** (modifica) a necessidade da existência de Deus. “... não observaram a ordem requisitada para filosofar. Em vez de considerarem antes de tudo a natureza de Deus como deviam, pois ela é anterior tanto no conhecimento quanto na Natureza, acreditaram que na ordem do conhecimento ela seria a última e que as coisas, denominadas objetos dos sentidos, viriam antes de tôdas as outras. Consenqüentemente, enquanto consideravam as coisas da Natureza, pensaram em tudo menos na natureza divina, e quando, mais tarde, puseram-se a considerar as coisas divinas, puderam pensar em tudo menos naquelas primeiras ficções sôbre as quais tinham fundado o conhecimento das

coisas da Natureza, pois não poderiam ajudá-los em nada para conhecê-las” (E. II prop. 10, escólio). Entre o começo a creaturis ou o começo a mente e o começo a Deo medeia todo o espaço que separa o latim do hebraico. Heteróclitas as línguas, a diferença emudeceria o Logos se Baruch não falasse pela bôca de Benedictus.

É ainda o estado de regime que vem esclarecer a crítica do finalismo. A perfeição divina esvai-se quando se considera que a criação das coisas tem em vista fins. Agindo em função de uma finalidade, o ser divino careceria daquilo que apetece, pois perseguir um fim é buscar a satisfação de um desejo. *Mundus Dei*. Se Deus criou o mundo para sua maior glória, e se Glória significar honra e louvor, o antropomorfismo modifica o absoluto. Se Glória significar satisfação nascida do reencontro e da fruição de si mesmo no mundo, a criação propicia a satisfação de um desejo que antes dela se achava frustrado. Perdida a auto-suficiência, o absoluto fica na dependência de seus efeitos e surge em seu lugar uma quimera: um absoluto relativo.

O que caracteriza o estado de regime é uma unidade lógica (sintática) que exprime pertencimento ou posse, fundando a unidade fonética (morfológica). O nome modificado ou em estado de regime sofre um deslocamento e uma diminuição de tom, o que acarreta uma abreviação ou uma supressão de vogais. Os dois nomes juntos formam uma totalidade: constroem-se juntos, têm um único acento tônico e formam um único termo. Nada pode interpor-se entre o determinante e o determinado. Esta totalidade é uma união e não uma unidade.

A natureza divina e a natureza dos modos pode ser agora esclarecida. Deus, absoluto, é constituído de infinitos atributos infinitos em seu gênero. A diferença entre constituere e componere revela que Deus e seus atributos não formam uma re-união, mas uma unidade. Assim deve ser, pois se não o absoluto seria um nome em estado de regime. Os atributos não são opposita, mas diversa. Não são extremos opostos de um mesmo gênero, mas cada um é único em seu gênero. — Deus não é composto por infinitos atributos — o que suporia a anterioridade e autonomia dos atributos com relação à substância — mas é constituído de infinitos atributos, isto é, a natureza divina são seus atributos. Como êstes são diversa e são concebidos por si mesmos, sua distinção é real e não de razão. Em sua relação com a substância são concebidos como *realiter distincta*, mas não existem separadamente dela. A unidade da substância e de seus atributos não é

uma justaposição nem uma fusão, mas revela a univocidade — a distinção real (de essência) é uma distinção formal (de qualidade ou de sentido). O estado de regime e o estado absoluto permitem a compreensão simultânea da ontologia e da lógica espinosanas. O absoluto é unidade e univocidade, é constituído de **diversa** sem contudo ser compôsto. E isto significa que êle pode ser dito de muitas formas. Na carta 9 a Vries, Espinosa dirá: “Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa, tanto assim que o termo atributo é empregado com relação ao entendimento que atribui a uma substância tal natureza determinada ... Queres, porém, que eu o mostre através de um exemplo, isto é, como uma só e mesma coisa pode ser designada por dois nomes. Dar-te-ei dois exemplos: entendo por Israel o terceiro patriarca e por Jacob a mesma personagem a quem foi dado o nome de Jacob, porque tomou a primogenitura de seu irmão. Entendo por plano, o que reflete todos os raios luminosos sem alteração; entendo por branco, a mesma coisa, tanto assim que o objeto é dito branco por um homem que olhe o plano”. A univocidade de Deus, Ser Único e Unívoco, conduz Espinosa pela trilha do sentido (o exprimido) como distinto do designado (o que se exprime) e do designante (fator diferencial que caracteriza o elemento provido de sentido e de designação) (Cf. Deleuze — **Difference et Répétition**). Se o Ser é um uno e unívoco como é possível a diferença, Pela lógica que subjaz à ontologia espinosana e que encontra na sintaxe do estado dos nomes subsídios para realizar-se. O absoluto é um só, mas pode ser dito de muitas maneiras. Uma proposição pode designar uma mesma coisa sem ter o mesmo sentido. Sinn e Bedeutung.

Os sentidos se distinguem realiter — os atributos são nomes — porque se distinguem **formaliter** — os atributos são qualitativamente distintos. Deus se diz num só e mesmo sentido de suas diferenças intrínsecas. **Diversa**, os atributos não possuem a mesma essência, mas são os constituintes de Deus, que se diz num mesmo sentido através dos sentidos. “Os nomes próprios nunca se encontram em estado de regime” (C. Cap. VII pg. 89). Nomes próprios, porque unívocos, os atributos formam a unidade divina. “Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de uma infinidade de atributos, cada um exprimindo uma essência eterna e infinita”. (E. I, prop. 6).

Ao contrário, a relação dos modos com Deus se faz em estado de regime “maneira mais clara e eficaz para exprimi-los”. Aqui não se tem mais uma unidade (a beatitude não é aniquilação do finito no infinito, pois Espinosa não é uma consciência infeliz), mas uma totalidade, uma união. A coisa inciada é conhecida a partir da necessidade de sua causa. Isto significa, por um lado, que a prova a posteriori deve ser recusada, e por outro, que a essência do modo só pode ser esclarecida através de sua **relação** com a substância. Por isto o **pan-logismo** de Leibniz difere do **pan enteísmo** de Espinosa. Para Leibniz a expressão é tradução. A *pars totalis* funda-se no isomorfismo. Para Espinosa a expressão é constituição, produção. A **pars totalis** funda-se na isonomia. As chaves para compreender a expressão leibniziana são a analogia e a diferença. A primeira revela uma forma única com inúmeras metamorfoses, que são apenas sua tradução fiel de uma região para outra, sua iteração repetida; e a segunda, uma distinção qualitativa infinitesimal em cada região e que a individualiza. A chave para compreender a expressão espinosana é uma só: a univocidade que se exprime na diferença, submetida a uma única lei — a do *conatus* (*Potestas Dei*, *Aptitudo Hominis*). Deus é começo e centro, não fim. E’ gênese imanente ao gerado como força que o põe e sustenta (5).

A inadequação torna o absoluto relativo — nós o vimos no tocante à prova a posteriori. Mas também torna o relativo absoluto. O prefácio do Livro IV descreve o processo pelo qual o desejo (*conatus*, *appetitus*) se aliena nas noções de Bem e de Mal. “Tudo o que existe na Natureza ou são coisas ou são efeitos (no “Compêndio”: os nomes exprimem coisas ou ações, e as coisas podem ser ditas de maneira relativa ou absoluta). Ora o Bem e o Mal não são coisas nem efeitos. Assim, não existem na Natureza”. Todos os elementos do discurso são nomes e só existem essências singulares — “Deus é causa e protetor das coisas singulares”. A fuga de Pedro e a malícia de Judas só podem ser explicadas pelas essências singulares de Pedro e de Judas e não pelo Bem e

(5) — A filosofia de Leibniz é uma filosofia da combinação (que essências podem convir a outras) e do cálculo (isto equivale àquilo). O visível e o invisível estão numa relação de ordem quantitativa e simbólica. A expressão é especular e o infinito, reiteração.

A filosofia de Espinosa é uma filosofia da produção, portanto, jamais se desdobrará no plano do simbólico ou do alusivo. A expressão é germinal: sua função é engendrar imediata ou mediatamente tudo o que existe. O infinito é imanência e repetição polissêmica — mas o sentido não é símbolo.

pelo Mal que, por serem universais abstratos, são meros entia imaginationis. “**Por si** mesma uma coisa não pode ser boa nem má, mas somente por sua **relação** com uma outra a que é **útil** ou **nociva** para a aquisição daquilo que ama. E assim cada coisa pode ser dita boa ou má ao mesmo tempo, sob diversos aspectos”. (E. IV, pref.). E’ fundamental o deslocamento operado de bem-mal para bom-mau e dêstes para útil-nocivo. O primeiro deslocamento faz com que bem e mal retornem à categoria gramatical a que pertencem — são adjetivos. O segundo deslocamento é semântico — bom e mau não são qualidades das coisas, mas instrumentos ou obstáculos internos para o amor. Ora o Amor é aumento das potencialidades de uma essência singular. Bom-Mau metamorfoseados em Útil-Nocivo exprimem apenas o movimento determinado de uma essência singular no aumento ou na diminuição de sua fôrça.

O Bem e o Mal são adjetivos substantivados. Ora, os adjetivos existem necessária e exclusivamente em estado de regime — são qualificações dos nomes substantivos. “O adjetivo deriva de uma ação e, por assim dizer, não é um nome próprio. Não se pode formar nenhum verbo a partir de “Abraão”, por exemplo. O adjetivo “sábio” pode ser pôsto no plural, mas é impossível colocar “Abraão” no plural. Contrariamente ao adjetivo, o nome próprio não pode ser definido pelo artigo, pois define-se imediatamente a si mesmo. Enfim, o adjetivo aparece em estado de regime e o nome próprio nunca pode assumir esta forma” (C. cap. VIII, pg. 89). Proveniente de uma ação verbal, o adjetivo é sua cristalização — sábio: aquêle que sabe. A substantivação do adjetivo transforma numa essência (nome próprio) uma propriedade, ação desvinculada do tempo que, entretanto, lhe outorga sentido. A degenerescência de um nome próprio é sua adjetivação. A degenerescência de uma ação é sua cristalização em um adjetivo — o homem que conta nesta momento, homem contante, degenera em homem que tem por função contar, escriba. “O primeiro e principal uso do nome substantivo é o de permitir conhecer as coisas de modo absoluto e não relativo” (C. cap. VIII, pg. 89). Substantivar adjetivos é, portanto, transformá-los em absolutos. O exame da língua hebraica esclarece a crítica que os Cogitata fazem da idéia de Bem Metafísico. “Aquêles que procuram um Bem Metafísico, fora de tôda relação sofrem por causa de um falso preconceito, pois confundem uma distinção de Razão com uma distinção Real ou Modal porque separam uma coisa da tendência a conservar seu ser que nela

existe. Ora, entre uma coisa e sua tendência a conservação existe apenas uma distinção de Razão, ou melhor, uma distinção meramente verbal, e não uma distinção real (...) Assim como bom e mau, perfeição também se diz num sentido **relativo**, salvo quando tomamos a perfeição como essência da própria coisa” (*Cogitata* — cap. VI, parte I, pg. 355 Apphun T. I).

A boa definição é aquela que não contém nenhum substantivo que possa ser adjetivado, isto é, a definição não deve explicar-se por meio de abstrações. Esta é a chave-mestra do método. Bem e Mal não podem ser definidos porque são adjetivos substantivados, isto é, porque não exprimem nenhuma essência ou existência.

