

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E  
CIÊNCIAS HUMANAS DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA PROGRAMA DE PÓS-  
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Rafael dos Santos Monteiro

**A DIMENSÃO POLÍTICA DA LINGUAGEM E O CONTRADISCURSO DE BARUCH  
ESPINOSA**

**São Paulo**

**2022**

Rafael dos Santos Monteiro

A dimensão Política da Linguagem e o Contradiscurso de Baruch Espinosa

Tese apresentada ao programa de Pós  
Graduação em Filosofia do  
Departamento de Filosofia da Faculdade  
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
da Universidade de São Paulo, para  
obtenção do título de Doutor em  
Filosofia sob a orientação do Prof. Dr.  
Luís César Guimarães Oliva.

**São Paulo**

**2022**

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Anuência do (a) orientador (a)

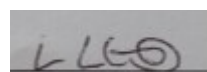
**Nome do (a) aluno (a):** Rafael dos Santos Monteiro

**Data da defesa:** \_\_\_\_20\_\_/\_12\_\_\_\_/2022 \_

**Nome do Prof. (a) orientador (a):** Luis César Guimarães Oliva\_\_\_\_\_

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, \_27\_/\_12\_/\_2022\_



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M757d Monteiro, Rafael dos Santos  
A Dimensão Política da Linguagem e o  
Contradiscurso de Baruch Espinosa / Rafael dos Santos  
Monteiro; orientador Luís César Guimaraes Oliva - São  
Paulo, 2022.  
205 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração:  
Filosofia.

1. Política. 2. Linguagem. I. Oliva, Luís César  
Guimaraes, orient. II. Título.

Nome: MONTEIRO, Rafael dos Santos.

Título: A dimensão Política da Linguagem e o Contradiscorso de Baruch Espinosa.

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

*À família e aos amigos...*

## **Agradecimentos**

Este texto é fruto de muitos encontros, ao longo de quatro anos de andanças por estas terras da grande América Latina. De tal modo que eu gostaria de poder agradecer a cada pessoa que conheci e, de alguma forma, contribuiu com as ideias que vieram se somar ao que me ofereceram os poucos livros que consegui ler. Ainda que eu não consiga, nesse momento, nomeá-los todos, é imprescindível agradecer:

À Família, que me apoiou e acreditou nesse sonho, mesmo quando eu parecia estar tão perdido.

Aos amigos do Cariri.

Aos de São Paulo,

Aos amigos que fiz em tantas ocupações e, principalmente, aos do MPL-SP. Foram vocês que me proporcionaram viver e contemplar o debate e o diálogo aberto não apenas como uma ideia, mas como realidade e potência política.

Aos que conheci e me acompanharam desde o litoral norte de São Paulo até os Lençóis Maranhenses.

Ao Daniel Santos, pela longa parceria e momentos de profunda loucura e sabedoria. Pelas conversas e partilha de ideias que, creio eu, exprimem aqui a potência mais legítima de nossa amizade. Agradeço também por aceitar compor a banca de qualificação e da defesa.

Igualmente ao Homero e ao Jayme, que, além de participarem da banca de defesa, tanto contribuíram com seus escritos. O que me conforta diante da limitação imputável a estas páginas é que elas não são mais que a continuidade de um grande debate alimentado pelo comum interesse que nutrimos pela filosofia espinosana.

Ao Luís César, que tão bem me orienta desde o mestrado.

A todos que compõem o Grupo de Estudos Espinosanos.

À FAPESP, pela concessão da bolsa de doutorado no Brasil, e a todas as pessoas que fazem diariamente esta fundação funcionar e de fato apoiar tantos projetos e sonhos.

Igualmente a todos os funcionários da Universidade de São Paulo.

*as imagens são palavras que nos faltaram*  
(Manuel de Barros).



## RESUMO

Dos Santos M, R. Linguagem e Política em Espinosa. 2020. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Mais próxima do corpo e da imaginação, a linguagem que pode ser deduzida da ontologia espinosana nos coloca frente ao problema das relações entre mente e corpo. Como pode uma palavra, modo da extensão, comunicar uma ideia, modo do pensamento, se nosso espírito não é uma replicação do corpo e não há expressão entre os atributos? Por outro lado, Espinosa nos mostra como a permanência de uma característica da língua de um povo ao longo dos tempos está ligada ao uso da linguagem em sociedade. Dedicando-se às relações entre a história do povo hebraico e sua língua, Espinosa nos mostra como esta última é capaz de reter e comunicar, para além de exprimir apenas casos particulares e experiências dispersas. Explorando estes elementos, visamos então desenvolver uma proposta de solução para o problema da linguagem em Espinosa pelo estudo de seus textos políticos, onde no deparamos com a linguagem como produção coletiva, passional e psicofísica.

## ABSTRACT

Closer to the body and to the imagination, the language that can be deduced from Spinoza ontology put us in front of the problem of relations between body and mind. How can a word, mode of extension, communicate an idea, a mode of thought, if in our spirit does not occur an interaction between body and soul? At the same time, Spinoza shows us how the development and permanence of a natural language depends on language-use. Developing these elements, the present text aims to establish a solution for the problem of language-use in Spinoza through the study of his political texts.

## RESUMÉ

La langue que l'on peut déduire de l'ontologie chez Spinoza, au plus près du corps et de l'imaginaire, met nous en face du problème de la relation entre l'esprit et le corps. Comment elle peut être un mot, c'était-elle une modification de l'étendue, communiquer une idée, c'était-elle une modification de la pensée, si l'esprit n'est pas une réplique du corps et il n'y a pas d'expression entre les attributs? En même temps, Spinoza nous montre comment la permanence d'un trait de la langue d'un peuple dans le temps est liée à l'usage de la langue dans la société. Se consacrant au rapport entre l'histoire du peuple hébreu et sa langue, Spinoza nous montre comment cette dernière est capable de retenir et de communiquer. En explorant ces éléments, nous visons à développer une proposition de solution au problème de la langue chez Spinoza à travers l'étude de ses textes politiques, où l'on rencontre la langue comme une production collective, passionnelle et psychophysique.

## **Lista de abreviações:**

Siglas das obras de Espinosa:

*E*- Ética TP- Tratado político

*TTP*- Tratado teológico-político

*TIE* – Tratado da Imenda do Intelecto

*PC*- Pensamentos Metafísicos

## **Abreviações indicativas da Ética**

Ap. Apêndice

Ax. Axioma

Cor. Corolário

Def. Definição

Dem. Demonstração

Esc. Escólio

P. Proposição

Pref. Prefácio

Formas de citação (exemplo)

EIV P18 Esc. - Ética, parte IV, proposição 18, escólio.

TP I, 3 - Tratado político, capítulo I, parágrafo 3.

# Sumário

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>1. LINGUAGEM E DIVISÃO DO PODER EM THOMAS HOBBS.....</b>	<b>25</b>
1.1. Linguagem e estado natural.....	25
1.2. O soberano como autor do discurso político e garantidor da obediência.....	31
Conclusões do Capítulo.....	34
<b>2. A ONTOLOGIA DO NECESSÁRIO E A LINGUAGEM DO CONTINGENTE.....</b>	<b>36</b>
2.1. Contra o Deus Regulador, a realidade ordenada e autodiferenciada.....	37
2.2. A existência <i>certa</i> e <i>determinada</i> das coisas singulares.....	42
2.3. Essência e existência do modo humano.....	45
2.4. Experiência afetiva.....	56
2.5. Comunicação e comum na linguagem.....	69
Conclusões do Capítulo.....	74
<b>3. LÍNGUA COMO DOCUMENTO DE UM POVO E FATOR PARTICULARIZANTE DE UM DISCURSO.....</b>	<b>76</b>
3.1. O Estudo da Língua Hebraica no <i>TTP</i> de Espinosa.....	76
3.2. A gramática de Espinosa.....	94
3.2.2. Experiência, uso e estudo da língua.....	96
Conclusões do Capítulo.....	109
<b>4. A CRÍTICA ESPINOSANA À AUTORIDADE DO DISCURSO RELIGIOSO.....</b>	<b>112</b>
4.2. A Autoridade do discurso religioso.....	118
4.3. Teologia como discurso imagético e persuasivo.....	126
4.3.1. Os relatos de milagres como artifício de dominação.....	130
4.3.2. A afetividade do vulgar e o desejo de não saber.....	138
Conclusões do capítulo.....	145
<b>5. O LUGAR DA LINGUAGEM NA POLÍTICA.....</b>	<b>149</b>
5.1. <i>Depois que um corpo acontece</i> : comunidade, comunicação e poder político como ordenamento e composição de forças.....	152
5.2. <i>A potência do debate</i> : Potencialização da multidão por meio da democratização da comunicação e da linguagem política.....	166
Conclusões do capítulo.....	170
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>172</b>
<b>Apêndice I.....</b>	<b>198</b>
<b>Apêndice II.....</b>	<b>198</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>201</b>

## INTRODUÇÃO

A linguagem é atravessada por particularismos, e os sentidos e significados são construídos ao sabor de circunstâncias e contextos determinados. A diversidade e a inconstância que marcam esta experiência parecem, contudo, ser a razão da impotência das palavras frente aos equívocos da fala e as exigências científicas. Parece então ser justo deslegitimar seus relatos, se considerarmos a ausência de uma necessidade conceitual na formação dos signos. Aqueles que procuram um fundamento para a linguagem, propõem superar as palavras, o contexto político dos sentidos que elas pretendem comunicar, atendo-se em buscar noutra lugar, em Deus, no intelecto, em qualquer outro sítio um apoio seguro para os discursos. A linguagem então termina como mero instrumento, da verdade, do intelecto, do qual as degradações da língua, contudo, mais servem à confusão e à discórdia e somente por meio de uma inflexão intelectual e universalizante pode comunicar a verdade.

Ainda que Espinosa não trate da linguagem nos termos com que a tradição do sec. XVII se dedicou a ela, em sua filosofia o mesmo problema pode ser apontado: como o rigor do pensamento pode ser dito pelas palavras sem que a verdade termine impossibilitada pelos equívocos dos sentidos e a inconstância e imediatez corpóreas? Na ontologia espinosana, dada a diversidade e incomunicabilidade entre os atributos, esta problemática pode terminar numa dificuldade ainda maior: como pode, sendo tão distintos e irreduzíveis o pensamento e a extensão, uma ideia se exprimir numa palavra se ao corpo está interdito exprimir a mente? Como podemos ser capazes de exprimir o que trazemos no interior de nossas consciências, seja por meio de gestos ou da fala? Será que de fato o fazemos? Com efeito, como nos faz notar Marilena Chaui, em seu ensaio *Linguagem e Liberdade: O contradiscuso de Baruch de Espinosa*, em várias obras de Espinosa

(...) a linguagem se encontra do lado do erro e situada no exterior face ao movimento interno do intelecto na busca do verdadeiro. Originando-se do e no corpo, é uma atividade imaginativa e, como tal, sujeita a todos os enganos e mal-entendidos próprios da imaginação. Fonte de quiproquós e de controvérsias, é pouco propícia à clareza conceitual exigida pelo intelecto (CHAUI, 1999b. p. 11).

Este problema, que, como também nos explica Chaui, por um lado diz respeito ao “funcionamento” da linguagem e, por outro, envolve dificuldades que “... se referem à dimensão metafísica da linguagem...” (*Ibidem*), é bastante relevante e foi objeto de análise de muitos outros autores. Trata-se, com efeito, de pôr em cheque a possibilidade de a linguagem, produto inegável da imaginação e portadora de seu legado de imprecisão, poder servir aos propósitos de exposição da verdade e comunicação da coerência intelectual. Mais que isto, a própria comunicabilidade entre os

indivíduos finda ameaçada frente a tamanha impossibilidade. Como ressalta o próprio Espinosa, todas as controvérsias entre os homens têm suas causas unicamente naquilo que, na fala, nos escapa:

E disto se origina a maioria das controvérsias, a saber, porque os homens não explicam corretamente seu pensamento ou porque interpretam mal o pensamento de outrem. Pois, em verdade, enquanto se contradizem ao máximo, eles pensam ou as mesmas coisas ou coisas diversas, de tal maneira que aquilo que pensam ser erros e absurdos em outrem na verdade não são (ESPINOSA, EII, P47, esc. 2015. p. 215).

Contudo, antes de peremptoriamente dar por impossível toda e qualquer interação linguística capaz de exprimir a coerência incorruptível interna ao pensamento – o que inviabilizaria a própria filosofia e a ética espinosanas como um plano comunicável a todos –, podemos opor a estas questões uma pergunta ainda mais crítica: de onde vem essa necessidade de que a comunicação seja expressão das ideias por meio das palavras?

Pode-se dizer que há uma tradição seiscentista em torno da relação entre palavras e conhecimento, cujos elementos essenciais se encontram em alguns autores que a constituíram, formando um paradigma crítico. Como uma forma própria de ler o mundo e julgar as palavras, podemos identificar exigências feitas à linguagem para que ela tenha validade filosófica. Retomar estas concepções pode ser útil tanto para mostrar que não são necessárias, quanto para sublinharmos elementos incompatíveis com a proposta espinosana de discurso filosófico e político. O que torna contingentes tais concepções? O que as faz impossíveis na prática? Em que medida seus pressupostos desconsideram a realidade concreta das línguas empíricas e do falar comum?

Segundo Robinet (1978), as considerações metafísicas e epistemológicas de Descartes permitiram a superação de questões teóricas deixadas por autores medievais<sup>1</sup>. A despeito da ausência de uma consideração exaustiva sobre a linguagem, encontramos neste pensador uma tematização das principais questões que marcaram o século XVII, como a distinção entre homens e animais, a possibilidade de uma gramática universal e o falar com verdade do mundo por meio de uma linguagem tornada filosófica e científica. As inovações cartesianas, contudo, repetem um pressuposto estabelecido desde Aristóteles, qual seja, a relação entre signos convencionais e a realidade deve ser mediada por um retorno das palavras aos conceitos. Espera-se que a validade de um discurso seja garantida pela possibilidade de bem definir o pensamento a que cada palavra se remete. Com o dualismo cartesiano, isto ganha contornos mais definidos, pois a alma possui

<sup>1</sup> Robinet mostra como isso está presente no pensamento de Port-Royal, que se encontra mais próxima de Descartes que de outros pensadores modernos: “Port-Royal se sent plus d’accord avec Descartes qu’il ne le sera avec Malebranche, lequel soumet ces vérités éternelles à la coessentialité de substance, au travers de l’attribut de sagesse” (ROBINET, 1978. p.79)

substancialidade e eminência capazes de oferecer um abrigo para a linguagem, protegendo-a das confusões e contingências da corporeidade.

Assim, como aponta Descartes no *Discurso do Método*, não é a mera habilidade da fala que nos distingue dos outros animais ou das máquinas, mas a possibilidade de, por meio dela, exprimirmos o que possuímos de mais nobre: nossa alma (DESCARTES, 2011, p. 94-96). A própria linguagem, enquanto habilidade de usar deliberadamente as palavras, de forma livre e criativa, só é possível pela autonomia do *cogito* enquanto substância livre e transcendente ao determinismo mecanicista da matéria. Descartes pretende então que a linguagem seja capaz de exprimir a dignidade que a alma, imaterial e incólume, poderia conceder à desprezível condição corpórea humana. A linguagem se torna assim um instrumento do pensamento, meio de expressão das ideias. Pressupõe-se, acima de tudo, que a verdade seja aquilo que a alma comunica por meio de um corpo submetido às suas leis. A validade do discurso ampara-se sobretudo na possibilidade de uma determinada palavra bem representar aquilo que lhe é exterior e estranho. Como nos explica Descartes no *O Mundo*:

Mas direis talvez que nossos ouvidos nos fazem verdadeiramente sentir apenas o som das palavras e nossos olhos, apenas o semblante daquele que ri ou chora, e que é nosso espírito que, tendo retido o que significam essas palavras e esse semblante, no-lo representa ao mesmo tempo. A isso eu poderia responder que é igualmente nosso espírito que nos representa a ideia de luz todas as vezes que a ação que a significa toca nosso olhos (DESCARTES, 2009, p. 17).

O signo, enquanto realidade material da linguagem, é apenas um símbolo convencional, imagem desprovida de significado necessário. Somente por meio do espírito estes sinais podem comunicar o conteúdo a que se referem. É nesse sentido que, para Descartes, a linguagem humana é considerada “(...) fundamentalmente como sendo um discurso de significados expressos pelos signos” (FORLIN, 2004, p. 53-54). Como concorda também Cavaillé: “[...] la signification n’est pas contenue dans les signes, mais seulement dans l’esprit qui les manipule et qui reste donc foncièrement indépendant de la fonction linguistique [...]” (1991, p. 7). A explicação do funcionamento e da viabilidade da linguagem não a entende por ela mesma, nem pela comunicação, pois ambas são desconsideradas como capazes de dispor de um fundamento próprio. Sem o pensamento, a linguagem é mera sucessão de signos materiais, sejam aqueles que a natureza produz naturalmente, sejam aqueles instituídos por convenções. Ainda que se pretenda uma compreensão racional, a explicação não pode ser dita necessária do ponto de vista do objeto explicado, pois esvazia sua realidade e o submete a necessidades exteriores<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cf. Cavaillé (1991): “A natureza da linguagem deve ser procurada ‘fora da linguagem’, na interioridade pura do pensamento que ela serve para exprimir e para comunicar. Por isso, precisamente, a palavra é votada à exterioridade. Codificação fônica do pensamento, faz parte da ‘máquina’” (p. 84).



A realidade do signo como palavra, meio para comunicação e entendimento da realidade, exige uma intervenção da alma, um ato que não é corpóreo, mas mental. Entretanto, sendo a corporeidade, em suma, matéria inerte à espera de uma força que a mova, seja divina, mecânica ou anímica, com que meios a mente, por meio da verdade das ideias, pode valer-se dos signos para torná-los aptos a comunicar um significado? A experiência da linguagem confronta o dualismo cartesiano com seu maior desafio: o psicofísico da palavra, a redenção do signo material por meio de um pensamento imaterial. A problemática que indicamos é, com efeito, a passagem do signo corpóreo para o significado mental que requer o comércio entre matéria e pensamento<sup>3</sup>. A descrição que nos oferece Descartes em *As paixões da Alma* vale-se do misterioso recurso à glândula pineal:

Ao falar, pensamos apenas no sentido do que queremos dizer, isto faz com que mexamos a língua e os lábios muito mais rapidamente e muito melhor do que se pensássemos em mexê-los de todas as formas necessárias para proferir as mesmas palavras, dado que o hábito que adquirimos de aprender a falar fez com que juntássemos a ação da alma, que, por intermédio da glândula, pode mover a língua e os lábios, mais com a significação das palavras que resultam desses movimentos do que com os próprios movimentos (DESCARTES, 1983, p. 234).

A substancialidade do pensamento manifesta no *cogito*, assim como a consequente dependência ao intelectual que deve ter toda afirmação válida sobre o mundo, cindem não apenas a experiência passional, mas igualmente aquela da comunicação e de todo uso das palavras. A materialidade linguística é então um empecilho para o conhecimento. Somente uma língua racional e desprovida de referências à experiência corruptível seria capaz de nos salvar da cacofonia sensível. É o que pode ser observado na suposição de uma língua universal e racional. Eis uma empreitada que muito bem exprime o espírito do século XVII e sua busca por constituir as bases de um saber válido, independente dos povos, culturas e circunstâncias<sup>4</sup>. Também aqui o cartesianismo produzirá ressonâncias nas teorias que o sucederam, perdurando mesmo em linguísticas contemporâneas, como aquela de Chomsky. Ao responder as inquietações de Mersenne, após este

---

<sup>3</sup> No prefácio ao último livro da *Ética*, após fazer referência à opinião dos estoicos acerca do tema em questão, ou seja, o poder da alma no controle das paixões, Espinosa passa à análise da argumentação de Descartes. Finda a sua exposição da maneira como este compreende a alma como sendo capaz de agir sobre o corpo, não sem antes manifestar seu espanto diante de “uma hipótese”, segundo ele, “mais oculta que todas as qualidades ocultas”, indaga: “Que entende, pergunto, por união da Mente e do Corpo? Que conceito claro e distinto tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha de quantidade?” (ESPINOSA, 2015, EV, pref. p. 521). O autor da *Ética* esperava que Descartes houvesse partido da causa próxima da união corpo/mente para explicá-la. E assim conclui: “[Descartes] concebera a Mente tão distinta do corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria Mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, a Deus” (ESPINOSA, 2015, pp. 521-523). Esta oposição de Espinosa ao dualismo cartesiano desenvolvemos em nossa dissertação de mestrado. CF. DOS SANTOS, 2017.

<sup>4</sup> Conforme notou Mungello (2003, p. 92), “No endeavour more fully reflects the philosophical outlook of seventeenth-century Europe than its search for a universal language”.

lhe enviar uma carta tratando da proposta de língua universal de Claude Hardy, Descartes oferece ao padre um guia sobre o qual ele mesmo constrói nos anos seguintes a sua versão<sup>5</sup>.

Na carta em resposta a Mersenne, analisando a proposta de Hardy, Descartes pontua que toda possibilidade de uma língua universal se concentra numa gramática simples, que possibilite a interpretação e o entendimento por qualquer um que dela pretenda fazer uso. Não basta o dicionário para decifrar o texto noutra língua, explica Descartes:

Ce qui empêche que tout le monde ne le pourroit pas faire, c'est la difficulté de la grammaire, et je devine que c'est tout le secret de votre homme; mais ce n'est rien qui ne soit très aisé: car faisant une langue où il n'y ait qu'une façon de conjuguer, de décliner et de construire les mots, qu'il n'y en ait point de défectifs ni d'irréguliers, qui sont toutes *choses venues de la corruption de l'usage*, et de même que l'inflexion des noms ou des verbes et la construction se fassent par affixes, ou devant ou après les mots primitifs, lesquelles affixes soient toutes spécifiées dans le dictionnaire, ce ne sera pas merveille que les esprits vulgaires apprennent en moins de six heures à composer en cette langue avec l'aide du dictionnaire, qui est le sujet de la première proposition (DESCARTES, 1897, p. 76-78. Itálicos nossos).

O que impede o estabelecimento de uma língua universal é tudo aquilo que o uso impõe à gramática, justamente as particularidades de cada experiência linguística, descritas aqui como “corrupções”. Há portanto um desacordo entre o que a razão pode propor para a comunicação e aquilo que a experiência com as palavras impõe. Nesta carta, em vários momentos o ceticismo de Descartes sobre a viabilidade dessa língua rivaliza com elogios e considerações sobre a grande utilidade que ela teria para a ciência e para o conhecimento. Mesmo frente a tantas impossibilidades trazidas pela comunicação hodierna, o filósofo termina definindo as exigências para composição de uma língua comum, racional e universal:

Au reste, je trouve qu'on pourroit ajouter à ceci une invention, tant pour composer les mots primitifs de cette langue que pour leurs caractères; en sorte qu'elle pourroit être enseignée en fort peu de temps, et ce par le moyen de l'ordre, c'est-à-dire *établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres*; et comme on peut apprendre en un jour à nommer tous les nombres jusques à l'infini, et à les écrire en une langue inconnue, qui sont toutefois une infinité de mots différents, qu'on pût faire le même de tous les autres mots nécessaires pour exprimer toutes les autres choses qui tombent en l'esprit des

<sup>5</sup> A respeito disto, conferir SLAUGHTER, 1982, p. 129: “Once Descartes linguistic proposals were made known to his colleague Marin Mersenne, Mersenne began working on his own version of a universal language. He was one of the early polymaths, almost singlehandedly responsible for establishing Paris as a major center of the new, scientific learning. Acting as the informal secretary of the French scientific and philosophical world, his correspondence reads like a Who’s Who of the early seventeenth century, and it is not surprising to find that he was in contact with the English language projectors. Mersenne set forth his own proposals for a universal language in *Harmonie universelle*, begun in 1629 and published in 1636. His point of departure was Descartes’ contention that a new language (lexicon) would be best constructed from a small, finite number of elements. Mersenne then goes on to address himself to two points: one, that the vocabularies of existing languages are not sufficient to name all the (species of) things we need to name; and two, that it is mathematically possible to create the desired number of words from a set of simple notions”.

hommes. Si cela étoit trouvé, je ne doute point que cette langue n'eût bientôt cours parmi le monde, car il y a force gens qui emploieroient volontiers cinq ou six jours de temps pour se pouvoir faire entendre par tous les hommes. Mais je ne crois pas que votre auteur ait pensé à cela, tant pourcequ'il n'y a rien en toutes ses propositions qui le témoigne, que pourceque *l'invention de cette langue dépend de la vraie philosophie*; car il est impossible autrement de dénombrer toutes les pensées des hommes, et de les mettre par ordre, ni seulement de les distinguer en sorte qu'elles soient claires et simples, qui est, à mon avis, le plus grand secret qu'on puisse avoir pour acquérir la bonne science; et si quelqu'un avoit bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imaginaiton des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j'oserois espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et, ce qui est le principal, qui aideroit au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui seroit presque impossible de se tromper; au lieu que, tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, es qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourroient mieux juger de la vérité des choses que ne font maintenant les philosophes. Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage, cella présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudroit que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pay des romans (DESCARTES, 1897, p. 80-82).

A leitura desta longa parte final da carta nos mostra o que propôs para o estudo das línguas o cartesianismo. O que é estabelecido aí, mesmo que o próprio Descartes lhe tenha dado pouca importância, foi retomado por outros pensadores, como aqueles da *Gramática de Port-Royal*, e mesmo Leibniz<sup>6</sup>. Para a garantia de um modo seguro e único de pensar, um único modo de falar e bem referir-se ao mundo. Ainda que Descartes admita ao fim da carta que o uso de uma tal língua é impossível na prática, a sua composição depende antes “da verdadeira filosofia”, ou seja, de uma ordenação que siga as exigências do método filosófico. Para uma comunicação única e isenta de equívocos, é necessário então um pensamento que seja também ele único. Para o entendimento das línguas, é preciso isolar o que nelas é dispensável, trazido pela “corrupção do uso”, do que há de intelectual e, exatamente por isso, lhes serve de fundamento: uma forma determinada de ordenar e encadear os pensamentos. Totalmente viável a um intelecto capaz de tanto, tal língua é, contudo, inviável para o uso cotidiano. Ela não foi feita para os homens reais deste mundo, para o trato com somenos diários.

Para Descartes, a linguagem marca a presença da alma e da racionalidade, não por si mesma, mas somente porque exprime o pensamento e a coerência das ideias. Não é a materialidade das palavras que garante a eficácia da linguagem, mas aquilo que ela é capaz de exprimir do espírito. Porém Descartes termina por condená-la, por estarem as palavras sempre sujeitas ao engano e à

---

<sup>6</sup> Cf. Netto, 2019.

ineficiência quando contaminadas pelos equívocos do corpo e pelas distrações da imaginação. Isto leva o francês a compor o plano de uma linguagem intelectualizada, que se atém apenas às regras do intelecto e liberta das intermitências que a experiência impinge.

Contudo, tendo Espinosa expressamente se dedicado a romper com o dualismo cartesiano e com todas as implicações para o conhecimento e para a prática filosófica, não encontraremos em suas reflexões uma linguagem presa a estes termos e questões. Com efeito, assim como não faz sentido algum perguntar a Espinosa como o corpo, exterior à mente, a exprimiria, não há lugar na ontologia da imanência para supor uma separação entre ideias e coisas, ou “... entre le mot et l’idée l’abîme qui separe l’imagination de l’entendement, le faux du vrai...” (Gueroult, 1968. p. 160), o que exigiria explicar como a linguagem pode fazer passar a luz da verdade por meio de palavras tornadas transparentes. Assim, o problema da linguagem deve ser recolocado quando o tematizamos na obra espinosana, que nos convida a pensar a linguagem noutros termos. Propomos então investigar a linguagem, mais precisamente as línguas e os discursos, partindo da unidade entre mente e corpo na ontologia da imanência de Espinosa. Desprendida de uma exterioridade e uma dependência ao pensamento, a linguagem é pensada como sendo, igual e simultaneamente, ordenação no interior do atributo extensão e do pensamento. Ordenação, como veremos, da experiência em ato da comunicação. Compreender como é possível o conhecimento e sua comunicação sem recorrer à expressão das ideias pelo corpo das palavras, exige uma ressignificação dos conceitos trabalhados por Descartes e a tradição que o seguiu. Mais que isto, é preciso buscar na obra espinosana mais do que uma teoria do signo – pretendemos aqui investigar a relação entre as palavras e a prática política que as exige e utiliza.

A inovação no campo da linguagem deve ser remetida e compreendida por uma inovação na própria noção de corpo (SANTIAGO, 2011. pp. 571-572). Definido de maneira distinta da cartesiana, que o pensava como uma quantidade de matéria inerte, o corpo possui uma potência de afirmação e permanência em seu ser ao longo de suas modificações. Isso decorre também de uma mudança realizada por Espinosa em sua própria filosofia na noção de *conatus*, não mais pensado escolástica e cartesianamente como simples manutenção de um estado, mas afirmação do ser (Jaquet, 2011. p. 95). Contudo, não devemos nos limitar apenas ao corpo: também a maneira como a sua união à mente é concebida por Espinosa está impregnada de rupturas com a tradição. Se a linguagem está presa à imaginação, deve-se entender que se trata de uma experiência simultânea entre mente e corpo, a qual não se limita apenas à ação deste último. Mente e corpo constituem a essência do modo humano, a qual, nos esclarece Espinosa, deve ser compreendida como *desejo* (EIII, P9, escólio), como determinação a fazer tudo o que for necessário à conservação desta essência que, idêntica à sua potência, é sempre existência em ato, ou aquilo que Espinosa chama de *essência atual*

(Chauí, 2016. p. 179). Com isto, mesmo que se fale em potência de agir do corpo e potência de pensar da mente, sabemos que se está a falar em verdade de uma mesma potência, movimento desejante. Podendo a linguagem, mais precisamente as línguas, serem pensadas como expressão de um “desejo de comunicação” (SILVA, 2020. p. 255).

Sendo assim tão determinante a afetividade para o que se passa na mente e no corpo, o que determina a formação de uma comunicabilidade entre os seres, posto que é anterior ao corpo e à mente e determina a atuação de um e de outro seja na ação, seja na formação de conhecimentos, é o conatus coletivo, por meio dos afetos que tomam a *multidão*. Dizer que é o afeto que determina as ações e o conhecimento não contradiz a letra do texto espinosano, pois na *Ética*, como já dissemos, o desejo, que é um afeto primitivo, é a própria essência do homem; um afeto só pode ser refreado por um outro afeto que lhe seja contrário e mais forte (EIV, P7. ESPINOSA, 2015. p. 389), independente da compreensão que se faça dele, pois só enquanto tornado afeto o conhecimento verdadeiro pode agir sobre outros sentimentos<sup>7</sup>. Pensamos, com tudo isto, ser possível dizer que a mesma afetividade que determina uma linguagem imaginativa, pode conduzir a uma linguagem *orientada pelo intelecto*, mas somente enquanto o conhecimento, ele mesmo, possui a força de um afeto. É preciso, enfim que a relação entre conhecimento e linguagem seja pensada do ponto de vista psicofísico e político.

Quando se põe a escrever o *Compêndio da gramática da língua hebraica*, Espinosa intenta mostrar como o idioma hebraico não é apenas a língua utilizada por Deus para se comunicar com os homens, manifestando-se apenas no uso feito pela escrita bíblica e não tendo sido, assim, utilizada por nenhum povo. Com efeito, segundo nos explica Homero Santiago, Espinosa “considera o hebraico uma língua viva de que o uso escriturístico é apenas um dentre outros, parte de uma história e de um patrimônio bem mais amplos” (Santiago, 2011. p. 561). O autor da *Ética* deseja retirar do texto bíblico o estatuto de peça atemporal e imaterial, o qual o transformava no detentor de uma verdade eterna e imutável – aquela da necessidade do estado teocrático. Ao contrário, cabe mostrar que esta língua se fez no uso de um povo, o povo hebraico, e que, além disso, possui características particulares capazes de ressurgir na experiência comunicativa de outros povos. Assim, a destruição dos fundamentos teóricos do poder teológico-político é feita provando que o discurso sustentado na história hebraica não pode provar a verdade do que diz porque perverte as palavras, fazendo-as dizer aquilo que não podem. Há nesta crítica uma reflexão em torno do poder das palavras, e sua relação com o poder político, que pretendemos explicitar.

---

<sup>7</sup> “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto; mas apenas enquanto é considerado como afeto” (ESPINOSA, 2015, EIV, P14, p. 399).

Ciente do descompasso entre aquilo que se pensa e a maneira como isto é dito e interpretado, Espinosa ocupa-se largamente com um trabalho de depuração das palavras e de seu próprio discurso. Ele não ignorou as dificuldades envolvidas no problema da linguagem, as quais podem se interpor na busca da beatitude e na partilha de um bem comunicável. Além de propor que, enquanto se dedica à busca deste bem, seja necessário ater-se a “falar ao alcance do vulgo” (*TEI*, §17. ESPINOSA, 2015. p. 35), em sua crítica ao poder *teológico-político* (obstáculo concreto à conquista da liberdade e da felicidade), Espinosa contesta a autoridade política do discurso religioso em sua época, expondo o sequestro do texto e da língua sobre o qual tal autoridade se constrói, e exigindo o resgate do sentido histórico das palavras no âmbito do contexto político do povo hebraico.

Nosso objetivo aqui é tratar do problema da linguagem na filosofia de Espinosa, desviando da maneira como ele foi proposto e trabalhado no sec. XVII. Procuramos entender como o próprio filósofo se dedica a uma questão muito precisa em torno das palavras e dos discursos, para além da capacidade de dizer a verdade. Importa-nos investigar como os diversos discursos, religiosos e políticos, são capazes de mover, engajar e congregar num mesmo povo, na obediência, voluntária ou não, e na submissão a uma mesma autoridade, corpos antes dispersos e inermes. Para além de uma mera discussão às voltas com a dignidade da linguagem material, frente aos propósitos metafísicos de um discurso mais teológico que prático, nos questionamos aqui sobre o fundamento do poder político da linguagem.

Trata-se, com isto, de buscar discernir um uso em que a linguagem possa melhor servir não aos objetivos de uma ciência teórica e abstrata, higienizada do corpo e de suas exigências práticas, mas aos fins políticos da constituição do espaço social pela potência de um *comum* capaz de ser expresso e partilhado por meio das palavras. O que nos exigirá não apenas compreendê-las como simultaneidade atual entre pensamento e extensão, mas sobretudo na potência de sua realidade social e política, na experiência do concreto vivido nas relações de poder e nos processos de composição e decomposição de corpos políticos atuantes.

A língua com que os homens formulam e exprimem o que trazem no interior de seus espíritos tem sua origem na prática social, no espaço compartilhado, em suma, na experiência sensível e passional. Por isso acreditamos ser possível propor aqui uma hipótese: se um problema pode ser apontado na separação entre ideia e palavra, tão distantes pela distinção real entre os atributos na ontologia espinosana, e se o laço que prende a língua à experiência do corpo que a comunica nos reconduz à experiência social e passional do modo finito humano na duração, o estudo das relações entre poder e comunicação pode nos ajudar a compreender a importância dada por Espinosa às reflexões sobre linguagem. Poderemos ao fim, quem sabe, entender como o filósofo

pensou um uso em que a linguagem pode servir não apenas aos propósitos de investigação do saber, mas igualmente a uma comunicabilidade potencializadora no âmbito da democracia.

Espinosa, em diversas passagens de suas obras, se dedica a pensar a influência da passionalidade humana na experiência prática e social. A este respeito, o *Tratado Político* constitui-se como peça muito importante para entendermos a importância dada por Espinosa aos afetos em seus textos políticos. Assim como faz no prefácio da terceira parte da *Ética*, ele parte de uma crítica àqueles que menosprezaram a natureza humana concebendo todas as paixões como “vícios em que os homens caem por erro próprio”, com o que estes mesmos filósofos “se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los” (Espinosa, 2004. p. 11). O resultado disto, nos explica Espinosa, é a produção de reflexões e teorias que não servem a ética alguma, menos ainda a qualquer política, pois se referem a um ser descrito de tal forma que não encontra referência na natureza.

Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma *Ética*, hajam escrito uma *Sátira*, e não tenham sobre *Política* vistas que possam ser postas em prática, devendo a *Política*, tal como a concebem, ser tomada por Quimera, ou como respeitando ao domínio da *Utopia* ou da idade do ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. Portanto, entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a *Política* o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer, os filósofos (Espinosa, 2004. pp. 11-12).

Fiel a sua crítica, Espinosa se dedica a escrever de fato uma *Política* que considera o homem em sua prática real, atravessado e constituído pela inconstância das paixões e à sua força submetido. É neste contexto que, valendo-nos dos argumentos acima destacados, propomos estudar os textos políticos em que Espinosa articula a relação entre linguagem, por meio dos discursos, e poder, por meio da constituição da autoridade política. Linguagem aqui será entendida como expressão do poder, seja quando ele se constitui e se exprime por meio da ordem comum, seja em sua forma organizada e ordenada nas instituições do estado, tal como Espinosa descreve no *TP*. Nesta medida, visamos entender a linguagem não apenas em sua manifestação mais imediata, quando ela se forma na produção imagética de palavras e discursos, mas igualmente quando ela é apropriada pelo método proposto por Espinosa com vistas à *ordem para o intelecto*, na política e no discurso filosófico.

A tese que aqui propomos se baseia assim em dois argumentos. Primeiramente, não se resumindo a movimentos corpóreos e experiências sensíveis dispersas, o esforço por reter e comunicar resulta da peleja de um vivente por permanecer sendo o que se é ao longo das mudanças por que passa e é levado a passar. O que nos parece suficiente para defender que também a

linguagem, antes de ser apenas corporeidade errônea, é produto da necessidade daquilo que alguém, um povo inteiro, por seu conatus e essência desejante, foi capaz de fazer para superar forças externas adversas e silenciadoras. Em segundo lugar, partindo das análises espinosanas sobre o poder da *multidão*, a permanência de determinados sentidos particulares no uso de uma língua, capazes de ser objetos de uma gramática, nos mostra como a linguagem, a princípio imagética e de pouca confiança, é capaz de, excedendo o circunstancial e contingente, comunicar e tornar compreensível uma realidade concreta.

Para tanto, a fim de compreender estes dois momentos, na política e na linguagem, bem como a confluência entre estes dois temas, será necessário tanto um trabalho de exposição da ontologia como da crítica política espinosana. Seguindo um movimento que é próprio ao método de Espinosa, gradativamente passaremos da crítica política à construção de uma compreensão do poder comum aliado ao uso coletivo da linguagem, onde este aparece como argumento tanto para a crítica quanto para a estruturação do pensamento político espinosano. Um termo cunhado por Marilena Chaui desempenhará uma função importante neste texto, razão pela qual achamos importante desde já definir o seu significado. Para Chaui, o estilo espinosano deve ser pensado como um *contradiscurso*<sup>8</sup>, pois ele parte de uma investigação de ideias e opiniões contrárias ao que visa defender para, de dentro das contradições descobertas, construir sua própria explicação, em que se pode compreender não apenas a posição que defende, mas as razões que sustentam a aparente verdade de tais contradições. Como ela nos explica em seu ensaio intitulado “*Linguagem e Liberdade: O contradiscurso de Baruch Espinosa*”:

O lugar onde vai nascer o discurso espinosano é demarcado pela crítica interna daquilo que o tornaria impossível: a crítica da forma-limite da autoridade, isto é, da tirania teológica, metafísica e moral e de suas manifestações políticas legitimadas. Nascendo no interior da tradição teológico-política e metafísica que contesta, o discurso espinosano assume uma forma inseparável de seu conteúdo. Essa unidade, estilo de Espinosa, faz com que o discurso opere também como contradiscurso (CHAUI, 2003. p. 88).

