

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

## A PENÚRIA DAS PALAVRAS. SPINOZA E A LINGUAGEM

Carmel da Silva Ramos

Doutoranda, Universidade Federal do Rio de Janeiro,

Rio de Janeiro, Brasil

ramoscarmel@gmail.com

RESUMO: A radical crítica à linguagem efetuada por Spinoza, que insiste em seu necessário potencial falsificador, parece equipará-lo aos seus contemporâneos. Mais do que isso, parece introduzir um problema insolúvel para a possibilidade de comunicação unívoca da verdade — incluindo a expressão de sua própria filosofia. Neste artigo, procuro refletir sobre esta crítica e propor uma alternativa ao caráter imaginativo das palavras, apostando na distinção entre linguagem e método. Esta proposta interpretativa permitirá reclassificar a posição spinozista e manter sua originalidade frente às demais concepções de seu período histórico.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem; Método; Comunicação; História da Filosofia Moderna; Spinoza; Descartes.

Certamente, minha linguagem não mata ninguém. No entanto: quando digo “essa mulher”, a morte real é anunciada e já está presente em minha linguagem; minha linguagem quer dizer que essa pessoa que está ali agora pode ser separada dela mesma, subtraída à sua existência e à sua presença e subitamente mergulhada num nada de existência e de presença; minha linguagem significa essencialmente a possibilidade dessa destruição; ela é, a todo momento, uma alusão resoluta a esse acontecimento.

Maurice Blanchot, *A literatura e o direito à morte* (BLANCHOT, 1997, p. 311)

Se há uma operação epistêmica característica do período clássico, esta é, como demonstram as conclusões de Michel Foucault, a substituição do império da semelhança pela soberania da representação (FOUCAULT, 1966, pp. 61-91). Este abismo recém aberto entre os signos e os seres encontra uma expressão evidente no *Quixote*, o primeiro dos romances modernos: em sua primeira parte, o personagem dedica-se a provar a correspondência de sua existência com os signos dispostos, enquanto Lei, nos romances de cavalaria, procurando tornar a experiência consoante ao texto. Mais ainda, deve demonstrar a veracidade dos signos organizados enquanto escritura, atestar, por meio de sua representação, que a linguagem obtém uma contraparte nas coisas mesmas. Já na segunda parte do romance, o personagem mesmo converte-se em livro, e necessita fundar um sistema semiótico a partir do qual suas vivências anteriores possam ser protegidas e justificadas. Dom Quixote se depara com personagens que leram sua narrativa, desconhecida para ele mesmo, devendo, agora, conquistar sua semelhança consigo próprio e ser-lhe fiel.

O romance dobra-se sobre si mesmo, uma vez que não se trata, como outrora, de justificar a semelhança com as narrativas exteriores, mas sim de, convertido em signo, fazer a si próprio corresponder a um outro signo. Assim, a noção de representação se origina a partir da decepção com a semelhança, realocando a relação associativa que, no Renascimento, palavras e coisas possuíam, para um sistema de referências imanente dos signos. Este paradigma permite compreender a fundação de novos regimes discursivos no século XVII, como a probabilidade e a análise combinatória, e, sobretudo, a própria literatura.

Tal descontinuidade não se restringirá ao campo das percepções, mas determinará, também, uma desconfiança quanto ao uso da linguagem. Francis Bacon já listava, enquanto impedimentos ao conhecimento, os *ídolos do foro*: aqueles encontrados no comércio entre os homens, manifestado sobretudo através da fala (BACON, 2003, Livro I, §39, 43, 59, 60, pp. 40-42; 48-49). As palavras “obstruem o entendimento”, o “violentam” e o “confundem” (BACON, 2003, Livro I, §43, p. 42), porque são constituídas de acordo com a percepção do homem vulgar, necessariamente limitada e atenta ao aspecto mais óbvio dos objetos. Tal qual Bacon, Descartes enumera, nos *Princípios*, as quatro principais causas do erro, cuja última é “o fato de ligarmos nossos conceitos a palavras que não correspondem exatamente às coisas” (DESCARTES, 2002, ATIX-2, 60-61, p. 97). A traição das palavras é reenviada a uma deslealdade anterior, da qual dependem: o uso irrefletido da memória. A confiança irrestrita no significado das palavras faz com que não se pense mais no conceito por ela representado, confiando mais à memória do que ao entendimento. Esta memória jamais armazenará, na palavra, um conceito tão distinto da coisa, de modo que, ao assentir puramente ao verbo, os indivíduos terminam por afirmar aquilo que não entendem, mas que creem ter en-

tendido outrora; ou, pior, dão crédito ao significado das palavras, e dos conceitos que representam, tal como receberam de outros indivíduos. O culto às palavras é inserido numa crítica mais ampla aos preconceitos acumulados desde a infância, dada a dimensão herdada da linguagem enquanto estrutura que escapa ao arbítrio individual (DESCARTES, 2002, AT IX-2, 58-59, pp. 91-93). As noções permaneceram, na juventude, aliadas a um esquecimento de sua origem: admitidos como “veríssimos e evidentíssimos como se tivessem sido conhecidos pelos sentidos ou nela colocados pela natureza” (DESCARTES, 2002, AT IX-2, 59, p. 93).

A pergunta que gostaria de propor, neste artigo, é a seguinte: face à linguagem, Spinoza é, como Descartes e Bacon, um clássico? Foucault parece acreditar que sim, mas a ausência de uma discussão mais minuciosa do spinozismo em seu trabalho é, no mínimo, digna de nota. Em *As Palavras e as Coisas*, no capítulo dedicado à descrição da *episteme* clássica, há apenas uma menção nominal, em que Spinoza é igualado a Descartes e a Malebranche quanto à função que dedica à imaginação (FOUCAULT, 1966, p. 84). O tratamento quase imperceptível que Foucault dedica a Spinoza poderia estar baseado no simples fato de que o tema da linguagem simplesmente não é o foco da doutrina deste último. Ora, mas o mesmo não poderia ser dito de Descartes? O cartesianismo certamente possui uma teoria das paixões, uma doutrina da liberdade, uma concepção *sui generis* de Deus, mas não há um espaço privilegiado para a reflexão sobre os signos, e, no entanto, Foucault consagra, sobretudo às *Regras*, uma parte importante da construção de seu argumento sobre a crítica que o século XVII promove à noção de semelhança. O quase silêncio de Foucault sobre Spinoza poderia sugerir que ele é, em relação