Os hebreus não conheceram a natureza de Deus, mas apenas algumas de suas propriedades que os teólogos erigiram em essência. Não é surpreendente que disso nascesse a teologia negativa. A única distinção gramatical, fundada no interior do próprio discurso hebraico, é a distinção entre o nome próprio e o nome comum, pois, ao contrário deste, aquele é o único nome que para ser compreendido não necessita de uma determinação (genitiva ou indicativa). Não sofre, portanto, nenhuma alteração de consoantes ou de vogais. Por isso a Ética dirá que o nome de Deus “indica sua essência absoluta sem relação com as coisas criadas”, pois, “per Deum intelligo ens absolutam infinitum”. O Deus de Espinosa é “absolutamente infinito” e não “infinitamente perfeito” como o Deus de Santo Anselmo ou o Deus de Descartes. É que o “infinitamente perfeito” é **relativo**: ens **quo majus** esse non potest. A perfeição divina acarreta sua infinidade. Em Espinosa, ao contrário, é porque Deus é infinitivamente infinito — (absoluto) que se pode dizê-lo perfeito. Erigir as propriedades (adjetivos) como essência (substantivos) é confundir o relativo com o absoluto e, portanto, destinar-se à neblina da teologia negativa.

“Os nomes infinitivos ou nomes de ação exprimem uma ação reportada a um agente ou a um paciente ... Os nomes infinitivos podem exprimir esta ação reportada ao agente ou ao paciente de uma maneira simples ou de uma maneira intensiva ... Além disso os hebreus tinham o hábito de remeter a ação à sua causa principal, isto é, àquela que faz com que uma ação qualquer produzida por alguém ou por alguma coisa **preencha sua função** ... Como, entretanto, ocorre freqüentemente que o agente e o paciente sejam uma só e mesma pessoa, os heberus julgaram necessário formar uma nova espécie de infinitivo para exprimir a ação reportada

ao mesmo tempo ao agente e ao paciente, isto é, uma categoria de infinitivo tendo **simultaneamente** a forma do ativo e do passivo ... Por isto inventaram uma outra categoria de infinitivos que exprimissem a ação ligada ao agente ou **causa imanente**" (C. cap. XX pgs. 127 a 130). "Chamamos êste verbo reflexivo, porque como já dissemos é por êle que se exprime que o agente é para si mesmo seu próprio paciente, ou melhor, **porque o têrmo que sucede o verbo não é um caso diferente do nominativo dêste verbo**" (Os grifos são nossos).

O verbo, nome infinitivo, exprime uma ação ou uma coisa referida sempre à **causa principal**, isto é, a um *Fiat* originário que obriga tanto a ação quanto a coisa a **preencherem suas funções**. Assim, por exemplo, o nome substantivo "chuva" deve conduzir à forma verbal "fazer com que a chuva seja". O verbo tem, portanto, uma forma causativa — a língua hebraica atualiza o princípio espinosano da busca daquilo quae efficit ut actio aliqua ab aliquo fiat. Essa manifestação da racionalidade na fala pode, entretanto, ser obliterada pelos abusos da imaginação. É o que Espinosa crítica no T. T. P. No capítulo I, sôbre a profecia, esclarecendo a referência à causalidade divina, Espinosa afirma que os antigos (judeus e pagãos) tinham o costume de atribuir a Deus tôda realidade que lhes parecesse superlativa. "Essa maneira de exprimir-se é reencontrada freqüentemente mesmo entre os latinos. Segundo êstes, um objeto fabricado com grande habilidade é feito por mão divina. Se se quisesse traduzir esta expressão para o hebraico, seria preciso, como sabem os hebraisantes, dizer: fabricado pela mão de Deus" (T. T. P. cap. I, Pléiade pga. 628). — Tôda manifestação prodigiosa é referida a Deus como causa principal transcendente e misteriosa.

É preciso recuperar a verdade que a língua veícula: em primeiro lugar, que o nome hebraico é formado a partir de um modelo verbal, e, em segundo lugar, que o nome infinitivo designa um *fiat* originário. Na Ética a forma causativa do nome infinitivo vai reaparecer, sustentando a teoria da substância e do modo, na medida em que ambos são definidos pelo tipo de causalidade que realizam. Se a forma causativa significa fazer com que a ação ou a coisa cumpram seu ser, compreende-se claramente porque a substância, definida verbalmente, significa "fazer com que se sustente a si mesma", isto é, com que a essência, a existência e a potência sejam idênticas. A adequação, por sua vez, define a causalidade total da alma sôbre si mesma, o que acarreta a identidade da es-

sência, da existência e da potência do modo, isto é, o fiat do conatus.

É, pois, através do nome infinitivo que a formula **Deus Quatenus** recebe seu significado espinosano: a causalidade per se e ab alio determina a diferença; o cumprimento integral das duas causalidades, porém, refaz a identidade. Esse jôgo da diferença e da identidade denomina-se imanência. É pela ação que Deus é imanente ao modo e êste àquêle, mas como a forma causativa da ação mantém sempre a diferença, nunca a imanência poderá significar dissolução da parte no todo, mas integração recíproca de ambos. Como bem mostra Guérout (op. cit.), não há panteísmo em Espinosa, mas panenteísmo. Restava saber como e porque. O estudo da causalidade verbal cumpre essa tarefa demonstrativa.

“Os hebreus empregam o passivo de uma maneira muito abreviada, isto é, apenas quando devem indicar somente o agente e não o paciente. Por exemplo: “Minha voz é escutada”. Mas quando o paciente e o agente devem ser indicados, como em “Minha voz é escutada por Deus”, então os hebreus usam a forma ativa: “Deus escuta a minha voz”. “Minha voz é escutada por Deus” seria **contrária** ao uso corrente da língua” (C. cap. XXI, pga. 169/170 Os grifos nossos). É passivo o verbo que não nomeia o autor da ação, mas apenas o paciente. Isto significa, antes de tudo, que é impossível um verbo passivo reflexivo. Mas significa, também, que o passivo é raramente empregado porque a causalidade verbal se refere sempre ao fiat da ação.

A língua hebraica (e não a Bíblia) contém os germes para a negação da passividade divina. “Deus escuta minha voz” (antropomorfismo que Espinosa expulsará) aponta a sede da ação. O agente é Deus que escuta e não o crente que fala. Que é a sabedoria? E’ ter alma como **causa formal** de seu conhecimento e de sua ação. Não **causa eficiente**, mas **formal** — é a minha voz que ressoa, mas é Deus que fala em mim. “Não é a mim que deveis ouvir, mas ao Logos que por mim fala” (Heráclito). O verbo reflexivo ativo supõe a imanência da causa, visto que tôda ação é remetida à sua causa principal. Na adequação a alma é causa imanente formal de suas ações e idéias (que nada mais são do que a ação do intellecto). A causa sui é causa eficiente de tôdas as suas expressões. Ora, adequação e causa sui são causas imanentes e com isto a causa principal, que poderia na sua manifestação latina ser causa próxima ou remota, exterior ou interior, mantém-se como causa sempre imanente. A crítica da inadequação começa justamente pela crítica do desejo que

se imagina como submetido a uma causa final e externa. A paixão consiste em tomar a causa do sentimento como transcendente. “Aquilo que se denomina causa final é apenas o apetite humano enquanto considerado como princípio ou a causa primitiva de uma coisa” (E. IV, pref.). “E êste apetite é, na realidade, uma causa eficiente considerada como primeira porque os homens ignoram comumente a causa de seus apetites” (idem *ibidem*). Tomar a coisa desejada como causa do desejo é admitir causas finais. Tomar o desejo como causa **primitiva** é inventar um império em um império. Tôda ação e tôda paixão devem ser remetidas à sua causa principal — à essência singular do modo como causa formal e à essência divina como causa eficiente em sentido absoluto. Espinosa retira da gramática subsídios para seus conceitos, mas, enquanto filósofo, opera reduções: a gramática hebraica refere-se ao **uso efetivo** que os hebreus fizeram de sua língua (verdade de fato); a filosofia espinosana, ao **uso correto** desta língua (verdade de direito) — isto é, a filosofia é uma lógica. A gramática é a operação da razão que dá conta das operações da imaginação na linguagem, como a filosofia é a razão demonstrando a necessidade do primeiro gênero de conhecimento. Mas como a gramática não visa a verdade, conserva e legifera também os usos inadequados — filosóficamente — da fala. Por isto permite a exegése bíblica, mas acena também para os germes da verdade que a língua contém e que o “uso cuidadoso” das palavras faz desabrochar. A filosofia corrige, porque germina.

Os hebreus não conjugam os verbos no presente, apenas no passado e no futuro — ambos são partes do tempo, mas o presente é apenas um ponto. “No hebraico as ações se reportam apenas ao passado e ao futuro, como consequência do fato de que os hebreus admitiam apenas essas duas partes do tempo e consideravam o presente como um ponto, isto é, como fim do passado e começo do futuro. Parece que comparavam o tempo a uma linha cujos pontos são considerados como fim de uma parte e começo de outra”. (C. cap. XIII pg. 131-132). O presente é entretempos, não é tempo — a linha temporal fragmenta a duração no pontilhado do que foi e do que será, mas não pode incluir nessa pulverização, aquilo que é. O tempo não pode dar conta da essência. Há um liame indissolúvel entre a essência e a atualidade. Quando o particípio degenera em adjetivo, a atualidade da ação solidifica-se numa qualidade que se desgarrou do instante. Heterotopia minando secretamente a linguagem,

o hebraico é a língua inquietante do filósofo — quem fala o latim jamais o compreenderá. “Não conheces o meu Deus”, exclama Espinosa contra Burgh. E é dêsse lugar-comum que a diferença destruiu que indaga Blyenbergh. aflito porque suas cartas a Espinosa recusam-se a ser co-respondência. Para Blyenbergh é impossível que o vidente e o cego partilhem uma igual perfeição de essência, que Adão possa ser igualmente perfeito antes e depois da queda. É que para Blyenbergh a perfeição, que comporta graus, resulta da comparação do estado presente com o estado passado ou com o estado futuro e todos êles com um ideal na Natureza. Engano: se o ideal da perfeição nascesse da comparação seria apenas um universal abstrato e, portanto, a suma perfeição estaria desprovida de essência. E se há medidas de perfeição seria preciso admitir que o nada tem, pelo menos, uma propriedade que o mede na escala dos sêres: a imperfeição. O discurso espinosano transtorna porque revela o latim aos seus próprios usuários e o torna dócil ao sentido que o hebraico veícula. Perfeição: ação de perfacere. Perfacere: concluir e conseguir. Perfectum, concluído e conseguido. O artesão que propõe uma tarefa e a perfaz, seu produto é perfeito. Quando a execução e a conclusão são separadas há uma tendência a hipostasiar o modelo técnico em lei da Natureza (6). Porque a perfeição se desgarrá da ação é que se adjetiva para inevitavelmente vir a substantivar-se. Assim esquecida, a perfeição se converte em fim, retira-se da realidade e ao se tornar alvo restabelece os direitos da causa final. Aliena o trabalho da essência porque o distingue do seu produto.