Pretendemos seguir aqui o mesmo movimento da construção do discurso espinosano, começando por uma investigação da forma política monárquica e como ela está vinculada a uma compreensão de linguagem – buscando indicar o ponto de sua insuficiência e as razões de sua sustentação como teoria sobre o poder. Seguiremos assim, passando pela crítica de Espinosa ao poder teológico-político e à servidão afetiva e intelectual que o acompanha. Assim, igualmente visando contextualizar a temática e as questões que permeiam nossas reflexões, acreditamos ser necessário começar, já no primeiro capítulo, abordando rapidamente a política de Hobbes, a fim de destacarmos como uma concepção clássica de monarquia absolutista, à qual Espinosa se opõe

<sup>8</sup> Para um maior aprofundamento nesta noção, conferir Chaui, 1999. pp.69-83.



expressamente, relaciona a divisão política que defende com uma compreensão muito específica de linguagem e um plano de intelectualização da mesma.

Após esta contextualização, no segundo capítulo, destacaremos as noções que nos importam na ontologia espinosana e que serão utilizadas na crítica política e no entendimento da constituição do poder comum. Neste capítulo, intitulado *A “Ontologia do Necessário e a Linguagem do Contingente”*, buscaremos mostrar como a linguagem pode ser pensada como expressão do conatus na experiência afetiva e coletiva do modo humano como coisa singular existente em ato. Ao fim, as conclusões sobre linguagem neste capítulo terminarão por indicar a necessidade de seu estudo na prática, nos textos políticos e onde ela é tratada pelo filósofo em suas manifestações coletivas.

Crendo na necessidade de apontar como estes conceitos melhor se entendem nas reflexões práticas, desenvolveremos como a crítica de Espinosa ao poder teológico-político se articula com suas concepções de linguagem e de materialidade política, sendo que a união de corpos complexos na duração aparece como fundamento de ambas. Discernindo os motivos de sua oposição, veremos que Espinosa expõe o caráter politicamente não necessário da concepção teológica e monárquica do poder, ao mesmo tempo em que mostra como ela se constitui em discurso e linguagem pretensamente política e benéfica em si mesma. O objetivo com isso é mostrar como, ao denunciar a violência da autoridade política do discurso religioso, Espinosa demonstra que, se ela convence e arrasta corpos e mentes com suas palavras, não é porque o que diz possui verdade e necessidade teórica, mas porque esse discurso se apoia na produção afetiva e imagética de signos, valendo-se igualmente de uma apropriação da língua e uma compreensão específica de linguagem e de discurso, sem que nada de útil seja dito para a organização do poder e de uma república livre e potente. Nos dedicaremos assim a investigar sob que condições o debate político é substituído por uma narrativa pretensamente única e hegemônica da realidade, entretendo a superação daquilo que Espinosa chama de *servidão afetiva e intelectual*.

A exposição da crítica ao poder *teológico-político* será desenvolvida ao longo de dois capítulos. Primeiramente, no terceiro, intitulado *“Língua Como Documento de Um Povo e Fator Particularizante de Um Discurso”*, pretendemos mostrar a importância dada por Espinosa ao estudo da língua hebraica, seja no método proposto no *TTP*, seja no *Compêndio de Gramática Hebraica*. Esperamos assim que a compreensão espinosana sobre língua e linguagem possa ser alcançada à medida que avancemos no interior de seu trabalho crítico, entendendo assim a importância desta compreensão no esforço de atacar as bases teóricas do poder *teológico-político*. Já no quarto capítulo, *“A Crítica Espinosana à Autoridade do Discurso Religioso”*, analisando a constituição da autoridade dos profetas e apóstolos, mostraremos como o poder de mando que suas palavras conquistam distingue-se pela relação de forças presentes nos contextos em que professaram.

Neste percurso, à medida que formos compreendendo a denúncia que Espinosa faz das falsificações dos teólogos – e igualmente daqueles que defendem a hegemonia de uma monarquia teocrática –, os elementos do método que ele mesmo propõe, as exigências para manutenção do político, de um lado, e os caracteres de seu discurso sobre a realidade, de outro, serão destacados. Quando Espinosa aponta na linguagem esta sua relação com a experiência, ele a desprende de sua gênese racional, mas não pode impossibilitar que ela sirva ao pensamento e a ele possa retornar. Contudo, em nossa pesquisa, nos esforçamos para pensar a relação entre linguagem e realidade dentro dos limites da proposta espinosana de reproposição da política. É nessa medida que nos interessa pensar, ao fim, qual o uso político da linguagem que pode ser identificado na obra Espinosa – nos livros e nas cartas. Propomos assim um quinto capítulo, intitulado “*O Lugar da Linguagem na Política de Espinosa*”, onde nos aprofundamos no que o filósofo propôs para uma teoria política. Quando pensa o poder civil por meio da noção de corpo complexo, onde a *ordenação* deste é mais importante que a índole do governante, Espinosa indica a necessidade de instituições que garantam um uso público da palavra. Juntamente com Celine Hervet, entenderemos a importância dos *conselhos* para efetivação deste uso como garantidor da segurança da cidade contra as usurpações do poder por meio de particulares.

## PRIMEIRO CAPÍTULO

### LINGUAGEM E DIVISÃO DO PODER EM THOMAS HOBBS

O pensamento político de Hobbes, exposto no *Leviatã*, empenha-se numa descrição do estado civil calcada em reflexões sobre a natureza humana, seus afetos e, com igual importância, sobre a linguagem. Não apenas naquele intitulado “*Da Linguagem*”, mas também em outros capítulos desta obra o inglês discorre sobre a origem e natureza das línguas, o uso das palavras, dos discursos e seus diferentes tipos. Assim, ao contrário de Descartes, do qual encontramos apenas uma carta e poucos momentos de sua obra tratando deste assunto (e menos ainda de política), Hobbes nos oferece uma oportunidade muito propícia para entendermos como uma filosofia dedicada à prática compromete-se com um plano de racionalização da linguagem. Desta feita, longe de pretendemos um aprofundamento nos meandros da política hobbesiana, passaremos por sua concepção de estado e configuração do espaço político visando, em linhas gerais, sublinhar a relação destes com uma compreensão muito específica de linguagem e do uso das palavras, bem como as consequências disso tudo para a divisão social dentro de uma monarquia absolutista.

#### 1.1. Linguagem e estado natural.

Para Hobbes, não há nada na constituição humana, em suas motivações mais determinantes, que possa nos conduzir à concórdia. No *Leviatã*, reconhecidamente a obra que encerra o principal das ideias de Hobbes, o movimento dedutivo da primeira parte, *Do Homem*, parece conduzir-nos a uma só conclusão: deixados à mercê de suas paixões, da limitação de seus conhecimentos, juízos e línguas, os homens não conquistariam nada além de um aniquilamento mútuo, oferecendo uns aos outros nada mais que um entrave a toda e qualquer possibilidade de posses, de desenvolvimento dos saberes, artes, enfim, de qualquer paz. Por outro lado, é neste mesmo *estado de natureza*<sup>9</sup>, nas leis que a razão oferece aos homens e nas paixões que o dominam, que Hobbes aponta os elementos de sua proposta de superação política pelo estado civil. A passagem ao estado civil é impulsionada pelos medos e anseios dos homens, sobretudo o medo da morte e o anseio por garantir o acesso aos objetos desejados, e orientada pelas leis de natureza que a razão lhes sugere<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> “É pois nesta miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza, embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte na sua razão” (HOBBS, 2003. p. 111. *Leviatã* I, XIII).

<sup>10</sup> “As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são

Antes de tudo, há uma conexão entre as noções hobbesianas de conhecimento, linguagem e divisão social que precisamos explicitar aqui, para entendermos como o poder absoluto se estabelece como monopólio da fala e a especificidade das enunciações do soberano. Renato Janine Ribeiro, em seu livro *A Marca do Leviatã, Linguagem e Poder em Hobbes*, desenvolve uma articulação muito interessante partindo das noções de “marca” e “signo”, as quais, segundo ele, teriam sido empregadas por Hobbes para pensar a problemática relação entre verdade e mentira como distinção entre discursos de paz e de discórdia. Como o comentador nos explica, visando estabelecer um critério por meio do qual se possa distinguir “(...) o discurso mentiroso votado à rebelião, do discurso verídico amante da paz e da ordem (...), Hobbes elabora a distinção de *marca* e *signo*, ‘usos’ como os chama ou funções que articulam o emprego, e mesmo a natureza, da linguagem humana, correspondendo respectivamente à produção e à circulação de conhecimentos” (RIBEIRO, 2003. p. 34). Como veremos, o recorte do comentador nos servirá para entendermos como Hobbes discrimina, em suas reflexões sobre a essência da linguagem, o científico, universal e necessário do factual, contingente e material, pondo, de um lado, o individual e subjetivo, e de outro o que é da ordem do coletivo e do social. Nos parece interessante começar seguindo esta trilha, acrescentando às conclusões de Ribeiro algumas observações que julgamos interessantes acerca da linguagem em Hobbes e a divisão social do poder no estado monárquico.

De fato, o capítulo em que Hobbes apresenta esta distinção a que nos referimos, *Da linguagem*, possui muito do que visamos destacar. Acerca das letras, o proveito que tiramos de sua invenção consiste em que, além de por meio dela podermos perpetuar a memória dos tempos passados, tal invenção “une a humanidade, dispersa por tantas e tão distantes regiões da terra, apesar de todas as diferenças, como as verificadas pela cuidadosa observação dos diversos movimentos da língua, palato, lábios e outros órgãos da fala, em estabelecer tantas diferenças de caracteres quantas as necessárias para recordar” (HOBBS, 2003. p. 29). Com isto, ao marcar a utilidade das letras para auxiliar a memória e unir os povos dispersos, a diversidade entre estes já aparece como um empecilho, dada, sobretudo, a necessidade de acompanhar, mesmo sendo inalcançável, uma variedade de movimentos corpóreos. Ou seja, a limitação da linguagem, e aqui se trata sobretudo de sua materialidade, é apontada junto à limitação do corpo.

Para Hobbes, a imagem que melhor descreve a situação da linguagem humana que utilizamos é a de um abandono: longe de Deus, do ato de nomeação divina, e de uma compreensão total e pura do verdadeiro significado dos nomes, os homens possuem apenas as línguas que foram eles mesmos capazes de criar e delas se valer para dirimir as confusões e discordâncias. O que

---

aquelas a que em outras situações se chamam leis da natureza (...)” (HOBBS, 2003. p. 111. *Leviatã* I, XIII).

explica o recurso hobbesiano às imagens bíblicas de Adão e da Babel: “Mas toda esta linguagem adquirida e aumentada por Adão e sua posteridade foi novamente perdida na torre de *Babel*, quando pela mão de Deus todos os homens foram punidos, devido a sua rebelião, com o esquecimento de sua primitiva linguagem” (*ibidem*). A diversidade de línguas tem assim sua razão apontada nessa queda, degradação do homem abandonado por Deus e deixado para vagar pelo mundo tendo de construir para si línguas sempre capengas, pois exprimem a marca de sua natureza limitada e pecaminosa, posto que “... a atual diversidade de línguas originou-se gradualmente deles [os homens dispersos](...)” (*ibidem*).

A linguagem, Hobbes a define como consistindo de “(...) nomes ou designações e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e convivência recíprocas (...)” (*ibidem*. pp. 29-30). Pensada assim por meio das utilizações que os homens e os diferentes povos farão, Hobbes passa então para os usos da linguagem a que Renato Janine Ribeiro se refere. Há acima de tudo um uso geral, pois se trata do uso que determina todos os outros. Com efeito, “o uso geral da linguagem consiste em passar o nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia dos nossos pensamentos para uma cadeia de palavras” (*ibidem*). Hobbes indica com isto que o pensamento, e mesmo um tipo de discurso, pode existir fora e antes da linguagem. De qualquer forma, todo uso que se fizer da linguagem envolverá essa transposição, por meio da qual algo exterior às palavras deve ser traduzido por meio delas<sup>11</sup>. Quatro usos são então apresentados, dos quais dois parecem mais importantes. Primeiramente, para guardar a ordem de nossas deduções e descobertas intelectuais, e com isto registrarmos nossos pensamentos mais elaborados. Nessa atividade os nomes são usados como “... *marcas* ou *notas* de lembrança” (*ibidem*. p. 31). Noutro momento, quando comunicamos aquilo que pensamos, sentimos e queremos, usamos palavras que são usadas também por outras pessoas, as quais se produzem nessa experiência gregária e por isso devem ser distinguidas daquelas marcas, pelo que “... em razão desse uso são chamados *signos*” (*ibidem*). É destes dois usos que podem ser pensados os quatro: um por meio do qual refletimos e produzimos conceitos, o que em suma é descrito por Hobbes como a produção de saber ou “adquirir artes”; quando comunicamos e partilhamos o conhecimento adquirido por meio das *marcas*, para “... aconselhar e ensinar uns aos outros”; para comunicar nossas vontades e anseios, “... a fim de que tenhamos ajuda uns dos outros”; e, enfim, para o prazer e o deleite próprio e alheio, “... de maneira inocente” (*ibidem*).

---

<sup>11</sup> Veremos mais à frente como Hobbes segue aqui Descartes, para quem a linguagem será sempre meio de expressão das ideias, que se encontram exteriores a ela.

Vê-se que, mesmo a necessidade de recordar definindo o uso das letras e da linguagem em geral, é preciso distinguir dentro dos usos desta última uma categoria que emprega a memória de uma maneira superior; que permite o registro dos fatos por meio de um saber organizado, o qual não pode ser alcançado pelos signos. O saber científico sobre a realidade exige um tipo de memória específica, capaz de superar a fugacidade das imagens e instaurar um conhecimento seguro, humano. Como nos explica Renato Janine Ribeiro:

Trata-se de uma memória individual, cuja construção não se faz ao acaso de observações isoladas, mas na sequência de um empreendimento ordenado. Enquanto a memória da espécie é comum aos homens e animais, essa memória protética é o que rompe com a ordem dos bichos, ao instaurar o universo humano: só o homem, diz Hobbes, soube encontrar um “remédio” para esse “defeito” que é o esquecimento (...) a supressão da memória factual, “realista”, do signo, de origem composta de preconceitos, só tem cabimento para permitir a aparição de uma outra memória, produzida pelo próprio indivíduo para dominar o fluxo livremente associativo de seus pensamentos (RIBEIRO, 2003. pp. 36-37).

A necessidade humana de registrar os fatos e guardá-los de maneira que estejam protegidos do esquecimento e dos equívocos exige a elaboração de palavras e nomes distintos dos signos. Nomes que possuem função e natureza específicos, pelo que devem ser distinguidos daqueles que servem à comunicação e à experiência gregária. Para alcançar a ciência, é preciso deixar de fora a confusão que lhe impinge a diversidade de sentidos e os preconceitos que atravessam os signos sociais. Somente desta forma pode-se realizar a função que primeiramente define a linguagem, ou seja, reter os fatos num tipo de saber capaz de realmente os proteger do tempo e das confusões que a diversidade entre os homens lega. Tudo isto define a linguagem, e igualmente os abusos e enganos cometidos por aqueles que a utilizam, pois “(...) na correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição de ciência; e na incorreta definição, ou na ausência de definições, reside o primeiro abuso, do qual resultam todas as doutrinas falsas e destituídas de sentido” (HOBBS, 2003. pp. 34-35).

Ainda que ela venha a ganhar dimensão coletiva por meio da passagem de *marca* à *signo*, Hobbes parece assim conceber a criação de nomes como uma atividade solitária e individual. Além disso, a linguagem é para o inglês primeiramente produto do trabalho mental. De fato, não há linguagem sem aquilo que o signo, fruto de produção coletiva, lhe oferece. Contudo, também não há linguagem sem aquilo que, exterior e distinto do signo, contido na *marca*, lhe oferece. A comunicação e o uso científico da linguagem depende assim de algo que não é oferecido pela experiência gregaria e nela se exprime por meio de um fazer que só pode ser individual. A produção de conhecimento, para Hobbes, é definitivamente um fazer do cientista isolado que toma distância do mundo, aquele ato de transformação do pensamento em uma *marca* conceitual e sua posterior

transposição para o *signo* (RIBEIRO, 2003. p. 41); “(...) para Hobbes [a linguagem] nasce no indivíduo e ele funda a ciência” (*Ibidem*, p. 47), como nos lembra Ribeiro. As funções são bem definidas, e a cada um destes nomes cabe uma utilização no conhecimento e na experiência prática. Como também nos esclarece Ribeiro: “Quanto à produção dos conhecimentos, só é legítimo o uso da marca, banido o do signo. Contudo, esse tem um emprego legítimo e necessário: a marca não bastaria para um aumento da ciência, nem para obtenção de resultados no plano político, porque ela é produzida pelo homem sozinho” (*Ibidem*. p. 39).

O uso da linguagem assim cindido, entre uma categoria de nomes para produção do conhecimento e outra para sua comunicação, exprime uma cisão no próprio conhecimento e em sua produção e circulação. Tudo isto em detrimento de estabelecer para a linguagem um fundamento seguro, sendo possível pensá-la num materialismo que não inviabiliza a ciência e todo conhecimento. Pois não pretendemos dizer que Hobbes apenas repete a depreciação racionalista do corpo. O que visamos destacar é, sobretudo, como a diversidade entre os homens, e principalmente entre as línguas e os modos de falar, são indicados pelo inglês como difusores da verdade e o ponto de inflexão da linguagem. A consequência disto será que a produção de conhecimento independe de sua comunicação e partilha, esta última sendo irrelevante para a conquista das certezas.

Resulta evidente que a comunicação – mera pausa, intervalo na ciência – só tornará científica a sua mensagem através da garantia de contraprovas, a cargo do destinatário: ‘quando eu tiver exposto com ordem e clareza o que eu mesmo li, os outros só terão que fazer o esforço de verificar se não encontram as mesmas coisas em si mesmos. Pois esse gênero de doutrina não admite outra demonstração’ [Introdução, *Leviathan*, p. 2 *apud* RIBEIRO, 2003. p. 40]”.

A certeza, e o fim das ideias discordantes, será encontrada somente na correspondência entre aquilo que se encontra fora, no signo, e o que se acha dentro, na marca. Mas de maneira tal que o signo deixa de existir quando da sua interiorização na produção da marca, no entendimento da gênese interior daquilo ao que o signo se refere.

Assim, a mensagem só poderá alcançar a certeza ao tornar-se marca para o destinatário através de uma tal absorção que o leitor se torne *como que* o seu verdadeiro produtor pelo apagamento final do signo. Esta operação – apagando o próprio caráter de ‘mensagem’ - acentua as origens, repete a sua proximidade pela instauração das marcas ‘em si mesmo’ (RIBEIRO, 2003. p.40).

Com isto, vemos que a comunicação e a sociabilidade não definem, em Hobbes, a linguagem. Decorrem de um uso accidental que se faz das palavras, passando longe de sua função primordial e caracterizadora de uma essência. Isso Hobbes deixa bem claro quando, no *De Corpore*, diz que “a natureza de um nome consiste principalmente em que é uma marca escolhida para fins de memória; mas por acidente também serve para significar e fazer os outros conhecerem o que nós mesmos lembramos” (*De Corpore*, cap. II §3 *apud* Ribeiro, 2003. p. 46). Isto também pode ser

observado quando refletimos sobre as relações entre os nomes e seus suportes materiais, como a escrita e o som das palavras. Na interpretação de Ribeiro, mesmo na comunicação, tudo aquilo que é oferecido pelo social e é partilhado não define o conteúdo das palavras e lhe é totalmente dispensável:

*A foné não orienta a natureza da linguagem verbal no sentido da comunicação; ela apenas indica qual o seu suporte físico; que poderia da mesma forma ser marca ou escritura; a comunicação é suplementar, acidental. Não importa que os nomes sejam já de início falados – eles não se esvaem na imediatez da presença, pois sua finalidade é precisamente a rememoração, sua matéria é fonética, mas igualmente poderia ser escritural (ibidem. p. 46).*

Esta distinção no interior da linguagem e do conhecimento tem suas consequências quando passamos a uma análise da política hobbesiana, particularmente em relação à organização social do estado absoluto. Com efeito, a compreensão do social como o campo das discórdias, das disputas e, sobretudo, da limitação das opiniões e das línguas por meio da qual elas são comunicadas, delimita o alcance do saber político, como de todo e qualquer saber. A precariedade que ronda os signos se soma à passionalidade dos homens e sua tendência para tudo o que impossibilita a concórdia. Após a instauração do estado e do social, isto não muda. O saber e a ciência devem advir então de um outro lugar, exigindo a instauração de fronteiras muito bem definidas para a participação na política e na produção da verdade. Esta última termina por ser inserida dentro de uma lógica do mando, e um outro tipo de descrição e discurso deve pautar os pronunciamentos de quem enuncia as leis e as ordens. Como sublinha Ribeiro:

*Torna-se necessária uma nova topologia da linguagem a partir do momento em que o signo deixa de ser simples meio para produzir em cada cérebro as mesmas marcas, e passa a garantir no plano da doutrina o fundamento das consciências políticas: momento em que a filosofia não é mais possível e a ideologia aparece como necessária. É a vontade do soberano que enuncia a fala doutrinária. É a autoridade, não a verdade que faz a lei (...) (Ibidem. p. 48).*

Na monarquia hobbesiana a ciência deve manter-se como doutrina, como saber incontestável, produzido por poucos, legitimado pelo soberano, muda e cegamente respeitado por todos. Aquele que dita como os negócios do estado devem ser conduzidos é antes de tudo aquele que manda, não o proclamador da verdade, pois esta última encontra-se fechada nos limites que lhe cabem e a protegem. Como nos lembra também Ribeiro, “sob a autoridade do Leviatã, a ciência será tornada doutrina: (...) deverá sua força e legitimidade à sanção do soberano. (...) A verdade é serva da autoridade” (*ibidem*, p. 51). A divisão política é pensada por Hobbes como gerência do saber, onde a validade das leis depende de uma anterior instituição do soberano como único capaz de enunciar os discursos políticos e as palavras de ordem.



## 1.2. O soberano como autor do discurso político e garantidor da obediência.

Mesmo que se observe na obra do inglês uma maturação das noções de *signo* e *marca*, em que o uso da linguagem na comunicação perde seu caráter secundário para ser o critério para um bom uso da linguagem<sup>12</sup>, a caracterização permanece a mesma: ainda que consigamos nos entender, o poder de agregação social dos enunciados não pode advir da experiência comum com a linguagem, mas de uma ruptura com ela, com a interferência de uma força da qual aquela experiência não é capaz. Como veremos, esta força só poderá advir da instituição de relações de poder específicas, em que a atuação política das palavras depende do estabelecimento de um contrato e do modo como por meio dele são geridas as vontades individuais e enunciadas as leis. Como Limongi nos indica: “É preciso entender, desse modo, o contrato político como um ato da linguagem, cuja lógica não depende em nenhuma instância do que é efetiva e intimamente a nossa vontade, mas *do modo como se exprime ou se significa a vontade no momento do contrato*, isto é, do que se pode supor ser a vontade de um contratante a partir dos signos externos que a significam” (LIMONGI, 2009. p. 29-30. Itálicos nosso). Visando entender a significação dada às leis pelo soberano, precisamos agora analisar a constituição e a divisão do poder no estado hobbesiano, destacando a função do soberano como centralizador das decisões.

O estado, *pessoa artificial*, é uma criação que animais passionais oferecem a si mesmos como prótese de suas limitações, e não parece existir para mudá-los, senão para emendar o convívio numa sociabilidade saudável. Como Hobbes nos explica, somente através da concessão de poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que personifica as vontades e os interesses de todos, as relações poderão se desenvolver sob o abrigo da segurança e da paz.

É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, a nossa paz e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência da república, a qual pode ser assim definida: *uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns* (HOBBS, 2003. pp. 147-148. Leviatã, II, XVII. Itálicos nossos).

<sup>12</sup> Como nos explica Limongi, no *De corpore*, Hobbes apresenta um outro trato para estas noções, pois “(...) o critério do bom emprego da linguagem não está no espelhamento da linguagem verbal sobre uma linguagem mental, como deixava ainda sugerir a noção de evidência empregada no *Elements of Law*. Ele é agora imanente à linguagem verbal, confundindo-se com as condições da comunicação” (LIMONGI, 2009. 177).

O funcionamento do poder monárquico exige, com efeito, um regime de utilização e experiência com as palavras definido por um centro irradiador e ativo das ordens para a extremidade passiva e despolitizada dos súditos. Estes permanecem apolíticos, pois o distúrbio que determina a sua experiência os incapacita para qualquer participação e mesmo acesso à verdade e à reflexão política. Deve existir então para Hobbes uma divisão muito clara entre aqueles a quem cabe a posição de ouvintes passivos dos pronunciamentos, e aqueles que detêm o privilégio do domínio da razão, do conhecimento e das decisões.

E do mesmo modo que o poder, também a honra do soberano deve ser maior do que a de qualquer um, ou a de todos os seus súditos. Porque é na soberania que está a fonte da honra. Os títulos lorde, conde, duque e príncipe são suas criaturas. Tal como na presença do amo os servos são iguais, e não possuem nenhuma espécie de honra, assim também são os súditos na presença do soberano. E embora quando não estão na sua presença alguns tenham mais brilho, e outros menos, perante ele não brilham mais do que as estrelas na presença do sol (HOBBS, 2003. p. 157. *Leviatã* II, XVIII).

O campo político será assim formado por este centro de onde irradiam as ordens e a fala para a periferia passiva e reprimida. Como nos lembra Ribeiro, “está implícito, mas evidente, que [Hobbes] supõe a divisão entre os trabalhadores aos quais as ‘verdades’ chegam do púlpito e os pensadores que podem alcançar os mesmos resultados pela razão” (Ribeiro, 2003. p. 48. nota 39). Deve-se ter em mente aqui a missão do soberano quando da criação do pacto, como neutralizador das inconstâncias nos juízos e centralizador das opiniões e decisões. Como nos lembra o comentador Richard Tuck em sua introdução ao *Leviatã*, longe de serem os melhores porque mais próximos da verdade, os juízos do soberano devem ser seguidos principalmente porque ele foi eleito para calar a confusão e a multiplicidade de vozes:

(...) não importa (segundo a teoria de Hobbes) *quem* emite os juízos sobre nossa preservação, desde que todos emitamos os mesmos juízos – eu não deveria achar que há algo de especial em serem os meus juízos e não os de outra pessoa que prevaleçam, já que todos os juízos (em matéria contenciosa) são igualmente mal fundados (*apud* HOBBS, 2003. p. XL).

Os conselhos defendidos por Hobbes possuem uma função muito específica dentro desta divisão, a qual está longe ser aquela de uma participação ou limitação das ordens do soberano. Como o próprio Hobbes nos explica,

(...) um monarca recebe conselhos de quem lhe apraz, e quando e onde lhe apraz. Em consequência, tem a possibilidade de ouvir as pessoas versadas na matéria sobre a qual está deliberando, seja qual for a posição ou a qualidade dessas pessoas, com a antecedência que quiser em relação ao momento da ação, e com o sigilo que quiser (HOBBS, 2003. p. 161).

A partir do momento de sua eleição como pessoa representante daqueles que neste mesmo instante são deixados fora do poder, o soberano passa a ser o único responsável por decidir o que

passa da especulação à realidade concreta de uma lei ou uma ordem. Se um conselho há, ele deve se limitar ao caráter meramente consultivo, e suas conclusões não possuem nenhuma necessidade senão aquele que a palavra do monarca instaura quando enunciada. Como Ribeiro também nos lembra, “devem manter-se bem separados o poder do soberano e o saber de seu conselheiro, o conativo e o referencial: nunca os membros do conselho devem interferir na legitimidade do poder” (Ribeiro, 2003. p. 49). A ciência, o discurso referencial, tornar-se-á mera conselheira do soberano. Ao submetê-la a sua autoridade, o soberano pode escolher se a acata ou não. O saber e a verdade no estado monárquico são, ao fim e ao cabo, produto do poder, da imposição realizada pela autoridade concedida ao soberano. Como conclui Ribeiro ao fim de seu texto,

O coroamento da empresa científica será, então, o acesso ao conselho do soberano: os conselheiros, únicos homens a quem o Estado permite uma certa distância face às coisas públicas (o que em francês se chama curiosamente *droit de regard*), são subordinados ao poder legítimo e seus discursos em última análise só se dirigem a essa autoridade, ouvinte único, porque único capaz de transformar em ação a fala deles (RIBEIRO, 2003. p.52).

O soberano torna-se então aquele que detém o monopólio da fala política, dos pronunciamentos, da promulgação de leis, ou seja, da palavra que detém real poder de ordem. Tudo isto pela autoridade que lhe garante sua natureza de monarca, de único capaz de ocupar a função que desempenha, sustentada pela negação de poder imposta aos outros que, externos a ele, somente por meio dele se unificam e são conduzidos. Na relação entre lei natural e lei civil em Hobbes está o que pretendemos destacar aqui. Somente enquanto remetido ao poder de Deus, entendido como legislador de suas criaturas, os axiomas e teoremas apreendidos pela razão podem ser ditos leis divinas; da mesma forma, somente enquanto enunciadas pelo soberano, as leis de natureza têm a forma e atuação das leis civis. Como dirá Hobbes ao fim do capítulo XV do *Leviatã*:

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a nossa conservação e a defesa de cada um, enquanto lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pelas palavras de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis (HOBBS, 2014b. p. 137).

Nesse sentido, a acepção de “lei”, em Hobbes, encontra-se associada aos comandos de alguém que, fora e superior àquilo sobre o qual age, o dispõe conforme sua vontade. Como o dirá também Hobbes, em *Do Cidadão*, “(...) uma lei (...) é o discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas” (HOBBS, 2002. p. 74). Somente desta forma aquilo que percebemos como necessário para nossa conservação própria e benefício individual pode ser nomeado como lei propriamente, à qual, por meio dessa compreensão da atuação transcendente

divina, devemos obediência. O mesmo devendo ser dito de tudo aquilo que é afirmado pelo soberano: somente enquanto proferido por um legislador externo é percebido como uma lei civil. Como muito bem nos explica Daniel Santos: “As leis divinas, (...) para Hobbes, remetem ao poder que tem Deus de dispor *de* todas as coisas, de *imperare* sobre a humanidade e as sociedade políticas – e como um Deus na Terra, o Leviatã, já conformado a linhas decisórias de uma assembleia ou de um rei, tem a capacidade de instituir como *lei* os ditames da natureza” (SANTOS, 2020. p. 49). Somente após instituída a república, as leis naturais, passando a ser ordens, podem ser ditas civis, “na medida em que é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhe” (HOBBS, 2014. p. 228).

Com efeito, se os súditos, após renunciarem a julgar e agir por eles mesmos, obedecem o soberano, não é senão porque ele se vale da força, de seu poder de mando, para garantir a obediência deles. Assim, a efetividade do poder absoluto decorre desta renúncia dos súditos e do monopólio da força que é concedido ao soberano ou àqueles responsáveis pela soberania. Este arranjo político produz e se alimenta de uma compreensão determinada do poder, da submissão que ele exige, e dos limites impostos ao “agir livre”. Como nos explica Silva:

As leis naturais prescrevem, as civis comandam; porém é imprescindível a *conjunção* entre o que é obrigatório em foro interno e a coerção pela apropriação soberana dos direitos naturais – que assim, acumulados e distanciados de seus possuidores ‘naturais’, os indivíduos podem finalmente pavimentar alguma liberdade individual. A partir daqui, não somente bem e mal têm seus conteúdos dados pelo poder político, *como nada deve ser compreendido por liberdade senão em função desse mesmo poder político, em uma conexão lógica incontornável* (SILVA, 2020. p. 52).

Com Espinosa, veremos que tal compreensão e o modo de vida que dela se segue não são necessários, mas projeções de um imaginário político servil e impotente.

## **Conclusões do Capítulo**

Hobbes propõe que a equivocidade e a diversidade dos discursos só podem ser superadas pela univocidade do poder de mando do soberano, em que mesmo os enunciados científicos dependem de uma instância centralizadora do poder. Propondo a racionalidade, a produção de saber e os discursos científicos como efeitos de um trabalho intelectual e individual, Hobbes defende que, após o estabelecimento do pacto, os negócios do estado, suas decisões e leis, estejam reduzidas à atuação daquele ou daqueles a quem cabe a organização do estado. A fim de excluir da cidade as confusões e os conflitos da multiplicidade de vozes da multidão, os súditos devem ser reduzidos à

posição de ouvintes obedientes, e mesmo os conselhos devem ser reduzidos à função meramente consultiva. Contudo, podemos questionar: o que o pacto hobbesiano pode garantir? a quem se destinam suas garantias?

## SEGUNDO CAPÍTULO.

### A ONTOLOGIA DO NECESSÁRIO E A LINGUAGEM DO CONTINGENTE.

Pensada por meio da relação entre ideia e palavra, uma reflexão sobre a linguagem em Espinosa se vê às voltas com o problema da incomunicabilidade entre um modo do pensamento e outro da extensão. É novamente aquele problema da relação entre mente e corpo, agora retornando numa situação bem específica. Frente a isto, propomos então que a compreensão de uma solução para contornar tal problema passe pela investigação da igualdade entre mente e corpo. Assim, crendo que por sob a aparente separação existe uma unidade, em que um não se explica pelo outro, mas ambos exprimem uma mesma realidade atual, esperamos que a exposição da união entre mente e corpo seja aqui tão útil para o entendimento da realidade psicofísica da linguagem como o é para a compreensão da existência do modo humano. Desenvolveremos então a seguir uma exposição desta unidade e igualdade<sup>13</sup>, ao mesmo tempo que abordaremos noções que nos auxiliaram ao longo de nossa pesquisa.

É nesta medida que acreditamos ser útil esclarecer a diferença entre a *ordem imanente e necessária do real*, que se exprime no intelecto humano, parte do intelecto divino, e a *ordem comum da natureza*, campo das coisas singulares finitas e da experiência humana. Abordaremos a ontologia de Espinosa mostrando como a realidade se constitui nesta ordem necessária, mas a linguagem que utilizamos, exprimindo primeiramente nossa natureza limitada e dependente, se constitui por meio de uma ordem contingente, a *ordem e concatenação das afecções do corpo humano*. Visamos demonstrar como, exprimindo-se na duração, por meio da *ordem comum*, o conatus estrutura uma linguagem que, embora se faça pela imaginação, possui a necessidade passível de ser resgatada numa concatenação e ordenação que o método proposto por Espinosa deve remeter ao intelecto. No mesmo sentido, será importante compreendermos como as *noções comuns* são descritas como possuindo uma realidade ontológica, de tal forma que proporcionam tanto a união entre os corpos no contexto da experiência comum, quanto a possibilidade da percepção e expressão das conveniências e correlações necessárias aí presentes na linguagem, quando dela se apropria o método espinosano.

---

<sup>13</sup> Retomaremos neste ponto, de forma resumida, uma exposição já realizada em nossa dissertação de mestrado.

## 2.1. Contra o Deus Regulador, a realidade ordenada e autodiferenciada.

Nas metafísicas clássicas os princípios reguladores do mundo, aquilo que o sustenta e permite sua compreensão racional, não se encontra nele, mas lhe é oferecido por um âmbito superior, apartado da contingência, da aleatoriedade e da fugacidade das coisas banais cotidianas. Assim, conhecer o mundo deve começar por negar-lhe sua autonomia, a necessidade de sua imediatez, em troca de poder ascender ao que se encontra *para além* dele, muitas vezes *fora* dele. Tal movimento se repete quando tais metafísicas se põem a falar de linguagem, executando, agora sobre as palavras e sobre o linguajar corriqueiro, um mesmo gesto: não pode estar na fala, na experiência comum de dizer e comunicar, o fundamento do uso intelectual dos signos e mesmo a intelectualidade de que as línguas são capazes – somente aquelas superiores que manifestam a presença do espírito, do sopro divino, claro. Nesse sentido, para começar nossa conversa sobre a ontologia de Espinosa, é notável apontar que Deus, para ele, não apenas *está* no mundo, como *é* o mundo, e suas leis, princípios organizadores e de inteligibilidade do real *estão* e *são* nele mesmo. Espinosa pensa a realidade como auto-ordenada e regulada, onde as leis de produção do real são imanentes à natureza, e não emanadas de um intelecto e de uma vontade exteriores e transcendentais. Compreender a unidade do real como atividade autoprodutora nos ajudará a entender como a experiência humana, a linguagem aqui inclusa, desdobra a mesma identidade entre essência e existência, mesmo tratando-se de um ser finito e limitado, mesmo tratando-se de uma experiência em que tudo parece se perder, até mesmo o peso e a veracidade das palavras.

Na *Ética* a exposição se desenvolve estabelecendo e se valendo de um arcabouço de palavras e sentenças bem descritas e delimitadas. Partindo da primeira definição, todo resto se segue por um fio argumentativo sem jamais se romper. Mas o que conecta o novo à realidade? Esta pergunta nos cerca, já de início, mas não pretendemos respondê-la agora. Por ora, basta seguirmos a indicação do próprio filósofo, quando ele exige que a definição do círculo indique o movimento de sua produção, ainda que nenhum círculo seja produzido na realidade da maneira como a definição o apresenta. A *Ética* se abre com a definição da *causa de si*, e a ela retorna quando necessário se faz. Tal como o *TIE* apregoa, encontrada a ideia perfeita, dela partir e todo resto conectar e deduzir. Apresentada como existência necessária, a causa de si não pode ser pensada senão como existindo, e não resta dúvida de que ela é por sua própria ação. Mas o que é causa de si? O que ela causa, o que existe? Chamá-la de Deus, ou substância, pode ser uma forma melhor de dizê-la, mas isto é só o começo de um longo caminho.

Por Deus, Espinosa entende “(...) o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EI, Def.

VI. ESPINOSA, 2015. p. 45). Contudo, compreender antes o que é a substância, sua unidade necessária, seus atributos e como eles a constituem, é imprescindível para compreendermos como Deus é identificado à totalidade de todas as coisas existentes e como estas se seguem necessariamente da mesma potência com a qual Ele produz a si mesmo, ou seja, para termos a compreensão da imanência e da causalidade envolvidas pela essência divina.

Assim se exprime Espinosa, também numa definição, sobre a substância: “Por substância compreendo aquilo que existe por si mesmo e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (EI, def. III. ESPINOSA, 2015. p. 45). Outra coisa não é, portanto, a substância senão o que é por si mesmo (tem a origem de seu ser em sua própria essência) e por si mesmo é concebido (seu conceito não necessita ser deduzido de um outro conceito). Exprimindo, assim, a independência ontológica e conceitual da substância, este conceito não difere em muita coisa daquele defendido por Descartes nos *Princípios*<sup>14</sup>, com o qual este autor substancializa Deus e, em um sentido mais fraco, aquelas outras coisas que apenas Dele dependem, ou seja, o pensamento e a extensão. Contudo, embora tenham um ponto de partida semelhante, Espinosa distancia-se decisivamente de Descartes quanto às conclusões extraídas deste conceito.

A segunda proposição nos diz que “duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si” (EI, P2. ESPINOSA, 2015. p.46). Segundo Chauí (1999a. p. 820), apesar de não se referir à definição de atributo na demonstração desta proposição, posta junto daquelas oito, este aparece aí para deixar claro que, sendo ele “aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela (*essentiam constituens*)” (EI, def. IV. ESPINOSA, 2015. p. 46), é desta que se trata. Essa identificação implícita entre essência da substância e atributo já nos assinala o primeiro significado da relação entre estes dois: o *constituens* nos diz que, constituindo o ser da substância, o atributo permite-nos identificar a essência dela de maneira a sermos capazes de distingui-la realmente de outra.