à modernidade, como diria Negri, uma anomalia selvagem?<sup>1</sup>

## A PENÚRIA DAS PALAVRAS<sup>2</sup>

As considerações spinozistas sobre a linguagem estão dispersas ao longo de seus textos: em geral, a linguagem surge menosprezada no interior de um argumento, para fazer referência ao caráter meramente verbal de determinadas entidades conceituais ou operações<sup>3</sup>. A palavra está a uma distância considerável do ser: a quimera ou “aquilo cuja natureza envolve aberta contradição” (ESPINOSA, 2015c, CM, I, 1, Nota, p. 197), como um círculo quadrado, nada é além de uma palavra (*verbum*), pois não existe na imaginação, tampouco no entendimento (ESPINOSA, 2015c, CM, I, III, p. 215). É possível exprimir, na linguagem, um círculo quadrado, mas, do ponto de vista de sua realidade, trata-se de mera negação. Uma análise do uso ordinário dos termos verdadeiro e falso permite igualmente concluir que, ao invés de termos transcendentais, que se referem a propriedades dos entes, as expressões não têm realidade senão imprópria ou retoricamente (ESPINOSA, 2015c, CM, I, VI, p. 215). O vulgo começou por atribuir verdade e falsidade às narrações: julgando verdadeira aquela

1 O silêncio de Foucault quanto a Spinoza é notado por Lorenzo Vinciguerra em seu trabalho *Spinoza et lesigne* (2005, p. 11).

2 *Verborumpenuriam*. Cf. ESPINOSA, 2015b, TIE, §96, p. 87.

3 Para fazer referência aos textos de Spinoza, empregarei as seguintes abreviações: KV (*Korte Verhandeling van God, de Menschendeszelfs Welstand*), PPC (*Renatides Cartes Principiorum Philosophiae pars I, & II*), CM (*Cogitata Metaphysica*), TIE (*Tractatus de intellectus emendatione*), TTP (*Tractatus Theologico-Politicus*), TP (*Tractatus Politicus*) e E (*Ethica Ordine Geometrico demonstrata*). Para a *Ética*, utilizei as seguintes: apêndice (ap.), axioma (ax.), corolário (cor.), definição (def.), definição dos afetos (da.), definição geral dos afetos (dga.), demonstração (dem.), escólio (esc.), explicação (expl.), postulado (post.), prefácio (pref.) e proposição (p.).

que correspondia a um acontecimento e falsa aquela que não. Retirando o termo de seu uso comum, os filósofos recuperaram a expressão para tratar da conveniência entre ideia e ideado; e, como as ideias nada são senão narrações ou “histórias mentais da natureza” (ESPINOSA, 2015c, CM, I, VI p. 217), transferiram os termos também para as coisas “mudas” (*res mutas*) (ESPINOSA, 2015c, CM, I, VI, p. 217), as quais se dizem verdadeiras ou falsas na medida em que expressam ou não algo que é em si. No uso dos vocábulos “verdadeiro” e “falso”, então, isola-se uma característica intrínseca ao objeto e, dada a distância entre palavras e coisas, admite-se que se afirme ou negue algo que não pode ser efetivamente da coisa separado. A verdade nada é para além da ideia verdadeira; assim como a brancura não pode ser compreendida como uma propriedade que paira além do corpo branco. Assim, as expressões contraditórias, meramente ficcionais, são igualadas a determinadas propriedades na medida em que são simplesmente denominações extrínsecas das coisas, atribuições retóricas, que até podem existir na linguagem, mas que são desprovidas de ser. Daí porque, ao longo dos *Cogitata Metaphysica*, Spinoza denuncie os “filósofos verbalistas” (*Philosophos verbales*) e “gramaticistas” (*grammaticales*) (ESPINOSA, 2015c, CM, I, 1, p. 199), cujo raciocínio emerge dos nomes às coisas, ao invés de das coisas aos nomes; e que tome as disputas sobre nomes como polêmicas fúteis, vagas e vazias (ESPINOSA, 2015c, CM, I, III, p. 211). É que as palavras vivem afastadas das coisas, e, por isso, podem trair, fingir, mentir: em suma, dar voz à negação.

Não é apenas, porém, a composição arbitrária entre signos exteriores que a linguagem permite: o fingimento pode se dar também em relação a mim mesmo. As palavras proporcionam um fenômeno próximo do autoengano: o fingimento sobre suas próprias capacidades e estados mentais. Assim como para a ilusão do livre-arbítrio, já tantas ve-



zes denunciada por Spinoza: os homens se dizem livres, ou seja, reputam a origem de suas ações à sua vontade, mas com isso apenas exprimem “palavras das quais não têm nenhuma ideia” (ESPINOSA, 2015a, EII, P25, esc., p. 191). Nutrem esta opinião pois, conscientes de suas ações, creem-nas independentes das causas que as determinam. Além disso, alguns, ao confundirem palavras e ideias, acreditam poder “querer contra o que sentem, quando o fazem somente por palavras” (ESPINOSA, 2015a, EII, P49, esc., p. 221). Para compreender este fenômeno, é preciso insistir na diferença entre ideias e palavras. Enquanto para Descartes a ideia é como um quadro, ou seja, representa de forma neutra um objeto ou um conceito, cuja afirmação ou negação só poderá acontecer posteriormente num juízo operado pela vontade (cf. DESCARTES, 1973, AT IX-1, 29, p. 109), a ideia, para Spinoza, é nela mesma afirmação ou negação, pois a vontade não é uma faculdade específica do intelecto, mas apenas a volição que a ideia, nela mesma, envolve (ESPINOSA, 2015a, EII, P49, esc., pp. 217-229). A ideia carrega já em si mesma um desejo, de modo que as palavras, se não corresponderem a ele, serão simplesmente vazias de ser. Para evitar a confusão entre palavras e ideias, portanto, é necessário separar a natureza da ideia, que é um produto do pensamento, das palavras e demais imagens, formadas por movimentos corporais, que envolvem o conceito de extensão.