(6) — A técnica sempre foi considerada imitação ou violentação da Natureza e, portanto, hipostasiá-la ou transformá-la em modelo desta última seria destruir a tranquilidade e a identidade naturais. A distância que separa o artesão do artefato não pode, por isso, servir de modelo para pensar o desejo e a ação adequada. Entretanto, lendo com mais cuidado o texto de Espinosa, percebe-se que êle não critica apenas a hipóstase, critica também a idéia da técnica como separação. Em outros termos, critica simultaneamente uma certa imagem da técnica e sua transferência para uma certa imagem da Natureza. Frequentemente (B.T.,T.R.I.,E.) o artesão aparece como exemplo. Sua exemplaridade revela que sua ação é natural (nada existe que não o seja), pois a perfeição de seu produto não está na proximidade maior do escôpo, e sim na concretização de um escôpo que antes existia apenas em sua cabeça e não no mundo. O produto é perfectum não porque imite o modelo, mas porque nêle a causa principal (causa efficiens, isto é, o trabalho) determina totalmente o preenchimento da função (o produto). A inseparabilidade do produtor e do produto é idêntica à inseparabilidade do desejo e do desejado.

O alvo faz economia da trajetória que o constitui. A perfeição, ação de perfectio, é sempre atual. Donde a equação espinosana: essência = realidade = perfeição. Conseqüentemente, nem a negação nem a privação podem ter qualquer pêso ontológico: referem-se ao passado da essência, ao que possuía antes e veio a perder. Ora, “Nada pertence a Natureza de uma coisa a não ser aquilo que decorra da necessidade de uma causa eficiente e tudo o que resulta da necessidade de uma causa eficiente, ocorre necessariamente” (E. — I, prop. 28). Seria contraditório que a visão pertencesse ao cego como à pedra. Não se pode dizer que a pedra esteja privada de visão, simplesmente porque “ver” não constitui sua essência. E o mesmo deve ser dito do cego. Se não há privação, há negação, mas esta, diz Espinosa, é a afirmação de que é negado a uma essência aquilo que não constitui sua natureza. A negação é, portanto, uma pura tautologia. Se Deus tivesse criado todos os homens como Adão antes da queda, não teria criado nem Pedro nem Paulo. A singularidade é essencial. E a essência é instantânea. Que pode significar conhecer sub specie aeternitatis, senão que conhecer a essência é conhecê-la como atual? A eternidade não é a totalidade do tempo, mas da ausência do tempo. Tempo: o passado e o futuro. Eternidade: o presente. Duração e eternidade são incomensuráveis. E é porque o presente não se conjuga e a duração é contínua — os cortes operando-se na essência e não na existência — que se pode cair num sério mal entendido: confundir a eternidade com o tempo pontual, e a duração com o tempo somado. Nada pode ser mais contrário ao pensamento de Espinosa do que a confusão entre a duração e a eternidade e entre ambas e o tempo. Ente de imaginação, o tempo fragmenta o contínuo infinito (a eternidade) e o contínuo da força infinita (a duração). Dizer que os verbos não se conjugam no presente é dizer que a atualidade é singular. Para exprimir o verbo *ser* no presente os hebreus usam ou o pronome pessoal (que tem a função do demonstrativo sendo, portanto, a denotação perfeita), ou o advérbio de existência cujo correspondente em português é “há”. A essência é idêntica à sua realidade. Sua auto-afirmação suprime a necessidade de predicar-lhe a existência. Index sui. (7).

(7) — Vemos, assim, como Espinosa, ao contrário de Santo Anselmo e de Descartes, está em condições de evitar a “navalha de Occam”. Um estudo do uso do Artigo (que Espinosa denomina: *Indicativo*) poderia esclarecer ainda melhor esta liberação. “Chama-se Hé, isto é, o Hé do conhecimento

Baruch não poderá repetir Cartesuis. Os “Principia Philosophiae Cartesianaë” re-escrevem os “Principia Philosophiae” — aquilo que Descartes conscripserat, Espinosa demonstrat. Para Descartes o Cogito não poderia ser fundamentum veritatis, em virtude de sua instantaneidade. Até aqui parece que Espinosa não diria outra coisa. Mas um abismo separa os dois filósofos. Realidade pontual, o Cogito não pode dar conta da **totalidade do tempo**, sua presença é efêmera. Por isto é preciso uma presença eterna, condensação de todos os tempos. Em Espinosa, ao contrário, o Cogito não pode ser fundamentado porque é um modo. Não é, pois, a atualidade efêmera que o impede de fundar a Verdade — o empecilho é sua essência modal. Cogito, ergo sum: ego sum cogitans. A metamorfose espinosana não significa apenas que “sou” primeiro e que “sou pensante” porque “sou”. É mais que isto. Porque o verbo ser não se conjuga no presente “ego sum cogitans” quer dizer “existo pensante” — existo no momento em que penso, conseqüentemente o “cogitans” não pode ser substantivado. Ego cogito = sou um ser pensante, donde sou **res cogitans**. O paradoxo de Descartes seria o de ter encontrado uma substância (res cogitans) que não é causa de si. É que a conversação do participio presente em substantivo é uma degenerescência **na linguagem**, que a falta de um “certo consilio” transporta para o real. A passagem ao substantivo faz com que aquêle que participa da ação se torne o substrato dela. Mas como êste é derivado daquela, revela-se um pseudo-substrato. O recurso a Deus, que deveria recuperar a verdade do participial, entretanto, o mantém substantivado porque ao se imaginar Deus como o infinitamente perfeito e não como o absolutamente infinito, torna-se necessária sua comparação com o menos para poder colocá-lo como o máximo.

A atualidade da realidade a faz idêntica à perfeição, pois o que constitui a essência de alguma coisa existe necessariamente: não podendo ser diferente do que é, a essência está

porque indica uma coisa conhecida. Por esta razão denomino-o Indicativo. O Hé indicativo só pode ser empregado com os nomes comuns, os adjetivos e os participios. Não é empregado com os nomes próprios, os infinitivos e os advérbios; com efeito, não exprimimos com êstes últimos várias coisas do mesmo gênero, mas unicamente uma coisa no singular... O Hé nunca é colocado diante de um nome que rege genitivo... Com efeito, na maior parte do tempo o Hé supõe uma coisa já explicada e conhecida; o estado de regime, ao contrário, supõe uma coisa a explicar e a determinar pelo genitivo, isto é, uma coisa ainda não conhecida”. (C. cap. IX, pgs. 100 e 103).

sempre concluída: perfecta. A eternidade divina é o pontilhado de suas essências, unidade constelar cuja sutura é a imanência, gravadora da força divina que a desenha. O aumento e a diminuição da potência do corpo e da alma não indicam uma comparação entre o antes e o depois, ou entre a essência e o ideal transcendente da perfeição, mas apenas a constatação de que, sem **mudar de natureza**, a essência varia de intensidade (8).

Agora, é Leibniz que não poderá compreender Espinosa. A alma não pode ser idéia do corpo. Se fôsse, seria incessantemente outra, pois mudaria com o corpo. As criaturas seriam modificações evanescentes de Deus. E' que Leibniz pensa a identidade da presença como permanência do tempo. Ora, para Espinosa a evanescência temporal dos modos é sua eternidade — a presença no tempo não pode exprimir a permanência indivisível da força. Pela mesma razão Leibniz não poderá compreender, e muito menos perdoar, a

-
- (8) — O presente é um ponto. Ora, para Espinosa, o tempo, *ens inaginationis*, pulveriza a continuidade da duração e da eternidade. A figura da linha descontínua é imagem temporal que não pode iluminar a eternidade e a duração. O presente intra-temporal escoa, transe. Não é, portanto, o presente real, pois êste é um "há", única existência. No tempo o presente é *transitio*; na duração, *intensio*; e na eternidade, *perfectio*.

Se a presença a si fôr a identidade consigo mesmo no presente (melhor seria dizer, do presente), a distância de si e dos outros cristaliza-se como passado e como futuro. Se a presença a si fôr originária, a eternidade será a perfeição, enquanto a distância de si será a carência na duração, forma imperfeita da eternidade. Pretérito e futuro: queda e ressurreição.

A primeira vista, estamos remetidos às linhas iniciais do Tratado da Reforma: a busca de um Bem Certo e Verdadeiro define-a beatitude sob *specie aeternitatis*, enquanto a duração com suas carências e frustrações fica relegada ao plano da experiência "vã e fútil". Ora, justamente conceber a experiência como o domínio das pequenas propriedades, das pequenas manias, da satisfação medíocre e irrisória, é descrever a fadiga do eu que julga viver ad *majorem Gloriam Dei*. Mas êste eu dissolvido está na fimbria da duração, porque sua intensidade é mínima. E seu presente é aquêle que escoa. Por isso tudo é vão e fútil. A passagem para o Bem Certo e Verdadeiro não é movimento de interiorização, nem salto fora da experiência. Em Espinosa a presença a si não pode ser a presença do Cogito ou a do Espírito, porque não há sujeito no espinosismo. A presença é definida pela força, isto é, pela intensidade do conatus. Em Deus a presença é imanência; no modo, beatitude: em ambos a presença a si é idêntica ao sair de si. A imanência é inscrição dos entes na Ordem, e a beatitude, força para reproduzir a inscrição natural, abandonando o eu larvar das primeiras linhas do Tratado da Reforma. A presença não é reconhecimento da identidade, mas força expressiva que produz e reproduz. *Explicatio* e *complicatio*.

concepção espinosana da imortalidade. Como afirmar que a alma não conserva a imaginação e a lembrança de sua vida terrena? Como poderá a Majestade divina eleger os cidadãos da Civitas Dei se estes não têm passado? Ao moralismo leibniziano opõe-se o naturalismo da força que se iguala a si mesma. A imortalidade é amnésia — só a moral inventa o arrependimento, o remorso, a tristeza e a punição. A beatitude não é o preço da virtude, mas a própria virtude — força que germina em ação. Imortal é aquêle que não tem passado porque dilata sua subjetividade à dimensão do universal. O conatus, perseverança de um presente vivo, conjura a morte porque esmaga o tempo. A memória é a forma finita da eternidade — é sua caricatura. Faz do finito um ser para a morte. Mas o conatus é um ser para a vida e a “sabedoria é meditação sobre a vida e não sobre a Morte” (E. Livro IV, prop. 67).

O Verbo é um nome que indica ação. A essência divina é idêntica à sua potência: a substância é definida como causa. Deus é Nome Infinitivo. Compreende-se, então, porque a definição VI do Livro I define Deus como o ser que se exprime. Causa de si, causa emanativa e causa imanente, o Verbo divino está no presente. *Essentia Actuosa*. “Entendo por eternidade a própria existência enquanto concebida como decorrendo exclusivamente da simples **definição** da coisa eterna” (E. I def. 8). *Explicatio* e *complicatio*, a expressão é desenvolvimento e envolvimento: manifestação e recolhimento. Imanência e Beatitude são eternas porque exprimem o Verbo Divino que se exprime e que acolhe suas expressões (9).