Contudo, a quinta proposição concluirá: “Na natureza das coisas, não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo” (EI, P5. ESPINOSA, 2015. p. 51). Ao longo das proposições anteriores, a argumentação se atém em expor e demonstrar quais são as divisões e distinções na realidade das coisas. Assim, temos de um lado a substância, que é em si e por si, ou, o que é o mesmo, o atributo que constitui sua essência e, de outro, as afecções desta substância que, sendo posteriores a ela (EI, P1), nela existem e são concebidas. Como bem mostrou EI, P4, somente por seu atributo ou por suas afecções uma substância pode ser reconhecida como diferente de outra. Assim sendo, não há como dizer que existem substâncias distintas de mesmo

<sup>14</sup> Cf. Descartes, 1998. pp. 49-50.



atributo, simplesmente porque, daquilo que a realidade nos dispõe, não é possível extrair elementos para o entendimento de qualquer distinção entre substâncias de mesmo atributo. Nenhuma afecção pode servir para tanto porque a substância lhe é anterior. E se a distinção for feita pelos atributos, já se concede que há só uma substância de mesmo atributo. De tudo isso se conclui que, se a substância não pode ser dita distinta de outra nem pelas afecções nem pelos atributos, “não poderão ser dadas várias [substâncias], mas apenas uma” (EI, P5, dem. ESPINOSA, 2015. p. 53).

A primeira definição da *Ética I*, a de *causa de si (causa sui)*, a descreve como sendo “aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (EI, def. I. ESPINOSA, 2015. p. 45). Em outras palavras, uma coisa de cuja essência, necessariamente, deduz-se sua existência. Ora, da substância já foi dito que ela existe por si, por sua própria essência, e é concebida por si, conhecida por sua própria essência. Não havendo senão uma substância, ela e a *causa sui* devem ser a mesma coisa, o que permite dizer, agora sem confusão, que “à natureza de uma substância pertence o existir” (EI, P7. ESPINOSA, 2015. p. 53). Assim, as sete primeiras proposições desenvolvem uma argumentação que visa, entre outras coisas, dizer o que a substância não é, o que não pode ser dito dela, para que, enfim, ela possa ser identificada à *causa sui* sem margem para equivocidades, pelas quais tanto à causa de si quanto à substância pudessem ser atribuídas propriedades e características que não lhes pertencem.

Por sua própria essência, a substância deve existir única, eterna e infinita. Mesmo concebendo a substância por um conceito tão próximo do cartesiano, as propriedades que Espinosa extrai dela não podem ser recobertas pelas conclusões de Descartes. Neste cenário, podemos identificar na natureza da distinção real um dos pontos decisivos onde Espinosa diverge da lógica cartesiana. Uma coisa é realmente distinta da outra quando a primeira não possui em seu conceito nada do que encontramos na outra, permitindo-nos pensar aquela sem a existência desta<sup>15</sup>. É isto que leva Descartes a tomar o pensamento, a extensão e Deus como três substâncias em tudo distintas e separadas. Como vimos, operando uma tal distinção, as proposições iniciais da *Ética I* demonstram a impossibilidade da existência de duas ou mais substâncias diferentes, mesmo a de substâncias que possuam a mesma natureza. Assim, enquanto a distinção real em Descartes implica uma distinção numérica, em Espinosa esta só se aplica aos seres finitos, jamais às substâncias (DELEUZE, 1968. p. 26). A distinção que o atributo nos permite reconhecer não oferece razão para distinguirmos a quantidade de substâncias a que se refere, pois, enquanto constituinte dela, é somente o ser da substância única que ele exprime.

<sup>15</sup> Para Marilena Chauí (1999), “desde os *Cogitata metaphysica*, a posição de Espinosa é peremptória: no que tange à divisão, o ente se divide em substância e modo, ou como (graças às definições I, 3 e I, 5) enuncia o axioma I, 1, ‘tudo o que é, ou [vel] é em si ou [vel] em outro’; no que diz respeito à distinção, há apenas três distinções – real, modal e de razão –, que decorrem da divisão do ente (...)” (p. 818).

Desta forma, *constituir* a essência de um ser é também *exprimir* sua essência: ao constituir a essência da substância, compor a sua realidade e, através disto, torná-la inteligível para o intelecto, cada atributo, e todos, exprimem a necessidade, a infinitude, a eternidade e, não menos, a complexidade infinita de uma coisa que, sem a ajuda de nenhuma outra, abarca toda a diversidade de atributos existentes. *Constituição* e *expressão* caracterizam e determinam a relação entre os atributos e a substância, explicam o significado do pertencimento deles a ela. E se Espinosa diz que “cada um exprime uma certa essência eterna e infinita”, é para dar ênfase à importância da diversidade entre os atributos na expressão da complexidade da substância, da essência do ser absolutamente infinito. Acerca disto, comenta Marilena Chaui:

A introdução do *certam* indica que, sendo os atributos concebidos por si e sendo por isso diversos, cada um deles exprime, enquanto *este* atributo e nenhum outro, a essência do ser absolutamente infinito, isto é, os atributos exprimem realmente sua diversidade exprimindo a essência do ser absolutamente infinito em sua complexidade porque cada um deles a exprime como *certam essentiam*. É ao exprimi-la diferenciadamente que a exprimem como absolutamente infinita e se exprimem como infinitos em seu gênero (CHAUI, 1999. pp. 842-843).

Com efeito, é em Deus que os modos, tal como exige a quinta definição<sup>16</sup>, devem existir e ser concebidos, e em nenhuma outra coisa. Donde poderemos ler na proposição 15, “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode ser nem ser concebido” (EI, P15. ESPINOSA, 2015. p. 67). Nada há na realidade que possa existir sem que seja na natureza do ser absolutamente infinito, e que não deva ser compreendido por meio do seu conceito. Ao contrário, a proposição seguinte acrescenta à argumentação a necessidade com que infinitas coisas, distintas de infinitas maneiras, devem ser geradas unicamente pela essência com que este ser causa e mantém a si mesmo: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas, em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)” (EI, P16. ESPINOSA, 2015. p. 75). No escólio de EI, P8 lê-se que “a definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida” (EI, P8, esc. ESPINOSA, 2015. p. 54). Ou seja, o que uma definição traz do que é definido deve ser tudo o que se refere à essência íntima e constitutiva desta coisa e, com isso, a apreensão de uma tal definição revelará para quem o fizer tal essência e constituição. “(...)Da definição dada de uma coisa qualquer”, acrescenta a demonstração de EI, P16, “o intelecto conclui várias propriedades, que realmente delas (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente (ESPINOSA, 2015. p.75)”. Tal quantidade de propriedades, continua o texto, será proporcional à realidade contida nesta essência e expressa por sua definição, o que nos remete à

<sup>16</sup> “Por modo entendo a afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido” (EI, def. V. Espinosa, 2015. p. 45).

proporcionalidade de EI, P9, segundo a qual a quantidade de realidade implica uma determinada quantidade de atributos. Agora se, cientes de tais regras, considerarmos especificamente a definição de Deus, veremos que, de um tal ser constituído por infinitos atributos, cada um destes exprimindo uma essência infinita, deveremos concluir uma realidade da qual se seguem infinitas propriedades, ou como diz a proposição, infinitas coisas variadas, ou diferenciadas, de infinitas maneiras, as quais serão envolvidas pela essência absoluta deste ser porque dela foram deduzidas, tal como prenunciara EI, P15. Ademais, e conseqüentemente, todas estas coisas serão as mesmas compreendidas pelo intelecto de Deus, infinito que é. Com isto, tudo o que for apresentado tal como o intelecto compreende, estará sendo definido tal como existe em Deus e nele foi produzido.

Essa identificação das coisas a propriedades da essência de Deus é crucial para ontologia e para a lógica espinosanas. Não apenas como as coisas são, mas também a maneira como o intelecto humano as compreende também é determinada por isso. Como propriedades de uma essência, as coisas são efeitos reais do ser da substância, através da potência causante de seus atributos. Os três corolários que acompanham EI, P16 ainda acrescentam que: 1) “(...) Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino”; 2) “(...) é causa por si mesmo e não por acidente”; e, 3) “(...) é, absolutamente, causa primeira” (ESPINOSA, 2015. p. 75). Se Deus produz por si mesmo, sem carecer da ação de outra coisa, a proposição seguinte pode ainda acrescentar: “Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido” (EI, P17. ESPINOSA, 2015. p.77), isto é, como já se disse, a ação pela qual ele causa aquelas infinitas coisas, em infinitas maneiras, não é determinada por nenhuma outra coisa, a não ser por sua própria essência. Vemos reaparecer aqui a mesma necessidade pela qual Deus é eterno e infinito, agora sob a denominação “leis de sua natureza”, e as coisas que dele devem se seguir, efeitos de seu agir.

Concebendo assim em Deus como unidos Seu ser e a produção das coisas que nele se seguem, pelo que *constituição* e *expressão* podem agora serem identificadas a *produção*, Espinosa tem neste momento explicitada sua oposição àquela metafísica do transcendente e do possível. Destarte, o escólio de EI, P17 realiza uma crítica ao seu fundamento, bem como reitera em que consiste a produção nos termos da ontologia do necessário. Aqueles que conceberam, explica Espinosa, Deus como causa livre porque pode escolher não criar coisas que sua natureza lhe permite, assim pensam porque atribuem a Ele um intelecto e uma vontade absolutos, pelo que o primeiro lhe permite pensar infinitas coisas, e a segunda lhe permite escolher o que atualiza ou o que relega à mera possibilidade. Ora, Espinosa acrescenta, desta maneira concebem um intelecto em ato mas uma vontade que não pode realizar tudo o que ele pensa porque, se assim o fizesse, seu poder se esgotaria na realização dessas coisas e nada mais lhe seria possível criar, com o que não seria mais onipotente nem perfeito. Donde a suposição da indiferença para corrigir tamanho

desequilíbrio entre o intelecto e a vontade, ou, como explica Espinosa, “... por isso preferiram sustentar que Deus é indiferente a tudo e não cria outra coisa senão o que decretou criar por alguma vontade absoluta” (EI, P17, esc.. ESPINOSA, 2015. p. 79). Sem criação *ex nihilo*, sem possíveis à espera da vontade de um deus indiferente, aquilo que pode ser concebido já é e existe na atualidade da ação divina de ser: “Por isso a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido *em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade*” (ESPINOSA, 2015. p. 79. Grifos postos por mim).

À indiferença transcendente e ao beneplácito divinos Espinosa opõe a atualidade de Deus no mundo, a perene atuação de uma essência que produz todas as coisas no mesmo movimento pelo qual ela se realiza, sendo os efeitos propriedades necessárias de uma essência muito bem apresentada e definida. Sem mais, pode enfim afirmar a proposição 18: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (EI, P18. ESPINOSA, 2015. p. 81). Nada resta confuso. Pois, se todas as coisas existentes são o que são em Deus e, afora Deus, nada mais há, e, a não ser Dele, nada pode tirar a sua causa, tudo o que compõe a realidade existe imanente a Ele e é efeito da mesma atividade com que Ele faz a si mesmo na natureza.

Com efeito, se a infinidade de atributos pode vir a sugerir que a substância se fragmenta e se desintegra, deve-se lembrar que os atributos são percebidos como constituindo esta essência que é única. Assim, os atributos participam deste ato de autoprodução de existência e agir livre, que só pode ser único porque é atividade de um ser que só tem em sua essência o princípio de seu existir. Esta identidade entre essência e existência e a independência causal que dela se segue devem ser entendidas como o fundamento da unidade dos atributos. Talvez se possa concluir também que a diversidade entre eles, efeito da causalidade intransitiva e auto-diferenciada em gêneros infinitos, é menos uma contradição do que a confirmação desta unidade. Pois, ao se autodiferenciarem em si mesmos, os atributos dão prova de como a substância pode se exprimir em infinitas maneiras sem ser menos em qualquer uma delas.

## **2.2. A existência *certa e determinada* das coisas singulares.**

Na proposição sete Espinosa recorrera apenas à definição de *causa de si* para explicar de que forma uma substância deve existir unicamente pela necessidade de sua essência. A mesma definição é utilizada para provar, na proposição 24, que “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência” (ESPINOSA, 2015. p.89), conquanto estas coisas, modos que são, existam em Deus e por meio de Deus sejam conhecidas, de modo que igualmente recebem Dele a causa de suas

existências e apenas por meio dele permanecem existindo. E o mesmo será dito na proposição seguinte, fundando-se em tudo que já foi argumentado acerca da essência destas coisas: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência” (ESPINOSA, 2015. p. 89). Assim não fosse, explica a demonstração, os efeitos da causalidade divina não existiriam nele e por ele não seriam concebidos, pois uma essência que não se segue como efeito de uma causa não pode ser por ela conhecida e nem por ela pode ser envolvida. Tudo isto posto, o corolário desta proposição pode acrescentar uma definição clara e precisa dos seres particulares: “As coisas particulares nada mais são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira *certa e determinada*” (ESPINOSA, 2015. p. 91. Grifos postos por mim). Alguém poderia ainda perguntar: se tudo o que é produzido por um atributo divino deve ser infinito e ter existido por toda a eternidade (EI, P21. ESPINOSA, 2015. p. 85), donde tiram a causa de seu ser e de seu operar as coisas finitas com as quais temos contato na realidade? É o que pretende responder a proposição 28:

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem uma existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta última causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito (ESPINOSA, 2015. p. 93).

Tudo o que há deve ser determinado em seu existir e operar por Deus, pela causalidade imanente de sua natureza. Todavia, as coisas que são produzidas por Deus por meio da natureza absoluta de um atributo seu só podem ser concebidas como sendo infinitas e eternas, e mesmo um modo infinito mediato não pode existir doutra forma. Assim, um modo finito deve resultar de um atributo de Deus enquanto modificado de uma maneira distinta destas, conquanto nada exista na natureza senão a substância e os modos, estes sendo afecções dos atributos divinos. É onde Espinosa propõe que um modo assim, finito, “deve ter seguido ou sido determinado a existir e operar por Deus ou algum atributo dele enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada” (EI, P28, dem. ESPINOSA, 2015. p. 93). Este modo, não podendo ser de outra forma, deve também existir e ser determinado por um outro modo, tal como ele, finito, o qual igualmente existe finito, e assim “ao infinito”. Vemos, neste último ponto, Espinosa insistir com algo que ele já havia indicado desde a demonstração de EI, P27, na qual ele nos remete ao axioma 3; ou seja, todo efeito produzido pela causalidade imanente divina é, também ele, uma causa, da qual deve se seguir, necessariamente, um efeito determinado, ambos determinados pela causalidade universal.

Com efeito, para Espinosa, Deus deve ser dito causa próxima de todas as coisas que são produzidas imediatamente e por sua natureza absoluta. Das coisas singulares, ainda que estas, como se disse anteriormente, existam determinadas umas pelas outras, Deus não pode ser dito causa remota, pois isto significaria que elas existem apartadas dele e seriam efeitos daquelas que foram produzidas imediatamente por Ele. Assim, posto que Deus é causa “imane, e não transitiva” de toda a sorte de coisas existentes, sem eximir-se quanto a nenhuma, visto que é causa de suas essências e suas existências, deve também reger a ordenação até mesmo destas coisas finitas, ainda que de uma maneira diferente “das que produz imediatamente, ou melhor, das que seguem de sua natureza absoluta” (ESPINOSA, 2015. p. 95).

Acerca destas coisas, Marilena Chaui, para quem o escólio de I, P28 “(...) introduz a ideia de causa absolutamente próxima dos efeitos imediatos e causa próxima dos efeitos mediatos (...)” (1999, p. 891), nos diz que, sobre os modos finitos,

(...) recai a racionalidade de duas redes causais necessárias: a causalidade absoluta dos atributos – exercida nas operações dos modos infinitos imediatos e do modo infinito mediato<sup>17</sup> - que os produz como essências e operações determinadas; e, determinada pela primeira, a causalidade entre os modos finitos – que produz suas existências na duração e se estende sem fim (*in infinitum*), pois a duração, [diz Espinosa em outro texto], não é infinita e sim perene (CHAUÍ, 1999. p. 891).

As coisas finitas não são substâncias, são modos, pois existem em Deus, e são finitas ao partilharem com outros seres finitos da mesma existência modal. São “coisas”, mas também são causas que se desdobram em efeitos sobre outras coisas/causas, estas também finitas. Em suma, na ontologia espinosana, a realidade de uma coisa particular, de um indivíduo, é duplamente determinada: por um lado são modos, entes singulares, essências que devem sua constituição ontológica, lógica e epistemológica à substância única – Deus –, por outro, são finitas, pois existem na duração e como tais estão subordinadas às outras causas também finitas que compõem a ordem comum da natureza divina, o nexa infinito de causas.

Compomos, nós juntamente com todos os outros seres, o todo de uma Natureza infinita, mas não porque assim quis um Ser que se mantém indiferente ao que criou por uma ato de vontade tomado num determinado momento de sua existência. Existimos numa Natureza que realiza sua infinita complexidade e diversidade *em si mesma e por si mesma*: sem nada lhe escapar ou dever ser negado, sem nada receber de qualquer outra coisa e sem nada produzir que não lhe pertença e a exprima.

<sup>17</sup> Trata-se da “*facies totius universi*”. Acerca disto, cf. Chaui, 1999, p. 898, bem como a nota IV ao Livro I da *Ética* traduzida por Joaquim de Carvalho, 1973.

Deus ou Natureza significa que o real é a estrutura absolutamente infinita como ordem infinita de *copresença entre os naturados e da presença do naturante no naturado*, autodiferenciação interna de um ser que produz em si mesmo suas diferenças sem fragmentar-se nem separar-se delas. Luz infinita que se difunde, se refrata e se reflete igualmente em todos os seus raios, os quais, em consequência da própria natureza da luz, *são capazes de iluminar a fonte luminosa*, *Deus sive natura* é, como escreveu o poeta, “mapa de todas as suas estrelas”<sup>18</sup> (CHAUI, 1999, p. 901).

### 2.3. Essência e existência do modo humano.

A segunda parte da *Ética*, visando o “... conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (Espinosa, 2007. EII, pref. p. 79), define os constituintes da essência humana considerando igualmente elementos de sua existência e da maneira como nossa constituição define a percepção que temos de nós mesmos. É o conteúdo de alguns dos axiomas, dedicados àquilo que a experiência ensina, que nos indica isto. Veremos a seguir como eles são requeridos em momentos precisos para demonstração do que pode ser dito de nossa constituição. Seguiremos a exposição desta segunda parte da *Ética*, agora partindo dos atributos até a unidade do modo finito humano, coisa singular existente em ato e duplamente expressa.

Tendo-se como já pressuposta a existência de pensamentos singulares, registrada também em um axioma<sup>19</sup>, “este ou aquele pensamento”, como diz Espinosa, deve ser exatamente como todas as outras coisas singulares definidas no corolário de EI, P25, isto é, modos ou afecções dos atributos de Deus por meio das quais eles se exprimem. Com o que se conclui que há em Deus um atributo a envolver todos aqueles pensamentos, por meio do qual, sendo modos dele, os pensamentos existem e são concebidos. Não podendo ser outro este atributo, diz Espinosa na primeira proposição: “O pensamento é atributo de Deus, ou seja, *Deus é uma coisa pensante*” (EII, P1. Espinosa 2015. p. 129. Grifos meus). A esta demonstração, digamos, *a posteriori*, segue-se, no escólio, uma outra, *a priori*, que deduz o pensamento como atributo somente por ele mesmo. Com efeito, argumenta Espinosa, somos capazes de conceber um “ente pensante infinito” (ESPINOSA, 2015. p. 129), que pode pensar infinitas coisas em infinitos modos e, por isso, “é necessariamente infinito pela virtude de pensar” (ESPINOSA, 2015. p. 129): disso é forçoso concluir que tal ente, por si só concebido, é um atributo de Deus.

Em se tratando também de singulares percebidos como axiomáticos, os corpos podem ser demonstrados seguindo-se a mesma argumentação que se fez sobre os pensamentos. Sendo eles

<sup>18</sup> Trata-se de uma referência a um poema do escritor argentino Jorge Luís Borges dedicado à Espinosa.

<sup>19</sup> “Não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar” (EII, axioma V. Espinosa, 2015, p. 129).

percebidos como realmente distintos das ideias, devem então serem remetidos à produção do atributo extensão. Os corpos particulares são, assim como os pensamentos, efeitos de uma potência infinita que exprime, de maneira *certa e determinada*, a essência de Deus. Pensamento e extensão constituem-se como o elo entre a Natureza Naturada e a Naturante, e as duas primeiras proposições da *Ética II* preparam o solo de construção das coisas singulares como efeitos da essência de Deus quando estas são deduzidas de seus atributos.

Ao vermos, em EII, P1, Espinosa afirmar que Deus é uma *coisa pensante*, que o pensamento é um atributo dele, devemos compreender que aquela atividade, demonstrada na primeira parte, com que Ele produz infinitas coisas, de infinitas maneiras, que exprimem a Sua natureza, deve se dar pelo pensamento e pelos modos que dele se seguem, ou seja, pelas ideias. Destarte, se Deus pode fazer tudo o que está em seu poder, ao ser definido como *coisa pensante*, sua ação de produzir coisas *por si* e *em si* deve ser, também, uma atividade de pensar a si mesmo e a todas as coisas Nele existentes. A inteligibilidade do real está garantida pela mesma necessidade com que, da só essência de Deus, se segue o próprio real como complexidade infinitamente diferenciada.

Constituinte do saber e da racionalidade de Deus e de seus modos, o atributo pensamento, quando se faz intelecto infinito, oferece à natureza divina um entendimento, uma “ciência”, que é única e a mesma para todas as coisas. O *ser em si* e *pensar-se* de Deus e o *ser em outro* e *ser concebido por outro* estão unidos num mesmo intelecto que se estende da fonte à realidade das coisas particulares. Corroborando com o que aqui destacamos, Chaui nos explica o significado do “única” em EII, P4:

[...] em primeiro lugar, a ideia de Deus ou a ciência de Deus (ou o intelecto infinito pois estes conceitos dizem o mesmo) é única porque não se divide entre uma ciência das coisas possíveis pensadas pelo intelecto divino e uma outra, das coisas reais criadas pela vontade divina, uma vez que intelecto e vontade não constituem a essência de Deus; em segundo, significa que tal ciência é efeito infinito imanente da essência/potência de Deus como substância única, de sorte que essa ciência é única porque todas as ideias estão referidas a uma potência pensante única, o atributo pensamento; em terceiro, afirma que Deus se conhece no ato mesmo em que conhece as coisas singulares, pois a ideia de Deus não é outra que a das ideias de todas as coisas singulares cuja gênese, conforme demonstrado na proposição 1, é a potência do atributo pensamento (CHAUI, 2016. p. 110).

Todas as ideias que existem no intelecto infinito de Deus, de Sua própria essência e de todas as coisas que dela se seguem, são causadas não pela ação dos objetos aos quais se referem, mas pela própria potência de pensar com a qual Ele pensa a si mesmo e todas as coisas existentes. Como lemos na *Ética*: “O ser formal das ideias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo” (EII, P5. ESPINOSA, 2015. p.



133). A distinção entre “formal” e “objetivo” é uma noção própria ao vocabulário conceitual do sec. XVII, utilizada para opor essência formal, a coisa mesma, e essência objetiva, a realidade da coisa quando pensada numa ideia, isto é, seu conteúdo mental e representativo. Assim, com “o ser formal das ideias”, devemos entender que se trata da produção da própria ideia como um *ser real*, e não apenas como uma representação no pensamento.

E é justamente pela universalidade contida nesta demonstração que ela se repetirá na proposição seguinte, que afirma: “Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum atributo outro” (EII, P6. ESPINOSA, 2015. p. 135). Negada a causalidade interatributiva, vemos que as outras coisas que não são ideias, os seus ideados e modos dos outros atributos, seguem-se de Deus não porque Ele tinha antes as ideias destas coisas e a partir delas as criou. Todas as outras coisas que existem em Deus que não são ideias foram causadas, da mesma forma que elas, pela potência de Deus expressa em outros atributos.

Compreendido como Deus se exprime através do pensamento e, da mesma forma, por todos os outros atributos com a mesma necessidade imposta por sua essência, a proposição 7 pode se afirmar sem deixar margens para equívocos: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (ESPINOSA, 2015. p. 135). A demonstração nos indica que a relação entre as coisas ordenadas e conectadas é aquela mesma entre causa e efeito, já trabalhada na parte anterior e registrada aqui no axioma a que esta sétima proposição se refere: “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (ESPINOSA, 2015. p. 47). O efeito está unido à causa e nela contido de forma que esta é a fonte e origem do conhecimento daquele. Sendo assim, quando Espinosa fala em identidade entre “a ordem e conexão das ideias” e a “ordem e conexão das coisas”, e remete a demonstração disto ao axioma, é a esta relação que ele está se referindo, ou seja, assim como há uma conexão necessária entre uma causa e o efeito que dela se segue, há uma idêntica ligação entre a ideia de uma coisa e a ideia da causa desta mesma coisa, o que deverá compor uma ordem de sucessão idêntica àquela existente entre as coisas. Onde Espinosa igualar, no corolário desta proposição, a “potência de pensar” de Deus à sua “potência de agir”: “isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão,” (ESPINOSA, 2015. p. 135). Valendo-se novamente de conceitos largamente conhecidos e clássicos de sua época, Espinosa supera a separação entre formal – as coisas mesmas produzidas por Deus (pelo pensamento e por todos os outros atributos) - e objetivo, as ideias destas coisas (efeitos da potência de pensar e modos do intelecto infinito), mostrando que são efeitos de uma mesma potência infinita, duplamente expressa

por ordens e conexões de causa que são, em verdade, a mesma ordem, a da produção/constituição de Deus por meio de seus atributos.

O papel constitutivo e expressivo dos atributos, pelo qual eles participam da autoprodução do ser de Deus e das realidades formais que Nele são, atinge aqui a conclusão mais significativa. As últimas seis proposições vieram demonstrando como as potências produtoras que são estes atributos operam autonomamente a causalidade imanente da essência de Deus. Elas exprimem por modos realmente distintos a potência única do ser absolutamente infinito, fonte de toda a diversidade e diferenciação possível. Por isso, a proposição sete explicita esta igualdade e pode, assim, ser o momento da apresentação da unidade substancial se exprimindo nos efeitos da produção imanente. Com efeito, vimos no escólio da décima proposição do *De Deus* que, embora dois atributos sejam apreendidos como distintos e independentes um do outro, eles devem, contudo, se referir a uma mesma substância e compor, juntos, a essência desta mesma substância. Com isto, acrescenta Espinosa no escólio de EII, P7, assim como “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo”, da mesma forma, e pela mesma razão, “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras” (ESPINOSA, 2015. p. 137). Esta unidade entre modos realmente distintos é aquela mesma dos infinitos atributos infinitos que constituem a essência/potência de Deus, agora expressa de maneira certa e determinada em seus efeitos. Com o que Espinosa pode ainda acrescentar que: “... quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sobre outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras” (ESPINOSA, 2015. p. 137).

Sob a diversidade dos modos subjaz a unidade de uma atividade atual de autoprodução e diferenciação regulada por leis próprias. O mesmo entende ser preciso dizer sobre ideias e palavras: nem as primeiras são apenas realidades interiores apartadas de relações concretas de produção, expressão e diferenciação, nem são as palavras e os discursos simples imagens, riscadas num papel, proferidas num púlpito ou gritadas em aparente despreensão. Uma unidade os determina. Para entender o significado disto, contudo, precisamos avançar rumo ao modo humano e sua experiência na duração.

As proposições 8 e 9 visam aplicar o que se disse da potência divina, duplamente expressa, pela qual ele produz as realidades formais, na *potência de agir*, e as pensa na *potência de pensar*, ao ser e ao entendimento das coisas singulares. Neste cenário, diz-nos a proposição 8: “As ideias das coisas singulares ou modos não existentes devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidas nos atributos de Deus”

(ESPINOSA, 2015. p. 137). Com efeito, a proximidade entre a objetividade de uma coisa e sua formalidade, proximidade pela qual uma coisa singular é pensada e, com a mesma necessidade e por uma mesma ordem e conexão de causas, existe fora do intelecto, toca até mesmo a realidade de coisas não existentes. A igualdade de ordem e conexão entre ideias e coisas é assim universalizada, pois está presente até mesmo entre ideias de coisas não existentes e seus objetos. Contudo, há de haver alguma diferença entre a ideia de uma coisa que existe e a de uma que não, da mesma forma que há entre dois objetos que, mesmo estando “compreendidos” na ciência de Deus sem distinção, podem ser distinguidos quanto ao existir ou não existir. Ainda que creia não ser necessária uma demonstração mais alongada, Espinosa acrescenta à proposição um corolário, pelo qual entenderemos o que quer dizer o autor com “coisas singulares não existentes” e “coisas singulares existentes”:

Daí segue que, na medida em que as coisas singulares não existem senão enquanto compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou seja, suas ideias, não existem senão enquanto a ideia infinita de Deus existe; e quando se diz que as coisas singulares existem não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto são ditas durar, suas ideias também envolvem (*envolvete*) existência, pela qual se diz que duram (ESPINOSA, 2015. p. 139).

Enquanto saber sobre uma coisa não existente, uma ideia existe pela necessidade mesma com que a ideia infinita de Deus, a ciência por meio da qual Sua onisciência contém a realidade objetiva de todos os seus infinitos efeitos, existe. Mas, se a ideia refere-se a uma coisa que existe de fato, que “dura”, então esta ideia deve ser o saber desta coisa e de sua existência, da causa pela qual ela existe. A definição cinco desta segunda parte explica o sentido de durar ao dizer que “duração é a continuação indefinida do existir” (ESPINOSA, 2015. p. 127). Ou seja, “dura” aquilo que permanece existindo, indefinidamente, até que algo o interrompa ou lhe retire a existência. Assim, a ideia de uma coisa existente difere daquela que não existe porque, ao conteúdo objetivo correspondente ao ser formal da coisa, soma-se o conhecimento da duração desta existência, pela qual pode-se dizer assim que esta ideia e seu ideado duram, permanecem existindo conjuntamente. Não que a ideia seja ideia do tempo que esta coisa deve durar, pois a duração é “indefinida”. Ideia aqui é a objetivação de uma existência formal em ato, pensamento desta existência. Como destaca Chauí, “... quando essas coisas existem ou duram também suas ideias *envolvem* existência na duração, isto é, o emprego de *involvere* indica que elas e seus ideados formam uma unidade inseparável e, portanto, existem ou duram na mesma ordem e conexão que eles” (CHAUI, 2016. p. 125). Tal como a unidade dos modos dos atributos descrita no escólio de EII, P7, a ideia de uma coisa existente e seu objeto, enquanto duram, constituem uma mesma coisa singular existente.

Como mostramos, para entender a maneira específica do existir das coisas singulares finitas, é preciso notar que, para explicá-las, no escólio da proposição 28, Espinosa descreve a ação de Deus por duas causalidades, uma absolutamente próxima, pela qual Ele se exprime nos modos imediatos dos atributos, e uma causalidade próxima, pela qual Ele se exprime no existir e no operar dos modos finitos, na qual eles são determinados pelas ações de uns sobre os outros. É essa mesma distinção que aqui retomamos, novamente com a ajuda de Chauí, com as noções de *causa eficiente intransitiva* e *causa eficiente transitiva*. Essas noções são importantes para fugirmos de duas suposições que podem ser levantadas com a proposição 8: que as coisas singulares não existentes são meros possíveis contidos no intelecto infinito e na natureza dos atributos à espera da atualização de causas externas à ação divina, e que, por isso, o vir a ser das coisas singulares na duração exige outra causalidade, pela qual elas seriam produzidas por uma outra natureza que não a de Deus e sua potência infinita. Atento a isto, Espinosa insiste, desde a parte I, que Deus é causa de todas as coisas e que, até aquelas que existem na duração, têm a necessidade de suas existências garantida pela natureza divina quando ela se realiza e se exprime na ordem comum da natureza, compondo o *nexo infinito de causas dos modos finitos*. Eis a função principal das noções de modos infinitos imediatos, que podem ser entendidos como as leis universais e eternas que regem o operar das coisas na duração (o movimento e o repouso na Extensão e o intelecto infinito de Deus no Pensamento), e de modos finitos, modificações destes atributos quando os modos imediatos e mediatos se exprimem em operações singulares. As coisas singulares são necessárias desde antes de suas existências, pois são garantidas pela função constituinte dos atributos; suas existências particulares, ainda que não estejam contidas em suas essências, são também *na* Natureza de Deus, quando singularizada nos modos finitos.

Ao demonstrar a natureza do conhecimento destas coisas, a proposição 9 desenvolve a ciência de Deus, não apenas como saber de Sua infinitude e das infinitas coisas produzidas pelos infinitos atributos infinitos, mas especificamente como saber *destas* coisas, a maneira específica como elas estão em Deus e como nestas ideias Ele se exprime. Assim, no que podemos chamar aqui de ordem causal das coisas na Natureza Naturada, o corolário a esta nona proposição assevera: “o que quer que aconteça no objeto singular de uma ideia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto” (ESPINOSA, 2015. p.141). Assim, o que a ordem necessária estabelece para os atributos e seus modos na Natureza Naturante, determina que tudo aquilo que ocorrer a uma singularidade produzida na ordem comum possui um conhecimento necessário em Deus, pelo que pode ser iluminado pelo intelecto e entendido com a mesma verdade onde repousam a autoprodução e diferenciação em si mesma do real.

Em que consiste, enfim, a essência humana? É também um axioma que, marcando o que nos distingue da substância divina, determina nosso lugar na produção do real: “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista” (EII, axioma V). 1.??? ESPINOSA, 2015. p. 127). Ora, não sendo substâncias, os homens, tais como aquelas coisas enunciadas por I, P15, devem existir em Deus e por meio dele ser concebidos ou, mais precisamente, tal como foi definido pelo corolário de I, P25, são “afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira *certa e determinada*” (ESPINOSA, 2015. p. 91. Grifos meus). O que permite a conclusão expressa no corolário desta décima proposição: “(...) a essência do homem é constituída por *modificações certas* dos atributos de Deus” (ESPINOSA, 2015. p. 143. Grifos meus). Certamente estas modificações não serão todas as que se seguirem dos atributos de Deus. Segundo Victor Delbos (2002), dada esta particularidade da essência humana, produzida na ordem comum das coisas e efeito daquela rede causal transitiva, para demonstrar os constituintes desta essência, “Espinosa (...) só pode recorrer à experiência, com a condição de em seguida explicar racionalmente o que a experiência lhe descobriu” (p. 84). Trata-se aqui, para Delbos, destes axiomas que nesta parte da *Ética* se referem ao homem. Os axiomas são, como diz aquele comentador francês, “certos fatos gerais incontestáveis” (DELBOS, 2002. p. 84), e, acrescenta ainda que, ao referir-se a eles, Espinosa os identifica a “proposições gerais imediatamente evidentes” (DELBOS, 2002. p. 84). O uso destes axiomas nos mostra muito bem como o método expositivo de Espinosa, tratando da essência dos modos finitos e suas existências, constrói um conhecimento racional sem desconsiderar a experiência e valendo-se do que ela dispõe como princípios passíveis de compreensão numa exposição que evidencia a necessidade que os produz<sup>20</sup>.

Seguindo este procedimento, considerando o que nos diz o segundo daqueles axiomas, “o homem pensa” (EII, ax. 2. ESPINOSA, 2015. p. 127), notamos que ao menos uma daquelas modificações que o constituem deve se seguir do atributo pensamento. Entram, portanto, na essência humana modos do pensamento. De todos eles, a ideia, afecção deste atributo, deve ser precípua e antecedente, posto que ninguém deseja, ama ou odeia coisa alguma sem que antes tenha uma ideia de seu objeto de desejo, amor ou ódio (EII, ax. 3. ESPINOSA, 2015. p. 127). Ademais, ainda segundo este axioma, é possível que alguém tenha uma ideia despida de qualquer afeto. Desta forma, a mente do homem, aquilo que lhe permite ter pensamentos distintos, só pode ser uma ideia. Ideia de uma coisa qualquer, desde que esta exista, posto que não existe ideia sem que exista a coisa existente à qual ela se refere. Além disso, é preciso que seja a ideia de uma coisa finita, já que não

---

<sup>20</sup> Retomaremos isto quando, no último capítulo, nos dedicarmos ao método espinosano e à linguagem intelectual empregada por Espinosa em sua filosofia.

pertence à essência do homem a existência necessária (EII, ax. 1. ESPINOSA, 2015. p. 127). Nas palavras de Espinosa, “o que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato” (EII, P11. ESPINOSA, 2015. p. 145).

Sendo o conhecimento sobre uma coisa singular existente em ato, sobre a mente recai tudo o que aprendemos com as proposições 8 e 9 desta parte. Ela é ideia de uma coisa que existe pela causalidade transitiva, determinada por outras causas de mesma natureza e finitas. Sendo ela uma “parte do intelecto infinito de Deus”, lemos no corolário de EII, P11, quando dizemos que a mente percebe algo, “nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia” (ESPINOSA, 2015. pp. 145-146). Ora, o corolário de EII, P9 esclarece que o conhecimento do que acontece com uma coisa singular existe em Deus somente enquanto ele se exprime na ideia desta mesma coisa. Sem mais, a mente deve ser o conhecimento de uma coisa singular e de tudo o que se passa com ela porque Deus *constitui* seu ser, sua essência, como uma unidade inseparável entre sua ideia e seu objeto como um único indivíduo existente em ato.

É também um axioma que nos indicará que objeto é este: “sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras” (EII, ax. 5. ESPINOSA, 2015. p. 129). Ora, se na proposição anterior foi demonstrado que em nossa mente devem existir, necessariamente, ideias das modificações do objeto da mente através das quais as percebemos, então o objeto que constitui a ideia que é a mente humana deve ser aquele corpo, e nada mais, dado que, pelo que garante o quinto axioma, nada outro percebemos. Se a atividade expressiva dos atributos deve fazer-se não apenas com vistas a exprimir uma mesma essência, mas segundo uma mesma ordem e conexão de causas, então a mente e o corpo humanos, mesmo sendo modos de dois atributos distintos, devem referir-se a uma mesma e única coisa, ao modo finito humano. Com isso concluímos que as modificações pelas quais passa um corpo devem ser acompanhadas, seguindo-se a mesma ordem de sucessão e conexão, por modificações simultâneas na mente deste corpo, tal como a ordem dos modos que se seguem em todos os atributos exprimem a atualidade da potência autoprodutora da substância única. Contudo, será mesmo possível explicar nossa existência em ato, o que nos acontece, o que podemos conhecer e propriamente falar disso, por meio de uma tal unidade psicofísica?

Com efeito, ainda que se deva sustentar que a existência das coisas singulares, a nossa aqui inclusa, não se segue da essência delas, deve-se notar que o que lhes acontece e o que elas são na atualidade não está abandonado à mera contingência ou mesmo impossibilidade, donde a simultaneidade entre os modos devesse encontrar outro fundamento que não a própria essência de um modo finito. Ao contrário, levando em conta o fato de que as coisas existentes e as não existentes (por aquelas duas causalidades que EI, P28 descreve e EII, P8/P9 aplicam) são

existências necessárias pela mesma ordem e conexão e pela mesma necessidade por meio da qual Deus faz-se e pensa-se, acreditamos que isso é motivo suficiente para entender que, embora apenas necessárias pela causa, as coisas singulares têm sua existência unida à essência. Propomos então pensar a existência do modo humano, tal como pensamos a de Deus, como coesão de uma atualidade diversamente expressa numa existência que é realização da essência, e por isso não se separa jamais dela. Pelo que demonstramos até aqui, não parece difícil compreender a necessidade da essência de Deus como constituída por infinitos atributos, e sua existência em ato como assim o sendo, necessariamente. Contudo, resta-nos demonstrar como algo semelhante pode ser dito da unidade modal humana, ou seja, como a existência humana, duplamente expressa e constituída por uma mente e um corpo determinados, pode ser entendida como coesão do ser de uma existência necessária. Empreitada difícil essa, e aparentemente impossível, pois, como mostramos, ao contrário de Deus, a existência do homem não é efeito necessário de sua essência; “... pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista”, afirma o primeiro axioma da *Ética II*. Devemos então investigar a expressão da identidade entre essência e existência de Deus na existência determinada das coisas singulares. Como exigir que a existência deste homem, como unidade simultânea de uma mente e de um corpo, seja necessária?