Estas considerações iniciais ainda não nos permitem concluir a total impossibilidade da linguagem para expressar o ser: elas apenas introduzem um ruído em seu poder expressivo. Na verdade, tal como Bacon e Descartes, Spinoza pode estar apenas atentando para o uso cauteloso que devemos fazer dos termos da linguagem. No TIE, novamente as palavras são associadas à potência humana para o fingimento: a capacidade da mente para fingir é tanto maior quanto maior for seu desconhecimento

das coisas, ou seja, quanto menos ela inteligir (ESPINOSA, 2015b, TIE, §58, p. 61). O conhecimento da natureza da alma impede que se possa fingir sua corporeidade, assim como o conhecimento da essência do corpo nos impossibilita pensar uma mosca de extensão infinita. Os exemplos se multiplicam: “árvores falarem, homens mudarem num instante em pedras e em fontes, espectros aparecerem nos espelhos, o nada fazer-se algo, e também Deuses mudarem em bestas ou em homens” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §58, p. 61) — são *quimeras* (*chimara*) ou *ficções* (*fictiones*), cuja possibilidade verbal se sustenta, como vimos, dada a distância entre palavras e coisas. Tais considerações remetem à capacidade da linguagem para expressar a falsidade. Que pensar, no entanto, quanto ao uso dos nomes para expressar essências de coisas, como a natureza imaterial da alma, a finitude do corpo da mosca, a existência de Deus, e as demais entidades que, ao menos a princípio, tendemos a considerar como reais ao invés de quiméricas? Ora, enquanto as quimeras parecem existir apenas na linguagem, as palavras existem na imaginação: são signos das coisas (*signa rerum*), constituídas arbitrariamente e conforme a compreensão do vulgo (ESPINOSA, 2015b, TIE, §89, p. 83). Parece haver uma gradação, então, das quimeras ou ficções, cuja existência é meramente linguística, para as palavras, que pertencem à *imaginação*. A reserva quanto às palavras parece de fato inscrever Spinoza na tradição que se inicia com ídolos de Bacon, atravessa a denúncia das causas dos erros elencadas por Descartes nos *Princípios*, para, enfim, atingir sua definição das palavras como produto da imaginação, compostas “na memória de maneira vagante a partir de alguma disposição do corpo” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §88, p. 83), podendo, assim, ser fontes de muitos erros. Conceitos cuja expressão verbal é *negativa*, tais como “incorpóreo”, “infinito”, “incriado”, “imortal”, etc., muitas vezes fazem referência a entidades intelectuais cuja natureza é, na verdade, *positiva*, mas que as palavras, enquanto produtos da imaginação,

não são capazes de exprimir. Como é mais fácil imaginar o contrário do corpóreo, do finito, do criado e do mortal do que compreender, em sua positividade, tais conceitos, as palavras traduzem essa disposição imaginativa via negação. Para aqueles que organizam seu pensamento pelas palavras ou nomes, são gerados, então, diversos preconceitos em relação à essência de determinadas entidades.

A natureza imaginativa ou *sígnica*<sup>4</sup> das palavras é confirmada por uma proposição decisiva da *Ética* (ESPINOSA, 2015aEII, p18, esc., p. 171), a qual enuncia a seguinte lei: se o corpo humano for afetado por dois ou mais corpos em simultâneo, a imaginação posterior que a mente fará de um destes corpos a encaminhará à consideração do outro. O corpo exterior, ao agir sobre o corpo humano, imprime nele determinados vestígios (*vestigiiis*): e, no caso de ter sido afetado simultaneamente por dois corpos, estes vestígios serão tomados em simultâneo; ou, então, a consideração de um destes corpos isoladamente remeterá a esta ação fundadora, na qual está sempre relacionada, como signo, ao outro. É assim que se estrutura a memória: “alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano” (ESPINOSA, 2015a, EII, p18, esc., p. 171). Isto basta para demonstrar que não é por uma relação de semelhança ou algum princípio ordenador intrínseco que as imagens se mostram à imaginação: a regra, se há alguma, é tão somente uma espécie de eco da ocasião primeira do encontro do Corpo humano com os objetos externos. Segue-se que a palavra, enquanto entidade imaginária ou *sígnica*, só pode sustentar, com

4 Para um estudo completo do signo em Spinoza, remeto mais uma vez aos trabalhos de Lorenzo Vinciguerra (2005; 1998).

o objeto da qual é representação, uma relação arbitrária. Distingue-se, de um lado, a concatenação das imagens provenientes dos encontros dos corpos, que é pessoal e arbitrária, e, de outro, a concatenação das ideias na mente, que é universal e ordenada segundo as causas primeiras. Assim se explica o funcionamento geral da linguagem: a palavra *pomum* fará um romano pensar no fruto que não é em nada semelhante ao som articulado por aqueles termos. O que o *pomum* e o fruto têm em comum é simplesmente a concomitância de seu aparecimento: o fato de muitas vezes este indivíduo ter ouvido a palavra enquanto via o fruto. Da mesma forma, um soldado, ao encontrar vestígios de um cavalo na areia, é imediatamente conduzido ao pensamento do cavaleiro e da guerra, mas um camponês, ao pensar no cavalo, associará a ele o arado e o campo. De modo que os signos, e as palavras incluídas, narram a história pessoal do indivíduo, à maneira como costumeiramente a memória, a partir dos encontros corporais, concatenou determinadas imagens. A memória é uma série de imagens que se desloca de um signo a outro sem qualquer princípio ordenador intrínseco, e as palavras são manifestações desta arbitrariedade.

Isto parece significar que as palavras só podem se referir, na mente dos indivíduos, a entidades singulares. Como pensar, então, a comunicação? A linguagem não necessita se basear em entidades universais para garantir um mínimo de regularidade na referência aos mesmos objetos? A resposta de Spinoza, neste momento, é mais uma ocasião para listar a impostura das palavras: elas não só permitem as ficções, mas são o canal de expressão das ideias transcendentais (Ser, Coisa, algo) e universais (Homem, Cavalo, Cão) (ESPINOSA, 2015a,EII, p40, esc.1, p. pp. 197-199). Os termos (*termini*) transcendentais existem pela única razão de o corpo só ser capaz de forjar distintamente e em simultâneo uma quantidade

limitada de imagens. Se esta quantidade for ultrapassada, as imagens passarão a se confundir; e, como a mente é capaz de imaginar tantos corpos quantas imagens forem formadas em seu corpo (ESPINOSA, 2015a, EII, P17, cor., p. 167; EII, P18, p. 169), a confusão do corpo rapidamente dará lugar a uma confusão na mente. Os corpos serão agrupados, sem distinções, em atributos gerais como os de Ser, Coisa, etc., de modo que a singularidade de cada uma destas imagens será abolida. Os termos universais têm uma origem similar. São forjadas em simultâneo, no corpo, uma grande quantidade de imagens, contendo propriedades singulares, de modo que a imaginação não poderá abarcar as pequenas diferenças entre os corpos, tampouco a quantidade deles. Ela só poderá considerar distintamente as propriedades nas quais estas diversas imagens convêm na medida em que o corpo humano é por elas afetado. Por isso, a mente exprimirá através de um universal, por exemplo, homem, todos os infinitos singulares pelos quais o corpo foi afetado, apagando suas particularidades. Tanto os transcendentais quanto os universais, portanto, são *termos (termini)* ou *nomes (nomina)* que “significam ideias confusas em sumo grau” (ESPINOSA, 2015a, EII, P40, esc.1, p. 199). Isto explica a origem dos diversos ruídos na comunicação: sob o nome de homem, alguns entendem “o animal de estatura ereta” (ESPINOSA, 2015a, EII, P40, esc.1, p. 199), outros, “um animal que ri” (ESPINOSA, 2015a, EII, P40, esc.1, p. 199), outros ainda “um bípede, sem penas” (ESPINOSA, 2015a, EII, P40, esc.1, p. 199), porque foram mais frequentemente afetados por determinados corpos singulares, e se acostumaram a forjar, pela imaginação, um conjunto de imagens em detrimento de outro. Os transcendentais e os universais são expressões singulares que se querem universais.