Ao escrever o *Compêndio*, Espinosa legou-nos a gramática da expressão. O percurso feito aponta os principais momentos da constituição dos conceitos espinosanos no interior da língua hebraica. Antes de mais nada, a demonstração de que todas as partes do discurso hebraico se reduzem ao Nome marca simultaneamente o caráter denotativo originário da língua e a degenerescência conceitual como resultado da perda gradativa da denotação — a teoria espinosana da definição nasce aqui. A sintaxe do estado dos nomes, por sua vez, funciona como determinação de uma superfície morfológica (a frase hebraica) e de uma profundidade semântica (o conceito es-

(9) — “Le Verbe est l'univocité du langage; sous la forme d'un infinitif non déterminé, sans personne, sans présent et sans diversité de voix. Ainsi la poésie même. Exprimant dans le langage tous les événements en un, le verbe infinitif exprime l'événement du langage...” (Deleuze — *Logique du Sens* — ed. Minuit, pg. 216).

pinosano): o estado absoluto aponta a constituição da substância nos atributos, e o estado de regime, a constituição dos modos pela substância. Essa determinação sintática é fundamental porque é graças a ela que Espinosa pode encontrar uma linguagem dócil ao sentido. Por essa mesma razão o hebraico está presente sob o latim de Espinosa, a ponto de levar o filósofo a ensinar este último aos seus próprios usuários (o que foi mostrado nas críticas da prova aposteriori, do finalismo, da idéia de Bem e de Vontade e da imortalidade da Alma). É como se na base da gramática hebraica despontasse o horizonte de uma gramática universal. Por isso mesmo, ao iniciarmos o ensaio, assinalamos a importância do autor da gramática ser um filósofo. Enfim, o estudo do Verbo como nome infinitivo e como nome participial desvenda a noção espinosana de causa e o repúdio do tempo. O infinitivo é o nome da ação sem vínculos temporais e o participio é o nome que indica o modo de alguma coisa no presente. O Verbo indica a eternidade e a duração, subordinando esta última àquela, pois o participio é derivado do infinitivo, ou melhor, é o infinitivo **conjugado**. A ação verbal tem uma estrutura causativa referindo-se a um fiat originário: esclarece a definição da substância como causa sui e de todas as coisas; também permite compreender a adequação e a inadequação como formas da ação do conatus.

Porque nosso intento é mostrar que na gramática germina a ontologia demos grande peso a duas afirmações do Compêndio que são retomadas respectivamente pelo T. T. P. e pela Ética: por um lado, a afirmação de que não se pode reduzir a gramática hebraica à língua das Escrituras, e por outro, a de que alguns hebreus advinharam a essência divina. “É o que certos hebreus parecem ter visto como através de uma nuvem, pois admitiam que Deus, o entendimento de Deus e as coisas nele compreendidas são uma só e mesma coisa” (E. II, prop. 7 escólio). Ora êsse prenúncio da identidade de Deus e de seus atributos, e da imanência da substância aos modos só pode resultar da própria língua hebraica, isto é, da sintaxe do estado dos nomes, da estrutura causativa do verbo e do caráter modal e derivado do participio (parte que participa de uma mesma ação, mas de maneira diferente).

LINGUAGEM E REPRESENTAÇÃO: DIALOGO COM A PRÉ-FILOSOFIA

“A maioria dos êrros decorrem de não aplicarmos corretamente os nomes às coisas”.

(Ética, II, prop. 47, escólio).

A imaginação é o limbo da filosofia. A alma não erra porque imagina, pois a imagem, produto de movimentos e de encontros corporais, não contém falsidade alguma. Ao contrário, “se a alma, ao imaginar como presentes coisas que não existem, **soubesse**, ao mesmo tempo, que tais coisas não existem na realidade, atribuiria certamente esta potência de imaginar a uma **virtude de sua natureza e não a um vício**, sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse apenas de sua natureza, isto é, se esta faculdade fôsse **livre**”. (E. II, prop. 17, escólio). A imaginação é força, não é vício. Mas é o intelecto quem o diz e não a própria imaginação. Por isso é pré-filosofia.

A imagem só é enganosa quando usurpa a idéia. A imagem, síntese atual e ativa, move-se no espaço da pré-verdade. Sua falsidade aparece somente quando se torna síntese passiva da linha do tempo — é a memória, e não a imaginação, que trafica as imagens para usurparem as idéias. O cavalo alado só é falso se, exorbitando a esfera do modo de pensar, em virtude da ausência da idéia adequada de cavalo, atribuir a si mesmo valor objetivo e ipso facto converter-se em idéia. Há, pois, uma estrutura específica e positiva do imaginário que nada tem a ver com o erro. O sol continua sendo visto menor do que realmente é, mesmo quando se sabe que é maior do que o vemos. Apenas uma passagem do imaginário ao conceitual acarreta a falsidade, pois é como idéia que a imagem é inadequada. “Se os homens não possuem um conhecimento de Deus tão claro quanto o das noções comuns, é porque não podem imaginar Deus como imaginam os corpos e uniram o nome de Deus às imagens das coisas que se habituaram a ver. Isto não pode ser evitado porque os homens são continuamente afetados pelos corpos exteriores. **A maioria dos erros decorrem de não aplicarmos corretamente os nomes às coisas...** Daí nascem a maioria das **controvérsias**, pois os homens não **exprimem** corretamente seu pensamento, ou **interpretam** mal o pensamento de outrem”. (E. II, prop. 47, escólio). Um programa filosófico delinea-se aqui — a controvérsia é mal-entendido entre falantes, mas o pensamento abriga uma verdade comunitária. Compreende-se que a doutrina deva partir de definições.

“Advirto os leitores que devem distinguir cuidadosamente entre uma idéia ou concepção da mente e as imagens das coisas que imaginamos. É necessário também que distingam entre as idéias e as palavras, por cujo intermédio

designamos as coisas". (E. II, prop. 49, escólio). A filosofia espinosana é uma filosofia da definição porque se desenvolve como esforço para colocar rédeas na imaginação, e para capturar a *prima significatio*, alojando-a num espaço sem ambigüidades. A definição é disciplina da imaginação, fim da pré-filosofia e início da sabedoria. Compreender o espinosismo é indagar: quem ou o que se exprime nas definições? E responder: as idéias, discurso da Substância no Intelecto. As idéias, dizem os *Cogitata*, são as narrativas da Natureza no espírito. É a essência que se exprime na definição. Isto significa, em primeiro lugar, que a lógica espinosana é uma ontologia: tôda definição deve ser real, isto é, deve estabelecer a identidade da essência e da existência. Em segundo lugar, isto significa que a filosofia espinosana é uma filosofia da expressão: a definição revela a Natureza (Deus sive Natura) como *explicatio* e *complicatio*. Este segundo aspecto é fundamental porque graças a êle o problema da linguagem em Espinosa se desloca do signo (imaginação) para sentido (paralelismo). Significa, finalmente, que a linguagem deve estar submetida à representação, — pois "afirmarmos e negamos muitas coisas porque a natureza das palavras e não a natureza das coisas permite afirmá-lo ou negá-lo; ora, ignorando a natureza das coisas, fãcilmente tomaremos o falso pelo verdadeiro". (T. R. I. § 89, trad. Lívio Teixeira ed. Nacional).

A teoria espinosana da definição assinala três direções para a análise da linguagem: determina a origem da linguagem através do uso das palavras; determina o espaço em que a linguagem pode servir ao intelecto; desdobra-se numa lógica do sentido.

I. A origem.

"Para termos uma idéia justa do que sejam o Verdadeiro e o Falso, começaremos pela significação dessas palavras e por êste caminho ficará patenteado que são apenas denominações extrínsecas das coisas e que só lhes podem ser atribuídas para efeitos retóricos. Entretanto, como o vulgo encontrou **primeiro** as palavras que serão empregadas **depois** pelos filósofos, cabe àquêle que procura a primeira significação (*prima significatio*) das palavras, perguntar o que significam para o vulgo, sobretudo na ausência de outras causas que poderiam ser tiradas da natureza da própria linguagem. A primeira significação de Verdadeiro e de Falso parece ter-se originado dos relatos: considerou-se verdadeiro

o relato referente a um fato realmente acontecido, e falso, aquele em que o fato nunca tivesse ocorrido. Mais tarde os filósofos empregaram as palavras para designar o acôrdo ou desacôrdo de uma idéia com seu objeto. Denomina-se Idéia Verdadeira aquela que mostra uma coisa tal como é em si mesma, e Falsa, aquela que mostra uma coisa diferentemente do que é em si mesma. Com efeito, as idéias são apenas os relatos ou histórias da Natureza no espírito. Por metáfora passou-se a designar as coisas inertes como verdadeiras ou falsas. Assim, falamos em ouro verdadeiro e em ouro falso como se o ouro que nos é apresentado contasse algo de si próprio, do que está ou não presente nele". (Cogitata, parte I, cap. VI). Êste texto é luminoso: a busca da prima significatio deve ser feita ou sôbre a própria linguagem (a natureza das palavras) ou sôbre seu uso efetivo — êsse percurso revela a origem, o uso correto e o uso metafórico daí derivados, isto é, a linguagem transitiva direta e a alusão. Mas o essencial do texto não é apenas isso, e sim a maneira pela qual a "escôlha de propósito" das palavras de Espinosa repousa numa crítica da retórica transformada em filosofia. O texto começa afirmando a impossibilidade de atribuir o verdadeiro e o falso às coisas. A demonstração consiste em apontar a referência originária de verdadeiro e falso aos relatos e não aos objetos. Passa para o uso filosófico dos têrmos com uma nova carga semântica: adequação e inadequação. E conclui pelo caráter metafórico do verdadeiro e do falso quando atribuídos às coisas inertes. Mas o texto de Espinosa é menos inocente do que aparenta ser. Por trás dêle estão as críticas à idéia e à verdade cartesianas e uma teoria do signo que o transfere das coisas para as idéias. A primeira afirmação do texto dos Cogitata assinala que o uso das palavras é pré-filósófico. Ora o uso, como revelam o T. T. P. e o Compêndio, desloca o sentido — a imaginação dos que falam e a má-fé dos que escrevem acarretam a degenerescência das palavras (o adjetivo que se substantiva, o abuso do recurso à causa principal no emprêgo dos verbos). Assim sendo, o trabalho da filosofia não é o de recolher as palavras e usá-las, mas desencavar seu sentido primeiro. Por isso a afirmação seguinte de Espinosa é a de que tal sentido deve ser buscado ou a partir da **própria natureza** da palavra ou de seu uso. Há, pois, duas direções a seguir: a gramatical e filológica (é a via do T. T. P.), ou a histórica e psicológica (a via dos Cogitata, da Ética e do T. T. P.). O uso é tão determinante do sentido quanto a regra gramatical, que frequente-

mente é a descrição do uso efetivo (por exemplo, o estudo dos gêneros dos nomes hebraicos) (10). A partir daqui, porém, o texto dá uma guinada. O verdadeiro e o falso são qualidades dos relatos. São por isso remetidos à noção de veracidade ou de autenticidade. Ora, os filósofos considerarão, por esse motivo, que a verdade é adequação da idéia ao ideado, mas ao fazê-lo tomam a idéia como o ouro. Isto é, passam do relato ao fato. Ora, se o ouro não é *index sui*, a idéia é. Resultado: ou as idéias são tomadas como relatos da Natureza no espírito, ou como fatos sem garantia de veracidade. Dizer que as idéias são relatos é dizer que são encadeamentos. Dizer que são relatos da Natureza é dizer que são encadeamentos necessários (*ordo et conexio*). Enfim, dizer que são relatos da Natureza na Mente é dizer que são verdadeiros. Se a idéia fôr verdadeira ou falsa como o ouro, então sua garantia tem que ser extrínseca: a adequação ou a inadequação tornam-se eventos judicatórios. Subjaz ao texto a crítica da idéia-quadro de Descartes. A idéia não pode ser uma pintura, pois nêsse caso não se distingue em nada da imagem percebida. Ora, o que separa a imagem da idéia é que, na primeira, há ausência de uma causa necessária e suficiente interior, enquanto na segunda, essa causa intrínseca está presente. Desenha-se claramente aqui a concepção espinosana do signo e, portanto, da palavra.