Na *Ética I*, a identidade entre essência e existência de Deus é já de início apresentada na primeira definição, isto é, na apresentação de uma coisa que é causa de si e, por isso, sua “essência envolve existência”. Ao preparar a demonstração das coisas singulares, Espinosa põe como texto da segunda definição da *Ética II* o seguinte:

Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido (ESPINOSA, 2015. p. 125).

De extrema importância na filosofia de Espinosa, esta definição contém uma das mais significativas críticas que ele direciona às lógicas aristotélicas e escolásticas<sup>21</sup>, caracterizando-se como uma sentença capaz de pôr este filósofo fora de toda uma tradição hegemônica sobre a relação entre ser e existir. Ao destacar a reciprocidade entre a essência de uma coisa e a coisa mesma, Espinosa nos faz perceber que nenhuma essência pode tratar de coisa alguma sem que essa coisa exista, pois tal coisa depende da essência tanto quanto a própria essência depende da coisa. Com isto, não há essência senão de coisas existentes, e os seres reais não são a atualização de conceitos universais e possíveis que passam, pela força de uma causa eficiente, da potência à atualidade.

<sup>21</sup> Cf. Chauí, 2016. p. 95.

Como destacamos, tanto as coisas singulares existentes quanto as não existentes existem necessariamente, seja apenas como efeitos necessários da causalidade imanente dos atributos, seja, também, como efeitos de uma causalidade externa, transitiva, à coisa. É através desta necessidade do ser de uma coisa que Chauí nos indica o elo entre a definição de essência e aquela de causa de si, pois toda essência, mesmo daquelas coisas que não envolvem existência necessária, é essência de um coisa que existe e exprime um ser particular. Como a comentadora nos explica:

À identidade da essência e da existência daquilo que é causa de si corresponde a inseparabilidade da essência e da existência daquilo que não existe pela necessidade de sua natureza e não é causa de si. Ao “envolve existência necessária” da definição I,1, corresponde o “pertence à essência de uma coisa” da definição II, 2, pelo que a essência é inseparável de sua existência própria e esta última é o existir da própria essência da coisa (CHAUÍ, 1999. pp. 753-754).

Pela necessidade com que o conhecimento de uma coisa singular existente em ato está contida no intelecto infinito, sua ideia deve envolver o saber de sua essência e o de sua existência em ato, pelo que será ela a ideia de uma essência particular que dura. A duração é assim como a propriedade da essência de um modo finito, que afirma esta essência, por um tempo indeterminado, enquanto a coisa de que é essência existe. “A duração é a continuação indefinida do existir”, nos diz a definição cinco da *Ética II*. Já a eternidade, pelo que nos ajuda a entender sua definição posta na *Ética I*, é o existir necessário da essência daquilo que é por si mesmo, ou seja, da substância única causa de si, ou, “... a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna” (EI, def. 8. ESPINOSA, 2015. p. 47). Desta maneira, podemos concluir como a existência na duração da coisa singular, ainda que não necessária pela essência da coisa, tal como em Deus, é a expressão, indefinida, de uma essência, pelo que ela pode ser aproximada da existência eterna da substância. É o que nos destaca Chauí ao comparar estas duas definições:

É exatamente nisso que a definição da duração do modo corresponde à da eternidade do ser absoluto: a essência do ser absoluto afirma a necessidade de sua existência sem relação com a duração e a essência da coisa singular afirma a perenidade de sua duração ou que ela é uma positividade que *não comporta qualquer negação*. Se reunirmos as definições da essência e a da duração, notaremos que a identidade entre ser e essência, que, de maneira geral, a tradição reservara apenas para Deus se estende, agora, a todas as coisas (CHAUÍ, 2016. p. 98. Grifos nossos).

Podemos identificar nesta “positividade que não comporta qualquer negação”, que a coisa singular afirma, aquilo que a potência da coisa singular partilha com a de Deus: existência como efetivação e atualização da essência, pelo que ser e existir são contemporâneos, em Deus e nas coisas finitas. Acreditamos que, sendo isto o que garante, no ser absolutamente infinito, a coesão



dos infinitos atributos, o mesmo deve ser dito do modo singular humano. Na parte III da *Ética*, a coisa singular é pensada como *conatus*, esforço para permanecer no ser, isto é, esforço de uma coisa para continuar realizando sua essência. Como faina de uma coisa para ser e continuar sendo conforme as leis de sua natureza, cremos que o *conatus* pode ser assim entendido como aquilo que permanece, na coisa singular que nós somos, ao longo das suas diversas expressões pelo pensamento e pela extensão. Desta maneira, a tomada de posição que assumimos aqui, juntamente com Marilena Chauí, é a de conceber a unidade da mente e do corpo como atualidade da essência da coisa singular nas diferentes expressões da potência humana. Assim como a existência de Deus é expressão infinitamente diferenciada pela necessidade de sua essência, nossa existência, expressão certa e determinada do real, também deve ser entendida como a manifestação necessária de uma essência duplamente constituída. Também em nós, expressão, constituição e produção são o mesmo no ser de nossa essência.

Na demonstração de EIII, P10, onde lemos que o esforço da mente não é senão o de afirmar a existência de nosso corpo, Espinosa nos indica que deduz tal conclusão “pela prop. 7 desta parte”. Nesta proposição, lê-se: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015. p. 251). Isto é apresentado como continuação da proposição anterior, que expõe o *conatus* de cada coisa como esforço “para perseverar no ser” (EIII, P6. ESPINOSA, 2015. p. 127), o qual deve ser entendido, como mostra a demonstração, como o resultado da identidade entre ser e agir de Deus, sua potência, quando se exprime nas coisas singulares.

Mente e corpo são “uma só e a mesma coisa”, contudo, a mente não é o corpo e o corpo não é a mente. Isso porque a mente, efeito do pensamento quando ele se singulariza numa modificação certa e determinada e, com isto, se atualiza na duração, é uma atividade cognitiva de pensar a existência atual do objeto que constitui sua essência formal. Este último, que no *TIE* (§35) Espinosa insiste ser totalmente distinto da sua ideia, é o corpo, ou seja, uma operação singular do modo infinito da extensão pela qual ela se diferencia e se exprime nela mesma. Como veremos mais a frente, o corpo é também um arranjo de vários outros corpos, em constante modificação e variação de sua potência. Isso significa que este corpo nem sempre está todo manifesto em suas operações enquanto dura. Ele existe, e o desejo é esforço para continuar sendo o que se é. Faina por permanecer movendo-se e interagindo com o exterior por meio de sua dinamicidade própria, é a sua própria essência, como efetivação de tudo o que ele pode ser em condições particulares e materialmente determinadas. A mente, enquanto “ideia de uma coisa singular existente em ato”, acompanha estas oscilações que marcam a experiência corpórea e se esforça, o quanto pode, para pensar o que aumenta a potência do corpo e torna-a mais apta para exprimir a singularidade desta

experiência. Cremos ser possível, agora, entender o que une a mente e o corpo e os faz “uma só e mesma coisa”: a existência atual, particularmente determinada por condições historicamente constituídas, que determina suas manifestações e a qual exprimem, simultaneamente, pelas leis de suas naturezas. Tais conclusões ficarão ainda mais claras se avançarmos sobre a natureza psicofísica dos afetos, a centralidade do conatus e, posteriormente, como tudo isto determina a produção discursiva. Passemos então para a experiência humana propriamente dita. Tentaremos mostrar como se pode entender a experiência psicológica e corpórea como sendo a realização deste esforço, que nada mais é do que a atividade da Natureza quando esta se singulariza nos modos finitos, podendo ser identificado aí mesmo o fundamento da experiência humana duplamente constituída, expressa e determinada.

#### **2.4. Experiência afetiva.**

Agora nos caberá demonstrar como Espinosa pensa a constituição da experiência na ordem contingente das afecções, mas onde o conatus recolhe os fatos mentais e corpóreos na simultaneidade afetiva. Aliadas à compreensão desta expressividade psicofísica do conatus, as *noções comuns* serão importantes para compreender como é possível superar a limitação de nosso conhecimento sem que seja preciso recorrer a uma alma apartada do corpo e a uma vontade indeterminada.

Quando escreve a *Ética*, Espinosa expõe o seu pensamento metafísico, epistemológico e moral com vistas a um único fim: traçar as linhas gerais do seu plano para libertação humana do que ele chama de *estado de servidão*, ou, em outras palavras, a submissão do homem às paixões. Assim, em sua filosofia, a experiência afetiva e a questão de saber o que a mente pode, de fato, frente às paixões serão deveras importantes. Contudo, sua negação do dualismo relaciona-se profundamente com uma oposição fundamental, dirigida a toda a tradição moral que lhe é anterior, qual seja, aquela que concebe a natureza humana e sua afetividade como o conflito interno entre duas partes irreconciliáveis.

Da incompletude e imperfeição humanas em Aristóteles ao ser decaído e pecaminoso cristão, aprofunda-se o abismo entre o humano e o natural. Somos concebidos como possuindo a capacidade de desobedecer e perverter a Natureza, que por isso fomos abandonados à nossa sorte pelo criador e a Ele renegamos por nossa própria incapacidade e degeneração inerentes. Merecedores de admiração e ao mesmo tempo, contraditoriamente, de desprezo, nosso reitor eleva-se à medida que sabe apontar nossas mazelas. Nossas ações são relegadas ao contingente,

desnecessário e sem nenhum fundamento a não ser o malogro de nossa passionalidade, e a vida mesma é engano e infortúnio. Contra esta descrição depreciativa da condição humana, se ergue Espinosa, resumindo de maneira sumária no prefácio da terceira parte da *Ética* tudo o que já se disse sobre as paixões até então:

Quase todos que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que no mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe mais arguta ou eloquentemente recriminar a impotência da Mente humana é tido como Divino (EIII, pref. ESPINOSA, 2015. p. 233).

Nossa conduta e sentimentos permanecem, assim, sem explicação, pois, por um lado, não podem ter a natureza como fundamento e, por outro, nossa autodeterminação não é capaz de resistir à inconstância e ao descontrole de nossos desejos. E, continua Espinosa, mesmo aqueles que buscaram explicar as paixões por suas causas e nos legaram conselhos sobre o bem agir, não alcançaram o esclarecimento sobre o que verdadeiramente importa para a prática da vida: a causa dos afetos e o que pode nossa mente frente ao poder desordenador deles (ESPINOSA, 2015. pp. 233-235).

Afirmando a unidade entre a natureza e as coisas que nela e por ela existem, assim como a unidade do conhecimento da essência de Deus e dos seres particulares que dela se seguem, Espinosa pode então exigir que a afetividade, tantas vezes e por tantos teóricos relegada ao absurdo, vão e horrendo, seja tomada e exposta pelo mesmo saber com que se expôs a necessidade autoprodutora do real. Ante a unidade de fundamento para o ser e o seu conhecimento, acreditamos que estudar a afetividade não se resume apenas à natureza humana, mas ao momento crucial da ontologia espinosana: a diversidade divina expressa no máximo de sua singularização. Momento este em que a ontologia, ao tratar da existência em ato das coisas singulares, entra na afetividade como o modo mais determinado dos seres singulares.

Na exposição da unidade entre mente e corpo que se segue, utilizaremos principalmente das indicações de Marilena Chauí, dado o enfoque desta comentadora se coadunar com os interesses de nossa pesquisa<sup>22</sup>. Para Chauí, a constituição de que nos fala EII, P11, proposição onde a mente humana é demonstrada como sendo ideia de uma coisa singular existente, “(...) já indica que estamos perante a unidade intrínseca de um todo ordenado em si mesmo, isto é, o ser atual da mente

<sup>22</sup> Tal enfoque já havia sido indicado deste o projeto de pesquisa, e as razões para tanto se encontram expostas tanto no terceiro capítulo de nossa dissertação quando em sua conclusão.

humana é a unidade intrínseca de uma ideia e de seu ideado” (CHAUÍ, 2016. p.145). Isto nos serve para notarmos como Chauí pensa ordem no sentido de ordenação, conformidade entre *todo* e *parte*, e não como sequência de pontos numa reta, ordem de sucessão de produção. Assim, dizer que mente e corpo são efeitos da mesma ordem é dizer que eles constituem um mesmo *todo* ordenado. Chauí também destaca que Espinosa trabalha com as noções de *todo* e *parte* em dois sentidos: os seres singulares são *partes* da Natureza porque compõem todos juntos o *todo* que ela é, exprimindo sua potência através dos atributos que os constituem e operando as leis necessárias de sua realização pelos modos infinitos imediatos; ao mesmo tempo, cada coisa particular pode também ser pensada como um *todo*, porque é ela mesma composta de outras *partes* que agem em consonância com as leis de sua essência. Desta forma, tal como o *Todo* da substância é a atividade de suas *partes* numa mesma ação de autoprodução e realização de seu ser, os efeitos desta produção, *partes* deste *Todo*, também constituem-se de *partes* e são produzidos como um *todo*, numa ação conjunta regida pelas leis da natureza singular de cada coisa. De Deus aos seres finitos, da essência da substância à essência atual das coisas singulares, o que funda uma complexidade de *partes* na unidade de um *todo* ordenado é a ação causal e harmônica de partes orientados por leis de um ser que é sempre existência necessária – necessária pela essência no caso de Deus e necessária pela causa primeira, no caso dos seres particulares. Como Chauí muito bem destaca: “(...) as partes (corpos e mentes) são *atos* que seguem dessa potência [da substância] e realizam operações que seguem de suas próprias naturezas. *Todo e parte são atividades*. É nesse sentido que uma coisa singular – corpo e mente – é *pars naturae*” (CHAUÍ, 2016. p. 49).

Isto também nos serve para entendermos que os modos infinitos imediatos não são mediações numa ordem de sucessão de produções, eles são as operações simultâneas da substância em suas expressões mais singulares através dos atributos (CHAUÍ, 2016. p. 79 e p. 81). O movimento e o repouso, como modificação imediata da extensão que exprime de maneira eterna e infinita sua potência, exprime a essência deste atributo, que também constitui todos os outros modos que nele forem produzidos. Não é o movimento cartesiano, predicado da substância e acidente causado pela ação de Deus, causa exterior, sobre a substância extensiva, que é em si mesma mera “matéria inerte” (CHAUÍ, 2015. p. 619. nota 53). Também não é o repouso hobbesiano, definido negativamente e incapaz de gerar qualquer coisa (CHAUÍ, 2016. p. 160). Em Espinosa, movimento e repouso são o próprio ser da extensão exprimindo-se em leis de produção e operações de singularização. É muito adequado em termos de materialização da teoria o primeiro lema da “pequena física” fazer do movimento e do repouso os determinantes no primeiro critério de distinção entre os corpos: “Os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância” (Espinosa, 2015. p. 151. EII, P13,

lema I). Como já se disse da ordem de produção das coisas singulares como modificações determinadas na rede infinita de suas afeções nos atributos, estas variações de velocidades dos corpos decorrem da ação que eles mesmos infligem uns sobre os outros, compondo o que já chamamos anteriormente de *a ordem comum da Natureza Naturada*, ou o nexos infinito de causas. Como Chauí bem acrescenta sobre tudo isso: “(...) os corpos se distinguem por seus ritmos. (...) o ordenamento causal de movimento-reposo é uma ordem e conexão constitutiva do modo infinito imediato da extensão ou um ritmo universal”. (CHAUÍ, 2016. pp. 160-161)

É neste plano que um corpo poderá ter seu estado alterado, no que Espinosa chama de *afeções de um corpo*, pela ação de corpos externos sobre ele, mas também, como já dissemos, pela atuação de sua essência. Como nos diz Chauí sobre esta “primeira complexidade” acrescentada por Espinosa aos corpos, “entrar em movimento ou passar ao repouso são afeções de um corpo determinadas por causas externas, isto é, pela ação ambiental” (CHAUÍ, 2016. p. 161). Os corpos aos quais Espinosa se refere primeiramente, ditos “simplíssimos”, não são quantidades inertes da extensão, pois sendo ela mesma constituída pelo movimento/repouso, estes corpos exprimem esta propriedade e possuem uma “proporção ou *ratio* de movimento e repouso”(CHAUÍ, 2016. p. 162). Contudo, não são ainda um indivíduo corporal tal como Espinosa descreve os corpos compostos. Essa distinção é relevante quando relembramos a definição de coisa singular, posta ao início de EII<sup>23</sup>, onde a sua gênese ou causa é indicada na ação conjunta de vários indivíduos de forma a causarem um mesmo efeito. Já a definição de indivíduo corporal é o processo de produção de uma coisa singular explicado somente por operações no atributo extensão<sup>24</sup>. Esta definição<sup>25</sup> bem nos mostra como coisas singulares são engendradas pela operação do que constitui a natureza extensiva do real, do infinito ao particular. Assim, movimento e repouso, numa proporção certa distribuída entre partes unidas numa interação ordenada, se singularizam na individualidade de um corpo, que tem sua essência nessa união particular e nessa interação dinâmica interior. Tão complexivamente constituído por movimentos interiores junto a outros corpos formados num processo que é universal e infinito, todo corpo possui devires próprios, e Espinosa descreve quatro formas pelas quais ele pode transmutar-se sem deixar de ser o que é (Espinosa, 2015, pp. 157-159. EII, P13, Lemas IV ao

<sup>23</sup> “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (ESPINOSA, 2015. p. 127. EII, def. VII).

<sup>24</sup> “Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são estrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, *que se distingue dos outros por essa união de corpos*” (Espinosa, 2015. pp. 155-157. EII, P13, def. Grifos meus).

<sup>25</sup> Já trabalhamos esta definição quando, na política espinosana, tratamos da composição do poder comum e do lugar da comunicação e da linguagem na fundação e na manutenção do *império*. Agora a retomamos visando sublinhar a relação entre constituição e expressão do conatus singular como expressão da potência divina na existência dos modos finitos.

VII). Ao longo da história de um corpo, do nascimento à morte, algo permanece, uma forma particular que resiste e se afirma a despeito de tantas transformações: o corpo *vive*, e para ele isto é muito mais do que apenas resistir, *é ser*.

Assim, partindo da gênese da forma do indivíduo corporal, podemos agora pensar mais profundamente em sua existência na duração como a atividade interacional de seus constituintes. Sendo esta atividade o que define e diferencia os corpos uns dos outros, a existência determinada pode ser assim entendida como a contínua operação da essência deste corpo, sua essência atual. Vale destacar também como entram nessa gênese do corpo aquelas duas causalidades, às quais já nos referimos, atuarem na existência determinada das coisas singulares: pela causalidade imanente, um corpo é produzido dotado de uma essência idêntica a sua potência que não é senão expressão da potência de estender-se do atributo, pelo que esta essência pode ser pensada como um *quantum* de movimento/repouso – tal produção ocorre no que chamaremos de *ordem necessária da natureza*. Ao mesmo tempo, a existência da essência deste corpo é o resultado de forças de outros corpos, que o formam e passam a agir sobre ele, modificando-o o quanto sua essência lhe permitir. Tão necessária quanto aquela outra, estas forças atuam por meio da *causalidade transitiva*, exterior à natureza de cada corpo e compondo o que podemos chamar de *ordem comum da natureza*.

Estas duas causalidades também nos ajudam a entender como Espinosa pensa o conhecimento e a afetividade, pois ambos possuem um mesmo fundamento ontológico, pelo qual podemos entender nossa experiência psicofísica. Aquela distinção entre causalidade adequada e inadequada feita logo no início da parte III, pela qual distinguem-se ação e paixão, liga-se às duas maneiras de conhecer descritas por Espinosa no escólio da proposição 29 da parte II. Vale destacá-lo aqui para entendermos de que fundamento ontológico estamos a falar:

Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas *na ordem comum da natureza*, isto é, toda vez que é *determinada externamente*, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é *determinada internamente*, a partir da *contemplação de muitas coisas em simultâneo (plura simul)*, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é *internamente disposta* desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente [...]. (Espinosa, 2015. p.185. Grifos meus)

Não temos de nossa mente, nem de nosso corpo ou de suas partes, um conhecimento adequado porque nossa complexidade, feita de várias partes distintas e em constante alteração pela ação de outros seres sobre nós, faz com que o conhecimento de nossa natureza exija ideias que não temos, ou seja, ideias que não estão em conexão com a ideia de nossa mente (EIII, P19, 23 e 24). Noutros termos, o conhecimento de todas estas coisas existe no intelecto divino enquanto ele

constitui a ideia de muitas outras coisas ao mesmo tempo que a ideia de nossa mente. Trata-se de todo aquele nexos infinito de causas e coisas agindo umas sobre as outras, pela força das quais existimos e somos determinados por meio da *causalidade transitiva*. Por isso, diz Espinosa, quando é por força destas coisas, na *ordem comum da natureza*, externamente determinada a pensar, a mente não pode perceber nem compreender adequadamente coisa alguma. Por outro lado, somos capazes de perceber adequadamente o que acontece com nosso corpo porque as ideias das afecções dele constituem nossa mente como uma ideia de uma coisa singular existente em ato ou, como diz Chauí, há “conveniência entre estas ideias e a natureza da mente” (CHAUI, 2016. p. 173). O conhecimento adequado diz respeito à mente enquanto uma singularidade que, como parte do intelecto infinito, exprime a potência do atributo pensamento como conhecimento do que ele constitui, isto é, a essência de Deus. Ela é assim um efeito da atividade pela qual Ele pensa-se e tem ideias de todas as coisas, isto é, efeito da causalidade eficiente imanente ao real, da ordem necessária da natureza, e nesta ordem a mente está inserida como ideia de seu objeto. Desta maneira, “internamente disposta”, produzindo uma ideia em acordo com sua natureza e por meio de sua causalidade própria, a mente é verdadeiramente causa de seus efeitos, é ela mesma uma ideia verdadeira, tal como é definida ao início da parte II <sup>26</sup>. Mas não independente de seu corpo, porque assim como a inadequação decorre da complexidade corporal e mental da coisa singular, também a autonomia da adequação refere-se à mente e ao corpo autodeterminados e agentes totais de seus efeitos.

As “noções comuns”, que Espinosa nos diz serem “... os fundamentos de nossos raciocínios” (Espinosa, 2015. p. 195. EII, P40, escólio), desempenham aqui uma função crucial. Elas se fundam, por um lado, na igualdade entre a potência de pensar e a de agir da substância e, por outro, na física dos corpos compostos, nos indicando que não se trata de uma superioridade do pensamento ou uma ação exclusiva do intelecto, mas da constituição do real e da unidade entre mente e corpo como sua expressão determinada. Espinosa as apresenta na sequência das proposições que tratam do que nossa mente pode conhecer. Após demonstrar que não conhecemos nossa própria mente, nosso corpo, os corpos externos e suas partes, nem a duração deles, senão pelas ideias do que acontece a nosso corpo, que este conhecimento é limitado e confuso, e que as ideias inadequadas se seguem em Deus com a mesma necessidade que as adequadas, a proposição 37 aponta que: “O que é comum a todas as coisas (sobre isso ver o Lema 2) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (Espinosa, 2015. p.193). Em se tratando de algo que é comum a todas as coisas, isto não pode constituir a essência de um singular

---

<sup>26</sup> “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser uma coisa pensante”. (ESPINOSA, 2015. p. 125. EII, def. 3)

pois isto exigiria que tal comum fosse exclusivo desta essência, e sem ele ela não poderia existir. A referência ao lema 2, “todos os corpos convêm em algumas coisas” (*ibidem.* p. 153), nos indica o significado desta comunidade. Com efeito, aquele lema se refere à conveniência existente entre os corpos por envolverem o conceito do mesmo atributo, acrescentando ainda que, como já tratamos, o movimento e o repouso é uma propriedade comum entre suas afecções. Assim, mesmo que as noções comuns não se refiram à essência de cada corpo singular, elas são reais porque se referem a todos os corpos como expressões de uma mesma potência singularizada num mesmo processo de composição e autodeterminação do atributo, através de uma ordem que é *comum a todos*. Os corpos são *partes* de um *todo* que é o atributo, e eles mesmos são compostos por e estão em relação constante com outras *partes*, numa união compositiva que não é mero emaranhado caótico de modos distintos entre si. Como nos explica novamente Chauí:

Ser parte, portanto, é estar numa relação concordante, comunicante e constante com outras partes que possuem as mesmas propriedades que ela – é este o sentido do ‘comum a todas as coisas’. Por outro lado, tomada como um todo, a parte é constituída por propriedades comuns às suas partes, que mantêm entre si relações de concordância, constância e comunicação, pois ser um todo é determinar-se a si mesmo e determinar todas as operações das partes constituintes – é este o sentido de estar ‘igualmente nas partes e no todo’ (Chauí, 2016. pp. 239-240).

As noções comuns se referem ainda ao que *acontece* às coisas singulares, mas agora sabemos que, mesmo na multiplicidade complexa e na dinamicidade infundável da experiência e da contingência da *ordem comum*, propriedades constantes podem ser discernidas, aquilo que o *TIE* chamará de leis universais que os atributos, “coisas fixas e eternas”, produzem (*TIE*, §101). Pela necessidade com que estas propriedades se seguem dos atributos, acrescenta Espinosa, “o que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente” (Espinosa, 2015. p. 193. EII, P38). A ideia disto que é comum, tanto quanto a ideia do corpo humano, como a de suas partes e a dos corpos que lhe afetam, estes mesmos envolvidos na ideia de toda afecção, são produzidas na mesma ordem e conexão, na mesma potência com que o real os produz e se produz. Ambos existem em Deus com a mesma necessidade com que Ele se pensa. Pelo que estas noções existem adequadamente no intelecto de Deus e a mente assim as percebe, posto que elas constituem a ideia da existência determinada do corpo humano e de tudo o que lhe acontece. As *noções comuns*, por meio do segundo gênero de conhecimento, permitem um conhecimento verdadeiro, não pela exclusividade de uma alma despida das confusões corpóreas e dos encontros fortuitos, mas exatamente por sua igualdade e união ao corpo como ideia do objeto que ele é. É também a experiência do comum que permite superar o isolamento das ideias confusas, as ilusões de uma independência substancial e de uma autodeterminação da vontade, e contemplar as concordâncias e as coerências que lhe determinam e acolhem na fugacidade do que lhe ocorre.



Na proposição 39, ao tratar do que é comum ao corpo humano e “(...) a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado” (*ibidem*. p. 195), a *Ética* passa à experiência determinada com estas propriedades<sup>27</sup>, destacando que a ideia desta afecção é adequada na mente. Na demonstração, isto é pensado por meio da suposição de uma situação em que “(...) o Corpo humano é afetado por um corpo externo mediante o que tem em comum com ele (...)” (*ibidem*). O que é demonstrado pelos mesmos argumentos da proposição anterior, nos indicando que, no momento em que é afetado por um corpo “mediante” uma comunidade de afecções, a mente a perceberá adequadamente. Ao que o corolário conclui: “Daí segue que a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos” (EII, P39, corolário. Espinosa, 2015. pp. 195-197). Nos parece interessante como a proporção que aqui se afirma se relaciona com aquela do escólio da proposição 13 desta parte e a da proposição 14, onde a capacidade da mente perceber adequadamente relaciona-se, respectivamente, com a capacidade do corpo em agir por si mesmo e ser afetado de múltiplas maneiras. Ou seja, a autonomia do corpo e da mente está relacionada diretamente com esta experiência do comum. Desta forma, é pela superação da percepção do conflito e do isolamento, em direção a esta experiência da conveniência, da concordância e da comunicação, que Espinosa pensa a superação da servidão afetiva, bem como a agregação política e o uso da linguagem que defendemos nesta pesquisa<sup>28</sup>.

Espinosa pretende cercar-se de argumentos para deixar claro como tudo depende das relações internas entre as partes da mente e do corpo como complexidades simultâneas; depende, enfim, da natureza da existência da coisa singular enquanto parte complexa constituída num todo ordenado por outras partes. A proposição III da *Ética* III então afirma que: “As ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas; já as paixões apenas das inadequadas” (ESPINOSA, 2015. p. 247). A demonstração nos faz refletir uma vez mais sobre a constituição interna da mente, e o escólio nos lembra que não se trata apenas de ideias, mas do ser singularmente determinado. Neste escólio, com efeito, Espinosa nos faz ver a ligação entre as paixões na mente e sua natureza como parte finita:

---

<sup>27</sup> Para Deleuze (1968. pp. 254-267), nesta proposição Espinosa define um tipo de noções comuns mais singulares e menos universais, pois são percebidas do ponto de vista de quem é afetado e envolvem conveniências e concordâncias mais próximas de suas singularidades. Diferentes daquelas desenvolvidas nas proposições 37 e 39, que se referem aos corpos em geral e são menos uteis ao conhecimento de si e à superação das paixões tristes, estas noções permitem a percepção de conveniências reais e propriedades constantes por meio das paixões alegres. Isto ficará mais claro ao longo de nossa exposição. Indicamos aqui a distinção deleuziana pois ela nos será útil quando tratarmos mais a frente da função das noções comuns para a política (cap. V) e para a possibilidade de utilização filosófica e rigorosa da linguagem que analisaremos na conclusão desta tese.

<sup>28</sup> Retornaremos a esta relevância das noções comuns para a política mais à frente, quando novamente nos dedicarmos a elas com maior profundidade no capítulo dedicado à gênese do poder comum, o *imperium*, em Espinosa.

Assim vemos que as paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem *algo que envolve negação*, ou seja, enquanto considerada como *parte da natureza* que não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras; e assim eu poderia mostrar que *as paixões são referidas às coisas singulares* da mesma maneira que à Mente, e não podem ser percebidas diferentemente; mas meu intuito é tratar da só Mente humana (ESPINOSA, 2015. p. 247).

Nem causadas só pelo corpo, nem concernentes apenas à mente, as paixões se referem a nós como coisas singulares, partes limitadas da natureza que carecem da consideração e da atuação de outras coisas para serem compreendidas e para existirem. Quando estamos submetidos a estas coisas, e por meio delas existimos, nossa existência é conduzida e habitada pela atividade delas. Somos irremediavelmente tomados por forças estranhas, que não afirmam nosso ser mas o negam, posto que são a afirmação de outros desejos através de nosso conatus exteriormente determinado.

“A mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço” (ESPINOSA, 2015. p. 253). As ideias inadequadas constituem a mente não por um acidente, ou infortúnio na história do corpo. Elas entram na essência da mente, ela é por meio delas também. O ser da mente atua mesmo em seus momentos de incompreensão. É claro que as ideias adequadas favorecem este esforço, que não é senão o de afirmar da maneira mais perfeita possível a essência atual de seu objeto. Mas isto não implica dizer que ele não será feito por meio de ideias incompletas. Com efeito, trata-se de um esforço da mente enquanto pensamento de uma existência singular em ato. Como nos esclarece Chauí,

(...) a mente é sempre e necessariamente operação do *conatus*, do qual ela é sempre consciente, mesmo que inadequadamente (pois o *conatus* não é sempre e necessariamente causa adequada), portanto, paixões e ações, efeitos da causalidade inadequada ou adequada, são esforços para perseverar na existência (CHAUÍ, 2015. p. 318).

Agora que sabemos que a mente é *conatus* em toda a sua complexidade, com as ideias adequadas e as inadequadas, para que entendamos, enfim, como ela pensa seu corpo por meio deste seu esforço, necessário é que passemos às maneiras como ele se exprime conforme as diferentes expressões da essência singular humana, e ao lugar da experiência cognitiva aí. É neste sentido que o escólio desta mesma proposição nos diz:

Este esforço, quando referido à só Mente, chama-se vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Appetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo. Em seguida, entre appetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cônica de seu appetite, e

por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência* (ESPINOSA, 2015. pp. 253-254).

Na parte II, quando Espinosa explica que não há na mente faculdade alguma de escolher absoluta e incondicionalmente, as volições são identificadas à atividade de toda ideia e resta apenas a mente como potência de *pensar* e parte do intelecto infinito determinada pela necessidade imanente do atributo pensamento (EII, P49). É esta potência, ou este “ato cognitivo”, como nos diz Chauí, que Espinosa nomeia aqui como *Vontade*, isto é, a atividade ou ato pelo qual a mente, pelas mesmas ideias com que é consciente do que se passa em seu “corpo próprio”, é consciente de seu esforço por perseverar em seu ser. Por outro lado, quando Espinosa se refere à totalidade do modo humano, visando sua essência como potência para continuar afirmando-se em ações que o expressem e o perpetuem, seu nome é *apetite*, ou a nossa natureza enquanto determinada a “fazer algo” que a conserve, e este é o modo mesmo de ser e existir de todas as coisas viventes no mundo. Quando a mente, sem sair de si e sem diferenciar-se daquilo mesmo que seu corpo é, é consciente deste esforço que é seu próprio ser atual, o *conatus* é então *desejo*. Com as palavras de Chauí, podemos dizer que “(...) *apetite* e *desejo*, expressões determinadas do *conatus*, estão ontologicamente fundados na potência atual de autoperseverança na existência presente em todos os modos finitos da substância, que, como explicado na Parte II, são todos animados em graus diversos” (CHAUÍ, 2016. p. 319).

Ao identificar *apetite* e *desejo*, e fundá-los numa determinação necessária e constituinte da própria essência humana, Espinosa pulveriza assim a pedra fundante das morais normativas. Ciente disto, ele acrescenta ao fim daquele escólio: “De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos” (ESPINOSA, 2015. p. 255). Determinados internamente por nossos desejos e apetites, nossas ações e escolhas não têm seus fins em objetos externos, como noções preestabelecidas de bem e mal, anteriores e externas ao próprio agir. Mesmo a paixão, que exprime nosso vínculo de dependência às coisas, é uma determinação sobre nosso *conatus* que nunca deixa de ser movimento interior a nosso ser. *Apetite* e *desejo* são causa eficiente interna ao que somos e nos fazem nas diversas operações de nossa mente e de nosso corpo. Por fim, mesmo que alguns tenham tentado reduzir Espinosa a mais um racionalista, aproximando-o de Descartes justo neste ponto<sup>29</sup>, sua crítica se direciona mesmo ao francês, posto que não é a representação do bem que nos faz desejar, mas é o próprio *desejo* que, operando como potência mental, nos faz pintar com belos traços aquilo que desejamos

<sup>29</sup> Cf. Arthur Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação* IV, §55.

O que nos diferencia de todos os outros seres são estas afecções que, dentre todas aquelas que constituem nossa essência, proporcionam a nossa mente ter consciência de si mesma e do esforço pelo qual esta sua essência se afirma na existência. Tendo em vista a complexidade simultânea entre mente e corpo, bem como a aptidão de ambos para agir por si mesmos como critério de diferenciação e superioridade de mentes e corpos (EII, P13, escólio), podemos entender que esta consciência que nos singulariza não é um privilégio concedido apenas pela nobreza superior de nossa alma. Ela se refere, de fato, a algo que nos cabe por nossa própria essência e existência singularmente determinadas, e a sua origem pode ser racionalmente explicada e não requer a suposição de uma união inexplicável entre substâncias distintas. Como nos explica Chauí, se esta definição de desejo nos dá a ver a causa de como o apetite, em nós, se faz desejo, consciência do conatus que se exprime em nossa existência, não é senão porque

(...) se trata de um ‘fazer algo’ ou realizar uma operação (*ad agendum*) pela determinação de uma dada afecção qualquer e é desta exatamente que a mente é consciente, pois é ideia das afecções de seu corpo e de suas próprias afecções e essa consciência se manifesta em condutas e comportamentos dirigidos a si, aos outros e a todas as coisas (CHAUÍ, 2016, p. 329).

Se existe uma consciência na mente humana descrita por Espinosa, esta é expressão da atividade essencial à coisa singular, não podendo ser pensada sem sua existência e a de seu corpo. Destarte, mesmo que se fale em potência de agir do corpo e potência de pensar da mente, sabemos que se está a falar em verdade de uma mesma potência, movimento desejanste. Entendendo que o conatus do corpo não é senão o conatus da própria coisa singular, e nos explicando o que seriam estas “condutas e comportamentos” pelos quais a consciência se manifesta, a proposição 12 estabelece que: “a Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentem ou favoreçam a potência do Corpo” (ESPINOSA, 2015. p. 259). A imaginação consiste no processo pelo qual a mente tem as ideias do que ocorre ao seu corpo, por meio das ideias das imagens (EII, P17, escólio) e, por isso, registra os estados afetivos em que ele é deixado ao ser modificado das diversas formas de que ele é capaz. Por outro lado, estas ideias sempre envolverão a natureza do próprio corpo e a do corpo responsável por um estado de alegria ou que favoreça uma alegria anterior (EII, P16). Nesta medida, tomada por uma ideia que aumenta simultaneamente a sua potência e a de seu corpo, num esforço que é seu mas também o dele, posto que é o *conatus* de ambos, a mente se porá a imaginar, pelas ideias que ela formar das imagens, o quanto puder estas e outras coisas que contribuam para a continuidade e o fortalecimento de sua essência na duração. Como ressalta Chauí, este esforço da mente não é senão o de “(...) conservar presente aquilo que envolve a natureza de seu próprio corpo, de sorte que, relacionando-se com as coisas externas, relaciona-se, realmente, consigo mesma” (CHAUÍ, 2015, p. 331). O mesmo pode ser observado na

proposição seguinte a esta, onde a mente realiza um processo inverso àquele: “Quando a mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas” (ESPINOSA, 2015. p. 259. EIII, P12).

Acerca destas duas proposições, Chauí nos esclarece que:

Espinosa não diz apenas que a mente se esforça para excluir as imagens das coisas que diminuem sua potência de agir e a de seu corpo, mas ainda apresenta a *operação pela qual ela as exclui ao se esforçar*, por meio da memória, para recordar coisas que excluem a presença daquelas que causam tal diminuição. Dessa maneira, é o esforço de afirmação da potência que determina a maneira como a mente encontra um caminho para excluir o risco da diminuição da potência (...). (CHAUÍ, 2016. pp. 331. Grifos postos por mim)

Com efeito, a mente realiza tal “operação” porque esta é a sua essência como ideia de uma coisa singular existente, ou seja, afirmar da melhor maneira possível a existência atual de seu corpo e, assim, contribuir para a perseverança em seu ser particular. O desejo da mente humana não é senão faina para pôr a existência atual do objeto de que é ideia, ação que se realiza como *ato cognitivo* próprio a toda e qualquer ideia. Podemos destacar também que, justamente quando opera externamente determinada, os efeitos deste esforço não exprimem a natureza verdadeira da mente, ocultando assim a realidade deste esforço e abrindo espaço para a ilusão do livre arbítrio e da causalidade entre ela e seu corpo.

Atividade desejante, *ato cognitivo*, a mente exprime assim o que o corpo é, resguardadas suas identidades próprias e a diferença que os distingue. Destarte, como já mostramos, *expressão*, *constituição* e *produção* são o mesmo, de maneira que o que a mente exprime não é nada outro que aquilo mesmo que o corpo é em sua materialidade própria e irreduzível. Mente e corpo compõem assim nossa existência juntos, sem que um dependa do outro e sem que necessitem de qualquer coisa que garanta a simultaneidade desta produção que não seja o ser que exprimem. Razão pela qual retomamos aqui a segunda parte da *Ética*, lá onde encontramos a constituição do corpo e a maneira como a mente acompanha sua complexidade sem que se deva assumir que ela o exprime, ou que isto que partilham pressuponha ou decorra de uma correspondência. Ademais, como Chauí nos adverte, é preciso entender que essa afirmação da existência do corpo não é uma expressão dele. Outrossim, é um desdobramento e realização da constituição do ser finito que é, conjunta e simultaneamente, mente e corpo. Ambos são um *ato* mesmo de existência e é isto que a mente exprime e se esforça por exprimir da maneira mais perfeita, ou seja, o seu desejo é o conatus que a coisa mesma é em seu esforço de continuar sendo sempre da forma mais completa o que lhe é próprio. A despeito de tantas forças externas que a obrigam a dobrar-se no que ela não é, nossa mente é determinada por este esforço mesmo na passionalidade, ainda que parcialmente, e nisto consiste a razão de todos os nossos pensamentos, das imagens mais confusas às ideias mais claras.