Enquanto os transcendentais pertencem a um vocabulário mais técnico e filosófico, os universais fundamentam a própria linguagem

ordinária.<sup>5</sup> Se entendermos que os universais são a condição básica da linguagem, a conclusão que obtivemos para as palavras poderá ser generalizada para a comunicação. Ora, as palavras exprimem apenas recortes confusos dos corpos externos, interpretações, ao invés de essências; logo, quando digo homem, considero imagens diferentes daquelas que meu interlocutor considerará ao escutar o mesmo som. A linguagem é sempre expressão determinada da história corporal e imaginativa de um indivíduo singular. Portanto, um diálogo só pode ser uma estranha situação em que dois indivíduos apresentam, cada um à sua maneira, um uso específico da linguagem, como um monólogo a dois — um pouco como os personagens de Racine, que entram em cena apenas para entoar longos e articulados solilóquios.

De fato, o teor intrinsecamente falsificador da linguagem encaminhou alguns comentadores a conclusões extremas. Diante deste quadro, David Savan (1958) se pergunta se é possível, por fim, que Spinoza transmita adequadamente, empregando a linguagem, sua própria filosofia. Savan acredita que um desvencilhamento do caráter imaginativo das palavras em direção a algo como um uso uniforme das mesmas não é possível no interior do spinozismo. Como evidência de sua interpretação, elenca uma série de contradições engendradas pelas palavras dispostas ao longo da *Ética*: por exemplo, o fato de Spinoza empregar a expressão ser (ESPINOSA, 2015a,EI, defs. III e VI, p. 45), já outrora denunciada como um transcendental vazio (ESPINOSA, 2015a,EII, p40, esc.1, pp. 197-199); ou então, na definição de Substância, lançar mão da operação de conce-

5 Que Spinoza está consciente de uma distinção entre a linguagem em seu uso comum e em sua acepção filosófica é patente pela explicação que fornece para o afeto da indignação, cf. ESPINOSA, 2015a, EIII, da., xx, p. 349.

ber (*intelligere*), a qual, ainda na *Ética*, fora classificada como igualmente fictícia, uma vez que não há uma faculdade absoluta de entender — tampouco de desejar ou de amar — para além das próprias ideias (ESPINOSA, 2015a,EII, p48, esc., p. 215). A proposta positiva de Savan é apostar nos entes de razão: modos de pensar que auxiliam a mente a “reter, explicar e imaginar as coisas entendidas” (ESPINOSA, 2015c, CM, I, 1, p. 197) e que não possuem qualquer existência para além da mente. Segundo ele, a *Ética* compreenderia a linguagem como um auxílio em direção à transmissão da verdadeira filosofia. Como não possuem existência independente, não pretendendo corresponder a qualquer objeto real, os entes de razão não encaminhariam, como as palavras, necessariamente aos preconceitos, pois podem ser tomados como meios para um fim, e abandonados tão logo a verdade filosófica fosse corretamente compreendida.

Contra esta interpretação, Pierre-François Moreau (MOREAU, 1994, pp. 315-319) apóia-se numa ideia apresentada em carta de Spinoza a Pierre Balling (Carta XVII). Seu interlocutor havia erigido a hipótese de que experimentara um presságio: teria ouvido gemidos de seu filho, parecidos com aqueles que ele emitira quando doente, os quais foram tão logo seguidos de seu falecimento. Ainda que os gemidos não passem de produtos da imaginação, o presságio, sob certas condições, é um fenómeno real. Os efeitos da imaginação, como os gemidos, podem provir seja do corpo, seja da alma. No segundo caso, a imaginação segue os traços do entendimento, encadeando as imagens como este último concatena as demonstrações. O paralelo entre as imagens e as demonstrações será tal que para cada conhecimento do intelecto a imaginação formará, de imediato, uma imagem correspondente. Estas imagens, então, provindo da constituição da alma, podem ser como presságios de coisas futuras, já que a alma dispõe, ainda que confusamente, do poder de pressentir o que

acontecerá. Tal tese soa, aliás, perfeitamente consequente com o necessitarismo spinozista: a cadeia de causas está desde sempre determinada em Deus (EI, P 29, P32, P33, P35, P36), e pode ser que a alma humana tenha acesso a ela confusamente. Tendo em vista que Spinoza jamais afirmou categoricamente a impropriedade intrínseca da linguagem para exprimir o ser, e considerando que as palavras são imagens, também elas podem ser organizadas em paralelo à ordem do intelecto — fundando, então, um modo adequado de expressão, incluindo o da filosofia. Seguindo esta proposta, Céline Hervet (HERVET, 2012. p. 183) distingue entre as noções comuns e os termos universais. Assim para o caso de “homem”: contra a proposta aristotélica, que se apóia no gênero e na diferença específica para defini-lo, Spinoza apresenta uma definição de homem que atenta para sua constituição, ou seja, para o fato de possuir mente e corpo (ESPINOSA, 2015a, EII, P13, cor, p. 149), corpo este cuja formação obedece à lei geral de movimento e repouso à qual todos os demais corpos estão submetidos (ESPINOSA, 2015a, EII, P13, Lema I, p.151). Trata-se de uma noção comum, pois retira propriedades comuns dos objetos a partir do encadeamento do entendimento (Cf. ESPINOSA, 2015a, EII P40, esc. 2 p. 201) e não das imagens corporalmente forjadas. A palavra “homem” pode reenviar, portanto, tanto a esta noção comum – como parece ser o caso no Prefácio à *Ética*IV, com a ideia de *naturæ humanae exemplar* (cf. ESPINOSA, 2015a, EIV, prefácio, p. 377) — quanto à sua imagem universal, que, como vimos, é confusa e particular à história de cada indivíduo.