Ao diferenciar a imaginação do intelecto como a atividade portadora ou não de sua causa imanente, Espinosa distingue entre o signo como indicação e o signo como expressão. No primeiro caso, a imagem que não acusa a si própria mas acusa o que está ausente — “A mente percebe os corpos exteriores apenas através das idéias das afecções de seu próprio corpo. Enquanto imagina um corpo exterior a mente humana não possui um conhecimento adequado dêle”. (E. II, prop. 26 e corolário) “Decorre daí que a mente humana, tôdas as vêzes que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza não possui nem de si mesma, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas um conhecimento confuso e mutilado”. (E. II, prop. 29, corolário). A palavra, como todo signo indicativo, é um signo artificial que reenvia ao passado ou ao futuro como dimensões do presente, e das quais o próprio presente depende.

(10) — Seria interessante comparar a posição de Espinosa com as “Investigações Lógicas”, especialmente a Introdução à 1.a Investigação, quando Husserl se refere à necessidade de recorrer “ao aspecto gramatical dos vívidos lógicos”.

Tôda a teoria da imaginação espinosana desemboca no problema do tempo não dominado, recorrendo à memória para reunificar aquilo que o próprio tempo fragmentou. Por isso, ao nível da imaginação, a moralidade é imperativa — o dever é retrospectivo ou prospectivo e implica numa separação entre a essência atual e seu ser íntimo. A superstição, por sua vez, apoia-se inteiramente sôbre signos (sinais premonitórios) que lembram uma adversidade passada e desencadeiam expectativas que devem ser conjuradas. A moral e a religião (e conseqüentemente o estado) emergem no interior da duração que foi dilacerada pelo tempo. Tudo depende, portanto, da memória. A exterioridade, que funda a indicação, repousa, pois, na síntese mnemônica e na reunião caótica das imagens. É isso que o estudo do uso das palavras revela. A degenerescência do adjetivo em nome é um desses esforços para fixar aquilo que era instântaneo.

A idéia é signo natural. É um signo do presente que reenvia ao presente, como para os estoicos a cicatriz não reenvia à ferida passada, mas ao ser cicatrizado. Por isso a idéia é *index sui*, não reenviando a nada exterior a si mesma. Não é sem razão que o presente no verbo hebraico é participial apenas. É por isso que Espinosa não pode aceitar a idéia e a verdade em sua apresentação cartesiana, pois nêsse caso a idéia estaria permeada de exterioridade como os demais signos. A idéia não está no lugar de nada. Daí a tarefa da definição: fazer com que signos indicativos (palavras) preencham signos expressivos (idéias). Espinosa lança-se no meio das palavras para fazer com que definições nominais sejam definições reais (11).

II. A linguagem a serviço do intellecto.

Quais os critérios para a boa definição? 1 — a boa definição funda-se em representações claras e distintas, oriundas exclusivamente do pensamento; 2 — a boa definição opera com essências particulares afirmativas, ordenadas de tal maneira que reproduzam objective a ordem que existe formaliter na natureza; 3 — a boa definição deverá conter apenas

(11) — A questão de Derrida, in "La voix et le phénomène", pg. 67 (nota n.º 1) "Être signe de soi (*index sui*) ou n'être pas un signe, n'est-ce pas la même chose?", Espinosa responderia afirmativamente, se por signo entender-se algo que substitui algo. Mas responderia negativamente se por signo entender-se a idéia que, ao indicar o modo, o atributo ou a substância, também os exprime. O Ser é polissêmico, não a palavra. Donda a necessidade de fazê-la cumprir sua missão: enviar a um significado ontológico. A linguagem é metafórica, mas o ser é uno-múltiplo.

substantivos não susceptíveis de adjetivação; 4 — a boa definição deve ser afirmativa.

1 — Representar é passar da existência à essência. A representação é uma catarsis das faculdades da alma através da cogitatio, pois, extirpa a inadequação da linguagem, a passividade do desejo e da imaginação. A boa definição supõe, portanto, a Ordem como sistema de unidades e diferenças, obtidas desde que se exclua da operação intelectual toda associação imaginativa — a linguagem deve poder representar, paralelamente, êsse sistema de unidades e diferenças.

2 — A boa definição não opera por comparações, — mas por discernimento. Desencava as diferenças primeiras na intuição clara e distinta das essências singulares. A definição, desejando ser verdadeira, não pode ser uma definição nominal, mas tem que ser ao mesmo tempo uma definição de coisa. A definição deve, pois, explicar o que podemos conceber através de uma certa palavra, mas deve também, através das palavras, descrever o que a coisa é. A definição deve propiciar uma denominação correta daquilo que significa (o cuidado na escôlha das palavras) e deve propiciar a total concepção daquilo que exprime, isto é, aquilo que é definido deve ser representação de algo que exista efetivamente fora do intelecto, pois a verdade implica na conveniência da idéia com seu ideado. A definição real não se refere apenas à coerência interna do pensamento, mas sobretudo, à possibilidade intrínseca da coisa. E porque se refere a uma essência formal, a definição deve referir-se necessariamente a uma essência objetiva correspondente. Na carta 9, a Vries, Espinosa afirma que a má definição é aquela que atribui à coisa uma estrutura essencial (*ratio structuræ*) inconcebível. Por isso toda definição deve ser uma idéia adequada, isto é, conforme à estrutura essencial do definido. — Tal definição tem uma razão suficiente que a garante: a natureza do intelecto como potência do verdadeiro. O intelecto é um modo do Pensamento, e para Espinosa o intelecto humano não difere qualitativamente do atributo Pensamento, mas sua diferença é apenas quantitativa (concebemos uma quantidade menor de essências do que o Pensamento concebe). A criação de definições pelo intelecto é vis nativa: sua espontaneidade é ditada por leis imanentes. A imaginação, ao contrário, cria determinada de fora (não nos esqueçamos da afirmação espinosana de que a imaginação pode ser uma fôrça de nossa alma e não um vício, desde que imagine espontaneamente). A definição perfeita é real e gerativa: deve remeter-se a uma

essência e deve explicar sua natureza íntima, revelando sua **produção** necessária. A experiência e a imaginação não podem produzir tais definições porque não podem produzir a **razão** intrínseca do definido. Enfim, justamente porque a definição real é genética, pode assegurar a correspondência entre a ordem e conexão das coisas e a ordem e conexão das idéias, pois o princípio produtor é uno. Mais uma vez podemos acompanhar a diferença que em Espinosa existe entre o signo indicador e o signo produtor — o primeiro não alcança a essência. Por essa mesma via patenteia-se a ontologia espinozana como lógica. Se o T. R. I. nos espanta pelo seu começo “psicologizante”, a teoria da definição revela que por trás dos meandros subjetivos encontra-se o fundamento da idea ideae numa lógica da produção das essências, que a linguagem está capacitada a mostrar, desde que o filósofo faça sua “escôlha de propósito” das palavras. A teoria da definição, partindo de idéias verdadeiras **dadas** concebe o movimento do Absoluto não como pêrda e reencontro, mas como explicatio. Esclarece-se mais uma vez a afirmação espinozana de que as idéias são histórias da Natureza no Espírito: é que para Espinosa a história não é descrição, mas produção, a partir da Substância, fulcro irradiante que não está fora da escala dos entes, mas **neles**.

3 — A boa definição privilegia uma região da linguagem: a do Nome. Aqui o pêso da língua hebraica manifesta tôda sua fôrça. A definição deve ser real, portanto, só é definível aquilo que cai sob o intelecto e o Compêndio afirma que sômente as coisas, seus modos e relações caem sob o intelecto. A possibilidade de recorrer à linguagem depende da conservação de seu poder designante, que o estudo do **uso** e da **natureza** das palavras revela. A linguagem é o espaço do quiproquo e da má-fé, mas isto não quer dizer que ela seja quiproquo e má-fé. Espinosa marca a exterioridade da fala e do pensamento, mas assinala também o uso adequado das palavras. A linguagem é um instrumento maleável — os doutos podem mudar ou corromper o sentido dos textos de que são proprietários; o vulgo pode tomar a impotência de sua imaginação como impossibilidade intrínseca do real para oferecer-se ao espírito, e por isso forja palavras negativas que nada podem exprimir — seu bom uso dependerá do tipo de ligação estabelecida entre ela e a representação que deve indicar. Ora, se a linguagem pode conter os germes da filosofia (e a língua hebraica é um caso privilegiado disso) o filósofo deverá reativar as palavras e apontar

seu lugar: a nomação. Assim a teoria da definição não questiona a linguagem, mas busca a forma canônica de seu uso. É como se a linguagem contivesse em sua intimidade uma estrutura semântica profunda que a sintaxe deve fazer emergir, de sorte que são os desvios sintáticos que estão na base dos desvios semânticos. É típica a passagem do adjetivo ao substantivo; a aparição dos nomes negativos antes dos nomes positivos; a identidade da raiz hebraica de “eternidade” e de “esconder-se” levando a acreditar que o tetragrama escondia para sempre o nome de Deus, e que a teologia negativa era a única via para o Absoluto inominável.

4 — A definição sendo real e genética, recuperando a força nominativa das palavras só poderá ser afirmativa. Só existe saber do ser. Do nada, nada se pode dizer, porque não tem propriedades. O ser é positividade plena, donde a inadequação de uma linguagem puramente imaginante e antropomórfica a ontologizar o negativo. Incorporo, incriado, incausado: entia imaginationis, asylum ignorantia. Dizer de alguma coisa aquilo que ela não é, simplesmente é admitir que não a conhecemos. A não-visão não é essência do cego, como não é essência da pedra. A cegueira é uma suposição maniqueísta que esconde sob o normal e o anormal a rubrica moralizante do bem e do mal — é a suposição de que o vidente possui maior perfeição que o cego, quando na verdade a comparação entre ambos é meramente verbal, pois as essências, como todo nome, são incomparáveis. É nesse momento que a linguagem se torna puro artifício, pois sua função é a de esconder o que está efetivamente dizendo. Por isso Espinosa desconfia tanto das palavras — o signo indica o que esconde, denominando-o negativamente, de sorte a não precisar assumir o que diz, porque na verdade não está dizendo, mas está escondendo. Não é sem razão que Espinosa se propõe como tarefa a interpretação da Bíblia.

A teoria da definição não aprisiona a linguagem, mas, ao contrário, faz aparecer a harmonia entre a imaginação e o intelecto. A imagem é falsa quando usurpa a idéia. Isto quer dizer apenas o seguinte: a imaginação tenta organizar e repartir os entes numa ordem fixa e sedentária, que entretanto é contrariada pela mobilidade essencial do imaginário. A fluctuatio animi é o resultado de uma repartição impossível. A imagem é mens momentânea. A repartição funda-se no escoamento do tempo, isto é, na repetição do passado e na previsão do futuro. A ordem imaginativa é, na

verdade, memorial. E a imaginação não pode ser memoriosa porque a linha do tempo é desagregadora. A contrapartida dêste fracasso deveria ser a repartição fixa e sedentária dos entes na Ordem Natural das essências, isto é, na representação. Ora as definições espinosanas não operam dessa maneira. Antes de tudo, não estabelecem classificações, pois classificar supõe diferenciar graças à predicação. A classificação nasce no juízo e a filosofia espinosana não é uma filosofia do juízo. A idéia é *index sui* e o verbo ser não é predicativo: é o “há” hebraico. Além disso, a classificação opera através de propriedades, isto é, dos adjetivos, e a definição espinosana expulsa todo recurso a adjetivação. A classificação compara, a definição indica e exprime. Deus é definido como causa *sui* e não como o ser mais perfeito; o modo é definido como *ab alio* e não como imperfeito. Deus não é definido como incausado, nem o modo como causado. O amor e o ódio são definidos por substantivos: alegria e tristeza, e estas, pela intensidade do Desejo. Desejo, Corpo e Alma reenviam à Extensão e ao Pensamento que reenviam à Substância. Nenhum deles é gênero ou espécie da classificação universal, nem são categorias para todos os juízos possíveis. Espinosa afirma que as noções comuns são universais concretos. O Desejo é modificação da Alma e do Corpo, que, por sua vez, são modificações da Extensão e do Pensamento, atributos de um ser coletivo: Deus.