O corpo deve igualmente ser entendido como potência de afirmação, nada podendo haver em sua essência que seja contrário a sua existência, e nem tampouco em sua mente, que não é senão o pensamento desta existência. Com efeito, a mente se relaciona de tal forma com seu objeto que a contrariedade entre as ideias se dá pela negação da existência presente do corpo que algumas destas ideias podem envolver; razão pela qual elas não podem se dar no interior da mente. Como nos diz Chauí, se o conatus da mente é definido como o esforço por afirmar a existência presente do corpo, “(...) uma ideia que negue essa existência é contrária à essência de nossa mente e não pode dar-se nela sem destruí-la. Esforçar-se para perseverar no ser significa, para nossa mente, rejeitar tudo quanto seja contrário à existência de nosso corpo, pois o que é contrário a ele é também contrário a ela” (CHAUÍ, 2016, p. 322). Este trecho é importante pois nos ajuda a entender o significado da afirmação que a mente faz da existência atual do corpo; porque não pode haver nela faculdade ou desejo por negar seu objeto, seu “corpo próprio”. A mente, por sua natureza verdadeira, não pode querer existir sem seu corpo, o que faz do ascetismo salvífico cristão, e de todas as metafísicas que postulavam uma vida póstuma da alma sem o corpo, tal como o platonismo, simples crenças imaginárias.

Dada a relevância deste ponto, no escólio da proposição seguinte Espinosa o retoma, “(...) para que se entenda com mais clareza de que maneira uma ideia é contrária a uma ideia” (ESPINOSA, 2015. p. 257. EIII, P11. esc.). Na parte II, quando, no escólio da proposição 17, entendemos a diferença entre a ideia que a mente *é*, cujo objeto é seu corpo, e as ideias que ela vem a *ter* quando é modificada pela ação de outros corpos sobre o seu, compreendemos que a mente pode imaginar a existência presente de um corpo exterior mesmo que ele não exista mais, e deixar de afirmá-lo se lhe ocorrer outra ideia que negue esta existência, contudo ela sempre afirmará a existência de seu próprio corpo enquanto este existir. Por outro lado, nos ensinam o corolário e o escólio de EII, P8, por sua natureza de ideia de uma coisa singular existente em ato, a mente envolve não só a essência, mas igualmente a existência de seu corpo enquanto ele durar. Com isto, dada a ligação entre o ato de afirmar a existência de seu corpo e sua capacidade de imaginar e recordar, explicada em EII, P18 recorrendo-se ao processo imagético pelo qual a mente conecta ideias pela experiência corpórea, Espinosa pode então concluir neste escólio de EIII, P11 que estamos analisando: “Daí segue que a existência presente da Mente e sua potência de imaginar são suprimidas assim que a Mente deixa de afirmar a existência presente do Corpo” (ESPINOSA, 2015. p. 257.). Se temos, de nosso corpo, apenas as ideias de suas afecções, o ato pelo qual nossa mente afirma a existência dele é uma relação imagética primeiramente, e na maioria dos casos, determinada pela interferência da ação de outros corpos, pelas imagens que eles imprimem em nossa percepção de nós mesmos e de nosso entorno. Porque o conatus da mente não é apenas ideia

adequada, na maioria dos casos o que nos chega à consciência é um corpo preso a circunstâncias: temos fome, sentimos frio, cansaço, excitação, euforia, amor, ódio, medo, esperança, desespero... em suma, situações em que nosso corpo nos aparece por meio de situações impostas por outros corpos. E se nem a mente nem o corpo podem fazer com que ela deixe de afirmar a existência presente de circunstâncias adversas, é justamente a interferência de outros corpos estranhos e suas ideias exteriores à mente que lhe ocasionam esta experiência da contrariedade.

Com efeito, na experiência passional, totalmente submetida à ação de outras potências desejantes, a mente toma a imagem residual que outros corpos lhe causam como se fosse seu corpo verdadeiro. Visto que na paixão o conatus opera externamente determinado, as ideias que se formam na mente apaixonada são ideias que ela “tem”, não ideias que “se seguem” de seu ser. Logo, estas ideias não exprimem sua essência enquanto modo finito constituído de um corpo e uma mente singulares, donde se dizer que elas podem vir a negar a existência do próprio corpo e contrariar a ideia que ela mesma é. Eis por que a percepção imediata que temos de nosso corpo e de nossa mente é a do dualismo irreconciliável, da separação e do conflito entre o que pensamos e o que somos, o que dizemos e o que sentimos. Se a compreensão da unidade não nos chega imediatamente, somente um longo processo de reflexão sobre nossos sentimentos e as razões que eles exprimem, as particularidades de nossos desejos, alegrias e tristezas, pode nos dar a ver a atualidade de uma existência em ato que só pode ser única, ainda que se exprima de maneiras tão distintas por nosso corpo e nossa mente.

Acreditamos ser enfim possível transpor as considerações que fizemos até aqui sobre mente, corpo e afetividade para pensarmos a relação entre uma linguagem imagética e as limitações que ela manifesta quando observamos a experiência humana com as palavras. Contudo, ainda que o próprio Espinosa tenha ressaltado a precariedade das palavras, e estivesse muito ciente das origens das controvérsias na relação entre o que se pensa e o que se diz, ante ao que expusemos até aqui, é possível tratar ainda de um fundamento para a linguagem e uma utilização das palavras em que seja possível a experiência do comum e a comunicação ao nível de uma interação política livre e democrática. Pois é essa a questão que nos importa: como pode ser estabelecido e se manter um poder comum, uma divisão social do poder igualitária, em que o uso público da palavra pode ser o guardião da democracia e da manutenção do direito coletivo e civil?

## **2.5. Comunicação e comum na linguagem.**

Espinosa jamais se atém à linguagem isoladamente, como um fenômeno humano, um modo de expressão da existência ou qualquer outro tratamento em que sua essência é demonstrada e sua origem exposta. A reflexão espinosana discorre sempre sobre casos particulares, como os discursos religiosos, as controvérsias, o significado de algumas palavras e mesmo uma tradição em torno deles, a gramática de uma língua em particular. Em muitos destes casos, ressalta-se a contingência das significações, a distância entre o que se diz e a maneira como isto encontra-se no intelecto, mas, por outro lado, há também um constante esforço por resgatar a ligação entre o contexto político e a produção e utilização de significados, de expressões e narrativas. É possível então apontar na filosofia de Espinosa uma preocupação com a linguagem, pensada aí mesmo em suas implicações práticas e políticas, em que a importância de uma crítica sobre os usos linguísticos e os discursos se alia à crítica política.

Neste sentido, propomos agora voltar à EII, P18, onde a memória nos é apresentada, olhando-a pelo prisma construído por nossas considerações ao longo deste texto. Como vimos, seja quando imaginamos ou rememoramos, tudo isto é determinado pelo esforço do conatus de fazer presente na mente aquilo que aumenta sua potência e o favorece em seu esforço próprio de afirmar a existência atual do corpo. Isto já nos indica que, por sob aquilo que parece ser totalmente ao acaso e irracional, Espinosa indica uma motivação passível de ser compreendida e recuperada. Contudo, ao explicar no escólio de EII, P18 a maneira como a mente de qualquer um, na memória, vai de um pensamento a outro sem passar por uma razão que se refira à essência ou mesmo a propriedades das coisas imaginadas, uma outra força opera no processo de significação e enunciação aí descrito. Vejamos o que nos diz Espinosa neste trecho:

(...) daí entendemos claramente por que a Mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira; como, por exemplo, a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo de comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por estas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via esse fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um Camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide imediatamente no pensamento do arado, do campo, etc., e assim cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro (Espinosa, 2015. p. 171. EII,P18, escólio. Grifado por mim).

De fato, não existe nem pode existir uma conexão entre a imagem sonora ou visual de uma palavra e o objeto que ela nos indica, sequer algo de comum entre elas, pois somente a frequência



com que vivenciamos as duas imagens simultaneamente nos induz a conectá-las. Contudo, prossegue Espinosa, o costume particular é capaz de *ordenar* as imagens no corpo de modo a constituir um sistema de identificação em que, na presença de uma coisa, outras imagens se sigam na mente, de forma não aleatória, mas regrada, ainda que sob regras particulares e deduzíveis da experiência e do costume individual. São assim as particularidades de cada um, suas vivências e as afecções que estas lhe trouxeram, que diferenciam entre eles as associações imagéticas, os significados e a rememoração do vivido. O aprendizado das palavras e a atribuição de sentidos e valores têm sua origem num mesmo movimento espontâneo e psicofísico<sup>30</sup>.

O que se afirma aqui não é trivial. Partindo deste trecho em específico, Moreau (1994) examina como ocorre a utilização da linguagem pelo comum, convidando à “comprendre comment il se fait que les hommes se comprennent, car, si le langage est lié au corps de chacun, il doit être tellement marqué d’individualité qu’il devient nécessaire d’expliquer comment il peut malgré tout remplir sa fonction de communication” (*Ibidem.* pp. 319-320). Primeiramente, ele destaca que é preciso entender de quais imagens se compõe a linguagem, posto que não é suficiente simplesmente dizer que ela resulta da imaginação. Se nos atermos ao escólio citado acima, o que o Romano conecta e assimila numa mesma palavra são, em verdade, duas imagens, a imagem do fruto e aquela da própria palavra. Donde concluir Moreau:

Le langage a donc ceci de particulier qu’il ne relie pas seulement une idée et une image. Il relie une idée et *deux* images. (...) Le mot est donc comme l’image d’une image. Cela suffit pour le distinguer des autres effets imaginatifs. Cela suffit aussi pour distinguer radicalement les thèses de Spinoza de celles de tous les autres théoriciens du langage. Pour ceux-ci, les mots représentent les choses (Vossius et, en partie, Leibniz) ou les idées des choses (Aristote). Pour Spinoza, ils représentent les affections du corps. Ce n’est que par l’intermédiaire de ces affections qu’ils peuvent avoir un rapport avec les choses ou avec les idées. (...) cela pose d’une toute autre façon le problème de leur nature et celui de leur compréhension – donc le problème de l’erreur langagière et celui de sa correction (Moreau, 1994. pp. 321-322).

Se a linguagem pode ser compreendida como o meio onde modos do pensamento e da extensão se entrecruzam na experiência psicofísica, isso não se dá pela mera relação entre uma ideia e uma imagem apenas. Uma palavra nos remete a, no mínimo, duas outras imagens, além dessa relação que há entre elas e é trazida pelas afecções nos diversos encontros em que ela foi produzida e assimilada. Por outro lado, sendo elas representação de afecções corpóreas, as palavras permitem um acesso ao mundo, uma comunicação e uma compreensão dele, sem que seja preciso uma relação causal entre os atributos, pois uma palavra não causa uma ideia e nenhuma ideia pode produzir uma

<sup>30</sup> Movimento este que se desdobra e se exprime no movimento da língua e em sua espontaneidade e na permanência de suas propriedades. Marcar isto aqui é importante pois se trata de um dos argumentos principais de nossa tese.

palavra. *Tudo ocorre no interior da simultaneidade entre a ordem das afecções corpóreas e a ordem das ideias destas afecções na mente.* A linguagem não é um amontoado de blocos de palavras isolados uns dos outros, aos quais deveriam corresponder uma a uma ideias que os representassem. Todo idioma é um emaranhado de relações complexas e ordenações exprimindo a experiência e os costumes dos falantes. Como Moreau também nos explica, toda palavra é feita dessas conexões, e de uma maneira distinta do que se passa em outros efeitos da imaginação. Como ele acrescenta em nota: “Dans les autres effects imaginatifs, il peut exister aussi des connexions entre images, mais elles ne sont pas constitutives. Au contraire, il n’y a langage que s’il y a connexion des deux modifications du corps” (*ibidem.* p. 322. nota 2). Acreditamos ser possível compreender essas conexões como aquelas existentes no interior de um corpo complexo, de um indivíduo, como a natureza compositiva das coisas singulares existentes<sup>31</sup>. Como também dirá Chauí, a língua “é um indivíduo e, como tal, estruturada pela forma e pelas significações que reenviam umas às outras constituindo uma totalidade que, aberta à duração, como qualquer indivíduo existente, altera-se como um todo” (Chauí, 1999. p.29).

Seguindo ainda Moreau, em segundo lugar, ele destaca outra diferença em relação à linguagem e à associação de outras imagens que pode ser apreendida do escólio de EII, P18. Quando se trata da palavra *pomum* utilizada pelo Romano, uma ênfase é dada ao fato de que o fruto “(...) não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo de comum”. Já no segundo exemplo, na diferença entre as associações do cavaleiro e as do camponês, Espinosa não se refere à mesma dessemelhança. Para Moreau, esta ausência não é à toa, pois entre o cavaleiro, a guerra e as marcas do cavalo, assim como entre estas, o camponês e o arado, existe uma relação de pertencimento que faz da assimilação operada em ambos os casos uma conexão não arbitrária, posto que não se trata de uma conexão entre imagens que nada possuem de comum nem de semelhante, como entre a imagem do som da palavra e a imagem do fruto. Mesmo que o cavaleiro e o camponês, cada qual influenciado por seus encontros particulares com as marcas do cavalo no solo, façam assimilações distintas partindo de um mesmo signo, há uma história própria a cada um em que as marcas compõem um universo de sentidos que assegura a validade da conexão. Há, com efeito, a história do uso destes signos. Assim, em terceiro lugar, Moreau observa que, no primeiro exemplo, o que age estabelecendo a conexão entre a palavra e o fruto só pode ser a força de um hábito coletivo, donde “le lien” não ser de todo arbitrário, pois “(...) il ne peut subsister malgré cet arbitraire que parce que la consistance collective remplace l’homogénéité biographique” (*ibidem.* p. 324). Como o comentador nos conta:

---

<sup>31</sup> Isto ficará mais claro quando retomarmos este assunto nos capítulos sobre o estudo da língua e a gramática espinosana, e igualmente naquele em que expusermos o poder comum pela constituição de corpos complexos.

Si le paysan et le soldat associent des images différentes à la trace du cheval, c'est qu'ils n'ont pas la même biographie. Le corps où s'inscrit la mémoire est donc d'emblée individuel. On peut certes ranger les individus dans des catégories, et peut-être même décrire des imaginaires collectifs – mais ils sont en principe toujours prêts à se fragmenter, et l'histoire individuelle demeure bien le critère d'apprentissage et de déchiffrement des images. Au contraire, le Romain qui entend le mot *pomum* entend quelque chose qui était constitué avant lui, que d'autres ont prononcé et entendu de façon identique. Si son corps est souvent affecté par le même temps que par la même chose, c'est parce que l'association de l'un et de l'autre est déjà constituée comme fait collectif avant que lui-même n'y accède. Autrement dit, le critère d'apprentissage et de déchiffrement des mots est d'emblée un phénomène collectif (Morreau, 1994. pp. 323-324).

Somos habitados por uma coletividade, seja aquela anterior que atua em nossa formação, seja nesta em que cada um se encontra inserido e é determinado em cada um de seus pensamentos, em cada palavra pronunciada ou repetida em seu íntimo. Dentro do grupo dos soldados, poderíamos conceber que as marcas do cavalo compõem uma narrativa em que elas são nomeadas e compõem um discurso distinto daquele dos camponeses. Já a palavra *pomum* só possui seu sentido ligado ao fruto para os Romanos, pois foi o corpo coletivo daquele povo afetado e modificado ao longo de sucessivos encontros com ambas as imagens, nos discursos, nas narrativas e conversas, indo tudo isso terminar na síntese de um som e de uma inscrição que é compreendida por todos. Para nós isso é suficiente para indicarmos na experiência coletiva um fundamento para a origem e o funcionamento da linguagem. Mas não se trata de qualquer experiência, senão daquela marcada por relações afetivas em que o conatus determina os usos mais favoráveis à manutenção de composições no interior dos indivíduos e em suas relações com outros corpos. Ou seja, na vida de um corpo, na história de um povo<sup>32</sup>. Como dirá também Moreau: “l'usage de la langue est donc conditionné par l'usage de la vie, et il en révèle le fonctionnement et les intérêts” (Moreau, 1994. p.330).

Juntamente com Moreau, propomos compreender que os equívocos e as controvérsias não têm sua causa numa insuficiência da linguagem, da imaginação ou numa impotência do corpo em relação a sua capacidade de bem representar as coisas, mas das circunstâncias impostas na experiência usual com a linguagem. Como o francês bem nos explica:

S'il en est ainsi, on ne peut plus tout à fait se représenter les discordances entre mots et choses seulement comme un effet de la puissance de l'imagination. Elles en sont un effet, certes, mais un tel effet obéit à des lois, il renvoie à une réalité spécifique et non à une source d'irrationalité. La tonalité générale des réflexions de Spinoza sur le langage des passions renvoie moins à l'impossibilité de dire l'adéquat qu'à la constatation, d'abord, d'une résistance propre, d'une solidité spécifique du niveau langagier” (Moreau, 1994. p. 330).

<sup>32</sup> O que se compreende melhor quando tratamos do *imperium* como corpo complexo formado pela síntese do direito natural dos indivíduos que compõem um corpo político.

Moreau desenvolve em seu livro, particularmente no capítulo sobre experiência e linguagem, uma interessante reflexão sobre como, em Espinosa, a compreensão do funcionamento da linguagem exige uma investigação da experiência e dos usos, onde vemos que as dificuldades de uma linguagem filosófica se encontram mais numa resistência dos usos cotidianos do que em algo presente na própria linguagem ou na imaginação. Essa reflexão sobre os usos que terminam em equívocos e como eles podem atingir o rigor científico, nós propomos desenvolver ao longo dos capítulos seguintes e, mais detidamente, na conclusão, onde avaliaremos a possibilidade da própria filosofia de Espinosa como um discurso válido e passível de ser comunicado sem contradizer-se consigo mesmo. Acreditamos, contudo, termos já dito o suficiente para os planos deste texto: pensada como expressão psicofísica do modo humano, de seu *conatus*, a linguagem exige uma investigação que a compreenda para além de simples efeito da imaginação. É preciso pensá-la justamente nas relações políticas entre os modos finitos em suas inter-determinações e forças compositivas ou dissociativas. É o que faremos nos capítulos seguintes.

### **Conclusões do Capítulo.**

A essência atual de uma coisa singular é sempre desejo, esforço por fazer aquilo que contribua para a continuidade de seu ser, da relação interacional constituinte entre suas partes. É este esforço que determina todos os pensamentos, a memória, a imaginação, todos os processos cognitivos da mesma forma que os processos químicos e físicos que ocorrem no corpo. Tomando os atributos como “atividade ou ação constituinte” que os define como atos de autoprodução da substância, mente e corpo podem ser entendidos como atuações de uma mesma essência, uma mesma existência. Suas modificações singulares, ideias ou as formas com que um mesmo corpo altera a disposição de suas partes sem perder seu ser, não são particularizações de um modelo universal e anterior à existência do indivíduo que exprimem. Aquilo que chamamos de mente humana é a atividade cognitiva de pensar uma existência particular, uma estrutura corpórea e um agenciamento interacional de partes partilhados por indivíduos dotados de naturezas comuns ao ponto de poderem ser reunidos nessa generalização a que chamamos humano.

Mente e corpo agem juntos, pois é como uma ação da coisa singular enquanto causa de suas próprias modificações que se define a liberdade do *conatus* do modo finito. Por isso será sempre um contrassenso, um vício intelectualista, supor que a beatitude espinosana consista numa superioridade mental ou numa depuração da experiência reduzindo-a aos limites da simples compreensão e do ascetismo. A liberdade consiste em ações, numa reorganização de modos de vida

e engajamentos que se exprimem em rearranjos materiais. A linguagem desempenha um papel dentro desta reflexão que não é acessório, não é apenas um melhor modo de compreender essas questões. Ela é, defendemos, um tema necessário ao qual Espinosa também se dedicou, à sua maneira, conforme a agenda e o modo de seu trabalho crítico sobre a cultura e as reflexões políticas de sua época.

A palavra é mais que uma afecção do corpo, assim como uma ideia é muito mais que uma percepção interior ou uma imagem dentro de nossas cabeças. A linguagem, pensada como trabalho sobre palavras mas também como expressão psicofísica da experiência, do poder que os corpos exercem uns sobre os outros, é o meio mais concreto onde tudo que é produzido pela prática política vai emergir e se mostrar. Os acordos, os conflitos, as concordâncias e as discórdias, tudo termina nas palavras, nas sentenças, na formulação de leis, nos discursos e nas narrativas produzidas ao longo das épocas. Sabendo disso, Espinosa dedica vários momentos de seu trabalho crítico e propositivo ao estudo dos usos da linguagem, em que se trata de distinguir entre eles aqueles que são mais favoráveis ao fortalecimento de uma comunidade de afetos alegres e aqueles que não o são. Estes últimos, frutos de discordâncias e delas se alimentando, por meio da imposição de interesses particulares, dissociam o corpo político em direção ao isolamento e a solidão. Tal distinção não é meramente ilustrativa, mas central dentro de uma re-proposição da política.

Ainda que seja nosso objetivo pensar a relação entre ideia e palavra por meio das relações entre mente e corpo, e a separação entre aqueles por meio da ilusão do dualismo que a passionalidade nos lega, devemos notar que a igualdade entre mente e corpo não se aplica totalmente a ideia e a palavra. Com efeito, entre a realidade formal de um objeto e sua formulação numa palavra existe uma distância que não pode ser superada tal como a igualdade entre potência de pensar e agir supera a diferença entre modos de atributos distintos. Por isso, sobre discursos e coisas, imagens e ideias, requer-se um trabalho que, propomos, exige uma visada sobre o contexto de relações de poder, de fala e enunciação da realidade. Por isso, mais do que apresentar o fundamento ontológico de nossas posições, mostrando como a crítica espinosana ao poder teológico-político desmonta a metafísica em que ele se sustenta, nossa pesquisa acredita na possibilidade de demonstrar como Espinosa desenvolve tudo isto em sua re-proposição da política. É a ontologia aqui apresentada que nos guia quando de nossas observações sobre a autoridade política, o poder e o operar dos discursos e a relação entre gramática e fala usual. Acreditamos que somente passando por estes temas nos será possível compreender o que pensa Espinosa sobre a relação entre palavra e ideia, bem como a importância de uma reflexão sobre a linguagem numa crítica à divisão do poder e à transcendência entre poder e povo.

## TERCEIRO CAPÍTULO

### LÍNGUA COMO DOCUMENTO DE UM POVO E FATOR PARTICULARIZANTE DE UM DISCURSO

Acreditamos ser útil para nossa pesquisa nos dedicarmos a entender a importância do estudo da língua hebraica dentro das reflexões políticas de Espinosa em sua obra *Tratado Teológico-Político*, bem como no *Compêndio de Gramática Hebraica*. Ao considerarmos a natureza imagética e corporal da linguagem, podemos notar de imediato que a língua hebraica, para ele, nas Escrituras bíblicas desempenhará o papel de um registro forte dos hábitos, costumes e leis do povo e da cultura que produziu aqueles textos. Entendida como produção do *conatus* de um povo, a língua exprime a sua essência singular. Fator particularizante, ela auxilia assim o filósofo em seu esforço por mostrar que os relatos dos profetas não podem servir aos propósitos universalizantes dos teólogos, quando estes se valiam de uma pretensa necessidade eterna da teocracia hebraica para fundarem a autoridade clerical cristã. Qual o papel do estudo da língua na refutação do poder teológico-político, e como ela pode auxiliar na compreensão da singularidade que tal refutação pressupõe, é o que analisaremos nas páginas que se seguem.

#### 3.1. O Estudo da Língua Hebraica no *TTP* de Espinosa.

Espinosa publica seu *Tratado Teológico-Político* em 1670, contudo, anonimamente. Ainda que a sua autoria fosse conhecida no círculo de amigos, as razões para que ela não pudesse ser assumida publicamente se encontram nas perseguições e censuras direcionadas ao filósofo, desde 1655, quando fora acusado de heresia pela comunidade judaica holandesa. No ano seguinte, Espinosa é excomungado e expulso de sua comunidade em Amsterdam. Suas ideias e ligações com outros pensadores, tidos igualmente por nocivos, são consideradas perigosas para a ordem e a paz. Mesmo já tendo saído de Amsterdam, é denunciado em 1660, a pedido da sinagoga daquela cidade. Em 74, o próprio *TTP*, juntamente com outras obras, é proibido pelo Estado holandês, considerado uma ameaça para a religião vigente<sup>33</sup>. Assim, quando lemos no subtítulo desta obra que ali se encontram “algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz da república” (Espinosa, 2004. p. 121), é de se entender que Espinosa

---

<sup>33</sup> Cf. Nadler, 2013.

pretende se opor justamente àqueles que trabalharam para silenciá-lo. Ele escreve então para desmentir opositor e ao mesmo tempo afirmar a necessidade de seu próprio discurso.

Aqueles a quem o pensamento de Espinosa ameaçava mais diretamente eram os calvinistas ortodoxos do clero gomarista, mas também os rabinos de sua comunidade judaica, os líderes das igrejas cristãs, etc. Em resumo, aqueles que exerciam influência sobre o estado àquela época e que valiam-se de uma interpretação dos textos sagrados segundo a qual estes continham não apenas ensinamentos religiosos, mas igualmente explicações teóricas sobre a natureza de Deus, do homem e do estado. Calcavam-se principalmente nos relatos que versam sobre a fundação do estado hebreu na autoridade política e religiosa de Moisés. Este, ao revelar a eleição divina daquele povo ao mesmo tempo que as leis que deveriam sustentar o seu estado e a sua obediência, torna-se único responsável por interpretar a palavra de Deus e reger a nova sociedade entre os libertos. Através de Moisés, a palavra divina é lei, jurídica e religiosa. Partindo desta relação entre estado e religião, os teólogos acham por bem converter as profecias e revelações contidas nos relatos sagrados em verdades políticas dignas de confiança e autoridade, e aqueles que as contestarem se colocam contra a fé pública, atacando a estabilidade e a segurança civis. Tal como um dia coube a Moisés, todos aqueles que se autodeclararam únicos possuidores do poder de interpretar os escritos sagrados podem exigir para si um justo e incontestável domínio sobre as mentes e os corpos dos súditos. Nas palavras de Chauí,

O poder teológico-político é gerado, portanto, pela transposição de preceitos religiosos (que são morais e políticos) singulares para conceitos especulativos universais dos quais é inferido o suposto fundamento universal do poder político sob a forma de mandamento divino, cujo conhecimento e interpretação cabem aos teólogos, aos quais devem se submeter governantes e governados (Chauí, 2016. p. 31).

Em oposição a isto, Espinosa propõe uma reinterpretação dos textos sagrados, visando evidenciar que a teocracia hebraica só se aplica àquele momento e àquela sociedade, não servindo para fundamentação de uma forma universal e eterna do estado. Com efeito, evidenciar o caráter particular e histórico do estado hebreu, e de todos os elementos que constituem a religião sobre a qual ele se formou, torna-se assim meio pelo qual Espinosa concentra sua oposição à compreensão vigente da organização política. Como veremos, o estudo da língua torna isto possível e verdadeiro. Como também explica Chauí:

“... a via de acesso à singularidade hebraica é o seu relato, isto é, a Sagrada Escritura, e o acesso a esta depende de outra singularidade na qual a primeira se exprime, qual seja, a língua hebraica. A primeira coisa singular a que é preciso chegar e da qual será possível partir é, portanto, a língua singular na qual o texto histórico dos hebreus foi escrito e Espinosa, seguindo o que fora estabelecido no *Tratado da emenda*, propõe começar pelo conhecimento da natureza e origem da

língua hebraica e, por conseguinte, alcançar o de suas propriedades necessárias, decorrentes de sua natureza singular” (Chauí, 2016. p. 27).

Até o capítulo VI do *Tratado*, Espinosa desenvolve um estudo da natureza e da essência da religião hebraica, aquela em torno da qual se reuniram e viveram os hebreus enquanto se pode dizer que durou o seu estado. Ainda que só no sétimo capítulo apareça o método de interpretação e o papel nele desempenhado pelo estudo da língua, sem dúvida nos capítulos anteriores o autor já está a utilizar este método. É, com efeito, já no prefácio que ele justifica a necessidade de reinterpretar, para que se extraiam do texto bíblico outras conclusões que não aquelas que sustentam a dominação sobre o vulgo. Neste sentido, a análise de alguns dos elementos da religião estudados por Espinosa nestes seis capítulos pode nos ajudar a entender não apenas o conteúdo dela, mas também de que maneira tais elementos, bem observados, desarmam a sanha dominadora dos teólogos. Disto poderemos então avaliar a importância da língua na investida espinosana, o que poderá ser aprofundado com algumas observações acerca da própria noção de linguagem neste pensador.

É nesta medida que, primeiramente, tomando as profecias contidas nas Escrituras, Espinosa faz notar que elas não revelam um conhecimento racional sobre o que comunicam, produto de reflexões sempre acertadas. Pois, como explica Espinosa, “(...) os profetas não perceberam a revelação divina senão através da imaginação, isto é, mediante palavras ou imagens, as quais ora eram verdadeiras, ora imaginárias” (Espinosa, 2004. p. 146). Eis uma das razões por que, com suas revelações, os profetas poderiam ter formulado explicações para além dos limites do que podemos fazer com o entendimento, “pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” (*ibidem*). Entende-se também por que vemos os profetas captarem e exprimirem o que recebem a maioria das vezes por meio de metáforas, parábolas, e outros artifícios jamais conceituais, mas corpóreos, pois “(...) assim, as coisas adequam-se melhor à natureza da imaginação” (*ibidem*). Nessa “adequação”, os profetas permitem antever a precariedade das descrições que imprimiram nas Escrituras explicações as mais obscuras e impróprias. São relatos que se valem, com efeito, do linguajar costumeiro da cultura local em que viveram e escreveram, daquilo que dizem irrefletidamente e se mantêm, como diz Espinosa, “plenamente de acordo com as imaginações vulgares sobre Deus e os espíritos” (Espinosa, 2004. p. 147).

Já apenas disto tudo se pode observar que os livros dos profetas não podem amparar quem neles procurar o saber e o conhecimento, seja das coisas do corpo ou daquelas do espírito. Por seu caráter imaginativo, a profecia está privada do que a faria testemunho científico. O que ela comunica não é sequer capaz de, por si mesmo, dar fé de sua certeza; ela precisará sempre de algo a



mais, acrescido ao que nos diz, para que se entenda que fala verdadeiramente. Disso conclui Espinosa: “Daí que os profetas não tivessem a certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de um qualquer sinal (...)” (Espinosa, 2004. p. 150). A certeza por meio da qual os profetas sabiam não estarem sendo enganados por Deus, eles a obtinham por meio de três elementos: a nitidez das imagens com que se revelavam as coisas, de forma que não deixavam margens para dúvidas sobre a natureza da mensagem; algum tipo de sinal que, mesmo não sendo sempre mencionado, pois as Escrituras não trazem todas as condições e circunstâncias de uma revelação, sempre foi oferecido junto a ela; e, enfim, mais do que tudo, o constante compromisso dos profetas com a justiça e o bem. Destarte, acerca dos sinais, que nem sempre aparecem mencionados nos relatos escritos, o efeito deles sobre o ânimo dos profetas dependia da compleição de cada um. Com isto, fica patente que o que garantia a certeza de uma profecia deveria variar entre eles, ao sabor de suas opiniões e capacidade de compreensão, “(...) de tal forma que o sinal que tornava um profeta certo da sua profecia podia não convencer minimamente um outro que estivesse imbuído de opiniões diferentes” (Espinosa, 2004. p.152). Com efeito, tal como variavam os sinais, deveriam variar também as revelações, em função do temperamento de quem as tinha, conforme eram tristes ou alegres, em função de uma imaginação mais exigente e rica ou mais rude e confusa, e, ainda, conforme as opiniões que nutriam acerca do destino dos homens e de muitos outros assuntos.

As profecias consistem assim numa tradução daquilo que os profetas receberam à linguagem e à compreensão popular, para que pudessem não apenas ser entendidas, mas igualmente aceitas como sagradas. São, por isso, inevitavelmente enviesadas e comprometidas com as opiniões e os preconceitos da época em que os profetas viveram. Com efeito, por meio delas os profetas não se tornam mais sábios, e o que revelam não lhes concede autoridade científica, com o que “(...) não somos obrigados a dar-lhes crédito em matérias puramente especulativas” (Espinosa, 2004. p. 155). Tão confiantes estavam alguns intérpretes de que os profetas eram sábios e que entendiam de tudo sobre o que profetizavam, que preferiram culpar as Escrituras por seus mistérios de difícil entendimento. Contudo, insiste Espinosa, a sabedoria que exprimiam nas revelações não vinha de um domínio intelectual e científico acerca de Deus, da natureza e de todo resto, mas de um conhecimento ligado à prática formulado de acordo com a necessidade de incitar no vulgo uma determinada conduta moral. Como destaca Espinosa, “(...) não é tanto pela excelência e superioridade do engenho que os profetas são louvados e recordados, mas sim pela piedade e constância de ânimo” (Espinosa, 2004. p. 157).

É interessante como tudo isto se aplica às revelações feitas por Moisés. Quando ele pede a Deus que se mostre para que possa vê-lo, porque, segundo a crença do profeta, ele é visível, Deus

não lhe aparece. O que não ocorre com outros profetas, como Isaías, Ezequiel, Daniel, etc., que deram testemunhos distintos sobre a aparência física de Deus. Como destaca Espinosa, assim se passa porque Moisés não tinha nenhuma imagem de Deus na imaginação pela qual pudesse construir-lhe uma face em sua revelação. Disto conclui Espinosa, aplicando aqui tudo o que explicamos anteriormente:

Este é o motivo por que Deus responde a Moisés: *não poderás ver a minha face*. Mas como Moisés acreditava que Deus era visível, isto é, que da parte da natureza divina isso não implicaria qualquer contradição (de contrário, não pediria semelhante coisa), Deus acrescentou: *porque ninguém que me veja viverá*. Dá, portanto, uma razão consentânea com a opinião de Moisés. Não diz que isso implicaria uma contradição na natureza divina, como, na realidade, implica, mas apenas que não pode acontecer em virtude da fraqueza humana (Espinosa, 2004. p. 160).

Por aqui Espinosa já pode começar a tratar da particularidade do Estado Hebreu e das causas que conduziram à sua fundação simultaneamente política e religiosa calcada nas revelações do profeta legislador que foi Moisés. Com efeito, após serem libertos do cativeiro, os homens que Moisés guiou pelo deserto eram por demais humildes para que pudessem formar sobre a liberdade e a felicidade uma sabedoria capaz de lhes orientar na nova vida. Alheios a um saber moral que se fizesse de bússola, encontravam-se à mercê apenas do que lhes ditavam suas paixões e opiniões vulgares. Moisés havia sido um príncipe antes, mas era também um hebreu tal como eles, e não havia por que se submeterem a ele aqueles que, antes cativos escravizados, agora estavam por demais sedentos e compungidos por um desejo irrefreável de liberdade. É então nesse momento que Moisés lhes revela que o próprio Deus, por meio dele, lhes oferecia um futuro de paz e segurança caso decidissem seguir as leis que enviava a eles através do profeta. A profecia de Moisés se coaduna assim ao que exigiam as necessidades circunstanciais daquele povo, e da mesma maneira ao que eles eram capazes de compreender. Como bem nos explica Espinosa:

Nem é de crer que homens habituados às superstições dos Egípcios, rudes e alquebrados pela mais miserável escravidão, tenham pensado algo de são acerca de Deus, ou que Moisés lhes tenha ensinado mais do que uma norma de vida, não certamente na qualidade de filósofo, de maneira a que fossem coagidos pela liberdade de ânimo a viver bem, mas na qualidade de legislador, de maneira a que o fizessem pelo império da Lei (Espinosa, 2004. p. 161).

É assim que, após tratar da profecia no primeiro capítulo, e dos profetas no segundo, Espinosa pode enfim se dedicar ao significado da eleição do povo hebreu e ao que os diferencia dos outros povos. Antes de tudo, para que se compreenda o que, e de que maneira, Deus fez pelos hebreus, Espinosa retoma aqui sua ontologia imanentista para, sutilmente, opô-la à transcendência supersticiosa. Assim, “dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e pelo governo de Deus” (Espinosa, 2004. p. 167). Ou seja, o

“governo de Deus” não é a sua interferência voluntariosa, exterior e autoritária na ordem da natureza, mas sim a permanência eterna e necessária das leis que a regem. Com efeito, se se pode dizer que Deus beneficia os homens, o faz tal como com tudo que é “parte da natureza” e resultante da ação de sua potência. Esse benefício divino pode ser interno, quando se segue do que a natureza humana pode dispor por si mesma para sua conservação, ou externo, quando resulta de algo que não diz respeito a sua essência diretamente, algo que se segue, enfim, não de sua própria potência, mas da potência da natureza inteira. De tudo isso pode-se enfim compreender o significado da “eleição divina”. Com efeito, partes da natureza, nada nem ninguém pode determinar a si mesmo e escolher uma forma própria de ser e existir, sem que isto tenha sido antes decidido pelo decreto e “governo de Deus”, ou, como diz Espinosa, “(...) por especial vocação de Deus, que escolhe este e não outros para determinada obra ou para determinada regra de vida” (Espinosa, 2004. p. 167). Há, ainda, a “fortuna”, ou o fato de que a vida humana vai ser sempre atravessada pelo súbito e inesperado, dado a potência de Deus por meio das coisas exteriores ser sempre maior do que quando Ele se exprime pela natureza humana apenas.

Acerca das coisas que anelamos sinceramente e para cuja obtenção, por nós mesmos e pela sucessão inevitável dos acasos, esperamos algum auxílio, elas dizem respeito somente a três fins: conhecermos verdadeira e maximamente as coisas que nos rodeiam; adquirirmos a virtude capaz de nos oferecer o domínio de nossas paixões; enfim, estarmos protegidos dos males exteriores e daqueles que se abatem sobre nossos corpos. Quanto aos dois primeiros, estes se encontram ao alcance de todos e dependem apenas do que dispomos para o nosso próprio auxílio. Quanto ao último, estamos desguarnecidos e dependemos inteiramente do arranjo das circunstâncias exteriores, ou, como os chama Espinosa, dos “dons da fortuna”. Contudo, há algo que podem os homens fazer para resguardarem a si mesmos dos perigos ante ao inopinado da vida. Aponta Espinosa:

Ora, tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar as forças de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade (Espinosa, 2004. p. 168).

Assim, a solução para fugirem aos riscos de uma condição em si mesma periclitante é unirem-se, pela solidariedade mútua, estabelecendo um pacto de sociedade. Tanto mais protegidos estarão quanto mais constantemente estiverem aplicados em manter este pacto. O que requer também talento e habilidade por parte de quem for responsável por manter coesa essa união, e tanto menos estarão à mercê dos “dons da fortuna”, ou do governo de outros povos, quanto menos rudes e insubmissos forem os que se associarem numa mesma nação. São estes elementos que determinam

a formação e continuidade de uma nação, o tipo de arranjo e organização que a torna capaz de perdurar e distinguir-se frente às outras. Foi isso o que Deus concedeu à nação hebraica, e nisto consiste sua eleição ou escolha, um determinado conjunto de caracteres próprios ao seu ser:

(...) a nação hebraica foi escolhida por Deus, não pela sua inteligência ou serenidade, mas sim pela organização social e pela fortuna que lhe propiciou um Estado e lho conservou por tantos anos. (...) os Hebreus só são superiores às outras nações pela forma feliz como geriram os seus assuntos no respeitante à segurança de vida, superando assim enormes perigos, tudo graças unicamente ao auxílio externo de Deus; mas quanto ao resto, foram iguais aos outros e Deus foi igualmente propício a todos (*ibidem*).