Apesar de Moreau e Hervet terem encontrado um caminho possível para um uso uniforme das palavras, parece-nos que sua hipótese ainda não desfaz por completo o problema aventado por Savan. Embora as contradições detectadas por este último sejam algo artificiais e dependam, no mais das vezes, de uma compreensão simplificada dos conceitos



spinozistas, que desconsidera os contextos argumentativos em que as expressões surgem<sup>6</sup>, seu artigo contém, a nosso ver, uma intuição importante. A separação entre linguagem e ser introduz a possibilidade de ruído na comunicação. Esta simples possibilidade é suficiente para que a linguagem não seja o canal conveniente para a expressão da filosofia, que exige a univocidade conceitual. Basta que sejam na maior parte das vezes o veículo da inadequação para abrir o caminho para o equívoco, e, portanto, para serem descartadas enquanto canal comunicativo próprio à expressão da verdade filosófica, que é una e eterna. Talvez possamos fornecer uma alternativa à questão lançada por Savan sem que precisemos, ao mesmo tempo, enfraquecer o problema. A linguagem é, salvo em casos raros, fonte de equívoco, mas talvez Spinoza tenha escolhido escrever algumas de suas obras num gênero textual que justamente não pode ser a ela remetido.

#### UMA ALTERNATIVA AOS SIGNOS

O que é, afinal de contas, o *more geometrico*? Como nota Charles Ramond (RAMOND, 2007, p. 127), a expressão surge uma única vez na *Ética*, notadamente no Prefácio da Terceira Parte: Spinoza a emprega para caracterizar a forma como preferiu tratar dos afetos humanos, distanciando-se tanto de Descartes, que, embora tenha se empenhado em compreender os afetos por suas causas primeiras, supunha uma intervenção direta da alma sobre o corpo, e, portanto, a possibilidade de domínio desta sobre aqueles; quanto dos filósofos moralistas, os quais amaldiçoaram ou ridicularizaram os afetos, considerando-os como vícios

6 As contradições listadas por Savan são dissolvidas, uma a uma, por Parkinson (1973).

ou desvios da natureza humana (ESPINOSA, 2015a, EIII, pref., p. 235). Já neste trecho, o *more geometrico* é tomado como alternativa ao cartesianismo e ao moralismo, sendo, como eles, um método de pensamento. Ao invés de simplesmente uma figura retórica, esta ordem diz respeito a uma maneira de pensar, a qual pretende alcançar demonstrações a partir de razões certas. A expressão *ordine geometrico*, análoga a ela, vem compor o título do tratado em questão: *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, de tal forma que este modo específico de demonstrar, que investe nas definições, axiomas, e proposições, não se encontrará apenas no tratamento dos afetos na Parte III, mas ensaiado ao longo de toda a obra.

Não encontramos, no entanto, uma reflexão metodológica ou justificativas mais elaboradas para a adoção deste método ao longo da *Ética*. Na verdade, para compreender a escolha spinozista pelo método euclidiano ou exposição sintética é necessário recuarmos ao TIE. Spinoza busca conquistar, neste texto, um método que encaminhe diretamente à fruição do sumo bem, ou seja, “o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §13, p. 33) e o posterior compartilhamento deste saber com os demais indivíduos (ESPINOSA, 2015b, TIE, §14, p.33).<sup>7</sup> O método pode ser dividido em três segmentos principais: deve, primeiro, distinguir a ideia verdadeira, mostrando em que sentido não pode ser confundida com as ideias falsas, fictícias e dúbias; em seguida, deve apresentar regras pelas quais as coisas podem ser conhecidas através da norma da ideia verdadeira conquistada, forjando uma teoria da definição e da dedução consequentes e, por último, tem de

7 Sobre o desejo que aquele que vive conduzido pela razão tem de compartilhar a fruição do bem com os demais indivíduos, ver também ESPINOSA, 2015, EIV, p37, pp. 431-439.

“constituir uma ordem para não nos fatigarmos com inutilidades” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §49, p. 55). É certo que Spinoza atingiu ao menos os dois primeiros escopos do método: os parágrafos finais do TIE inserem considerações a respeito do conhecimento das coisas singulares, bem como sobre a potência do intelecto, que parecem ainda permanecer no interior de sua segunda seção. Sabemos que o texto permaneceu para sempre inacabado, e talvez a estranheza de seus parágrafos finais, que parecem vagar sem rumo, se explique pela hipótese de Deleuze, segundo a qual Spinoza teria interrompido a redação do TIE por lhe faltar o conceito das noções comuns (DELEUZE, 2003, p. 157). Seja como for, basta, para nós, seguir as teses correspondentes à primeira e segunda partes do método para entrevermos uma conexão essencial entre o modo de exposição da *Ética* e a forma de pensamento considerada ideal por Spinoza.

A primeira parte do método constata inicialmente que é supérfluo regredir ao infinito numa busca por um método preliminar que o legitime (ESPINOSA, 2015b, TIE, §30, p. 43). Isto se explica por duas razões: primeiro porque, tal como nas coisas naturais, por exemplo, para forjar o ferro, foi preciso um martelo, e, para, fazê-lo, é necessário ainda outro martelo e assim se constrói uma cadeia de instrumentos que remete ao infinito, os homens dispuseram de instrumentos inatos com os quais puderam, aos poucos, forjar ferramentas e objetos de uso mais complexos, também o intelecto dispõe de uma “força nativa” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §31, p. 45), com a qual pode confeccionar utensílios intelectuais, partindo do mais simples e rudimentar até que atinja uma sabedoria mais elaborada (ESPINOSA, 2015b, TIE, §31-32, pp. 43-45). O questionamento pela origem dos instrumentos, então, tende não apenas a afastar o intelecto do reto caminho para a conquista do verdadeiro, mas a conduzi-lo a uma situação de ceticismo generalizado em que simplesmente não há

conhecimento algum, de tal forma que este comportamento de incessante dúvida produziria um indivíduo correspondente a um autômato desprovido de mente.<sup>8</sup>

Esta primeira justificativa apela para a experiência que temos da potência do intelecto para forjar por si próprio instrumentos mentais. Uma razão suplementar recorre à natureza mesma das ideias verdadeiras. Distingue-se Pedro, um ente real, da ideia de Pedro, que constitui a essência objetiva deste ente. Enquanto real, a ideia de Pedro é igualmente inteligível, e pode ser, ela mesma, objeto de outra ideia: a ideia da ideia de Pedro — e assim ao infinito. A experiência mental de possuir cada uma destas ideias se traduz no fato de que sei o que é Pedro, que também sei que sei, e, caso queiramos prosseguir na cadeia de ideias, que sei que sei que sei. Ora, para compreender a essência objetiva de Pedro, não é necessário que eu percorra esta cadeia reflexiva de ideias: basta simplesmente que eu tenha, em primeira instância, a ideia de Pedro, ou seja, que possua sua essência objetiva. A certeza, portanto, não é uma propriedade exterior à ideia — o saber que se sabe —, mas está compreendida como propriedade intrínseca da primeira destas ideias, da mais simples ideia de Pedro. O método, então, não pode ser a busca por esta certeza, como se ela fosse um signo exterior à verdade, mas deve-se conduzir em direção apenas à aquisição da ideia verdadeira e a uma *reflexão* sobre ela. A primeira parte do método se constitui, portanto, como “conhecimento reflexivo ou ideia da ideia” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §38, pp. 47-49) — não a ideia reflexiva nela mesma, que exprime o saber que se sabe, mas a construção de uma cadeia reflexiva a partir das propriedades desta ideia