III — A lógica do sentido.

Representar é passar do ver e do sentir ao pensamento de ver e ao pensamento de sentir, como dissera Merleau-Ponty. “A representação se define por certos elementos: a identidade no conceito, a oposição na determinação do conceito, a analogia no juízo, a semelhança no objeto”. (Deleuze — **“Différence et Répétition”** — PUF, pag. 179). Representar é reconhecer o Mesmo, diferenciá-lo por comparação, usá-lo por analogia e mantê-lo graças à sua semelhança com aquilo de que é a representação. Representar é distribuir categorialmente o ser que é dito analogicamente de todos os entes. A idéia, re-*representação*, é uma **figuração adequada** do real. Seu espaço é o da iconologia. O que distingue a idéia da imagem e o aparecimento da primeira como figura original da realidade, expulsando as cópias e os simulacros produzidos pela imaginação.

Assim colocada, a representação parece escapar das rês espinosanas. Em primeiro lugar, a idéia não é correlato da cogitatio, mas seu próprio ser. Não é sem motivo que

Espinosa inverte a intuição cartesiana do Cogito. Não sou porque penso, mas penso porque sou. A prioridade do Sum sobre o Cogito destrói a constituição do Sou pela forma do pensar. A constituição da coisa pela sua própria representação é destruída no momento em que o Sum aparece como **ser dado**, tornando possível a reflexão e a própria representação. Não se pode ir da forma do pensamento para o ser do pensamento constituído pela representação, mas deve-se partir da **revelação** originária do Sum como pensante. O conhecimento adequado não pode partir da **posição** do intellecto como separado, mas de uma idéia dada que está presente como existente no atributo Pensamento. A modalização da Alma implica na impossibilidade de que ela e suas representações sejam o ponto de partida de qualquer posição. O princípio de razão suficiente nos conduz diretamente para a Substância como origem de toda posição, isto é, de toda produção. E' do Ser e de sua distribuição que se deve partir.

A onipotência da representação é quebrada também pela teoria das paixões. Espinosa combate o voluntarismo cartesiano e do senso comum que constituem o homem como "um império em um império". Revela-se agora a impotência da representação frente às afecções. O livro III diz explicitamente: Só uma paixão mais forte pode vencer uma outra mais fraca do que ela. Descartes admitia um abismo entre a representação e o sentimento, a ponto de afirmar que uma representação clara e distinta não é suficiente para anular o sentimento, que permanece obscuro e confuso. Não é isso que Espinosa diz. A representação justamente mostra que o sentimento não é obscuro e confuso, isto é, fora da lei, mas, dotado de uma lógica própria. Por isso a representação é impotente diante dêle. Em Descartes o entendimento podia corrigir a megalomania da vontade. Em Espinosa jamais êsse poder é conferido, ao entendimento, pois êste é sempre idêntico à vontade. Afirmer uma idéia é o mesmo que desejar. Sòmente a substituição de um desejo por outro mais forte modifica simultâneamente a vontade e o entendimento. O amor intellectualis Dei é intelectual e é amor. Por isso a abertura do T. R. I. assemelha-se a uma aposta: no processo de substituição dos bens, Espinosa pergunta que riscos se pode ou se deve correr.

A idéia, pura afirmação de si mesma, **não é figura** de nada. "A alma é idéia do corpo" jamais significará que a idéia é uma figura do corpo. O paralelismo ontológico cairia por terra se a idéia fôsse figura da extensão. A idéia é

o código da essência formal e da essência objetiva e a alma exprime **no seu modo** e a **seu modo** o corpo, ambos exprimindo o conatus singular, isto é, a fôrça. Não se pode nunca perder de vista que a definição conserva a forma causativa do verbo hebraico e que portanto, não se refere à figuração dos entes, mas à causalidade que os produz e conserva. A idéia **repete** simultâneamente com o corpo a produção d'êste último, e ambos **repetem** a produção dos atributos.

A verdadeira diferença entre a idéia e a imagem reside aqui: esta última tenta organizar as coisas numa ordem onde possa sobreviver sem mêdo nem angústia, mas a primeira não reparte e sim aponta a polissenia da Substância. A essência não é a identidade e por isso Blyenbergh e Leibniz não podem suportar o espinosismo. Há um compromisso entre a imaginação e o senso comum que se manifesta no desejo de classificação e de repartição das coisas. A imagem usurpa a idéia quando se coloca como analogon da realidade e, em seguida, graças à síntese passiva da memória — illa regula Memoriae — toma-se como figura da própria realidade. Nesse momento assume, sem poder, as funções da representação. “Perguntas se posso ter uma imagem de Deus, diz Espinosa a Boxel. Respondo-te que não. Mas se me perguntares se posso ter uma idéia de Deus respondo-te que sim”. É o compromisso da imaginação com a memória, isto é, com a imaginação reprodutora, que a torna inadequada. Seu papel não é distributivo nem figurativo, mas o de uma produtividade livre.

A enigmática afirmação de Espinosa — a imaginação é fôrça e não vício — pode agora ser esclarecida. A imaginação conhece as existências (os modos), e o intellecto conhece as essências (a substância, os atributos e os modos). Por essa razão o imaginário não carrega sua razão suficiente e fica-lhe vedado o direito de repartir o real. A imaginação conhece os modos, mas não sabe que são modos da Substância. Por isso tende a apreendê-los em sua diferença numérica, como realmente separados e daí como substâncias singulares. Resultado: organiza o real através da descontinuidade e vê-se obrigada a refazer a continuidade buscando princípios transcendententes — a criação e a finalidade. A imaginação não consegue suportar a fragmentação do real e refugia-se na memória, que inventa os universais como síntese do descontínuo sob a forma do gênero e da espécie. O trabalho da imaginação reprodutora é vício. Mas a imaginação é fôrça.

A fôrça imaginante pode manifestar-se no auxilio que presta ao intellecto, como na geometria por exemplo. Mas não é aí que sua verdadeira potência emerge. Na metafísica clássica o sonho sempre foi o instante em que a consciência perde a função do real e debate-se com a loucura. A separação entre a consciência vigilante e a consciência adormecida é o refúgio da Razão contra a malícia e a perversidade do imaginário, limiar da sandice. Ora, a imaginação é fôrça e não vício, é também portadora do real e o sonho é o lugar privilegiado de sua manifestação. Que distingue os sonhos de Boxel dos sonhos de Balling e dos profetas? No caso de Boxel, são as determinações fisiológicas (o corpo doente ou fatigado), e as detmrinações psicológicas (desejos inconfessáveis) que produzem imagens (espectros), tomadas como reais. Ora, o espectro é uma ficção: com êste têrmo Espinosa designa tôda imagem construída com fragmentos de outras. O espectro é resultado da combinação de imagens antigas. A imaginação não produz nada, apenas recompõe a vigília. Mas o vício do espectro não consiste apenas na recomposição arbitrária e sim, na exigência de uma nova organização do real. Os espectros inauguram uma distribuição hierárquica da Natureza, repartindo os entes em graus de perfeição, como se cada ente não fôsse perfectum. A perfeição aloja-se na finalidade divina incognoscível e estabelece uma concepção analógica do Ser. O sonho de Balling e o dos profetas, ao contrário, não distribui nada, mas antecipa a imbricação das essências e seus encontros. Espinosa valoriza êsses sonhos nascidos de corpos sadios e de almas destemidas. A antecipação origina-se numa relação amorosa entre aquêle que sonha e aquilo com que sonha. A imaginação adivinha o sentido e só não o vê claramente porque não carrega consigo sua razão suficiente. Por isso o profeta tansforma em sinais o que sonhou. O sonho é um limiar porque inaugura uma forma de imaginação que não é mais reprodutora. Espinosa afirma que nesse caso a imaginação opera como se (ac si) fôra o intellecto: não que tenta representar como o intellecto, e sim que **ambos não representam nada**, mas reencontram livremente os vínculos imanentes das coisas. O sonho e o intellecto não operam por comparação e por analogia, mas por desvendamento do sentido.

A imaginação é fôrça e não vício. A idéia é index sui. A filosofia espinosana transfere-se do signo exterior (índice)

para o signo interior (sentido). Agora estamos em condições de compreender o laço entre a gramática hebraica e a teoria da definição.

A quimera é um **ente verbal**: não é o encontro insólito de imagens, como a ficção, mas um encontro impossível. “Sua natureza envolve uma contradição aberta”. A quimera é Não-Senso puro. O Diabo, por exemplo, é uma quimera, pois sendo um nada absoluto de perfeição exclui-se como existente e, portanto, afirmá-lo é cair em contradição. A quimera é o inconcebível e o inimaginável. Entretanto como pode ser dita, separa a linguagem do sentido. Por isso a teoria da definição começa policiando a linguagem, exigindo que o definido seja concebível. Aparentemente a fala é dobrada sob as exigências da representação. Mas não é o que ocorre. A fala é o desdobramento das coisas em seus nomes. e, portanto, a **linguagem que não nomeia não é linguagem**. O policiamento não existe — o que a definição propicia é a separação entre a linguagem e a não-linguagem, isto é, o flatus vocis. A filosofia exige a liberação do sentido na linguagem como descoberta da instância propriamente lingüística. Essa instância é a do nome substantivo e a do nome infinitivo, isto é, a da **proposição**.

A quimera, os universais, os modos substancializados abrigam-se sob uma linguagem analógica. Ora, a analogia funda a representação. Dissemos que a imagem e a idéia não são figuras de nada, isto é, que não são representações. É que se remetem a um Ser que não é analógico, mas unívoco. Esclarece-se, agora, o vínculo entre a linguagem nominativa, a definição e o sentido: há formas de entes (idéias e imagens; atributos e modos) que não são categorias e que, portanto, não dividem o Ser, mas o manifestam como originariamente plural. E aquilo de que o Ser se diz manifesta-se em diferenças individualizadoras (cada atributo é uma qualidade infinita da Substância) que se movem numa pluralidade modal.

Os atributos não são categorias nem gêneros, mas entes ontologicamente unos e formalmente (qualitativamente) distintos. E a Substância se diz através deles num só e mesmo sentido. Os modos não são espécies, mas diferenças de intensidade no interior dos atributos. O pan-enteísmo de Espinosa não significa que cada atributo seja uma substância (como lê Guérault), pois isto seria tomar a Substância em sentido analógico e dobrá-la à representação. Pan-enteísmo: tudo é Ser; todos os entes são ditos do Ser, que não se distri-

bui genéricamente, mas se exprime em sentidos múltiplos, como atesta a carta 9 a Vries.