É, com efeito, a organização social particular que funda o Estado hebraico e o difere dos outros. É, enfim, a disposição com a qual organizaram-se que os faz superior a todos os outros. Deus não lhes deu nada além de circunstâncias favoráveis para o estabelecimento de uma sociedade política. Pois foi neste povo que as coisas se passaram de forma que eles se unissem em torno de leis úteis para garantir a segurança e a paz. Não foi a inteligência que possuíam que os fez privilegiados aos olhos de Deus, pois, como já tratamos aqui, eram rudes e tinham de Deus uma noção que não ia muito além do que escravos educados por superstições podem formar. Mesmo a continuidade do Estado, não tendo sido prometida ela mesma por Deus, independente do que fizessem os libertos, ela só poderia ser garantida pela continuidade daquele arranjo, e do respeito ao que lhes prescrevia a lei. “(...) nada na lei se promete aos Hebreus em troca da obediência senão a contínua prosperidade do Estado e os outros bens da vida da mesma forma que, pela desobediência e pela ruptura do pacto, se ameaça com a ruína do Estado e com as piores adversidades” (Espinosa, 2004. p.169). Disso também deve se concluir que, se as leis do Estado hebreu foram escritas conforme a necessidade de organização dos judeus, só a este povo elas pertencem, pois “uma vez que Deus os escolheu só a eles para constituir uma sociedade singular e um estado, forçosamente eles tinham também de possuir leis singulares” (*ibidem*). Nem mesmo a profecia era algo de exclusivo dos hebreus, posto que também outros povos possuíam profetas, e leis reveladas por Deus através deles. Com o que pode enfim concluir Espinosa, contra toda possibilidade metafísica de dedução de uma essência atemporal do estado hebreu:

(...) a eleição dos judeus não tinha a ver senão com a liberdade e a felicidade temporal, quer dizer, com o Estado, com o modo e os meios através dos quais eles o conseguiram, e bem assim com as leis, na medida em que eram necessárias para a estabilidade desse estado particular, e com a maneira, enfim, como estas foram reveladas (Espinosa, 2004. p. 170).

Sem permitir qualquer forma de transcendência, a essência do estado hebreu é imanente ao ato conjunto com o qual judeus libertos se uniram visando a segurança e a paz de todos; sem nenhuma forma ou essência eterna pela qual o estado pudesse ter existido antes ou perdurado para

depois de rompidos os laços do pacto que os unia. A singularidade do estado é assim a sua própria virtude, no sentido mesmo de *vis*, força ou potência por meio da qual ele permanece em meio à adversidade e se afirma. Espinosa pode ainda acrescentar que, enquanto a lei divina tem na natureza um fundamento eterno e inato, podendo ser deduzida da própria condição humana, o mesmo não pode ser dito das cerimônias que encontramos descritas no Antigo testamento, tão presentes no Estado dos Judeus. Desta feita, todo o cerimonial judeu foi instituído entre os hábitos cotidianos para que o seu povo não se esquecesse da marca sagrada e divina que a eleição imprimia em todas as coisas. Donde “(...) as cerimônias em nada contribuirão para a beatitude e, pelo contrário, dizerem apenas respeito ao contingente interesse do Estado” (Espinosa, 2004. p. 192), ou seja, servem à manutenção das relações sobre as quais se sustenta a organização do estado. Com efeito, do que consta nos cinco livros atribuídos à Moisés, pode-se dizer que aí a Escritura “(...) não promete senão comodidades e prazeres corporais pela observação das cerimônias, e só pela observância da lei divina universal promete a beatitude” (*ibidem*). Como já dissemos, o profeta só prescreve aquilo que diz respeito ao seu povo em particular, seus ensinamentos não passam de “(...) ordens adequadas à compreensão e à maneira de ser exclusivamente da nação hebraica, visando apenas, por isto mesmo, a prosperidade do seu Estado” (*ibidem*). O que Moisés diz ao seu povo é lei, a qual deve ser obedecida sob pena de pôr em risco a vida de todos. Segundo Espinosa, totalmente distintos são os ensinamentos de Jesus que, falando aos corações dos homens, legou para todos “(...) ensinamentos universais e, por isso mesmo, a recompensa que promete é espiritual e não corporal como a de Moisés” (Espinosa, 2004. p. 193). Espinosa pode assim destruir uma das pedras sobre a qual se apoia o poder teológico-político dos cristãos que, indicando na bíblia uma continuidade da aliança de Moisés na de Cristo, do Antigo ao Novo Testamento, exigiam uma continuidade da teocracia hebraica no mundo Cristão (Chauí, 2016. p. 29). Com a interpretação de Espinosa, denuncia-se que tal continuidade só pode se fazer de maneira arbitrária e abusiva. Servindo apenas ao estado hebreu, suas cerimônias e leis não devem ser seguidas por mais ninguém após a dissolução daquele Estado. Para concluirmos, enfim, quanto às cerimônias, as seguintes palavras de Espinosa são bastante expressivas:

O objetivo das cerimônias foi, portanto, fazer com que os homens não fizessem nada por sua própria deliberação, mas tudo a mando de outrem, e reconhecessem, por contínuas ações e meditações, que não eram donos de si mesmos e estavam, pelo contrário, inteiramente submetidos ao direito de outrem (Espinosa, 2004. p. 198).

Com efeito, o que observamos sobre as profecias e as cerimônias pode igualmente ser dito acerca dos relatos históricos e dos milagres. Foram todos escritos de maneira que pudessem ser compreendidos pelo comum das pessoas e, além disso, de maneira a incitarem da forma mais

eficiente possível a obediência, o louvor a Deus e a piedade. Desta feita, nem os relatos podem ser tomados como descrições exatas dos fatos históricos tal como aconteceram, nem aquilo que aparece descrito como um milagre pode ser tomado como a descrição de uma intervenção divina na ordem eterna da natureza. Acerca dos milagres Espinosa dedica todo um capítulo para mostrar que, em nenhum dos relatos de eventos extraordinários, há um só argumento para acusar a ocorrência de fatos que contradigam a razão e o “governo de Deus”, eterno e imutável. Se os intérpretes viram nestes relatos azo para defenderem o contrário, nos explica Espinosa, isso se deu porque não compreenderam que a referência a Deus diz mais sobre um hábito dos hebreus, um modo de falar, do que sobre o que entendiam de Deus e da natureza. Retornaremos aos milagres noutro momento, justamente pela maneira como eles nos permitem entender que a atenção dada por Espinosa à língua hebraica o auxilia a extrair da Escritura argumentos contrários aos teológicos e favoráveis às suas posições.

Após compreendida a maneira como se organizou a sociedade hebraica em torno da religião revelada, podemos enfim passar à proposta espinosana de interpretação do Livro Sagrado, o seu método, apresentados no sétimo capítulo. Com efeito, ainda que os profetas tenham legado tantos ensinamentos sobre a conduta moral e o bem viver, a relação do vulgo com aqueles textos não é a de quem parece tê-los compreendido, sequer a de quem os tomou para o fim sagrado a que se prestam. Ao menos não é isto que Espinosa percebe e aponta. É certo que, prossegue ele, a maioria reconhece a autoridade daqueles textos identificando ali a “(...) palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou o caminho da salvação (...)” (Espinosa, 2004. p. 221). O que dela extraem para a vida demonstra, contudo, que não apreenderam o significado destes ensinamentos e, pior, perverteram o verdadeiro sentido misturando às intenções do texto seus próprios afetos. Menos preocupados em se corrigirem a si mesmos do que em dominar e subjugar, esforçam-se para fazer com que os outros pensem como eles, pelo que entregam-se ao que for preciso para mudar o verdadeiro sentido dos textos de forma a justificar o que eles mesmos querem e pensam. Tal é o que fazem na verdade os teólogos, denuncia Espinosa. A autoridade divina serve-lhe mais para elevarem a si mesmos, seus enganos e interesses sórdidos, para de lá, protegidos, vilipendiarem e exigirem o respeito dedicado aos reis. Se tomassem os textos para investigá-los com seriedade, conclui Espinosa, sua conduta seria outra, menos dada a falsificação e a discórdia, mais direcionado ao amor e à piedade. Eis então para que será útil propor um novo método exegético: libertar o texto daqueles que o perverteram e, simultaneamente, todos aqueles outros que foram subjugados por interesses particulares travestidos de mandamentos sagrados, ou, como nos explica Espinosa, “(...) para sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos (...)” (Espinosa, 2004. p.

222). Para tanto, será preciso cercar-se de estratégias para fugir ao vício humano de atribuir o que não cabe a uma coisa, na espera de que isto ajude a esclarecê-la. Fiel a sua própria epistemologia exposta noutras obras, é assim que Espinosa nos descreve seu método:

(...) assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, como dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história e, depois, concluir daí, como se fossem dados e princípios certos, o pensamento dos seus autores como legítima consequência (*ibidem*).

Propondo assim que, na interpretação dos livros sagrados, não se considere nada que não se refira à história deles, Espinosa ilumina e traz à cena todo um cenário de particularidades e contingências desconsideradas pelos teólogos enquanto eles tomavam os mesmos textos por paradigmas universais e atemporais. Novamente Espinosa aponta para a insuficiência de um conhecimento que é incapaz de recolher as singularidades de seu objeto, denunciando seu caráter abstrato e limitado. Ao fazer isso com as Sagradas Escrituras, ele subverte uma perspectiva fundamental para os teólogos. Como bem destaca Chauí, “A escritura deixa de se apresentar como livro universal da religião universal, paradigma de toda religiosidade e de toda política, para se mostrar como singularidade histórica cuja causa é uma sociedade singular, a sociedade hebraica” (Chauí, 2016, p. 27). Para alcançar tal singularidade, cabe não pressupor nada, nem “outros princípios nem outros dados” (Espinosa, 2004. p. 222), além daqueles que a própria Escritura e sua história possam nos oferecer. Até mesmo a razão há que conter-se, tendo em vista todos aqueles elementos particularizantes presentes nas profecias e, principalmente, nos milagres, os quais fazem com que nos deparemos com trechos que extrapolam o conhecimento racional e mais parecem contradizê-los. Mesmo a sacralidade dos textos, se o que dizem é realmente digno de ser ensinamento moral, deve ser extraída somente do que nos dispõe a Escritura e sua história.

Com efeito, três exigências são direcionadas a esta história para que ela permaneça dentro do que o método requer. Primeiramente, “ela deve incluir a natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores falavam habitualmente” (Espinosa, 2004. p. 222). Enfim poderemos tratar do motivo principal deste trabalho. Tudo o que desenvolvemos até aqui, resumindo os capítulos anteriores, não foi senão para que pudéssemos, a partir de agora, mostrar como esta atenção dada ao estudo da língua hebraica permitiu a Espinosa concluir tudo aquilo sem medo de estar incorrendo em novos equívocos. Se a singularidade dos textos se constitui nos hábitos, nos costumes e nos preconceitos do povo que os escreveu, Espinosa entende que tudo isso refluí na língua e aí toma forma como um “falar habitual” dos escritores. O que o filósofo propõe é então destrinchar os diversos costumes linguísticos e discursivos manifestos na natureza e nas propriedades do idioma hebraico, pois, como ele mesmo acrescenta, “só assim se

poderá, com efeito, examinar todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o *uso corrente da língua*” (*ibidem*. Grifos meus).

Em segundo lugar, Espinosa exige que a história movida pelo método deve ser capaz de reunir enunciados diferentes em cada livro em torno de assuntos semelhantes para que, divisando as sentenças de sentido claro daquelas que são mais obscuras ou contraditórias, se possa descobrir o sentido destas últimas apenas pelo contexto das afirmações, sem necessidade de se recorrer à razão. Para que a interpretação não seja contaminada por racionalizações preconcebidas, Espinosa destaca que não se trata aqui de encontrar a verdade de um enunciado, se ele é racional ou contraditório, mas apenas seu sentido, e acrescenta: “Para não se confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas, devemos investigá-lo com base unicamente na língua usual ou num raciocínio que não admita outro fundamento senão a Escritura” (*ibidem*).

Em terceiro lugar, a história deve se ater às circunstâncias que envolvem os livros, “... a vida, os costumes e as intenções do autor de cada livro, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente, em que língua escreveu” (Espinosa, 2004. pp. 223-224). E também a história do que ocorreu com esses livros, como foram recebidos, por quem, quantas vezes foram editados, quem decidiu por reuni-los e de que maneira o fez. O método, assim, é história não apenas do texto, mas de seus autores, tradutores, editores e de tudo e todos que agiram na produção disto que chega às mãos do intérprete. Destaca-se aqui também como o caráter daqueles que escreveram e traduziram os textos interfere na produção dos mesmos, pelo que devem ser igualmente objeto de estudo do método e da história que ele aplica, pois, como ressalta Espinosa, “(...) podemos explicar melhor as palavras de alguém tanto mais facilmente quanto melhor conhecermos *o seu talento e a sua maneira de ser*” (Espinosa, 2004. p. 226. Grifos meus). Isto não só pelo que já destacamos, ou seja, vícios particulares que se manifestam em expressões idiomáticas, mas também pela credibilidade e natureza das intenções que moveram os produtores do texto canônico, “(...) de modo a saber, não só a autoridade de cada livro, mas também se ele poderá ter sido, ou não, conspurcado por mãos que o adulteraram, se acaso lhe introduziram erros e se estes foram corrigidos por homens competentes o bastante e dignos de crédito” (*ibidem*).

Para que se compreenda melhor aquela segunda exigência à história da Escritura, Espinosa dá como exemplo uma análise das afirmações de Moisés “deus é fogo” e “Deus é ciumento”. Ainda que sejam contraditórias, por afirmarem verdades que se opõem à razão, a clareza de ambas se manifesta quando avaliadas pelo significado de suas palavras. Antes de tudo, é preciso tomá-las literalmente, mesmo sendo contraditórias, enquanto não contradisserem aqueles princípios básicos alcançados pela história da Escritura. Neste último caso, devem ser tomadas metaforicamente. Portanto, devemos confrontar todas as afirmações de Moisés e achar aí uma coerência em seus



modos de falar de Deus. Como já dissemos, Moisés não tinha uma imagem de Deus em sua mente e, destaca aqui Espinosa, ele “(...) ensina com toda a clareza, em numerosas passagens, que Deus não tem qualquer aparência com as coisas visíveis que existem nos céus, na terra ou na água (...)” (Espinosa, 2004. p. 225). Para não precisarmos supor que todas aquelas outras frases de Moisés não passam de metáforas, parece plausível investigar, como sugere Espinosa, se esta frase apenas, “Deus é fogo”, possui outro significado que não seja Moisés falando de um Deus flamejante sem forma visível. Muito embora, insiste Espinosa, isto também devesse ser aceito caso não encontrássemos outra referência para a palavra “fogo”. “Porque se não se verificasse, a partir da *língua usual*, que ela tinha outro significado, não poderíamos também interpretar a frase de outra forma, muito embora esta repugne a razão” (Espinosa, 2004. p. 224. Grifos meus). As diversas ocorrências de uma mesma palavra num livro podem revelar assim outros casos, outros “usos” desta mesma palavra, de um mesmo signo. É exatamente o que ocorre aqui, como nos mostra Espinosa, provando a eficácia de seu método:

No entanto, como a palavra ‘fogo’ *se usa* também para significar cólera e ciúme (ver *Job*, cap. XXXI, 12), é fácil conciliar as afirmações de Moisés e concluir que estas duas expressões, “Deus é fogo” e “Deus é ciumento”, *são uma só e a mesma afirmação*. Além disso, e uma vez que Moisés ensina claramente que Deus é ciumento e em parte nenhuma ensina que ele está imune de paixões ou afecções de ânimo, temos forçosamente de concluir que Moisés acreditava nisto ou que, pelo menos, quis ensiná-lo, por muito que repugne à nossa razão (ESPINOSA, 2004. p. 225. Grifos meus).

O “uso” aqui pode ser entendido como uma conjuntura de enunciados estabelecidos pela experiência de quem fala, estabelecendo regras que têm como causa as exigências expressivas do corpo do falante, suas necessidades materiais e afetos que pretende comunicar quando fala e escreve. Destaca-se aqui como este contexto de significações construído no texto permanece, em quaisquer situações, como critério de avaliação, pois não se distingue da história do próprio texto. Este último permanece como critério de si mesmo. O texto como critério de seu sentido deve ser mantido acima até da razão, e nada submeter-se a ela. Pois se as frases agora há pouco destacadas não encontrassem nenhuma explicação em outras ocorrências, sobre elas, assevera Espinosa, “(...) haveria que suspender qualquer juízo” (*ibidem*).

Assim, uma interpretação atenta às particularidades de uma língua, e aos hábitos de quem fala, pode nos ajudar a distinguir quando uma palavra é usada para falar disso mesmo a que ela se refere, das vezes em que, por força de algum hábito linguístico presente no idioma e manifesto por seu usuário, indica na verdade um outro objeto a que se refere apenas metaforicamente. É o caso da expressão “de Deus” que, mais do que significar uma doação divina direta aos homens ou uma qualquer interferência de Deus na ordem natural, refere-se na língua hebraica a tudo aquilo que

extrapola os limites da compreensão humana<sup>34</sup>. Tudo aquilo para o qual não se tem explicação, e por isso não pode pertencer à ordem das coisas terrenas e cotidianas, devendo ser relegado justamente ao domínio daquilo que está além de nós, isto é, ao próprio Deus. Como nos ajuda a entender Chauí:

‘De Deus’, na língua hebraica, é metáfora para o imensurável, para tudo quanto a imaginação não possa determinar com seus próprios parâmetros. Dessa maneira, sem negar em momento algum do *Teológico-Político* que a Sagrada Escritura seja Palavra de Deus, a análise do uso da língua indica, de modo sutil e indireto, a realidade humana do documento judaico-cristão. Não é o racionalista quem o mostra, mas o filólogo (CHAUI, 1999b. p. 28).

Um caso que bem atesta a permanência desta mesma característica da língua hebraica, no que podemos chamar de “*modos de falar*”, é o do apóstolo João que, tendo no idioma hebraico sua língua materna, ao converter-se para o cristianismo escolhe outra língua para professar sua fé. João escreve seu Evangelho e suas cartas em grego, contudo, como Espinosa chama atenção, acaba por impregnar sua escrita de particularidades próprias à língua hebraica. Tal fato é salientado por Espinosa numa carta em que critica as pretensões de seu correspondente, o qual recorre aos textos de João como relatos do que seriam milagres divinos. Ora, rebate Espinosa, se Deus parece aí agir diretamente é porque quem escreve reproduz uma característica da gramática hebraica que é suprimir as causas intermediárias, descrevendo todos os fenômenos como sendo ações diretas de Deus. “Você pensa que o Evangelho de João e as Epístolas aos Hebreus se opõem ao que eu disse porque mede as línguas orientais pelo modo de falar europeu. Ainda que João tenha escrito seu evangelho em grego, ele hebraíza” (Espinosa, 2010, carta 75, p. 368-369).

Estes “hebraísmos” de João nos servem como prova de que, ainda que não percebesse, sua língua materna estava encarnada em seu corpo, de sorte que o que é próprio da gramática hebraica acaba por se manifestar em sua linguagem, mesmo quando decide escrever em grego. Tudo isto por algo que se encontra marcado no corpo de João, pois por sua mente ele acreditava que se exprimia por outro idioma. Se a gramática hebraica reaparece na escrita em grego de João, isto se dá somente por um movimento involuntário de seu corpo, uma espontaneidade corpórea. Como bem nos explica mais uma vez Santiago,

(...) por decidido que esteja alguém que empreenda mudar sua língua, o esforço será vão, pois a língua inscrita em seu corpo se erguerá. Há uma memória que age sem nenhuma relação com as decisões da mente, manifestando a presença no corpo de certa *espontaneidade* sua. É como se o próprio corpo falasse, a nosso despeito (SANTIAGO, 2011. p. 565).

<sup>34</sup> Retomaremos esta particularidade da língua hebraica em dois momentos: quando, ainda neste capítulo, tratarmos da gramática espinosana da língua hebraica e, no próximo capítulo, quando destacarmos a relação desta particularidade com a autoridade política dos profetas judeus.

Esta mesma permanência será retomada quando Espinosa trata da questão dos milagres<sup>35</sup> no *TTP*. Naquele sexto capítulo, após demonstrar, e provar igualmente por meio de vários exemplos presentes nas Escrituras, que ela não deixa margem para que se compreenda o milagre como uma intervenção divina na ordem necessária da natureza, algo que contradiga a razão, Espinosa passa então para a maneira como devemos interpretá-los. Seja como for, um milagre é sempre o resultado de profetas que, “(...) em parte por religião, em parte por opinião preconcebida, pensaram e contaram uma coisa totalmente diferente daquilo que podia realmente ter acontecido” (Espinosa, 2004, p. 215). Pois bem. Após a conclusão deste ponto, Espinosa acrescenta:

Importa, finalmente, para entender os milagres tal como eles aconteceram, *conhecer as expressões e as figuras de retórica utilizadas pelos Hebreus*. Quem não tiver isto em devida conta acrescentará à Escritura muitos milagres que os seus autores nunca pensaram narrar e, deste modo, ignorará totalmente, não só as coisas e os milagres tal como ocorreram de fato, mas também *o pensamento dos autores dos sagrados códices* (ESPINOSA, 2004. p. 216. Grifos meus).

Neste trecho nos parece que Espinosa está a aplicar o que ele mesmo exige para seu método, isto é, considerar a interferência de particularidades próprias da língua dos profetas para que, entendendo o sentido do que eles realmente dizem e, como acrescenta agora, o pensamento de cada um deles, possamos nos conter de atribuir ao texto das Escrituras o que ele não possui. Acreditamos assim que a compreensão do caráter imaginativo e social das profecias é importante para entender como os hábitos da fala interferem na comunicação dos relatos, como a cultura hebraica se sedimenta na língua através das profecias. Como Espinosa mesmo nos indica, “(...) os hebreus não usavam tais expressões só como ornamentos literários, mas também e sobretudo para falarem com devoção” (Espinosa, 2004. p.217). Este “falar com devoção”, sabemos agora, é um hábito próprio à cultura que se forma naquelas circunstâncias sociais e políticas presentes na fundação do Estado Hebreu.

Para o intérprete Henri Laux, em seu livro *Imagination et Religion chez Spinoza*, a exigência de tomar a língua como um objeto de estudo é condição para a realização do projeto político do *TTP*, posto que a liberdade de filosofar, que esta obra propõe como condição da paz e da segurança, exige que as palavras sejam resgatadas de um plano sobrenatural ao qual foram relegadas pela autoridade sacerdotal. Como o comentador nos explica:

L’opération qui se joue dans le choix d’une grammaire de la langue est donc de manière décisive la condition de possibilité de la rédaction du *TTP*: Spinoza n’a pu rédiger ce texte que parce que l’objectif ultime de la liberté de penser exigeait de déloger l’exceptionnel de toute réalité, à commencer par le niveau le plus élémentaire, celui du mot; et il ne le pouvait que si le mot était soustrait à l’autorité

---

<sup>35</sup> Neste capítulo, passamos pelo tema dos milagres em Espinosa apenas para destacar sua relevância para o estudo da língua. No capítulo seguinte, abordaremos os milagres como um recurso argumentativo de convencimento empregado nos discursos religiosos, destacando a diferença entre o uso profético e o uso teológico.

d'un ordre surnaturel et, en ces termes historiques, à l'institution terrestre prétendument régulatrice de cet ordre. Comme toute entité linguistique, le texte biblique est parcourable par une méthode qui lui permet d'être dans son être biblique parce qu'il lui permet d'être dans son être de texte (Laux, 1993. p. 100).

A dessacralização<sup>36</sup> da língua permite assim que o texto seja tomado em sua materialidade histórica e política. Comentando a refutação espinosana da teocracia que pressupunha a falsa continuidade do Novo ao Antigo testamento, Marilena Chaui destaca que “a legitimidade da teocracia imposta pelo papado romano e, mais tarde, defendida pela ortodoxia calvinista dependia inteiramente da não diferença entre os Testamentos. Ao selar sua separação através da língua, o filólogo e gramático realiza um ato político” (Chaui, 1999b. p. 30). E ela mesma complementa no mesmo texto: “Diferentes por suas histórias e por suas políticas, o mundo judaico só pode ser repetido pelo cristão por um abuso de poder que se exerce, inicial e preferencialmente, pelo uso da palavra que, no entanto, a linguagem nos ensina não ser a mesma” (Chaui, 1999b. p. 31).

Resistindo a silenciamentos e falsificações, o bojo das experiências sociais que se sedimentam em palavras e regras gramaticais de um idioma se arvora ante os olhos do filólogo atento. Muralha de valores, ideais, vicissitudes de um povo, a língua protege da voracidade do tempo e do desejo de generalização e universalização o particularismo dos fatos, uma realidade política indisfarçável. Ainda naquele capítulo VII, Espinosa adverte sobre o descrédito de uma tradição de intérpretes, tanto fariseus quanto do Pontífice Cristão, acrescentando que, contudo, somos “(...) obrigados pelo nosso método a supor como isenta de corrupção uma tradição judia, a saber, o significado das palavras da língua hebraica que deles [os judeus] recebemos (...)” (Espinosa, 2004. p. 239). É o significado destas palavras, que a ontologia demonstra ser produto de vivências coletivas e a hermenêutica recupera no contexto de sentidos construídos numa determinada mensagem, que há de resistir contra as apropriações indevidas dos textos sagrados. Conquanto seja fácil alterar o sentido de um texto, fazendo sombra sobre sua concretude particularizante, dificilmente se consegue com sucesso calar aquilo que nos conta uma palavra. Como lemos no mesmo trecho do *TTP*:

(...) quem tentasse alterar o significado de uma palavra teria simultaneamente de explicar, de acordo com a maneira de ser e a mentalidade de cada um, todos os autores que escreveram na mesma língua e que empregaram essa palavra na sua acepção tradicional, ou então teria de falsificar com a maior cautela (Espinosa, 2003. pp. 229-230).

Como nos explica Homero Santiago, em seu livro *Geometria do Instituído*, esta tradição decorre de uma “força espontânea da língua” (Santiago, 2014. p. 57), capaz de ancorar não apenas o método (a despeito de todas as dificuldades impostas pela língua hebraica e pela precariedade e

<sup>36</sup> Veremos no capítulo seguinte como, ainda no *TTP*, Espinosa propõe uma outra noção de *sagrado*.

quase escassez dos registros que dela sobraram), mas igualmente as pretensões espinosanas de compor uma gramática geométrica da língua hebraica. Homero sublinha ainda como por uma tal tradição a língua se mostra capaz de superar a aparente contingência das composições imagéticas, mostrando-nos a necessidade presente nos signos linguísticos. Como o comentador nos explica:

(...) uma necessidade da língua que encontra sua fonte no próprio desdobrar-se da língua, na florescência de sua vida e *uso*, que a constituem perfeita no momento mesmo em que a perpetuam. A necessidade não é mais que esse movimento incessante de reprodução, repercussão de si mesma. E convém insistir: o motor necessitante das significações é *o costume, o uso*; é ele que confere incorruptibilidade às significações; *o significado de uma palavra é necessário porque é usado, ele não é usado porque é necessário* (Santiago, 2014. pp. 59-60. Grifos meus).

É porque possui uma vida, porque exprime uma experiência usual determinada, que a língua é capaz de superar o acaso dos encontros e comunicar significados que possuem uma verdade concreta. Essa vida é a dos falantes, e nos direciona para a sua história como um corpo político dotado de coerência interna que permanece e deixa marcas no tempo, no seu documento. Sem dúvida não é a língua que singulariza uma nação, posto ser ela simultânea à fundação do estado, mas não a causa deste. Como explica Espinosa noutro momento do *TTP*: “A natureza não cria nações, cria indivíduos, os quais são de nacionalidades distintas em virtude apenas da diversidade da língua, das leis e dos costumes, e só estes dois aspectos, as leis e os costumes, podem fazer com que cada nação tenha uma maneira de ser singular, uma condição singular e, finalmente, preconceitos singulares” (Espinosa, 2004. p. 358). Notamos, contudo, ser a língua que, exprimindo essa singularidade, nos permite compreendê-la em termos de uma experiência linguística e discursiva que se cristaliza na gramática e na tradição de palavras e expressões de um idioma. Tudo que passa pela língua tem a forma singular que lhe concedem os hábitos cultivados entre os falantes desta língua. Razão pela qual a “palavra de Deus” procurada nas escrituras é também a palavra dos homens que escolheram *aquelas* palavras, e não outras, para registram e traduzirem o que lhes superava a compreensão, e o que sabiam ser a necessidade mais tangível para a boa vida coletiva.

Se nos lembrarmos do que firmou Espinosa sobre o fundamento psicofísico das relações entre mente e corpo, ou seja, para o desejo de um ser finito vivente que se exprime simultaneamente em ideias, afecções e afetos, podemos entender essa expressividade da língua e permanência das particularidades de um idioma como esforço coletivo de um povo por ser e comunicar aos posteriores sua sina, as razões de sua história e de seu destino. Eco de vidas ancestrais, a língua se mostra como o mais confiável registro dos fatos humanos, ainda que no meio dela eles pareçam se esconder<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Esta relação entre língua, corpo e afetos de um povo poderá ser melhor compreendida quando desenvolvermos, no quinto capítulo, as reflexões de Espinosa sobre a composição do corpo político na união da *multitudo* e constituição

No trato que a filosofia espinosana nos dispõe, a língua torna-se capaz de exprimir a essência de um estado, de uma nação... seus anseios fundadores, seus medos enfraquecedores e dissolutivos. Espinosa nos convida a entender que a língua é o produto das marcas e dos hábitos em torno de sucessivas afecções, da história mesma dos encontros entre os corpos, e dos afetos que os tomaram conjuntamente com as ideias de um tempo e as almas dos viventes. O corpo do texto é parte do corpo da língua. Formam eles, de fato, um só e mesmo corpo, um pedaço singular da história que permanece. O “uso” da língua ao qual Espinosa dá tanta importância é, assim, o uso que os falantes fizeram de seus próprios corpos, de suas compreensões, mesmo que imagéticas, das coisas com que se relacionavam, daquele forte afeto que os determinou. No caso dos Hebreus, afeto de esperança nas profecias, no acolhimento de um estado seguro. A exigência por estudar a gramática da língua hebraica, numa proposta de reinterpretação do texto bíblico se justifica, assim defendemos, quando entendemos que ela é também um esforço de Espinosa para fazer retornar o leitor àquela experiência discursiva, e afetiva, com os objetos e com as palavras presentes nos Textos Sagrados. Um convite para revisitar o corpo escriturístico, agora pelo corpo vivo da língua hebraica.

A importância dada à língua, e aos “modos de falar habituais”, na refutação do discurso teológico nos indica que, para Espinosa, a língua é via de acesso à singularidade de um arranjo político e azo para a crítica das formas de absolutização, nos discursos e nas práticas, da política pela teologia. Assim, mesmo sendo formada ao sabor dos encontros que marcam a ordem das afecções, um idioma tem para Espinosa uma relevância digna de ser estudada antes de qualquer mensagem que um texto possa comunicar. Podemos entender agora em mais detalhes aquela produção coletiva das palavras e de um idioma que indicamos ao fim do segundo capítulo, bem como a ordem das afecções sendo capaz de, por meio da noção de “uso comum”, comunicar um sentido particular.

Entretanto, uma questão pode ser colocada aqui: sendo a língua efeito da ação dos corpos dos falantes na história de um povo, expressão da essência singular e do engenho de uma nação, até onde ela pode nos servir para conhecer essa mesma essência? Qual a validade de um conhecimento que parte dos efeitos para a causa? Na teoria do conhecimento proposta por Espinosa, tal validade é muito duvidosa. Alguém poderia argumentar que, na investida crítica de Espinosa, é suficiente denunciar o caráter singular da sociedade hebraica, de suas leis, hábitos e do sentido de suas cerimônias, para solapar pretensões universalizantes de uma mensagem em tudo particular, sem que para isso seja necessário alcançar o conhecimento total desta singularidade. Como esperamos ter mostrado, o estudo da língua hebraica torna isto possível e verdadeiro. Contudo, se isto é verdade,

será forçoso reconhecermos que a linguagem não passa de particularismos e relatos enviesados, sem que ideias e princípios partilháveis possam jamais ser comunicáveis? Todas as filosofias, ontologias, políticas e morais, não seriam mais que generalizações arbitrárias de perspectivas furtadas dos contextos em que foram pronunciadas, e onde exclusivamente se aplicam? Não, a filosofia de Espinosa foi muito mais do que um nominalismo crítico a universais abstratos e falsas autoridades teocráticas. O contradiscurso espinosano visa recuperar o texto bíblico do sequestro teológico, não apenas para desdizer o que dele foi dito, mas para esclarecer que há ali uma mensagem muito simples, ensinamentos práticos capazes de resistir à falsificação e erguer-se na edificação de um modo de vida comum.

A investigação das relações entre método de interpretação das Escrituras e crítica ao poder teológico-político nos mostrou como a concretude histórica que se revela na língua, por si só, destrói todas as abstrações teológicas. Em sua falsificação da realidade, os intérpretes e tradutores teólogos sujeitam a distorções tanto a língua quanto o texto que ela causa e a exprime. Mas ela, eco de falas ancestrais, permanece como relato da história que a infundiu. O corpo da língua, as marcas que suas palavras e dobras gramaticais comunicam, não se curva às especulações que desconsideram o solo empírico e a vida dos falantes. O que nos permite pensar que a verdadeira história do povo hebraico está menos nos relatos que nos chegaram pelo seu documento, do que na forma de se comunicar e de se entender daquele povo que seu idioma manifesta. Ciente da persistência invencível de hábitos linguísticos no idioma, Espinosa visa recuperá-los a fim de, não apenas deslegitimar a eternidade da teocracia, mas também resgatar, pela língua hebraica, os ensinamentos morais das Escrituras do sequestro perpetrado pela dominação especulativa dos teólogos. Com isto, acreditamos que a insistência de Espinosa na necessidade de estudar as propriedades da língua hebraica, como condição para se entender o significado das Sagradas Escrituras, pressupõe o entendimento desta permanência e incorruptibilidade das características mais particulares de um idioma. O que garante a eficácia do método é justamente essa potência expressiva da língua, sua capacidade de, mesmo produto da experiência errante, produzir efeitos necessários. Se a tradição dos significados das palavras é mais confiável que a dos tradutores e intérpretes, não é senão porque possui esta necessidade acrescida pela experiência usual com as coisas e as palavras.

Depreende-se disto a necessidade de se estudar, no *Compêndio de Gramática Hebraica* de Espinosa, como categorias gramaticais podem exprimir relações habituais coletivas, nos permitindo entender a concretude social destas categorias. Trata-se de seguir pensando a linguagem como expressão psicofísica da potência humana, os modos de pensar como modos de dizer dotados de intencionalidades práticas. Neste sentido, conceber a língua como dotada de um conatus pode nos

auxiliar a compreender a produção do significado de uma palavra através da sedimentação de diversas experiências afetivas de atribuição de sentidos a coisas, produzindo e transformando corpos dotados de uma interioridade racional que, ao serem “usados” nestas experiências, ganham um significado linguístico e gramatical. A fim de nos aprofundarmos no poder das palavras, e nestes efeitos da história de um povo encontrados em seu idioma, propomos agora um estudo da gramática do hebraico escrita por Espinosa.

### **3.2. A gramática de Espinosa.**

Pretendemos agora investigar a relação entre experiência usual com uma língua e sua gramatização, ou seja, exposição numa ordem racional, em Espinosa. A despeito do rigor expositivo e do racionalismo radical que se possa imputar a sua filosofia, quando Espinosa se dedica à língua hebraica não o faz jamais para aprisioná-la na prescrição de regras a priori, impositivas e que devem se conservar a despeito da dinâmica composição política dos corpos. A experiência dos falantes e os costumes que semeiam a fala permanecem como fonte e potência de produção do idioma, de suas particularidades e da força por meio da qual se propaga e resiste. Esperamos que a compreensão da maneira como Espinosa compromete-se com a experiência dos falantes no estudo da língua, na produção de uma gramática geométrica, nos ajude a entender como a relação entre vida social e linguagem pode ser explicada pela análise de categorias gramaticais impregnadas de interesses políticos e relações de poder.

Falamos, e isto exige de nós mais hábito do que ciência. As gramáticas serviriam apenas para ensinar aos não falantes e iletrados uma sabedoria aprendida de berço, não fosse o poder dominador da descrição das regras e maneiras de ler, entender e falar o mundo. Quem determina as normas de uma língua, o modo “correto” de se exprimir por meio dela, pode delimitar quem pode ler, dizer, discursar, da mesma forma que onde e o que, pois estabelece os critérios necessários para comunicação e participação numa comunidade. Quanto à gramática de Espinosa, contudo, não é este o caso. Sua filosofia se inscreve num enfrentamento contra a imposição de interpretação de um texto, da política e do mundo correlatas à falsa autoridade autoconstituída de um grupo e exclusão de outros.

Quando Espinosa empreende a composição do *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, ele não pretende oferecer aos leitores um esclarecimento de sua filosofia, melhores explicações sobre o que ele mesmo pensava sobre a natureza da comunicação, da fala ou da



linguagem. O objetivo era apenas ensinar a língua hebraica<sup>38</sup>. É importante não esquecer este fato porque, mesmo que se deva dizer que o filósofo não poderia calar suas próprias concepções no estudo gramatical, é preciso separar aquilo que é próprio à língua hebraica daquilo que propõe a ontologia espinosana sobre a realidade. Mesmo que, como veremos, o método seja o mesmo, os objetos são distintos e as noções descobertas para explicá-los são específicas ao que eles oferecem. Muitos comentadores<sup>39</sup>, ignorando esta diferença decisiva, se debateram procurando no hebraico a fonte das categorias definidas por Espinosa na *Ética*. Apesar de nos parecer bastante tentador seguir por esta trilha, preferimos aqui desviar dela, retomando o que nos parece mais interessante dentro de uma reflexão geral sobre as relações entre política e linguagem no contexto de uma gramatização da língua: entender como os interesses políticos que podem ser apontados na política espinosana se manifestam na sua apropriação e apresentação da língua hebraica, forçando uma aproximação, um tanto arriscada talvez, entre uso e estudo da língua. Se tal aproximação não se mostrar enganada, poderemos identificar outros interesses políticos num outro uso que se fez do hebraico, empreendido quando da construção de uma autoridade arbitrária sobre as Escrituras Sagradas.

Na imposição de uma forma canônica, a língua hebraica foi eternizada, esvaziada de historicidade. Isto com fins políticos de conservação da hegemonia de interpretação de um texto e imposição de um discurso. Noutros termos, visando dominação ideológica por meio da obediência a uma determinada maneira de ler um documento, de decifrar os códigos de uma escrita, produziu-se uma ideia do que deveria ser o hebraico e a ele se atribuiu uma essência, eterna e imutável. Neste sentido, na esteira de uma crítica ao poder teológico-político expondo a falsidade de seus meandros, a gramática de Espinosa pretende uma libertação da língua e do texto, da compreensão e do discurso que ela alimenta. É preciso levar em consideração este contexto, sobretudo para entendermos que o *Compêndio* figura na obra espinosana não só como uma simples ferramenta criada pelo filósofo, mas como uma continuação de seu projeto de contestação e demolição da autoridade hegemônica do discurso teológico. O prosseguimento deste plano sobre o estudo da língua termina na produção de uma gramática que se recusa a aprisionar os falantes em normas e princípios, garantindo a atuação e expressão da vida da língua.

---

<sup>38</sup> Cf. M. A. Rodrigues. p.116.