8 A comparação entre o cético e o autômato é desenvolvida em ESPINOSA, 2015b, TIE, §47, p. 53.

verdadeira, obtendo conclusões a respeito de nossa potência de inteligir. É certo que o método será tanto melhor quanto mais perfeita for a ideia que toma como norma, daí porque ele será perfeitíssimo se se dirigir conforme a norma do Ente perfeitíssimo, isto é, Deus (ESPINOSA, 2015b, TIE, §38, pp. 47-49).

Feito isso, é necessário ingressar na segunda parte do método, que deverá forjar ideias claras e distintas a partir da pura mente e, em seguida, concatenar tais ideias conforme a ordem da natureza (ESPINOSA, 2015b, TIE, §91, p. 85). Para conceber ideias claras e distintas é necessário conhecer os objetos através de sua essência ou de sua causa próxima. Se a coisa for criada, ou, o que é o mesmo, se for causa de si própria, deve ser concebida através de sua essência; se for criada, quer dizer, se para a sua existência foi preciso uma causa suplementar, deve ser concebida através de sua causa próxima (ESPINOSA, 2015b, TIE, §92, p. 85). Para conquistar a essência, o melhor caminho não é a via axiomática, pois os axiomas se aplicam a infinitas coisas e, assim, não conseguem atingir perfeitamente os singulares. Mais próprio para o conhecimento destas coisas será a busca por uma definição, que pode circunscrever de modo preciso uma essência particular afirmativa. Daí porque a primeira seção desta segunda parte do método consiste numa teoria da boa definição, estabelecendo suas condições e o modo de as descobrir. Eis a teoria da *definição* spinozista: a definição perfeita “deverá explicar a essência íntima da coisa” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §95, p. 85); e, mais especificamente ainda, descrever o processo de construção daquele objeto. Considere-se o caso do círculo. Defini-lo como “uma figura cujas linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §95, p. 87) é apenas enumerar uma de suas propriedades, que, apesar de estar conectada a sua essência íntima, ainda não a revela por completo. Ao

contrário, defini-lo como “uma figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §96, p. 87), compreende sua causa próxima e descreve, ainda que com um grau de ficção (ESPINOSA, 2015b, TIE, §72, p. 71)<sup>9</sup>, o processo de construção mental do círculo. Dela se pode derivar a primeira definição que citamos: a propriedade de que as linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais. Portanto, para as coisas criadas, duas são as condições básicas da boa definição: primeiro, que se defina pela causa próxima e, segundo, que esta definição seja virtualmente exaustiva, no sentido de que permita que todas as demais propriedades daquele objeto sejam corretamente inferidas (ESPINOSA, 2015b, TIE, §96, p. 87). Com relação à coisa incriada, são quatro as exigências de sua definição: que não faça referência à causa (já que o ente é sua própria razão de ser), que sua existência seja dada, que não seja explicada por abstrações e, como na definição das coisas criadas, que permita a dedução de todas as suas demais propriedades (ESPINOSA, 2015b, TIE, §97, pp. 87-89).

Sobretudo nas passagens finais do TIE, Spinoza insiste que devemos ordenar nossa mente conforme a disposição da natureza. A mente deve tê-la como um modelo (*exemplar*) (ESPINOSA, 2015b, TIE, §42, p. 51), de tal modo que “reproduza [*referat*] objetivamente a formalidade da natureza, tanto no todo quanto em suas partes” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §91, p. 85), cuidando para não “perverter” (ESPINOSA, 2015b, TIE, §95, p. 87) sua essência, ordem e união (ESPINOSA, 2015b, TIE, §99, p. 89). A ideia de *reprodução* deve ser aqui entendida em termos miméticos, ou seja, introduzindo uma busca por semelhança entre intelecto e natureza? A intenção de criar, com a natureza, uma conexão via imitação não parece

9 Ver também HERVET, 2012, p. 193.

facilmente decorrer da descrição do método definitório e dedutivo que vimos acima. Trata-se, parece, de estabelecer uma espécie de paralelismo entre a ordem do intelecto e a ordem da natureza, de obter uma configuração matemática das ideias conforme a norma da ideia verdadeira: e não de fazer dela a cópia aproximada de um original arquetípico. Além disso, e esta parece ser uma consequência mais séria desta interpretação, a busca por semelhança pressupõe uma fratura inicial entre original e cópia: neste caso, entre a mente e a natureza, o que implicaria a consideração do indivíduo dotado de mente como uma entidade separada das demais coisas naturais, como um império dentro de um império<sup>10</sup>. O empenho em conquistar a semelhança parece partir de uma exteriorização primeira do indivíduo em relação à natureza, a qual é insistentemente recusada por Spinoza, e ainda denunciada como principal fonte do modo de vida supersticioso. Parece mais consequente supor que já estamos ontológica e inescapavelmente unidos à natureza: precisamos do método apenas para nos conscientizarmos desta união, a fim de, em última análise, experimentarmos nossa própria eternidade.

Resta saber como comunicar, por meio da linguagem, a verdade. Como *escrever* as definições e as deduções? Ora, sua formulação discursiva mais exata parece ser o modelo sintético. Segundo Descartes, o modo de escrever dos antigos geômetras obedece a uma ordem e a uma maneira de demonstrar (DESCARTES, 1973, AT IX-1, 121-123, pp. 176-178). A ordem concerne ao modo como as proposições devem ser encadeadas: o que vem primeiro deve ser conhecido sem a ajuda do que vem depois, e as proposições seguintes devem ser demonstradas recorrendo a estas conclusões anteriormente demonstradas. Já a maneira de demonstrar