Os atributos são Nomes infinitivos que se conjugam nos modos. A imanência significa: não se pode hierarquizar os entes. Onde está o atributo? Em seus modos. Onde estão os modos? Nos seus respectivos atributos. A Substância é a razão suficiente da **produção**, sempre **presente** nos produtos. “Deus **conserva** as criaturas”, significa, a causa está sempre presente nos seus efeitos. A transcendência e a analogia colocam a origem da produção fora do movimento produtivo, o que é um absurdo.

A definição e a gramática não estão a serviço da representação, mas a serviço do sentido: recuperando o Nome Infinitivo revelam como êle se explica e se complica sem se dividir.

O percurso realizado pretende negar no seu ponto de chegada, o ponto de partida. Iniciamos distinguindo a imaginação do intelecto através de separação entre a imagem (signo e representação mutilada) e a idéia (sentido e representação adequada), para concluir que a imagem é uma representação inadequada porque tenta, pela via da memória figurar descontínuamente o real contínuo. Entretanto, a imagem também é força, como a idéia. Sòmente assim é possível conciliar a linguagem (que nasce da imaginação) com a definição (que nasce do intelecto). O vínculo entre a imaginação e o intelecto só pode surgir no momento em que se encontra a razão suficiente que lhes é comum: a univocidade de Substância. Quando esta aparece, a idéia se mostra como index sui e como ente, e a vida onírica, como criação espontânea adivinhando o sentido do mundo. Em ambos os casos não há mais iconografia, mas desvendamento do sentido. A linguagem está capacitada a operar juntamente com o intelecto quando recupera sua força nominativa, deixando de ser reprodução ou flatus vocis. O foco de todo o percurso é a substituição gradativa da **representação** pela **produção**, passagem indispensável numa filosofia que define a Substância como **causa imanente**...

LINGUAGEM E SUPERSTIÇÃO: LUTA CONTRA A NÃO-FILOSOFIA

“Noctâmbulos, magos, sacerdotes de Backos, e sacerdotisas dos esbulhados, traficantes de misterios...” (Heráclito).

“Estou espantado e radiante! Tenho um predecessor, e que predecessor! Quase não conhecia Espinosa... Minha solidão transformou-se em duo. É maravilhoso!” (Nietzsche — Carta a Overbeck — 30-7-81).

A superstição acorrenta a imaginação no espaço dos sinais. Não se situa ao lado do intelecto, nem opera em harmonia com êle. Age contra êle. A filosofia espinosana pe-leja com a não-filosofia porque a busca extirpar da Alma e do Corpo a tristeza, o ódio e a angústia, elevando-os à alegria do amor. A sabedoria é meditação sôbre a vida e não sôbre a morte: a superstição é sandice.

Espinosa recusa considerar as afecções da Alma como vícios que escapam às leis da Natureza. Crítica os que “procuram a causa da impotência e da inconstância humana não na potência comum da Natureza, mas não sei em que vício da natureza humana e por isso choram por ela, riem-se dela, desprezam-na e, freqüentemente, têm-lhe ódio”. (E. III, pref.). As paixões decorrem naturalmente da essência humana. A superstição é uma paixão negativa. Com isto, fica naturalizada. O ponto de partida de Espinosa não é o bom-senso, — como em Descartes, mas o delírio e a ilusão isto é, um estado radical de não-filosofia, presente naturalmente nos modos. Espinosa parte de um pensamento que não pensa e de um corpo que não age. A raiz do propalado ateísmo espinosano encontra-se aqui, pois o filósofo rompe com a **ortodoxia** teológica e metafísica que admite uma **doxa** naturalmente boa (**orte**) e toma a precipitação da alma na caverna do corpo e o pecado original como vertigens de uma boa vontade. Espinosa, entretanto, afirma que os homens são escravos de suas paixões, não existindo nêles nenhuma boa vontade e, por isso mesmo, as noções de bom e de mau não servem para caracterizar as atividades dos modos, a não ser como perversões da doxa. A separação clássica, mas não espinosana, entre a vontade e o intelecto faz com que a **má-vontade** seja exterior ao **bom-senso**.

Espinosa distingue três tipos de signos. Os indicativos, que nos levam a conhecer alguma coisa exterior a partir de uma projeção de nosso próprio corpo; os imperativos, que transformam as leis naturais em preceitos e mandamentos morais; e os revelados, que descobrem propriedades de Deus e delas retiram novos preceitos e mandamentos religiosos. A superstição desdobra-se no interior dêsse tríptico espaço.

“Se os homens pudessem organizar as circunstâncias de suas vidas de acôrdo com uma deliberação segura, ou se a

fortuna lhes fôsse sempre favorável, nunca seriam dominados pela superstição, mas com freqüência são reduzidos a uma tal angústia que já não sabem mais deliberar; além disso, como desejam imoderadamente bens que dependem de uma fortuna incerta, flutuam entre o mêdo e a esperança e têm a alma freqüentemente inclinada à maior suprestição” (T. T. P., pref). A deliberação supõe a exterioridade: os homens estão diante das coisas, situados na natureza e face a ela. A deliberação é busca de indicações. A exterioridade acentua-se ainda mais na medida em que, além de não haver deliberação segura, os desejos humanos dependem de uma fortuna incerta, e desembocam na transcendência e no acaso. Assim nasce a procura de índices, reveladores da existência de um Deus Providencial. Desponta a crença nos milagres, sinais da Providência.

A causa de superstição é o mêdo, a religião é seu cultivo, e a autoridade religiosa, seu fardo.

O movimento da superstição é dialético: nasce do mêdo e engendra a mistificação da natureza. Esta, por sua vez, engendra o poder religioso que atua coercitivamente, mantendo como efeito a causa que o engendrou. Há pois, uma inversão da série causal: o efeito atua como causa constrangedora e a causa se esconde sob o efeito sofrido. Com a superstição e seu corolário religioso entra-se num mundo de máscaras. O Templo se transforma em Teatro, diz Espinosa. Idolatria e iconologia caminham juntas. Nietzsche encontra seu predecessor: Espinosa anuncia o crepúsculo dos ídolos.

A superstição, sendo uma paixão negativa, está sujeita à lógica das afecções passivas: é diversa e inconstante. Sua conservação decorre do poder eficaz de certas paixões derivadas (esperanças, ódio, cólera, fraude e desespero) que, por sua vez, são mantidas por uma paixão mais forte e originária: o mêdo. Na dedução da superstição, Espinosa faz com que o paralelismo, o conatus, a finidade e o tempo intervenham como geradores do processo. A potentia agendi do corpo e a potentia cognoscendi da alma são sempre idênticas: a alma vale o que vale seu corpo. Essa correspondência define o conatus como essência atual de um modo, que se esfôrça para perseverar em seu ser. O conatus é finito. A prova disso é a paixão, estado primitivo e necessário de todo modo na facies totius universi. As primeiras afecções são paixões porque causas exteriores agem sôbre o corpo e a alma, provocando em ambos modificações variadas e numerosas. Corpo e Alma são partes da Natureza e como tais desprovidas de autonomia. Na “ordem comum” (e não necessária) da Natu-

reza permanecem na dependência de partes exteriores com as quais se encontram fortuitamente. O espaço da finidade é o da concorrência e da guerra entre os modos (12). Cada um dêles é um conatus, portanto, uma fôrça, e a paixão é o lugar de um choque de fôrças, onde o conatus individual é vencido pelo conjunto das fôrças exteriores, mais numerosas e mais fortes, que o aprisionam num círculo de afecções transferíveis e ambivalentes. Por isso os homens são incapazes de uma “deliberação segura” e oscilam entre sentimentos contrários. O Corpo precisa dos demais corpos para se conservar e a Alma se esforça para conceber tudo o que auxilie tal conservação. A potentia agendi cresce com paixões positivas (as derivadas da alegria) e diminui com paixões negativas (as derivadas da tristeza). Ora, a superstição é paixão de uma alma triste e temerosa. Assim sendo diminui a potentia agendi, precisando ser extirpada, graças à fôrça das paixões positivas.

A superstição é um conhecimento do primeiro gênero, isto é, depende de signos indicativos, produzidos pela imaginação determinada pela memória, operando extrinsecamente por meio de associações. “Se a Alma foi afetada uma vez por duas afecções ao mesmo tempo, desde que, — mais tarde, seja afetada por uma delas, será também afetada pela outra. (E. III, prop. 14). “Se o Corpo humano foi afetado uma vez por dois ou vários corpos simultaneamente, desde que mais tarde, a Alma imagine um dêles, **lembrar-se-à** também dos outros”. (E. III, prop. 18). A memória encadeia imagens referentes aos corpos exteriores em relação com o nosso. Tais imagens não exprimem a natureza de nenhum dêles. O encadeamento decorre da **repetição** de um encontro e de um **hábito** associativo. Por isso a Alma pode passar da imagem de uma coisa para a de outra que não tem uma conexão interna com ela. Espinosa explica dessa maneira duas origens: a do uso rotineiro das palavras (o Romano que associa pommum ao fruto porque repetidamente foi afetado simultaneamente pelos dois) e a da crença nos presságios pela alma supersticiosa (quando os homens estão com medo e se produz um incidente que lhes recorda um mal passado pensam ser o anúncio de um desenlace infeliz). O parentesco dessas origens é seu suporte comum: o signo indicativo, resultado da mera repetição. A relação mnemônica es-

(12) — Não nos esqueçamos de que Espinosa escreve durante o apogeu do mercantilismo holandês!

tabelecida entre os signos (palavras ou coisas) é extrínseca e accidental. O soldado que vê pegadas na areia pensará no cavaleiro e na guerra, enquanto o camponês pensará no arado e no campo. O signo indicativo não é expressivo porque não carrega seu sentido. Essa exterioridade faz com que “uma coisa possa por acidente ser causa de alegria ou de tristeza” (E. II, prop. 15), ou “de esperança ou de medo” (E. III, prop. 50). A transferência dos sentimentos é idêntica à transferência dos signos porque em ambos os casos opera-se uma transferência de imagens mecânicamente associadas pela memória. O Corpo e a Alma podem reativar imagens, mas ao fazê-lo a memória apresenta as imagens **sem suas causas externas**. A imagem de uma coisa passada ou futura pode, assim, comover-nos tão fortemente como se estivesse presente. É fundamental a intervenção do tempo, introduzindo a dúvida quanto ao futuro. Assim como o tempo não dominado leva imaginação e linguagem a assumirem compromissos com o senso-comum como vimos anteriormente também o tempo fragmentado é responsável pela superstição. A imaginação finita não alcança a ordem necessária da Natureza. Entre a Física e a Religião medeia o intervalo preenchido pela noção de contingência, oriunda de uma dúvida quanto ao porvir. A conexão entre os tempos do tempo é frágil, pois, cada um é apenas um índice dos outros. Quando não há preenchimento das expectativas a conexão desmorona. A rotina do cotidiano e da linguagem é a **máscara** da necessidade.

A dúvida é produto da concorrência entre as imagens (e não, como em Descartes, a mera suspensão do juízo). Nasce de uma imagem que não persiste e contradiz outra, destruindo a ordem **comum** das coisas. A *Fluctuatio Animi* é a luta entre afecções opostas. A imagem permanece enquanto não se descola do passado, mas a sucessão de experiências que contrariem sua inerência ao seu tempo próprio faz explodir a estabilidade — donde o medo e a esperança. Quem espera um bem, teme que ele não se realize. Quem teme um mal, espera que ele não se produza. E como a paixão mais forte domina a mais fraca, o medo domina a esperança. A confiança abalada quanto à nossa capacidade para controlar as circunstâncias de vida desloca-se para o Destino. E quando a fortuna é desfavorável, não se pode mais contar com o Fado e a contingência é transferida para a Natureza tôda: abrem-se as comportas para a torrente impetuosa da superstição.