<sup>39</sup> A este respeito, é interessante o trabalho desenvolvido por Marilena Chauí (2000), em “Linguagem e Liberdade: O contradiscurso de Baruch Espinosa”, onde a comentadora defende um estudo de relações entre conceitos da filosofia de Espinosa e características da língua hebraica. Chauí se dedica a mostrar como a ontologia de Espinosa emerge de dentro da língua hebraica, o que a diferenciaria em muitos pontos da de Descartes justamente porque aquele pensou e escreveu em latim. Mais que isto, ambos foram determinados por culturas distintas que se exprimiram e se propagaram na língua e nas ideias que alcançaram. Parafraçando o próprio Espinosa, ela diz que “... assim como João Evangelista escrevendo em grego hebraizava, cremos que Baruch de Espinosa, escrevendo em latim, também hebraizava”(Chauí, 2000. p. 45). Contudo, como apontaremos mais a frente, ao fazer isso ela parece assumir uma posição que foi bastante criticada por outros autores.

A construção do *Compêndio* nos coloca diante da problemática referente à aplicação de seu método, pois, como nos explica Luís Meyer em seu prefácio à edição latina das *Obras Póstumas* de Espinosa, ele “sempre teve a intenção de expor com luz a gramática hebraica demonstrada à maneira geométrica” (Meyer, 1677, *apud* Santiago, 2014. p. 33). O cerne está em como conciliar um método afeito a objetos eternos e necessários com a natureza empírica e circunstancial da língua, visto que, como o próprio Espinosa afirma, ele não pretende uma gramática do hebraico bíblico proposto como o idioma da revelação da verdade divina aos homens. Espinosa visava a gramática do hebraico vivo, forjado no bojo das experiências e vicissitudes de um povo, produto das suas necessidades de comunicação e subsistência. O que nos parece se justificar, além das questões políticas que visamos, pelo escólio de EII, P18, onde as palavras se unem à realidade não pela necessária conexão entre as ideias no entendimento, mas na ordem de conexões fortuitas sugeridas pela história e pelos hábitos de um corpo. Como salienta Homero Santiago, em seu extenso trabalho de investigação deste problema, “... na gramática espinosana é como se o método geométrico tivesse de se virar com o que sói ser considerado, quase por definição, fora de sua alçada, a saber: o particular, o arbitrário, o contingente, o histórico, modismos e pudores de expressão, idiotismos, dialetismos, tudo em suma que ordinariamente reconhecemos numa língua falada, usada, natural, empírica...” (Santiago, 2014. p. 35). Para entendermos como é possível dar uma arquitetura geométrica às normas e às regras de uma gramática, definiremos primeiro o objeto ao qual o *Compêndio* se dedica, ou seja, a experiência imediata com a língua, e depois, rapidamente, em que consiste o método proposto por Espinosa e como ele apreende esse objeto<sup>40</sup>. O objetivo é então entender como é possível o estudo científico de uma língua, sem que isso termine por dissimular e esquecer sua dinamicidade, diversidade e mutabilidade na existência atual de sua essência.

### 3.2.2. Experiência, uso e estudo da língua.

Acreditamos ser possível ainda distinguir uma experiência irrefletida da língua e o momento em que ela aparece ordenada como objeto de estudo científico. Arriscamos assim defender a possibilidade de distinguir dois tipos de usos da língua, das palavras e da regularidade que ela pode manifestar, como momentos da experiência onde a língua se forma, sofre modificações e a estas resiste. Esses usos determinariam a compreensão da língua, sua gramática e tudo aquilo que se pretendia comunicar através dela. Um primeiro seria a experiência imediata com a língua e os

---

<sup>40</sup> Retomaremos o método espinosano no último capítulo, onde enfrentaremos o problema da possibilidade de um discurso filosófico em Espinosa.

objetos e necessidades de comunicação, estes comprometidos com o ímpeto do *conatus* do povo que a cultiva. É assim que, através da espontaneidade daquilo que é próprio ao hebraico, poderemos ver como o *conatus* de um povo se faz na voz de quem fala. O segundo seria o passo científico e reflexivo que se faz sobre a língua, visando atender a diferentes necessidades e interesses, estes comprometidos não com o *conatus* da multidão, mas com o de particulares que se valem do domínio da palavra para submeter os falantes à autoridade de suas interpretações enviesadas ou, como sustentamos ser o caso de Espinosa, para libertá-los propondo um uso ativo e consciente do idioma, deixando passar as particularidades de uma experiência determinada. A compreensão disto está comprometida com a intenção de defender que toda explicação de um idioma por meio de uma gramática exprime os interesses de quem expõe, a utilidade que o uso deste idioma visa atender, o uso que isso implica – e não com a necessidade imposta por uma pretensa essência universal e eterna da língua. Eis uma boa oportunidade para compreendermos como um discurso pode, na imagem e na ideia que produz de um objeto, manifestar as intenções de quem o profere; e, ao mesmo tempo, para entendermos mais claramente em que consiste o contradiscurso espinosano quando aplicado a um objeto específico, neste caso particular engendrado pela ação humana, e não descoberto pela razão como eterno e necessário por si mesmo.

A própria noção de essência<sup>41</sup> em Espinosa, como o sabemos, opõe-se à tradicional. A simultaneidade entre essência e existência exige que o ser de qualquer coisa não esteja em nenhum outro lugar que não na atividade presente pela qual ela dura, se mantém existindo. Enquanto a realidade repousa no ser da *causa sui*, as coisas singulares finitas pelejam para perpetuar o que lhes é próprio por meio do *conatus*, entendido como força que propaga a natureza de um corpo através das modificações que imprime e das ideias que o acompanham. Como ocorre com todas as coisas, a diversidade e complexidade que determina a composição e resistência dos seres se faz presente nas relações de interação e comunicação que estabelecem. Assim, se falamos em essência atual da língua hebraica, nos referimos aqui a esta atividade perene do engenho e do *conatus* daquele povo, resistindo ao longo da história, instituindo padrões linguísticos expressos na fala e registrados na escrita, que podem ser apreendidos pelo estudo gramatical e se manifestar noutras escritas, como acontece com João Evangelista hebraizando em grego<sup>42</sup>.

Entender em que consiste tal apreensão exige nos demorarmos no que a precede, a saber, na atuação da essência de uma língua e na experiência que sobre ela se desenvolve. Produto do cultivo de hábitos diários num espaço gregário, a língua se arvora em variações as mais diversas,

<sup>41</sup> “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida, e vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (Espinosa, 2015. p. 125EII, def. II).

<sup>42</sup> Cf. SANTIAGO, 2011.

concomitante à diversidade de relações sociais estabelecidas no interior de um corpo político e na ação deste sobre outros corpos. O que produz uma língua não é o olhar que a investiga, mas a necessidade que a exige. Um desejo, enfim, verbalizando nos ecos a ânsia que o suscita. Este uso das palavras em proveito de necessidades particulares e comuns é, notemos, anterior ao entendimento das regras que ele exprime, pelo que nos parecerá mais interessante falar em uma *regularidade habitual* que o idioma manifesta. É a isto que nos referimos com a expressão “*experiência pré-reflexiva com a língua*”, uma experiência que Espinosa já descreveu em outros lugares, circunscrevendo-a no primeiro gênero de conhecimento. Como bem nos lembra Santiago, “ (...) *há uma positividade da experiência; ela é sempre uma pré-compreensão que, embora não especule, ensina algo, no caso da linguagem ensina o suficiente para falarmos; antes mesmo da ciência, sem conhecimento claro e demonstrado, o uso da vida é percorrido pelo ensinamento e pela iluminação da experiência*” (Santiago, 2003. p. 79). Antes e para além do que prediz a gramática, há muito mais honestidade numa fala encharcada da experiência que comunica do que num conjunto de regras que apreendem apenas abstratamente o fenômeno linguístico. Como também o diz Santiago mais à frente, no mesmo texto, “*em sua florescência, em livre curso, na língua não há verdade ou gramaticalidade*” (*ibidem*. p. 87). Isto é tão certo quanto o fato de que ninguém espera a gramática de um idioma para usá-lo, e a despeito da existência dela e de seu discurso sobre o falar, tal uso continua por se valer da língua para atender as necessidades de quem fala, não as exigências gramaticais.

As reflexões de Espinosa sobre a positividade das imagens, a falsidade e o verdadeiro e, sobretudo, como este último não vem para excluir a presença daquelas mas para iluminá-las com o entendimento de sua gênese, podem ser requeridas aqui para entendermos o estado em que experienciamos a língua antes do conhecimento racional trazido pela gramática. Trabalho da imaginação, as imagens usadas num idioma possuem suas causas e razões de ser, não se sucedem desordenadamente, pois, ainda que não seja aquela do intelecto, desenvolvem-se sobre uma *conexão* que é real e necessária após estabelecida, mesmo que a sucessão de encontros não seja necessária por si mesma. Isto basta para desarmar pretensões preconceituosas de distinguir modos de falar pela observância ou não das regras propostas pela gramática, pois na linguagem o que comunica está certo, assim como a imagem que tenho do sol me é útil para saber que faz calor, mesmo que ele me pareça ser menor que a terra e estar se movendo em torno dela. Ao resguardar uma certa legitimidade e função para imaginação, e não excluí-la do conhecimento por ser incapaz de qualquer utilidade, Espinosa dispõe para a linguagem e a comunicação um substrato capaz de garantir certa independência da experiência linguística em relação ao conhecimento. Assim como o conhecimento formado pelos hábitos possui sua utilidade para o uso da vida, o uso diário das

palavras não apenas deve ser considerado, mas é igualmente capaz de salvar a investigação sobre a língua de perder-se no estudo de aleatoriedades dispersas e sem razão alguma. A consequência disso é, como veremos, uma interpretação da língua que divisa a gramática espinosana não só das que se fizeram do hebraico antes dele, mas de outras gramáticas tidas como clássicas<sup>43</sup>.

Qual pode ser então a função da gramática e do método geométrico no conhecimento da língua? No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa nos descreve o seu método como sendo uma *atitude* que exige outra *postura* sobre tudo o que apreendemos imediatamente e sem reflexão pela experiência, e igualmente uma mudança de perspectiva sobre o próprio intelecto. O uso da razão não significa a entrada de essências universais ou categorias a priori em substituição ao conhecimento das coisas singulares; ele é antes um resgate destas coisas que a experiência nos dispõe, únicas que possuem uma essência real, mas agora investigando-as em busca de propriedades comuns entre os fenômenos que ela oferece dispersos. É assim uma ruptura, mas somente com a receptividade passiva da imaginação e de todas as noções que nos chegam sem uma reflexão, sem nos perguntarmos como foram produzidas. Trata-se justamente de dar à inadequação das imagens o que lhes falta – as premissas de onde são deduzidas –, empregando a força intelectual na libertação do intelecto daquele universo de imagens em que a servidão nos encerra. A atitude metodológica pode ser definida assim como uma apropriação ativa e intelectual dos dados da experiência rotineira. Seguindo novamente Santiago, “(...) *ato de liberdade que nos franqueia um mundo para além daquele que nos é dado pelas circunstâncias, do imediato e do puramente condicionado; o primeiro lance d’olhos fora do cárcere da fortuna, do que é só exterior; amparados no que depende exclusivamente de nós, ou seja, em nossa força intelectual*” (Santiago, 2003. 211). Aplicado à língua, tal método possibilitará uma gramática que passa ao largo da mera estipulação de um conjunto de regras impositivas, restritivas e abstratas; fará da gramática uma história dos usos e da propagação de modos de falar particulares. É o que nos permitem pensar as seguintes palavras de Santiago:

(...) o método do *Tratado da emenda do intelecto*, idéia da idéia, está para a idéia tal como a gramática está para a língua. Temos idéias e falamos à vontade, conforme as circunstâncias; há um estágio, contudo, em que em vez de apenas ter idéias ou falar, meditamos sobre a idéia e a língua, sobre o ter idéias e o falar, o intelecto e a capacidade falante; então, passamos do uso da vida ao que diremos o uso do intelecto — isto pode chamar-se método, que é uma idéia forjada a respeito da idéia que tínhamos antes; pode chamar-se a gramática

<sup>43</sup> Como escreve Homero Santiago, Espinosa reverte “a perspectiva de gramáticas gerais como a de Port-Royal, que ao buscar o fundamento da linguagem no pensamento não sabiam enxergar no uso e nos costumes senão fatores particularizantes e de desagregação; aqui, pelo contrário, é o costume, a tradição inscrita nos corpos dos falantes e no corpo de uma coletividade que agrega e preserva a unidade da língua (Santiago, 2011. p. 568). Retomaremos este ponto no último capítulo, quando trataremos de uma tradição cartesiana intelectualista da linguagem.

também uma idéia, só que da língua que falávamos antes despreocupadamente. Por conseguinte, a peculiaridade do “método reflexivo” ou “idéia da idéia” mencionados pelo *Tratado da emenda* é apenas a particular situação em que o saber de si da experiência é também o saber de si do experimentador que assumirá uma nova atitude (Santiago, 2003, p. 212. Grifado por nós).

Essa “nova atitude”, frisemos, não significa um abandono da experiência ou, neste caso, do linguajar cotidiano e “vulgar”<sup>44</sup>. Essa nunca foi a proposta de Espinosa. O que se acrescenta à experimentação das coisas como nos chegam pelas imagens que se formam em nossa mente é, destaca-se, uma outra ordenação destes dados imediatos. Como nos explica Chauí, “a *emendatio* não expulsa a *experientia*: apenas a ordena numa experiência que se sabe a si mesma” (Chauí, 1999b, p. 578). A “ordem que naturalmente temos” (*TIE*, §18), além de ser construída ao sabor da casualidade dos encontros, independente de nossa compreensão, estende-se ao infinito e faz-se impossível de ser reconstruída pelo intelecto finito que possuímos. É para capturar isto que nos escapa que o intelecto oferece suas noções, que não são dadas imediatamente, mas próprias à atividade intelectual, como número, medida, definições<sup>45</sup>, demonstrações. A ordem estabelecida pelo método, e pela gramática, por outro lado, não é enrijecimento, uma ossatura racional que o gramático revela pela dissecação científica do idioma. Ela é antes uma ordenação *para o intelecto*<sup>46</sup>. Como veremos Espinosa fazer, uma exposição dos termos da língua que o gramático constrói partindo de um fundamento que institui para ela, partindo da regularidade que é, antes de tudo, a comunicação rotineira disposta por hábitos e costumes.

O método é assim a procura de uma outra ordem pela superação da ordem exterior e passiva, através da atividade intelectual, ou, como lemos no *TIE*, “... o caminho pelo qual a própria verdade, ou a essência objetiva das coisas, ou as ideias ... são procuradas na devida ordem” (Espinosa, 2004. pp. 22-23. §36). Mas de que maneira esta mesma ordem não termina sendo uma abstração da natureza do objeto, tão parcial e apartada quanto a imaginação? No apêndice da *Ética* I, é a “norma de verdade” oferecida pela matemática que nos salva da sucessão de equívocos e superstições legadas pelo preconceito do finalismo, para onde nossa ignorância nos conduz

<sup>44</sup> Cf. “(...) como é o vulgo que encontra primeiro as palavras que os filósofos empregam depois, cabe àquele que procura a significação primeira [*primam significationem*] de uma palavra perguntar o que esta significou primeiro para o vulgo...” (CM, I, 6). Interessante análise sobre como, para Espinosa, o pensamento e as palavras usadas pelo vulgar também possuem, de certa forma, uma verdade, cabendo apenas a ele saber que a possui, pode ser encontrada na introdução da tese de doutorado “Sui Juris, Fortunæ Juris: Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa”, onde o autor pretende sustentar que “(...) entre o universo vulgar – do comum dos homens – e o universo filosófico não há ruptura, mas passagem” (Ferreira, 2017. p. 14). Voltaremos a esta “passagem” também no último capítulo, buscando entender o uso filosófico da linguagem desenvolvido por Espinosa.

<sup>45</sup> A importância da *definição real* no método espinosano também será objeto de análise mais detida no último capítulo.

<sup>46</sup> “(...) das coisas singulares que os sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem para o intelecto; por esta razão tomei o hábito de chamar a essas percepções *conhecimento pela experiência vaga*” (*Ética*, II prop. 40, esc. 2).

naturalmente. Ora, mas o que possui o saber matemático e seu proceder de específico? O fato de ater-se à essência dos objetos e suas definições, ignorando a finalidade que atendem e os nomes que lhes damos. Assim, o método deve partir da natureza do objeto e a ela retornar, oferecendo-nos uma definição que nos revele a sua causa, sem que nada que não lhe pertença seja imputado. Como bem nos lembra Santiago: “se a emenda foi dita uma nova atitude diante de algo, diremos agora que a verdade é como um comportamento: um portar-se com algo em que os dois lados são ativos” (Santiago, 2003. p. 98). A “norma” significa, com efeito, um tipo de proceder investigativo, uma visada sobre a experiência que perscruta a essência dos objetos, jamais uma matematização da realidade e desconsideração daquilo que não se conforma com a feição insípida dos números<sup>47</sup>. Assim, se “(...) a maioria dos erros consiste só em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas”<sup>48</sup>, disto o matemático escapa, pois a ele importa a boa definição que oferece a essência da coisa. O que se encontra bem dito por Espinosa ao fim daquele apêndice: “Pois a perfeição das coisas é a estimar pela só natureza e potência delas, e por isso as coisas não são mais nem menos perfeitas em vista de deleitarem ou ofenderem o sentido dos homens, de contribuírem ou repugnarem à natureza humana” (Espinosa, 2015. p. 121. EI, apêndice). Além disso, a simultaneidade entre produção e inteligibilidade e a identidade entre ordem e conexão das ideias e das coisas, em Deus, garante que, se bem atento apenas à natureza de uma coisa, um intelecto livre pode encontrar a sua essência e dela deduzir as propriedades que lhe cabem. O conhecimento verdadeiro é então a afirmação da essência do conhecido no intelecto de quem conhece, e a definição verdadeira exprime a força pela qual o definido existe. A definição do círculo é a descrição do movimento que o produz, e não a mera enumeração das propriedades que possui. O que não pode se dar sem uma atividade do próprio intelecto, unindo sua força à força das ideias das essências concebidas. Isso exige deixar que o pensamento opere a dinamicidade que lhe é própria. Ainda que não se possa dizer que os círculos tenham sido produzidos na realidade tal como Espinosa os apresenta, o intelecto é capaz de formular a ficção do movimento da reta, e assim dispor-nos uma definição capaz de expor a essência do círculo da qual podemos deduzir as propriedades que lhe cabem.

O método reflexivo de Espinosa é assim uma libertação daquele que conhece, mas igual e simultaneamente um desvelamento do objeto investigado, arma contra todo tipo de silenciamento, falsificação e apropriação indevida. Já vimos as consequências disto para interpretação das Sagradas Escrituras no cap. VII do *TTP*. Lá o conhecimento da língua hebraica é exigido para

<sup>47</sup> Pelas mesmas razões, Espinosa critica aqueles que se valem da matemática para propor uma interpretação sobre as Sagradas Escrituras. Cf. *TTP*, cap. 15.

<sup>48</sup> EII, P47, esc., Espinosa, 2015. p. 213.

compreensão do sentido do texto, pois a língua é como um corpo que possui sua dinamicidade própria, possibilitando os significados que o texto comunica. É então retomando o corpo da língua que Espinosa critica aqueles que, tomando-a como alma sem corpo, mensagem sem história, a reduziram ao texto bíblico e ao sentido que dele queriam extrair. A ligação entre engenho hebraico, língua e texto é conexão que o método direciona contra as falsificações, e somente ocultando-a os teólogos podem vilipendiar a palavra divina, fazendo-a dizer o que eles querem. Mas o que Espinosa descobre na língua hebraica? E o que lhe acrescentam aqueles que a usaram para dominar e conduzir?

Como já indicamos, a importância dada por Espinosa à experiência vivencial e à ordenação natural das imagens na mente impõe à gramática uma perspectiva única. As gramáticas que se fizeram das Escrituras erigiam um estudo que se esforçava por excluir os particularismos, os dialetos e tudo aquilo que pudesse sugerir que a língua hebraica era falada e experienciada por pessoas, que possuía uma história. Assim definido, o hebraico bíblico foi circunscrito ao idioma divino, que encerrava a verdade das Escrituras em um âmbito acessível apenas àqueles poucos privilegiados. Os efeitos dessa sacralização da língua, acreditamos, são políticos.

No *Compêndio* espinosano, pelo contrário, vemos diversos momentos em que dialetos, pronúncias e, sobretudo, o uso da língua são requeridos para validar descrições sobre a língua, regras e características determinadas pela interferência da ação dos falantes. Assim, por exemplo, ao fim do segundo capítulo, “*Da Forma, do Valor, dos Nomes, das Classificações e das Propriedades das Letras*”, explica-se que, se algumas letras de um mesmo grupo aparecem misturadas e confundidas nas Escrituras<sup>49</sup>, isto se dá porque ela “(...) foi redigida por homens de diversos dialetos, e que agora os dialetos não são mais reconhecíveis, isto é, de que tribo este ou aquele dialeto veio” (Espinosa, 2014. p. 402). Encontramos aqui uma observação que mostra como a experiência e o uso dos falantes deixa marcas nos registros de uma língua. Além disso, nos lembra aquela segunda exigência do método de interpretação, que apregoava a necessidade de se conhecer a história dos textos e de seus autores. Já no capítulo III, sobre as vogais, para sustentar a sua própria divisão de sílabas entre longas e breves, e para opô-la à concepção do tradutor Abrão de Balmes, Espinosa escreve: “*Sei que esta divisão desagrade a certo rabi Abraão de Balmes mas na verdade sem nenhuma razão; pois que o uso a estabeleceu assim é evidente pelo que segue (...)*” (Espinosa, 2014, p. 404), e continua com observações sobre o uso de algumas sílabas em palavras

<sup>49</sup> Cf. *TTP*, cap. 7, p. 107, trad. p. 216: “a ambiguidade e a obscuridade das frases da Bíblia derivam muitas vezes de se confundirem as letras pronunciadas com o mesmo órgão. Os Hebreus dividem as letras do alfabeto em cinco grupos, consoante os cinco órgãos que servem para as pronunciar: lábios, língua, dentes, palato e garganta. Assim, por exemplo, as letras *Aleph*, *Ghet*, *Hgain* e *He* chamam-se guturais e, tanto quanto sabemos, empregam-se indiscriminadamente. *El*, que significa *para*, toma-se muitas vezes por *hgal*, que significa *sobre*, e vice-versa. Daí acontecer que todas as partes da proposição se tornam muitas vezes ambíguas ou aparecem como sons sem qualquer significado.”



determinadas tal como descreveu. O uso é aqui requerido para contestar uma interpretação filosófica que se vale apenas do hebraico bíblico<sup>50</sup>.

No capítulo IV, sobre os acentos, Espinosa nos oferece uma explicação para o acréscimo deles na língua hebraica, pois é certo que eles não eram utilizados pelos falantes. O mesmo pode ser dito das vogais, tratadas no capítulo anterior e sobre as quais Espinosa pouco pode discorrer, pois os antigos falantes da língua hebraica não as anotavam, ou seja, não fixavam como as palavras deviam ser pronunciadas. Sobre os acentos, contudo, acha-se o mesmo que ocorre à tradição de moralistas sobre os afetos: muito se fala, pouco se entende e a confusão se dá principalmente pelo desconhecimento da causa e da origem, pois “(...) se consultas os mais peritos nisso, todos confessariam unanimemente ignorar a causa de tão grande número de acentos” (Espinosa, 2014. p. 408). Buscando desvendar o mistério, Espinosa começa por supor que tais marcas no texto teriam sido inventadas pelos oradores para, não apenas separar as orações e elevar ou abaixar o tom de uma sílaba, “mas também para exprimir as afecções da alma, que costumamos manifestar pela voz ou pela expressão do rosto” (*Ibidem*). Assim, os acentos teriam sido criados para atender à necessidade de comunicar aquilo que as palavras não são capazes: os diferentes tipos de entonações de que nos valem para exprimir ironia, sinceridade, aprovação, reprovação, admiração, louvor ou vitupério. Os acentos seriam então o resultado de um esforço para corrigir uma limitação das letras, pois “podemos exprimir melhor de viva voz nosso estado mental que por escrito” (*ibidem*). Entretanto, o uso que se faz deles prova o justo contrário, posto que o mesmo acento é utilizado comunicando emoções distintas e, quando usado para separar orações, não se respeita a diferença entre ponto e vírgula e dois pontos. O resultado é que “(...) eles confundem não só as afecções da alma como as próprias orações” (*Ibidem*. pp. 408-409). O que leva Espinosa a concluir que “(...) os acentos foram introduzidos depois que os fariseus tomaram o costume de ler a Bíblia em assembleia pública a cada sábado a fim de evitar que fosse lida com demasiada rapidez (como costuma acontecer com as preces que se repetem muitas vezes)” (*ibidem*. Sublinhado por mim). Vemos aqui a descrição de como um uso específico dos textos e da língua hebraica e um hábito, neste caso político e social, imprimem uma modificação no idioma e lhe acrescentam uma característica que ele antes não possuía. A investigação de Espinosa é algo a que se deve atentar, em meio a tantas especulações e interpretações que se fizeram sobre as escrituras tomando apenas a parcialidade dos textos sagrados para julgar o todo da língua. Tanto que o próprio filósofo termina o parágrafo dizendo que, em sua exposição sobre os acentos, dará atenção só “àquilo que parece ter alguma utilidade [uso] (usum aliquem habere)”, deixando os detalhes menores “aos fariseus e massoretas

<sup>50</sup> Cf. a nota acrescida na tradução brasileira, onde lemos que Balmes, num compêndio sobre os acentos hebraicos, “(...) *abordou em termos filosóficos a construção da língua bíblica*” (Espinosa, 2014. p. 405. nota 4).

ociosos” (*ibidem*). O que se entende melhor quando, mais à frente e no mesmo capítulo, Espinosa isenta-se de tratar de um hábito dos judeus ligado a um acento musical por tratar-se de “procedimento que não deve ser imitado por aqueles que desejam falar hebraico e não cantá-lo” (*ibidem*. p. 415). Destaca-se assim um interesse por distinguir a língua hebraica do hebraico bíblico, limitando o estudo ao uso que produziu a primeira e desprezando aquele que forjou a segunda<sup>51</sup>. Fariseus e Massoretas, cada um a seu modo, trabalharam sobre o texto bíblico e a língua ali manifesta, dobrando-a para servir aos interesses que os moviam. O *Compêndio*, por seu turno, ocupa-se com a exposição do hebraico vivo, não em debater-se com querelas deixadas por comentadores e intérpretes quando ergueram um sistema gramatical para instrumentalizar as Sagradas Escrituras e impedir seu uso popular.

A partir do capítulo V do *Compêndio*, “Do Nome”, vemos de maneira mais expressiva como o método do *TEI* é empregado no estudo do hebraico. Neste capítulo Espinosa destaca uma categoria gramatical que será retomada nos capítulos seguintes para explicar aspectos importantes da língua, pelo que pode mesmo ser ela entendida como um fundamento, uma definição, da qual todas as outras propriedades do objeto podem ser deduzidas. Com efeito, explica Espinosa, é “duvidoso” que o hebraico se divida em tantas partes quanto o latim, “pois todas as palavras hebraicas, à exceção das interjeições, das conjunções e de uma ou outra partícula, têm o valor [força]<sup>52</sup> e as propriedades dos nomes (...) (*omnes hebraeae voces... vim & proprietates Nominis habent*)” (Espinosa, 2014. p. 418). Como prossegue o filósofo, trata-se de algo de extrema relevância para a compreensão do falar hebraico, pois, ao não atentarem para isto, “(...) os gramáticos julgaram irregulares muitas coisas que, de acordo com o uso da língua, são absolutamente regulares, e ignoraram muitas outras que são necessárias para conhecer e falar a língua” (*ibidem*. Grifado por nós). Novamente o uso, agora como instituidor de regularidade digna de ser estudada. O procedimento metódico do *Compêndio* opera aqui de forma muito precisa: estabelecer um fundamento que leve em consideração o objeto real a que se dedica, pelo qual se pode distinguir os outros estudos que ignoraram a essência singular e existente dele, ao mesmo

---

<sup>51</sup> Como nos diz Chauí, em uma nota no seu artigo “A Linguagem na filosofia de Espinosa, à guisa de introdução” (1971), “Este uso é uma consequência do aspecto social das Escrituras. A Bíblia, fator da unidade cultural, mas escrita, donde inacessível pela massa, foi sempre cantada publicamente. Por isso mesmo não pode ser a condição de uma gramática: não é gramma, é phoné gravada” (Chauí, 1971. p. 73). Noutro texto, “Linguagem e Liberdade: O contradiscurso de Baruch Espinosa”, ela destaca como a compreensão da vocalização do tetragrama *YHWH* revela o processo de falsificação e cristianização do Antigo Testamento (Chauí, 1999b. p. 34), e conclui sobre os acentos: “A proliferação dos acentos se explica: nada tem a ver com qualquer necessidade intrínseca à língua, mas se desloca para o uso religioso e político da Escritura” (Chauí, 1999b. p. 37. Itálicos meus).

<sup>52</sup> Acrescentamos a este trecho da tradução brasileira à palavra “força” e suprimimos o acréscimo que lá se fez de “substantivo” após a palavra “nome”. Fizemos isto pois, como se verá, seguimos aqui principalmente a interpretação de Homero Santiago, para quem não faz sentido reduzir o nome apenas ao substantivo, devendo ser ele concebido como uma “força nominal”.

tempo que orientar a exposição das propriedades que lhe cabem, pois não importa que outras gramáticas tomaram as partes do hebraico pelas do latim; aqui, conclui Espinosa, “(...) nós as referiremos todas, à exceção, como dissemos, apenas das interjeições, das conjunções e de uma outra partícula, aos nomes, e a razão disso, e quanta facilidade daí decorre para o estudo desta língua, evidenciar-se-á no que segue” (*ibidem*). O que se segue é uma definição do nome, bem ao estilo daquelas que encontramos na *Ética*: “Por nome entendo uma palavra pela qual significamos ou indicamos algo que cai sob o entendimento” (*ibidem*). A partir disso, e levando em consideração o que são essas coisas que caem sob o entendimento, Espinosa mostra ainda como “é fácil coligir as várias espécies de nomes”; dá alguns exemplos de nomes e acrescenta ainda que, dado que o modo latino chamado infinitivo “é entre os hebreus um puro, imaculado, nome”, no hebraico o infinitivo é totalmente desprovido de qualquer variação temporal. A ênfase é posta sobre o poder singularizante da categoria *nome*. Como muito bem explica Santiago, “Desembarcamos por aí no cerne da língua hebraica: o que lhe é mais particular observada de fora, o que lhe é mais universal contemplada de dentro; aquilo que a singulariza e que, ao se espargir por todos os seus recantos, garante-lhe consistência e coesão — o nome, ou antes, a afirmação capital de que ‘todas as palavras hebraicas têm a força e as propriedades do nome’” (Santiago, 2003. p. 101).

Esta proximidade entre o procedimento da *Ética* e o do *Compêndio*, em que o nome figura como fundamento e princípio de deduções à semelhança da substância, foi o suficiente para alguns leitores apontarem aí uma identidade não confessada por Espinosa entre o nome substantivo e o Deus de sua ontologia. A gramática espinosana seria uma extrapolação do racionalismo com o qual o filósofo interpreta o real, o que termina por elevar a língua hebraica ao status de idioma mais próximo do intelecto e mais digno de comunicar a verdade<sup>53</sup>. Contudo, tendo em vista o que motiva este texto, não há por que concordarmos com tal suposição. Ainda assim pode ser interessante resgatar aqui, mesmo que rapidamente, a questão, pois que o resultado pode terminar por corroborar ainda mais nosso argumento principal. Senão vejamos. A acusação resume-se em que Espinosa teria se dedicado ao estudo do hebraico pondo, antes e acima do que oferece o próprio idioma, noções e conceitos de sua própria filosofia. Se o nome é fundamento do hebraico, isso se dá não porque assim se fez a comunicação entre os falantes e terminou guardado nos registros textuais, mas porque a ontologia imanentista da *Ética* exige que assim o seja com todo e qualquer objeto estudado na realidade. A racionalização das Escrituras duramente criticada por Espinosa em Maimônides encontrar-se-ia perpetrada aqui também por nosso filósofo, o que resultaria no mesmo que aquele, posto que é a língua que causa o texto. Contra as acusações de Ze’ev Levy (1987) e Klijnsmit

<sup>53</sup> Cf. David Lamber, 2019. pp. 207-212.

(1998)<sup>54</sup>, principais advogados dessa causa, vem Pierre-François Moreau (1994), em defesa da maneira como a experiência é sempre requerida por Espinosa.

Ora, como mostramos neste texto do *Compêndio* e em outros de Espinosa, o uso e os costumes que ele sedimenta são sempre exigidos como os verdadeiros garantidores de qualquer permanência de uma palavra e do significado que ela comunica. Para Moreau, o racionalismo de Espinosa estaria limitado ao rigor de seu sistema expositivo, fora do qual à experiência restaria garantida a sua autonomia e legitimidade que fazem dela um âmbito insubstituível e jamais silenciável pelo que dita a razão. Como nos esclarece Santiago, citando Moreau: “O domínio da experiência, do uso, impõe um limite à razão, pois não depende dela, sem abrir-se embora ao irracional; o que se dá em verdade na linguagem e no uso é ‘um jogo de propriedades existentes que não se deduzem automaticamente das essências’; podemos até levantar um edifício a partir de noções comuns, uma etimologia racional, mas isto pouco nos ajudaria com os fatos” (Santiago, 2003. p. 61).

Contudo, aqui também concordamos com Santiago: separar assim razão e experiência, gramática e língua, não é suficiente para entendermos como o método geométrico pode estabelecer um fundamento para um objeto dado da experiência sem que isso termine, de duas uma, ou reduzindo-o a pura especulação teórica, ou a um fato indiscernível e pouco útil para o trabalho científico e gramatical. É preciso antes de tudo lembrar que o nome é dito por Espinosa ser o fundamento apenas da língua hebraica, sendo expressamente nisso que ela se diferencia do latim (Moreau, 1994. p. 339). A afirmação da singularidade não combina com qualquer universalização da língua. Como exige o método, a língua deve ser estudada por ela mesma, e é justamente de outras gramáticas que aplicavam ao hebraico o método de estudo do latim que Espinosa pretende tomar distância. Em verdade, esta sinonímia entre nome e substantivo, que valida a identificação do nome à substância, resulta mais de uma longa tradição gramatical e linguística ocidental, presente ainda nas gramáticas atuais, do que oferecida pelo texto espinosano e identificável no hebraico (Santiago, 2003. p. 118).

Naquele curto capítulo V, Espinosa apresenta as seis espécies ou gêneros de nomes no hebraico, dentre as quais inclui-se o substantivo. Sendo assim, o nome, na língua hebraica, não se reduz ao substantivo, sendo este último apenas uma modulação da língua, quando ela diz as coisas isoladamente. Mais útil pode nos ser então desviarmos desta simplificação que reduz o nome à substancialidade de coisas, a qual pode ser investigada desde Aristóteles (Lemler, 2019. p. 213) até Port-Royal (Santiago, 2003. p. 119), e buscar entender o que a simplificação apagou, ou seja, o significado de pensar o nome como uma “força”.

---

<sup>54</sup> Cf. Santiago, 2014. pp. 77-82.

A comparação entre a *Ética* e o *Compêndio* não é de todo sem razão. Entretanto, o mesmo pode ser feito com o *TTP*, o *TIE* e com todas as outras obras em que Espinosa estabelece uma ideia da qual se possa deduzir a essência do objeto e as suas propriedades<sup>55</sup>. Todo o embaraço surge então de se tomar cegamente o nome pela substância, projetando nele tudo o que a ela é atribuído pela tradição, esquecendo que, tanto num como noutro caso, Espinosa rompe com o que a tradição estabeleceu por nome e por substância. Destarte, assim como o nome, fundamento do hebraico, ao qual Espinosa se refere, não se reduz ao substantivo, também a substância, fundamento da realidade que ele demonstra, não se reduz ao que para ela conceberam a escolástica e Descartes. Se nos voltarmos para as reflexões de Chauí (1999a. pp. 799-806), lembraremos que a substância espinosana, mais do que una, infinita, eterna e por si mesma existindo, é essência cujo conceito se compreende por si mesmo. Pois, sendo causa de si, tem sua essência, aquilo pelo que se concebe, como efeito da mesma atividade pela qual existe. A identidade entre essência e existência na substância faz de sua inteligibilidade desdobramento simultâneo ao seu existir. Sendo assim, tudo que nela existe, existe e nela é concebido pelo mesmo desdobramento e comunica uma mesma "força". *É sobre tal comunicação que se faz a essência verdadeira, e o conhecimento verdadeiro é expressão desta essência pela atividade pela qual o intelecto é e se comunica*<sup>56</sup>. Com isto, se queremos desviar de projetar no nome aquilo que faria da gramática espinosana um racionalismo esquizofrênico, mas, por outro lado, resguardar-lhe a utilidade científica, justo é concedermos que é a isto que se resume sua natureza de "força": ser o meio pelo qual a língua se singulariza e pelo qual suas propriedades podem ser entendidas e expressas pelo intelecto. Resumindo, com as palavras de Santiago: "O nome não é a fantasia da substância no seio da língua hebraica, ele é propriamente dizendo, no interior desse idioma, aquilo que a substância é no real, ou seja, o nome é o princípio de inteligibilidade da língua hebraica" (Santiago, 2003. p. 110. Destacado por mim). O nome é então o que unifica as partes do discurso, da oração na língua hebraica, ao mesmo tempo que a exprime como uma unidade, dando às "partes" a *coerência* e a integração que as retira da dispersão e lança num todo organizado capaz de ser entendido e exposto naquela ordem *do objeto para o intelecto*: "... todas as palavras hebraicas unificam-se, informam uma língua..." (Santiago, 2003. p. 111). Isto se dá não porque estas partes são tais que devem ser classificadas em gêneros e espécies, numa cadeia de derivação do nome, mas porque elas se exprimem e agem umas sobre as outras determinadas por uma mesma força: "O 'nome' não designa uma coisa a que as palavras, os outros

<sup>55</sup> Cf. os capítulos III e IV da tese de doutorado de Homero Santiago, onde ele analisa a aplicação do método geométrico de dedução nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, no *TTP*, no *TP* e no *TEI*.

<sup>56</sup> A *comunicação* é um conceito muito relevante para nossa tese, a ele nos dedicaremos quando, no capítulo quinto, sobre a política, demonstrarmos como a comunicação é constitutiva da relação de constituição dos corpos complexos.

nomes, poderiam ou não identificar-se; o ‘nome’ definido no capítulo espinosano é a designação de uma força que as palavras hebraicas têm” (*ibidem*).

Não é a pura sucessão de palavras sem vogais ou acentos que caracteriza a língua hebraica, e o acréscimo destes não lhe modifica a essência. A língua é antes uma composição de seres particulares movidos e unidos por uma única força, a “força nominal”. O idioma hebraico pode então ser entendido como um modo finito da realidade do qual a essência se propaga em seus gêneros. A aproximação com a substância natural não é aqui errônea. Assim como Espinosa fala de Deus “... enquanto (*quatenus*) é explicado pela natureza da mente humana ...” (EII, P11, cor.), o nome como fundamento do hebraico nos permite “... compreender o seu desdobrar-se ao longo da gramática à guisa das modificações substanciais no real, ou seja, o *nomen* a modificar-se como *nomen quatenus substantivus, nomen quatenus prepositivus, etc*” (Santiago, 2003. p. 113). Há uma razão muito precisa para a coincidência de palavras. É questão de se pensar a língua não como uma mera sucessão de imagens, traços deixados sobre a terra à mercê da força dos tempos, mas como potência em que sua essência atua nela e sobre outros corpos.