10 *Imperium in imperio*. Ver ESPINOSA, 2015a, EIII, pref., p. 233

pode optar tanto pela *análise* ou *resolução* quanto pela *síntese* ou *composição*. A análise “mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas” (DESCARTES, 1973, AT IX-1, 121, p. 176); e tem o mérito de engajar o leitor no texto, construindo um itinerário quase espontâneo de aceitação das teses, posto que o envolve na experiência de sua conquista. Por isso, em termos de compreensão da verdade, a análise é extremamente eficiente, e seu resultado é fazer com que o leitor tome a coisa a ser demonstrada como se fosse uma invenção de seu próprio engenho. Este mérito é, ao mesmo tempo, também seu defeito: embora produza uma experiência irrefutável da verdade, a análise exige maior grau de atenção, pois é fácil nela se perder e do caminho se desviar caso se perca um passo que seja do itinerário da descoberta; é fácil *teimar* em não aceitá-lo e julgar que este trajeto é apenas um processo cognitivo particular dentre outros, uma vez que, dele, não se deduz claramente a necessidade da passagem das premissas às suas conclusões. Diversamente, a síntese pode tanto examinar as causas por seus efeitos quanto os efeitos pelas causas, servindo-se, para tanto, “de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas” (DESCARTES, 1973, AT IX-1, 122, pp. 176-177). Nela, a necessidade da conclusão é extremamente clara, e o leitor teimoso ou pouco atento, “por mais obstinado e opiniático que seja” (DESCARTES, 1973, AT IX-1, 122, pp. 176-177), não pode duvidar do modo como as consequências estão contidas em seus antecedentes argumentativos. Apesar de atestar a necessidade e a suficiência dos argumentos, a síntese não garante qualquer experiência subjetiva da verdade, e o aprendizado, que, para Descartes, ao menos do que se pode deduzir da exposição das *Segundas Respostas*, exige que as teses sejam incorporadas ao raciocínio do leitor, não será oferecido de maneira inteiramente satisfatória. Sua posição é a de que a análise tem uma função pedagógica mais eficaz,



sobretudo no que concerne aos assuntos metafísicos. Enquanto que para a Geometria a síntese se presta mais perfeitamente, uma vez que as noções primeiras desta área estão mais de acordo com os sentidos, as noções primeiras da metafísica estão frequentemente envolvidas por uma teia de preconceitos acumulados desde a infância, os quais devem ser expurgados para a compreensão dos saberes referentes a esta ciência. A justificativa para a escolha da forma meditativa é, logo, a superioridade didática da análise à qual ela dá voz, o fato de colocar autor e leitor numa espécie de diálogo silencioso, empenhados num percurso comum de aquisição do verdadeiro.

Já Luís Meyer, prefaciando os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, manifesta uma posição diversa acerca da síntese. Segundo ele, a síntese ou o método matemático é “a melhor e mais segura via para indagar e ensinar a verdade” (ESPINOSA, 2015c, PPC, pref., p. 33, grifo meu) — é superior não apenas na exibição da necessidade e suficiência da cadeia demonstrativa, mas também em termos pedagógicos. No entanto, ele constata, a síntese costuma ser empregada apenas para tratar de assuntos matemáticos, fazendo coincidir a forma de exposição com o tema a ser discutido. No mais das vezes, os tratados filosóficos<sup>11</sup> optam por um método algo aleatório, descrito como aquele em que “todo o assunto é deslindado através de definições e divisões continuamente concatenadas entre si e aqui e ali entremeadas por questões e explicações” (ESPINOSA, 2015c, PPC, pref., p. 33). Esta falta de rigor expositivo e mesmo de negação da aplicação de qualquer método que fosse, seja analítico ou sintético, gerou apenas uma multiplicação de livros, os quais contém

11 Embora não os nomeie, Meyer muito provavelmente tem em mente os tratados escolásticos.

argumentos apenas prováveis, teses no máximo verossímeis, tão-logo destruídas por refutações, elas mesmas apresentadas sem método e, assim, em breve também demolidas. A falta de ordem cria um cenário de tagarelar incessante, que em tudo se opõe à imobilidade da demonstração verdadeira. Descartes teria sido, segundo Meyer, aquele que primeiro e mais eficazmente desenvolveu teses filosóficas próprias com ordem e certeza matemática, muito embora tenha pendido mais para a análise do que para a síntese. Apesar de conceder legitimidade aos dois métodos, Meyer prefere insistir na utilidade e comodidade da *síntese*: muitos não conseguem, pela análise, compreender a filosofia cartesiana, e, menos ainda, comunicá-la aos demais. A proposta do texto de Spinoza que vem em seguida, então, é desobstruir o caminho de ensino, apresentando ao leitor as teses cartesianas, outrora dispostas analiticamente, na ordem dos geômetras. Meyer não o afirma categoricamente, mas seu texto sugere que, contra Descartes, a necessidade das demonstrações deve ser priorizada em relação à descrição do itinerário de aquisição, uma vez que a análise ainda permite a tagarelice sobre as coisas (ESPINOSA, 2015c, PPC, pref., p. 37). Opõem-se, aqui, dois usos distintos da linguagem: num primeiro, distante do ser, a linguagem tenta alcançá-lo sem sucesso; no segundo, idêntica a ele, o exprime e o reproduz de modo unívoco. A análise é insuficiente pois, ao narrar o descobrimento da verdade, justamente afasta-se dela, permitindo o equívoco derivado da constituição imaginativa da linguagem.

Há pelo menos duas maneiras de conceber, seguindo as teses spinozistas, os operadores sintéticos, quer dizer, as definições, axiomas e demonstrações: ou bem os tratamos como *signos*, e, neste sentido, são meras mediações linguísticas para os eventos cognitivos mentais, embo-

ra, como no caso da carta sobre os presságios, possivelmente ordenados conforme a ordem do intelecto; ou bem dá-se a eles um outro *status*, estabelecendo entre o texto e as demonstrações a mesma relação que estas últimas procuram metodologicamente manter com a natureza. Assim como a mente, ao aplicar o método da definição e da dedução, reproduz a ordem da natureza, o texto, ao reproduzir a ordem da mente, recorrendo à síntese, reproduz, ainda que indiretamente, a própria ordem da natureza. Aquilo que for geometricamente *escrito* deixa de receber o título de *linguagem*, já que a condição essencial desta última, como vimos, é sua origem imaginativa e alheamento fundamental do ser. Assim deve ser compreendida a célebre passagem de Spinoza em que as demonstrações são comparadas aos olhos da mente (ESPINOSA, 2015a, EV P23, esc., p. 555), expressão que surge também numa passagem do TTP, questionando aqueles que sustentam ser possível compreender os atributos de Deus apenas por uma crença não-demonstrativa, já que as coisas invisíveis “não podem ser vistas por outros olhos que não sejam as demonstrações” (ESPINOSA, 2019, G III, 170, p. 300). Sendo assim, as figuras gráficas da *Ética* são também instâncias mentais, pois o pensamento mesmo tem aquela estrutura discursiva específica. A escolha do método sintético de exposição não é, por conseguinte, um mero artifício textual, mas uma exigência da reprodução, no texto escrito, da ordem da natureza, bem como condição de possibilidade de comunicação unívoca da verdade.