Lògicamente a superstição é deduzida da incapacidade para totalizar o tempo e conjurar a contingência. Psicòlogicamente é descrita como estado de angústia e de ansiedade permanentes . A natureza é Aiôn e a Alma é Chronos. Não será decifrando nas entranhas dos animais que Chronos se tornará Aiôn. A Divinatio pactúa com a superstição, ou antes, é sua manifestação no mundo flutuante dos sinais.

A superstição é um fenômeno religioso, mas sua origem é a precariedade dos meios (econômicos e técnicos) para enfrentar a sobrevivência. Superstitio, superstare, supertes. Sobreviver e elevar-se. Temer e cobiçar. Conjurar a natureza, vivendo contra ela. Seu efeito teórico é a teologia finalista e negativa. Seu efeito prático é a exacerbação de tôda forma da autoridade. Teòricamente, a imaginação associa sinais que transformam a natureza num reino de fins a serviço do homem. Pràticamente, delega poderes a uma casta, suposta competente, para que decifre os sinais da Providência Divina, conjurando-os. A visão supersticiosa é autoritária. Novamente seu vínculo com o senso-comum é patente, pois ambos são a forma dogmática da fixação impossível dos signos. "Nenhum meio para governar a massa é mais eficaz do que a superstição. Conseqüentemente, introduz-se, sob a còr da religião, tanto a adorar os reis como aos deuses, quanto a execrá-los e a odiá-los como um flagelo comum ao gênero humano. Para evitar êste último mal, cuidou-se de cercar a religião de um **culto** e de um **aparêlho**, capazes de dar-lhe sempre mais pêso do que qualquer outro móvel da **opinião**". (T. T. P., pref.).

A superstição revela o poder constrangedor dos signos: daquêles que envia a Deus (cultos) e daquêles que Dêle recebe (milagres). Entretanto, os signos não são imediatamente claros e exigem uma semiologia. Um dominio de competência aparece e com êle a casta dos intérpretes capazes: os sacerdotes-teólogos. Tôda a vida política fica na dependência da decodificação religiosa. Não é gratuitamente que o Tratado Politico é um Tratado Teológico e Político. A casta sacerdotal sabe que a conservação de sua autoridade depende de seu caráter incontestável, por isso precisa conservar a massa na ignorância, de sorte a nunca poder desvendar o segrêdo último da informação que recebe. A superstição colore a linguagem: é o instrumento da eminência **parda** de todo regime político. Quando o Templo degenera em Teatro, a casta dos intérpretes deixa de "instruir o vulgo; procura arrancar-lhe a admiração, repreendendo públicamente os dissidentes e inventando coisas novas e

insólitas” (T. T. P., pref.). O Teatro comove. Arrastada pela emoção a massa torna-se ignominiosa e instrumento dócil do poder. O Teatro cria ícones e a massa aprende a distinguir os homens através de um sistema de sinais estereotipados: cristãos, judeus e turcos distinguem-se apenas pelas roupas que usam, pelas igrejas que freqüentam, pelas opiniões que preferem e pelos senhores por quem juram. A mitologia social nasce do Teatro religioso e civil.

A revolução da crítica espinosana consiste em separar a Bíblia como espaço semiológico para suas personagens e como espaço hermenêutico para seus leitores. Que o sinal seja considerado expressivo pelo profeta, compreendê-lo e desencavar-lhe o sentido é a tarefa do intérprete. Para a personagem bíblica o sentido está no signo. Para o crítico, o sentido do próprio signo precisa ser encontrado. Esse deslocamento é duplamente motivado. Por um lado, o sentido pode ser vítima da malícia dos intérpretes que pretendem usá-lo contra a massa. Oralmente a palavra é designante, mas a escrita insere a palavra no **Têxto** e seu sentido começa a depender do **Contêxto**. Nêsse momento tôdas as deformações semânticas tornam-se possíveis. Trata-se, pois, de reencontrar o sentido primeiro das **Escrituras**. Por outro lado, a natureza do próprio signo tem que ser levada em consideração. A razão conhece os atributos de Deus, isto é, a natureza de Deus, porque tem uma **idéia** Dêle. Mas a Revelação conhece apenas algumas **propriedades** (adjetivos) de Deus, e sua finalidade é incitar à obediência e punir a desobediência. O signo revelado é, portanto, indicativo e imperativo. Convertê-lo em ciência é desvirtuá-lo. A crítica, diferindo do comentário, não pergunta que enigmas os signos escondem, mas que sentidos designam e qual é sua verdade ali mesmo onde aparecem, e não alhures. Dessa maneira Espinosa provoca um deslocamento do sagrado. Este é uma propriedade adquirida por alguma coisa quando se destina à piedade religiosa. Quando esta mesma coisa se destina a um uso profano automaticamente se dessacraliza. A palavra de Deus não está contida num Livro: o pacto do Logos com a Revelação fôra selado pela superstição e pela autoridade tendenciosa dos intérpretes, mas a filosofia declara guerra aos compromissos excusos e recoloca a história em seu devido lugar. A teoria da história, o fim de uma Palavra pretensamente habitada desde todo o sempre pela verdade, e a crítica da veracidade dos sinais desnudam o ressentimento e a malícia dos que temem o mundo e, em vez de enfrentá-lo, refugiam-se em sua sacralização. Nada em si mesmo é sagrado ou profano: sò-

mente o uso ou a má-fé decidem o lugar e o valor dos sinais. Por isso é preciso perguntar mais uma vez. Como Deus se faz conhecer pelos homens? E responder: Ele não precisa de sinais, mas apenas de si próprio. (B. T. parte II, cap. 24 § 13). Deus é o significante que carrega consigo **todo** seu sentido. Index sui.

O signo é imaginativo por sua gênese e imperativo ou indicativo por sua função. Por isso Adão tomará como um mandamento não comer o fruto da árvore da ciência. Por isso também, a punição é o complemento necessário de sua falta. Desobediência, castigo e culpa: o signo inventa a moral contra a ética. Com o signo indicativo começa o tráfico dos sinais, cuja forma canônica é o milagre. Neste, os sinais são interpretados como ocasião de lucro (*lucrum*) ou de vantagem (*commodum*) para quem os recebe. Com o milagre começam a compra e a venda da Graça Santificante.

O método crítico enraiza a linguagem na história. Espinosa pergunta: por quem, para quem e por que a Bíblia foi escrita? E responde: foi escrita por dirigentes políticos para uma comunidade determinada, buscando meios para preservar a unidade de um povo pobre, de economia precária, rodeado por outros povos no deserto e correndo a todo momento riscos de invasão e de desagregação. Na medida em que a Bíblia é um texto político, tanto quanto moral e religioso, os perigos de perversão do sentido são enormes, porque é usado para conservar a autoridade do Estado. Este nasce do medo e da esperança, como a superstição. Para Espinosa o Estado nada tem de racional, mas é a forma da paixão coletiva. É o lugar da autoridade e da violência, conservando as paixões que lhe dão origem, pois são o único meio de manter os cidadãos submissos às leis civis. A coincidência da gênese do Estado com a da superstição marca o vínculo da religião e da política como aparelhos repressivos. A violência religiosa manifesta-se no poderio dos intérpretes da Palavra Divina. A violência do poder político manifesta-se na censura da linguagem, que é, em última instância, censura do pensamento. “Se fôsse tão fácil dominar as almas como se dominam as línguas, todo soberano reiria em paz e não haveria governos violentos” (T. T. P., cap. 20). Religião e Estado operam através da linguagem, cuja função é encobrir o lugar da violência: na religião, a instabilidade cósmica resultante da fragmentação temporal; no Estado, a alienação individual. Um sistema fechado de culpas e castigos, méritos e recompensas conserva os dois poderes, manifestações da servidão.

O problema da praxis política, é, pois, um problema de linguagem: o Estado hebraico funda-se na Palavra — a de Deus que se revela, e a do profeta, transmissor da revelação. A unidade do Estado hebraico repousa na unidade da mesma Palavra e a permanência da comunidade hebraica após a destruição do Estado, se deve à conservação do Livro e de um sinal: a marca da circuncisão. Os Estados europeus dependem de um Livro a que foram acrescentados **Evangelhos** e **Epístolas**, bem como de sinais: a cruz e a hóstia. Além de engendrar o Estado e a Religião, a linguagem garante sua permanência. A violência política e religiosa se exerce no contrôlo das línguas e das almas graças ao prestígio do Têxto, e de sua deformação a serviço do poder.

Sòmente intervindo **na** e **com** a linguagem, o gesto filosófico pode ser eficaz. O filósofo precisa desencavar a primeira significatio e apontar as perversões da fala e da escrita, deslocando o espaço da Interpretação. Precisa reescrever a experiência fundando-se em Definições. Os gestos políticos de Espinosa são gestos lingüísticos: a escrita do Tratado Teológico Político; a recusa da **cátedra** de Heildeberg, exigindo a censura da palavra ensinante; e no silêncio da noite holandêsa, o grito nos muros: *Ultimi Barbarorum*.

Fecha-se o círculo de nosso percurso. A descrição e a demonstração gramaticais revelam a ossatura conceitual do espinosismo, numa relação entre estrutura superficial e estrutura profunda. A teoria da definição recupera a gramática porque a reativação do sentido realiza integralmente o nome substantivo e o nome infinitivo. A teoria da interpretação, separando signo imaginativo e expressão, desloca-se rumo à desmistificação da linguagem, serve de autoridades despóticas. A definição recupera o **uso** da palavra, a interpretação denuncia seu **abuso**. A Ética e a Política nascem no interior da violência: a moral e a religião. O trabalho exegético anula o Dever pelo Desejo e minimiza a autoridade política expulsando a autoridade religiosa do Estado. Minimiza apenas, porque o Estado, visando a segurança, é por natureza violento, e sua manutenção depende do jôgo das paixões inter-humanas.

A catarsis da linguagem é feita pelo sentido. A controvérsia e o mal-entendido são eventos orais. Isto significa que, ao nível do primeiro gênero de conhecimento, a polissemia é vivida como contradição ou ambigüidade. Por isso Simon Vries não consegue entender como definições diferentes podem designar um mesmo ente. Os exemplos de Espi-

nosa (substância-atributo, Jacob-Israel; plano-branco) exigem que a harmonia entre a linguagem e o intelecto ultrapasse o primeiro gênero rumo à dimensão do Sentido. Definições diferentes possuem a mesma referência. Há um único sentido que prolifera em significações **múltiplas e diferentes** (o roubo da primogenitura e o início do patriarcado hebraico), isto é, **modificações** de um mesmo ente. A passagem da controvérsia ao sentido enraíza a linguagem na ontologia: o discurso da Substância é a proliferação qualitativa do sentido, isto é, a modalização dos atributos. Os centros irradiantes do espinosismo aparecem afinal: a Substância, essentia actiosa, é produção de sentido — **essentia seu potentia**; os múltiplos e diferentes sentidos têm a mesma referência, isto é, a Substância produtora que os conserva — **imanência**; os sentidos não representam a Substância (Deus difere toto coelo dos modos), mas a repetem a seu modo nos modos — **expressão**. A causalidade imanente é a produção dos modos pela Substância e na Substância, isto é, os modos são, justamente, **modos da produção**.

MARILENA DE SOUZA CHAU-BERLINCK