Esta hipótese de leitura nos faz descartar algumas das consequências retiradas por Hervet quanto ao tratamento da linguagem no contexto filosófico. Ela acredita que a definição e a dedução são os movimentos mentais e gráficos que testemunham um grau de desenvolvimento complexo da linguagem, que, tal como no exemplo dos

instrumentos naturais e intelectuais, começam de um estado rudimentar das palavras com sentido pessoal e histórico até atingir a sabedoria plena da ordem geométrica, num movimento progressivo de aperfeiçoamento e purificação (HERVET, 2012, pp. 187-188; 190-191). Ademais, sustenta que a *ordine geometrico* revela um Spinoza preocupado com as condições pedagógicas de exposição e comunicação de sua filosofia, uma vez que a síntese permite um acompanhamento mais fluido dos argumentos, já que compreensível por todos (HERVET, 2012, p. 202). Por fim, julga que, através das demonstrações, organizando as palavras geometricamente, a linguagem pode exprimir a própria eternidade (HERVET, 2012, pp. 205-207). Ora, insisto que não podemos jamais negligenciar o divórcio que funda a linguagem, bem como sua origem imaginativa. Sob estas duas condições, a linguagem não pode ser aperfeiçoada, já que seus próprios meios de fabricação estão estruturalmente direcionados à formação de um canal que é necessariamente singularizado. Supor uma pedagogia do método geométrico, igualmente, só faria sentido se este método não fosse expressão do próprio pensamento — pois a pedagogia é um facilitador, um mecanismo para atenuar o rompimento originário das palavras com as coisas. Quanto ao terceiro e último ponto, é difícil pensar que a eternidade das demonstrações possa ser transmitida através do meio imaginativo que são as palavras. Os signos gráficos que encontramos dispostos na *Ética*, nomeadamente as instâncias do método geométrico, devido à identificação com a forma mesma do pensamento, portanto com a forma mesma do ser, não são, em sentido estrito, *linguagem*, mas *pensamento transcrito*; as palavras ali encontradas, por mais que se assemelhem ao latim, não são concebidas por Spinoza desta forma, mas, se quisermos, como uma espécie de linguagem *pura* e perene, que está compreendida no papel correspondendo de maneira fiel às ideias eterna-

mente inscritas no intelecto divino. É neste sentido que Spinoza afirma, já no TTP, que Euclides “pode facilmente ser explicado a toda a gente e em qualquer língua” (ESPINOSA, 2019, TTP, VII, VII, G III, 111, p. 231). Naquele contexto, tal transparência é retirada da máxima simplicidade e extrema inteligibilidade das ideias euclidianas, mas a mesma propriedade se segue do fato de ser uma exposição demonstrativa, que materializa a própria estrutura da mente para além de toda configuração linguística. Apesar de ecoar o latim, a escrita das demonstrações necessita expurgar da língua suas particularidades históricas mediante sua domesticação na ordem sintética, de tal forma que ela seja capaz de exprimir a eternidade e ser, por fim, transparente à leitura. A perversão interna do latim engendra uma espécie de terceira entidade independente, em que forma e conteúdo não mais se distinguem — uma espécie de “língua” da racionalidade que nasce e morre nas páginas da *Ética*.

Para responder à nossa indagação inicial, podemos afirmar que, face à *episteme* clássica, Spinoza ocupa uma posição dupla. De um lado, está de acordo com ela: a crítica à linguagem e sua separação em relação às coisas está nitidamente distribuída por vários de seus textos. De outro, há uma importante reivindicação do método de exposição sintético que permite que a verdade seja comunicada. Embora a síntese não seja, para Spinoza, uma linguagem em sentido estrito, não precisamos a todo tempo nos comprometer com aquilo que construímos em torno do operador de autoria. Se nos afastarmos por um momento do spinozismo que vínhamos construindo, podemos lançar um olhar externo para a *Ética* em que ela seja classificada como texto, que possui o método sintético como *linguagem*, no qual a concepção clássica é desprezada em direção a uma total identificação entre forma e conteúdo ou entre signo e ser.

Insistindo neste afastamento, a posição de Spinoza face à linguagem se bifurca em dois caminhos opostos, comprometendo-se com os limites epistemológicos de sua época e ao mesmo tempo projetando-se para além dela. Spinoza pertenceria a seu tempo sob o signo de seu afastamento, tal como Giorgio Agamben (2015) define o contemporâneo ao classificar a obra de Nietzsche.

## THE PENURY OF WORDS: SPINOZA AND THE LANGUAGE

**ABSTRACT:**The radical critique of language made by Spinoza, which insists in its necessary potential to falsify, seems to equate him to his contemporaries. More than that, it seems to put an insoluble problem to the possibility of the unambiguous communication of the truth — including the expression of his own philosophy. In this article, I try to acknowledge this critique and propose an alternative to the imaginative character of words, investing in the distinction between language and method. This interpretation will allow us to reconsider the Spinozistic position and maintain its originality in face of other conceptions of his historical period.

**KEYOWRDS:**Language; Method; Communication; Early Modern History of Philosophy; Spinoza; Descartes.

### REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (2015). *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- BACON, F. (2003). *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLANCHOT, M. (1997). *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco.
- DESCARTES, R. (2002). *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Œuvres de Descartes* (11 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris :Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Discurso do Método. Meditações. Objeções e Respostas. As Paixões da Alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado

- Júnior. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril s.A. Cultural e Industrial.
- DELEUZE, G. (2003). *Spinoza: Philosophie Pratique*. Lonrai: Les Éditions de Minuit.
- ESPINOSA, B. (2015a). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2015b). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (2015c). *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- \_\_\_\_\_. (2019). *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 4ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s.A.
- FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Éditions Gallimard.
- HERVET, C. (2012). *De l'imagination à l'entendement: La puissance du langage chez Spinoza*. Paris : Classiques Garnier.
- MAUREAU, P-F. (1994). *Spinoza: L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- PARKINSON, G. H. R. (1973). Language and Knowledge in Spinoza. GRENE, M. (ed). *Spinoza. A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books.
- RAMOND, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A.
- SAVAN, D. (1958). "Spinoza and Language", In: *The Philosophical Review*, vol. 67, n. 2, pp. 212-225. (Abril, 1958).
- VINCIGUERRA, L. (2005). *Spinoza et le signe*. Paris :Vrin.
- \_\_\_\_\_. (1998). "Spinoza et les signes des choses", In : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 82, no. 1, pp. 31-48. Chose, Objet, Signe Chez Spinoza (Janeiro, 1998).