Esta noção de “força nominal” poderia ser melhor desenvolvida e aprofundada, sem dúvida, para um melhor entendimento do seu poder singularizante e agregador na língua hebraica. Contudo, o que desejamos destacar agora é que ela, enquanto pensada como fundamento do idioma, é muito mais um princípio de compreensão do que uma regra que deva ser observada e seguida. Algo que serve muito mais a quem estuda a língua do que para quem a fala. Usamos substantivos e advérbios diariamente, sem que isto exija de ninguém o entendimento da continuidade expressiva e da união entre eles pela potência de qualquer uma das categorias gramaticais. Além disso, acreditamos ser possível ainda uma reflexão sobre a questão do tipo de conhecimento histórico que um idioma pode dispor. É certo que esta “força” dificilmente poderá ter suas causas encontradas na história do povo hebraico, o que Espinosa não se propõe e seria mesmo uma tarefa impossível em se tratando de uma língua da qual tão poucos registros nos sobraram, e sendo este pouco atravessado de particularidades tão complexas e quase indiscerníveis. Contudo, esta “força” pode muito bem ser tida como um efeito da história de um povo que permanece capaz de retornar sobre ele e outros povos causando outros efeitos, linguísticos e políticos. Da mesma forma, se a língua possui uma força de singularização agregadora, que pode ser identificada no uso comum para o entendimento de suas propriedades, ou seja, se a língua é capaz de dispor um fundo de inteligibilidade que não desconsidera suas variações e dinamicidade, ela também é capaz de, por si só, constituir um quadro de significações por meio desta força significante. Ora, uma tal força não carece de ser remetida a

qualquer superioridade do intelecto, da razão ou da alma, ela atua e é a própria força de agregação entre os indivíduos que por meio da língua se comunicam<sup>57</sup>.

As *noções comuns*, cuja realidade demonstramos no segundo capítulo, podem ser aqui retomadas para entendermos o tipo de conhecimento que a gramática nos dispõe sobre a língua e as relações que a determinam. Referindo-se às propriedades existentes entre a parte e o todo, tais noções compõem o segundo gênero de conhecimento que, mesmo não alcançando a essências do conhecido, ainda assim é adequado. São estas noções, com efeito, que proporcionam ao método, aplicado às diferentes manifestações singulares do idioma, encontrar propriedades comuns ao todo da língua, sem que seja preciso apontar a essência de cada um dos fenômenos singulares que compõem o idioma, sem que seja preciso exigir da gramática o desvelar da essência do povo que usou este idioma. Como no *TIE*, onde o método deve primeiramente buscar conhecer a “série das coisas fixas e eternas”, ou o conhecimento “das leis inscritas nessas coisas como seus verdadeiros códigos, leis segundo as quais as coisas singulares se fazem e se ordenam” (*TIE*, §101. ESPINOSA, 2015. pp. 89-91), a gramática revela as leis por meio das quais se pode entender a formação de uma língua, sua sintaxe e sua morfologia. Ela produz um conhecimento verdadeiro sobre o modo de falar, ainda que não defina a essência de quem fala.

A maneira como o método é proposto e executado por Espinosa sobre o idioma e a dependência política que em torno dele se construiu, nos parece um interessante indicativo de que a liberdade concebida pelo filósofo não há de desprender-se da língua e de suas determinações, mas aprofundar-se nela estudando suas razões particulares e as modificações que sofreu. Igualmente, a busca da sabedoria para a vida e o seguir dos dias não há de ser uma ruptura com a experiência vulgar, nem *do* vulgar, mas um retorno a ele para compreendê-lo como um corpo atravessado e marcado por disputas de poder em todos os âmbitos nos quais se exprime, a língua sendo um deles. A investida crítica de Espinosa nos convida a pensá-la como sendo talvez o mais importante.

### **Conclusões do Capítulo.**

Concebendo um fundamento para a língua, Espinosa pode então deduzir e expor as regras e propriedades do idioma que permitiu e determinou a composição do documento que são as Sagradas Escrituras. O hebraico não é aquele lugar de exceções e prodígios, reduzido às casualidades e equívocos encontrados num único texto e que tanto serviram aos seus detratores. Se um paralelo

---

<sup>57</sup> Compreendemos que esta afirmação precisa ser melhor desenvolvida, o que faremos ao longo da tese e, principalmente, no quinto capítulo, onde a composição do *comum* na política, e a importância da *comunicação*, será demonstrada.

pode ser traçado entre o uso dos milagres pelos teólogos e o dos mistérios linguísticos nas Escrituras pelos gramáticos (Chauí, 1981. p. 28), o trabalho de Espinosa sobre a língua se mostra então genuinamente político. Ao comprometer-se com tomar apenas a natureza da coisa para compreendê-la, Espinosa faz de seu método uma investigação por si mesma libertadora e crítica às interpretações enviesadas.

No *Compêndio* de Espinosa encontramos aspectos de sua crítica à apropriação enviesada que a teologia fez das escrituras por meio de uma distorção de caracteres da língua, reduzindo-a a sua manifestação num único texto. O uso teológico, em sua apropriação do documento e da história hebraica, precisou formular uma sacralidade para a língua, visando esvaziá-la de historicidade e caracteres contingentes e sociais. Ao mesmo tempo, podemos entender como, valendo-se da experiência dos falantes e da noção de uso da língua, Espinosa constrói um discurso sobre uma realidade material e particular, sobre uma coisa singular, sem reduzi-la a formas abstratas e sem perder-se em particularismos desprovidos de verdade e cientificidade. Isto foi possível principalmente devido à distinção entre *ordem comum* e *ordem para o intelecto*, que demonstramos no capítulo anterior. Com isso, partindo desta distinção, no presente capítulo desenvolvemos a diferença entre a experiência imediata com a língua, determinada pelo conatus dos falantes, do momento em que a língua é tomada como objeto de estudo e exposição num discurso, seja o teológico, ou o científico, aqui incluso o de Espinosa e de outras gramáticas e reflexões (como aquela de Hobbes), este mais determinado pelo conatus e pelos interesses de quem se apropria do idioma. O estudo da maneira como o método espinosano é aplicado à língua foi útil para começarmos a entender o que o filósofo pensava sobre a linguagem e sua capacidade de falar do real.

Se o pensamento não contém erro, e se a natureza é “uma só e a mesma para todos”, como ocorre o processo de corrosão e ocultamento do sentido de uma palavra? Como se dá o descompasso entre o que se pensa e aquilo que se diz? Nossa tese é a de que, além da precariedade inerente à materialidade das coisas sujeitas à força do acaso e do esquecimento, isto se dá num contexto de forças políticas, em que é útil a um grupo ocultar a verdade dos fatos agindo sobre e através da linguagem, burocratizando o seu uso e distorcendo sentidos e significados. É o que se pode observar na crítica de Espinosa ao poder autoritário do soberano e o discurso teológico de que ele se vale.

O hebraico bíblico, idioma puro capaz de comunicar aos iluminados a verdade divina, é denunciado como sendo uma falsificação do idioma vivo, de uma comunicação que se fez atravessada por relações de poder e particularismos que resistiram no registro das Escrituras. Contudo, acreditamos que a crítica de Espinosa não se encontra apenas em denunciar a permanência



das “formas de pensar” particulares. Com este estudo dedicado à matéria do idioma hebraico, indica-se que nem mesmo uma investigação rigorosa sobre a mensagem deixada por um povo pode reencontrar a verdade que se pretendia comunicar. Há aqui uma certa suspeita sobre o que pode a linguagem, mesmo com o mais dedicado dos métodos, dizer sobre a realidade daquilo que é comunicado.

Entretanto, para alcançar o plano político de Espinosa, um longo caminho de desconstrução de inverdades e falsas autoridades deve ainda ser percorrido neste texto. Por isso, nos será de muita valia continuarmos no *TTP*, agora investigando um tema bastante específico, mas amplo o suficiente para aprofundarmos nossa compreensão das relações entre linguagem e política na filosofia de Espinosa. Trata-se de sua crítica à autoridade política conquistada pela fala dos apóstolos, noutros termos, os procedimentos próprios aos discursos deles. Poderemos entender como, quando os apóstolos se apropriam da fala profética, a religião revelada dos hebreus, assim como aquela pronunciada por Cristo, terminam servindo aos interesses particulares e autoritários dos teólogos da época de Espinosa.

## QUARTO CAPÍTULO

### A CRÍTICA ESPINOSANA À AUTORIDADE DO DISCURSO RELIGIOSO

O objeto do estudo que apresentamos a seguir é analisar, no *TTP* de Espinosa, e em alguns trechos da *Ética*, a constituição da autoridade política do discurso profético e do teológico, aquele dos apóstolos e doutores da igreja católica, visando refletir sobre a relação entre modos de pensar e de falar que aí se desenvolve. Acreditamos ser possível vislumbrar uma relação entre determinadas noções imagéticas que emergem nestes discursos e o contexto material e político no qual são forjados e operam. Desenvolvendo os caracteres históricos que os separam, tentaremos demonstrar como, para Espinosa, os apóstolos jamais possuíram autoridade política semelhante àquela dos profetas. No mesmo íterim, esclarecer a diferença entre o uso da linguagem religiosa na sociedade hebraica e aquela na teocracia cristã. Esperamos assim entender como a relação entre disputas de poder e os sistemas de verdades que nelas emergem é mediada pelos discursos que aí se produzem, igualmente determinados pelo contexto social e político. Ao analisar a verdadeira essência da autoridade política do discurso profético hebraico e sua apropriação pela teologia, Espinosa nos oferece elementos muito úteis para refletirmos como pela linguagem podem emergir opiniões capazes não só de serem comunicáveis, mas também de se desdobrarem politicamente em relações de poder.

No *Tratado teológico-político*, Espinosa desenvolve uma crítica à influência das religiões na política, na qual é crucial entender a diferença entre a fala dos profetas judeus e a dos apóstolos cristãos. Como mostraremos, trata-se da diferença entre a teocracia politicamente constituída daqueles e o ilegítimo poder teológico destes últimos. Como o *Tratado* visa mostrar, enquanto os primeiros falam a uma teocracia coletivamente legitimada, estes últimos professam para persuadir e submeter fiéis a uma autoridade fundada apenas em procedimentos discursivos. É sobre esta distinção que se desdobra a crítica de Espinosa nesta obra<sup>58</sup>. Retomaremos aqui a história hebraica apresentada no capítulo anterior, bem como a discussão sobre os milagres, articulando com as particulares relações de poder na sociedade hebraica e naquela onde falaram os apóstolos. Pode ser igualmente interessante destacar a ressignificação que Espinosa faz do sentido de sagrado. Esta ressignificação é importante para entendermos o contexto das críticas de Espinosa à reapropriação da história hebraica feita pelos apóstolos e teólogos.

#### 4.1. Sagrado como uso votado à piedade, “*verbo de Deus*” como ação divina.

<sup>58</sup> CF. Chauí, 2003. p. 50: “Será, então, na diferença entre o profeta e o apóstolo que melhor compreenderemos o sentido do trabalho efetuado no *Teológico-político*”.

Tendo em vista a imanência de Deus e a unidade do real, o sagrado não pode ser compreendido como um âmbito extramundano, em oposição e apartado da realidade tida por profana. A sacralização de algo também não pode ser uma manifestação imediata da natureza de Deus nas coisas, quase como uma epifania fantástica. Como veremos, ambos equívocos são comuns à visão teológica, com seu Deus benevolente interferindo na ordem do mundo por meio de milagres e em espaços privilegiados pela presença e gerência dos escolhidos; num procedimento que pretende instituir espaços de sagrados absolutos, porque visam transformar a essência mesma das coisas. Segundo esta concepção, aquilo que é sagrado deve ser mantido idêntico a si mesmo, estático e único, sob a pena de corromper-se numa outra versão de si profana, contraditória, caótica e prejudicial. Tudo que não é o sagrado deve ser evitado e combativo. Em torno disto a religião se transforma em fundamentalismo, o discurso religioso em imposição de uma narrativa que se pretende hegemônica.

Em sua crítica ao poder teológico-político, Espinosa, por um lado, precisa mostrar que não há nas *Sagradas Escrituras* fundamento teórico para uma teocracia moderna, mas, por outro, ele insiste que aqueles textos possuem um ensinamento que pode, não absolutamente, mas em certo contexto, torná-lo digno de ser considerado divino; um ensinamento que resiste a todas as corrupções e problemas de tradução e interpretação que a força do tempo pode legar à materialidade do texto. Como veremos, um sentido que não está no texto em si, mas no uso que se pode fazer dele. Como Espinosa argumenta, a palavra de Deus, somente “(...) na medida em que ensina o que é necessário para a obediência e a salvação, não pode ser corrompida” (Espinosa, 2004. p. 293). Neste mesmo capítulo doze, a fim de mostrar “(...) por que motivo a Escritura, ou qualquer outra coisa muda, se deve dizer sagrada ou divina (...)” (Espinosa, 2004. p. 292), Espinosa nos explica que

Chama-se sagrado e divino aquilo que se destina ao *exercício da piedade e da religião*. Uma coisa é sagrada só enquanto os homens a *usarem religiosamente*; se os homens deixarem de ser piedosos, de imediato ela deixa de ser sagrada; se a utilizarem para perpetrar ações ímpias, então essa mesma coisa que antes era sagrada tornar-se-á imunda e profana (ESPINOSA, 2004. p. 293. Grifos meus).

Novamente a noção de *uso*, tantas vezes empregada por Espinosa como uma conjuntura de sentidos particulares que se forma numa experiência linguística gregária, e pela qual deve partir a busca do sentido de uma palavra num texto, o significado de uma frase ou mesmo o sentido de todo o texto. O sagrado é assim precisamente pensado por Espinosa como prática humana, e não como doação divina. Acerca da reflexão sobre a sacralidade de um texto, e sobre o significado da expressão “palavra de Deus”, o filósofo escreve:

As palavras só possuem determinado significado em função da *norma em uso*; se, de acordo com essa norma, elas vêm ordenadas de tal forma que levam quem as lê à devoção, nesse caso, essas palavras serão sagradas, bem como o livro escrito segundo essa ordenação. Mas se a mesma norma desaparecer depois, a ponto de as palavras já não terem qualquer significado, ou se o livro for totalmente esquecido, seja pela malícia, seja por já não se precisar dele, então, quer as palavras quer o livro não tem mais qualquer utilidade nem réstea de santidade. Se, enfim, as mesmas palavras forem dispostas de outra maneira, ou se a norma em vigor lhes atribuir um significado contrário, então, palavras e livro, que antes eram sagrados, tornar-se-ão impuros e profanos. Donde se segue que, fora da mente, nada é sagrado, profano ou impuro em termos absolutos, mas apenas em relação a ela (Espinosa, 2004. p. 293. Grifado por nós).

A ordenação das palavras é orientada pela experiência de interação entre usuário e coisa em um determinado contexto. Quando visa suscitar a piedade e a obediência, esta ordenação produz um texto sagrado, de outra forma, o texto torna-se profano e perde o significado de antes, bem como sua sacralidade. Acreditamos que o que oferece essa “norma em uso” é justamente a experiência social particular que se exprime na língua, experiência que é sagrada no caso dos profetas judeus unicamente pela maneira específica como eles cultuavam uma religião que era simultaneamente uma política. Ou seja, neste caso Deus era não só o inexplicável e incomensurável, mas era também aquilo que se vivificava num passado que se fazia presente nas cerimônias e nas leis do povo hebraico. A ordenação das palavras, a piedade e a religião hebraicas tinham como função a conservação das relações particulares, dos arranjos políticos e, por que não dizer, do conatus da *multitudo* hebraica.

A sacralidade de uma coisa se manifesta assim numa experiência de interação com os objetos, de maneira que a ação de quem usa, ordenando imagens e seus significados, constroem ou transformam o sentido de algo. O sentido está não na coisa, mas nesta interação e na utilidade que a ela é atribuída, o que nos é indicado não por uma essência extramundana, mas pelo testemunho da história de um contexto de relações determinadas. Naquele capítulo XII do TTP, Espinosa visa deixar patente que o “verbo de Deus” manifesto nas Escrituras, mesmo tendo sido o texto tantas vezes corrompido, mantém-se incorrupto. Pois *o verbo ao qual ele se refere não é senão a ação, um agir votado à piedade capaz de estabelecer um ordenamento de signos, e não a pura materialidade da palavra, escrita ou pronunciada*. Ao uso das palavras se segue uma ordenação, capaz de suplantar a ordem comum, imediata, e reinscrever a experiência num outro regime de relações políticas.

Henri Laux destaca duas consequências da concepção espinosana de sagrado. Primeiramente, libertando o significado do texto das escrituras de uma essencialização paralisante, por meio da qual ele estaria preso aos livros e às palavras sem que se pudesse contestar o motivo

por que se haviam escolhido estes e não outros livros e palavras, tal concepção de sagrado permite o “exame objetivo” das fontes e dos usos das palavras, nos possibilitando ver que “l’écriture vit de la production des significations qui s’articulent dans la langue” (Laux, 1993. p. 101). Em segundo lugar, esta maneira de determinar a sacralidade de uma mensagem contesta a exclusividade da autoridade dos juízes hebraicos, pois

Si le mot était sacré en raison de la forme historique particulière, la sacralisation serait revendiquée par la seule langue hébraïque; or tout enseignement peut être sacré, en fonction de la doctrine, indépendamment de la communauté politique et religieuse d’origine. Spinoza *déloge ainsi la sacralité des formes linguistiques, pour ne la voir que dans l’effet de dévotion qu’elles produisent*; la distinction des registres conditionne la possibilité d’une étude objective de la langue. Sans que soit interdit à la langue d’exprimer une signification sacrée, il lui est donné au contraire le moyen de dire le plus précisément cette signification (*ibidem*. p. 102. Grifado por nós).

Ao propor outro sentido de sagrado, Espinosa liberta-o do aprisionamento feito por uma interpretação que se pretendia hegemônica e totalitária, permitindo assim uma compreensão que ressalta a implicação prática, histórica, política e diversa das significações. Nosso filósofo não busca apenas inocentar-se das acusações de cometer iniquidades contra a bíblia, pois, denunciando as várias circunstâncias que distorceram o significado das palavras, quando se misturaram às intenções dos autores originais particularidades de intérpretes e tradutores, ele põe em xeque a sacralidade dos livros canônicos. O alvo de Espinosa é justamente aqueles que, tão atentos em personificar uma santidade, reduzem a religião às práticas supersticiosas e passam a “(...) adorar simulacros e imagens, isto é, papel e tinta, em vez da palavra de Deus” (ESPINOSA, 2004. p. 292).

A religião, assim como as palavras escritas no papel que versa sobre ela, não possui um sentido sagrado em si mesmo, pelo qual ela, seu documento e aqueles que o tomam devam ser respeitados e seguidos porque Deus os ungiu com áurea sacra. Só com muita superstição os homens passam a acreditar nesta autoridade que só oferece sinais e prodígios como prova. Espinosa pretende nos fazer atentar para a necessidade prática do sentido de uma coisa, as circunstâncias que o engendram e realizam.

É o que podemos depreender do capítulo XIX do *TTP*, onde Espinosa nos esclarece sobre a relação entre direito sagrado e civil, e como ela ocorria particularmente no caso do estado hebreu. Como veremos, trata-se de volvermos os olhos para o que verdadeiramente cabe ao âmbito sagrado, e a quem cabe, de onde poderemos vislumbrar a distorção realizada pelos teólogos.

A reinterpretação que faz Espinosa da eleição hebraica nos mostra que, enquanto aqueles indivíduos agiram em acordo com as leis reveladas, estavam seguros, mas não porque as leis fossem sagradas em si mesmas, mas porque elas versavam sobre a particular disposição do estado e o que deviam eles fazer para preservar a união e a concórdia útil ao coletivo. Obedecer a Deus significava,

antes de tudo, ser justo e caridoso com o próximo, e apenas isso é revelado pela profecia. Como dissemos no capítulo anterior, para Espinosa, os profetas não eram louvados pela compreensão da realidade, mas “pela piedade e constância de ânimo” (ESPINOSA, 2004. p. 157). Com efeito, é a ação dos indivíduos que institui o sentido sagrado das coisas e das práticas ou, como explica Espinosa, “(...) cumpre a lei de Deus quem pratica a justiça e a caridade segundo o mandamento divino, de onde se segue que é reino de Deus todo aquele onde a justiça e a caridade têm força de lei e de mandamento” (Espinosa, 2004. p. 372).

Com efeito, uma prática política dedicada à justiça e à caridade só pode ser incentivada numa sociedade constituída e através daquele ou daqueles que empregam um direito dedicado a estes valores e atado a estas normas; noutros termos, somente através da soberania e da autoridade de mando de quem a possui. Espinosa nos explica assim a única maneira pela qual a religiosidade e o sagrado são estabelecidos pela prática política: “Concluimos, portanto, que a religião, quer seja revelada pela luz natural ou pela luz revelada, só adquire força de lei por decreto daqueles que detêm a soberania e que, a não ser por intermédio deles, Deus não possui nenhum reinado especial sobre os homens” (Espinosa, 2004. p. 374). Pois, como acrescenta Espinosa, “(...) só se encontram marcas da justiça divina onde reinam os justos (...)”. Vemos assim que a justiça divina se manifesta, e apenas dessa forma pode ser, nas decisões e ações dos justos. Nesse sentido, a história da teocracia hebraica não é só um exemplo paradigmático, mas nos oferece a descrição histórica do modo como, na ordem profana dos eventos, o sentido sagrado emerge na experiência política usual dos corpos organizados. Como explica Espinosa, “(...) para que a religião profeticamente revelada tivesse força de lei entre os Hebreus, foi preciso que cada um deles cedesse primeiro o seu direito natural e que todos decidissem, de comum acordo, obedecer apenas àquilo que lhes fosse profeticamente revelado por Deus (...)” (Espinosa, 2004. p. 373).

A religião só pode ter um verdadeiro poder político, bem como seu documento e seus sacerdotes, quando ela é usada para incitar a caridade e a piedade, afetos próprios de um estado voltado para conservação de si mesmo, de sua comunidade política, como um corpo dedicado à conservação de seu conatus. Por isso o direito sagrado, enquanto domínio reservado àquele responsável por garantir que as ações observem a necessidade da piedade e da caridade para com o próximo, circunscrevendo a esta finalidade o sentido da sacralidade, deverá ser incumbido ao mesmo responsável por instituir e garantir a conservação do povo reunido, da união do povo. Da mesma forma, deve caber ao soberano a autoridade de interpretação da lei divina, e a maneira como ela deve ser aplicada no julgamento das ações e práticas políticas, estando limitado apenas a isto o seu poder. Espinosa visa assim arredar os efeitos da religiosidade ao compromisso com a conservação da paz e da segurança coletivas, além de delimitar a jurisdição do sagrado ao

“exercício da piedade e do culto religioso externo” (ibidem. p. 371). Como ele acrescenta neste mesmo trecho, “(...) não da piedade em si mesma e do culto interno, quer dizer, dos meios pelos quais a mente se dispõe no seu íntimo e com todo o seu ânimo a prestar culto a Deus” (ibidem). Essa ressalva é feita para marcar que o soberano nada pode sobre a interioridade dos cidadãos, sobre a relação que cada um mantém com o divino e a compreensão do sagrado estabelecida nos diferentes cultos. Tal como uma parcela do direito natural individual permanece intransferível na fundação do coletivo<sup>59</sup>, ninguém pode abdicar de sua liberdade para dispor de uma consciência religiosa própria<sup>60</sup>. Não é dela que o poder político precisa, mas de garantir que haja um espaço onde as ações não coloquem em risco a segurança coletiva. Com efeito, a religiosidade e o sagrado que o soberano, ou aqueles que possuem a soberania instituem é a condição de possibilidade para todas as outras práticas que podem instituir sacralidade para coisas diferentes, diferentes espaços e manifestações do sagrado. Como um regente das práticas políticas, o soberano é descrito por Espinosa como um protetor do sentido sagrado dos usos em sociedade, pois cabe a ele, mesmo permitindo a diversidade de culto e compreensões, cuidar para que nenhuma das práticas religiosas ponha em risco a integridade e saúde do corpo coletivo. É a sobriedade de Moisés, profeta fundador e legislador de seu povo, que ele aconselha, e são os excessos da cristandade e de seus pontífices que ele condena. Por isso a necessidade de advertir sobre o alcance e relevância de tamanho poder:

Todos sabemos, efectivamente, quanta importância o povo atribui ao direito e autoridade em matérias sagradas e quanto *cada um está dependente da palavra de quem a possui*. Pode mesmo afirmar-se que aquele a quem compete essa autoridade é quem mais poder tem sobre os ânimos. (...) Tudo (...) se fará de acordo com a decisão daquele que tem o poder de julgar e de decidir o que é piedoso ou ímpio, lícito ou ilícito (ESPINOSA, 2004. p. 378. Grifos meus).

Cumpra-se assim um dos objetivos do *TTP*, ou seja, separar o que cabe à religião e o que cabe à política. O que se encontra também expresso no subtítulo do *TTP*, ou seja, que “a liberdade de filosofar, não só é compatível com a preservação da piedade e da paz”, mas que esta mesma liberdade, entendida como livre compreensão da piedade, é indispensável para segurança comum. Da mesma forma, há aqui uma defesa da Holanda tolerante dos irmãos De Wit, de uma república mais preocupada com as práticas políticas, menos com a diversidade de cultos religiosos. Totalmente diferente do sagrado absoluto e monopolizado que autoritariamente impunham o clero

<sup>59</sup> Como veremos no próximo capítulo, nisto consiste a crítica de Espinosa a Hobbes, ou seja, que ninguém pode abdicar de sua liberdade de pensar e agir para o surgimento do estado e do direito civil.

<sup>60</sup> É o que acreditamos ser possível extrair também deste trecho: “A simplicidade e a autenticidade não se infundem nos homens por imperativo legal ou por meio da autoridade pública, e ninguém pode ser coagido, pela força ou pelas leis, a atingir a beatitude. Para isso requer-se a advertência fraterna e piedosa, a boa educação e, acima de tudo, o juízo livre e pessoal. E, se a cada um assiste o soberano direito de pensar livremente, mesmo em matéria religiosa, não podendo sequer conceber-se alguém que renuncie a esse direito, então todos são igualmente possuidores do soberano direito e da soberana autoridade de julgar acerca da religião e, conseqüentemente, de a explicarem e interpretarem para si próprios” (ESPINOSA, 2004. p. 241)

calvinista gomarista e os rabinos da comunidade judaica de Amsterdã. Qualquer poder que se apresente como religioso e não se realize materialmente desta forma que Espinosa define não passa de falsificação despótica e autoritária. Um discurso que se pretende religioso apenas nas palavras que usa, nos ornamentos e rituais que prega, sem uma prática piedosa que lhe valide e lhe dê conteúdo, é mera encenação para amedrontar e aprisionar supersticiosos na servidão afetiva. Não à toa Espinosa dissecou o espírito do poder conquistado pela igreja cristã e pela comunidade judaica. Como veremos, seu intento é expor os malefícios de um mau uso, de uma apropriação corrompida, daquilo que foi um dia sagrado. Podemos agora esmiuçar a constituição do poder político conquistado pela fala dos profetas e entender que tal constituição não recobre as razões para o poder conquistado pelo apóstolos e teólogos.

#### **4.2. A Autoridade do discurso religioso.**

Num ponto convergiam, entre os séculos XVI e XVII, os vários discursos políticos empenhados em retomar na Europa uma teocracia de inspiração romana: a história hebraica, tal como descrita nas Sagradas Escrituras, é um exemplo a se voltar tendo em vista a proposição de uma boa sociedade (CHAUI, 2003. p.61). Moisés, ao pronunciar aos judeus dispersos aquilo que deveriam seguir para que permanecessem protegidos em segurança, lhes oferece os dogmas morais da religião hebraica e as leis de seu estado. Suas palavras são um imperativo religioso ao mesmo tempo que civil. Dessa maneira, a autoridade política do discurso religioso de Moisés está aí posta, no momento em que ele se apresenta como intermediário e revelador da palavra divina sob a qual se unem os hebreus, pela mesma voz com que convida o povo a congregar-se numa sociedade organizada porque obediente às leis reveladas a ele por Deus. Muitos foram os intérpretes que, valendo-se de uma pretensa exclusividade hebraica desse arranjo político dado por Deus aos únicos homens capazes de realizar a sabedoria exigida por ele, utilizaram-no como modelo prescritivo de compreensão política. A crítica de Espinosa consiste, contudo, em voltar as conclusões universalizadas dos teólogos contra as premissas históricas que os refutam. Como mostramos no capítulo anterior, Moisés se dirige a um povo marcado por séculos de escravidão e calejados de superstições e credices, de sorte que, para Moisés ser compreendido, deveria falar ao nível e ao modo de compreensão deste povo. Só oferecendo-se como anunciador de uma ordem e de uma promessa vindas de um poder superior a todos eles suas palavras teriam sido ouvidas e obedecidas. Ao mesmo tempo, argumenta Espinosa, a experiência da verdadeira felicidade e da beatitude, de um povo ou de quem quer que seja, não exige o monopólio de nenhuma característica pela qual quem a



possuísse devesse ser destacado dos outros. Aquilo que Deus dá aos judeus, dá a qualquer outro que é determinado por sua natureza infinita. A especificidade deste povo, e a da importância de Moisés em sua fundação, deve ser entendida por outras razões. É o que adverte Espinosa, destacando aquilo que é próprio de toda profecia, ou seja, ser uma fala adaptada à capacidade de compreensão de seu destinatário:

Quando dizemos que Moisés, nas passagens do *Pentateuco* atrás citadas, *falou de modo a ser entendido* pelos Hebreus, não queremos negar que Deus só a eles prescreveu essas leis do *Pentateuco*, ou que só a eles tenha falado, ou enfim, que os Hebreus não tenham visto coisas tão admiráveis como a nenhuma outra nação foi dado ver; o que pretendemos dizer é apenas que Moisés quis, *desse modo e, sobretudo, com esses argumentos*, admoestar os Hebreus, adaptando-se à sua mentalidade infantil para melhor os vincular ao culto de Deus. Quisemos, além disso, mostrar que os hebreus não foram superiores às outras nações, nem pela sua ciência nem pela sua piedade, mas por uma outra razão (Espinosa, 2004. p. 166. Grifado por nós).

Este trecho contém muitos dos elementos que destacamos aqui na interpretação crítica e histórica de Espinosa. Primeiramente, cabe lembrar que a profecia deve ser entendida como um *modo de falar* imagético, material e historicamente determinado pela experiência corpórea dos falantes e ouvintes. Daí a necessidade de estudar as particularidades da língua como primeira condição para se entender o que os profetas intentavam comunicar. Em segundo lugar, como também mostramos, a eleição divina, pretendida universal e referir-se a uma essência eterna dos judeus, é descrita por Espinosa como algo que lhes ocorre na história de sua constituição como povo, reunião de indivíduos num corpo complexamente organizado de uma maneira particular, por causas particulares e produzindo efeitos expressivos particulares. Em outras palavras, a eleição dos Hebreus não possui nenhum sentido ontológico, porque nada acrescenta ao ser de cada um deles antes da aceitação das palavras de Moisés. Refere-se, com efeito, ao campo social e político (Chauí, 2003. p. 110), porque nos explica a maneira como aquelas pessoas se reuniram, se organizaram e sobreviveram enquanto obedeceram aquelas leis específicas reveladas nas profecias de Moisés.

Acerca daqueles “efeitos expressivos” aos quais nos referimos agora há pouco, é interessante lembrar aqui como essa incapacidade dos judeus libertos de fundar por si mesmos uma comunidade política, posto que têm em Deus, pelo que lhes conta Moisés, o princípio e continuidade da união, perdura num hábito forte o suficiente para se manifestar numa característica linguística e gramatical. Como insiste Espinosa, seguindo sua crítica à interpretação teológica da eleição hebraica, “(...) Moisés, conhecendo o caráter e o ânimo insubmisso da sua nação, vê com toda a clareza que só com grandes milagres e com o especial auxílio externo de Deus é que eles poderiam levar a bom termo a obra iniciada. Sem este auxílio, pereceriam irremediavelmente” (Espinosa, 2004. p. 174). Por essa dependência da imagem de um poder exterior que age

moderando as paixões dos judeus em prol do convívio social, produz-se neles uma tendência (destacada por Espinosa para esclarecer o que entendiam eles por milagres<sup>61</sup>) a direcionar a Deus a causa de todos os eventos grandiosos e surpreendentes, enfim, aqueles sem uma causa elucidativa imediata. De fato, trata-se de algo já aludido no capítulo anterior, mas que retomamos aqui para destacar a relação com a autoridade política da fala de Moisés que este hábito manifesta. Como bem nos explica Chauí: “É, portanto, característica do *ingenium Populi* hebraico o costume de deslocar para um poder externo aquilo de que desconhece a causa eficiente real – o povo não se reconhece como causa de seu Estado e desloca para uma causa exterior imaginária aquilo que efetivamente dependeu dele” (Chauí, 2003. p. 111). Vemos aqui como a história fundadora do povo hebraico determinou, por um gerenciamento do conatus coletivo, a maneira como eles se comunicavam. Como Espinosa o faz em tantas passagens do *TTP*, é de suma importância atentar a este fato para a compreensão da especificidade da fala profética hebraica. Do emaranhado das características gramaticais da língua hebraica, emerge um modo de falar mas também a imagem que este povo faz de si mesmo e da autoridade política, exprimindo-se aí sua relação com um poder que é sagrado e, simultaneamente, civil. Não chega a ser um modo de compreensão, mas uma imagem que eles faziam de si mesmos se mostrando num modo de falar. De toda forma, uma autopercepção historicamente determinada. Visamos destacar aqui algo que Homero Santiago muito bem nos indica ser possível, ou seja, “(...) o liame causal entre tudo que é expressão do arcabouço gramatical da língua e o engenho próprio ao povo” (Santiago, 2014. p. 64).

A língua hebraica se forma na experiência coletiva de investimento em certas imagens, dentre as quais a de Deus, como poder superior, provedor e mantenedor da comunidade, ocupa o lugar de noção fundadora do próprio imaginário daquele povo, pois eles só começam a se pensar enquanto povo por meio da profecia e da ação divina que ela comunica. Assim, a gramática que essa narrativa propõe é produzida conjuntamente com a imagem de Deus. Tal como a própria imagem de Deus não existe fora da profecia, a narrativa que ela propõe estrutura e sustenta a imagem divina pela qual o povo pensa a si mesmo enquanto povo. Trata-se, entre a imagem e o discurso que a comunica, de uma unidade interdependente e orgânica.

Espinosa, por seu turno, não visa apenas marcar a diferença temporal que isola o arranjo político da sociedade hebraica num passado irrecuperável, mas também denuncia a realidade tirânica da produção do corpo político dos judeus<sup>62</sup>. Trata-se de singularizar a sua essência, dessacralizá-la e, assim, ser capaz de expor a realidade humana e autoritária do poder que a sustentou. Assim, tendo sido mantida pela imposição das ordens dos profetas, apresentadas como

---

<sup>61</sup> Cf. Espinosa, 2004. p. 217. Retornaremos a este ponto no tópico seguinte.

<sup>62</sup> Cf. Chauí, 2003. p. 61.

mandamentos divinos incontestáveis, e da autoridade religiosa de que se valiam, não havia nenhuma sabedoria na disposição social hebraica que devesse ser compreendida e seguida, nenhuma “boa sociedade”, baseada no livre entendimento e aceitação de seus súditos, para ser copiada.

Com efeito, os profetas judeus falavam no contínuo de uma sociedade simultaneamente política e religiosa. A autoridade deles era calcada num acordo coletivo, constituída conjuntamente com o corpo político. A religião era gerida e experimentada como culto das leis de conservação da coesão coletiva, e não havia dogma que não exprimisse uma relação imediata com a prática concreta do bom convívio. Donde as cerimônias terem como único objetivo rememorar e celebrar o instante de fundação do estado e união dos libertos numa mesma nação, o que determinava uma relação bastante específica com a experiência do passado e do futuro<sup>63</sup>. Espinosa destaca ainda que a concepção que os profetas hebraicos faziam da natureza de Deus não era importante para compreender os ensinamentos morais que estes comunicavam, ao menos não para discernirmos como a fala profética incitava a obediência pretendida. Como lemos já no prefácio do *TTP*, “(...) a autoridade dos profetas só tem algum peso no que diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude. Quanto ao resto, pouco nos interessam as suas opiniões” (Espinosa, 2004. p. 129); além disso, os profetas “(...) podiam ignorar, e ignoraram realmente, as coisas que respeitam só à especulação e não à caridade ou à vida prática e tiveram opiniões divergentes” (Idem. p. 162). Só o que compõe “(...) a finalidade e a substância da revelação” é digno de autoridade, “(...) quanto ao resto, cada um é livre de acreditar conforme lhe aprouver” (ibidem. p. 162). Esta liberdade não sendo outra que não aquela, intransferível, de dispor de suas razões próprias para o culto de Deus e da piedade.

Quanto aos apóstolos, quando eles saem para pregar e converter ao cristianismo, é outro contexto social de forças políticas que os envolve. Se fizermos agora o mesmo que fizemos com os profetas do estado hebreu, reconstruindo as condições materiais de emergência do discurso dos apóstolos e como estes conquistaram autoridade, veremos como uma concepção de mundo imagética é produzida para forjar a ilegítima autoridade daqueles que a proferem. Enquanto a fala dos profetas judeus, particularmente a de Moisés, se limitava à prática em sociedade, a dos apóstolos permitirá a emergência de um discurso que extrapola o cultivo das virtudes políticas.

Para bom efeito das conclusões que miramos aqui, comecemos por tomar a história dos primeiros apóstolos doutores da igreja católica. Discípulos de Cristo que anotaram seus ensinamentos e escreveram aquilo que posteriormente viria a compor o assim chamado Novo Testamento. Sobre eles Espinosa discorre no capítulo XI do *TTP*, analisando elementos em que se

---

<sup>63</sup> Como nos explica também Chauí (1999), “Universo da profecia, o tempo hebraico é rememoração e promessa, e o presente, entretempos, não é tempo” (p.60).

diferenciam e se aproximam dos profetas. Enquanto Moisés ofereceu ao povo hebraico leis que deviam ser obedecidas como mandamentos divinos, os apóstolos acabaram conquistando autoridade tanto para pregar aquilo que haviam recebido de Cristo, confirmando por sinais que eles eram aqueles que mereciam confiança por terem andado junto ao filho de Deus, como para ensinar da forma mais cômoda e eficaz a religião àqueles a que se dirigiam, da forma que julgaram mais persuasiva. Se Moisés era respeitado, ouvido e obedecido porque impunha-se como a voz de Deus pela boca de um homem, os apóstolos só podiam se valer de uma rememoração dos feitos de Cristo, oferecendo-se assim aos ouvintes como a continuidade da ponte iniciada por aquele que foi o primeiro mediador entre o coração dos cristãos e o poder da divindade.

Desta feita, na leitura de Espinosa, os apóstolos possuem características que os tornam profetas, e o que dizem referindo-se aos sinais do poder de Cristo, aos milagres por ele realizados, deve ser entendido tal como profecias. Como destaca Espinosa no capítulo XI, em parte o discurso dos apóstolos repete recursos da prática profética, pois “receberam por revelação especial aquilo que pregaram de viva voz e, ao mesmo tempo, confirmaram por sinais” (ESPINOSA, 2004. p. 287). Entretanto, continua Espinosa, “(...) aquilo que eles se limitaram a ensinar, por escrito ou de viva voz, sem o confirmarem por sinais, isso foi dito ou escrito por conhecimento (natural, evidentemente)” (*ibidem*). Destacam-se assim dois momentos da fala apostólica, um pelo qual ela reproduz os dogmas mais simples de Jesus, outro pelo qual ela ensina estes mesmos dogmas visando propagar a religião de Cristo em outros povos, adaptando-a conforme conviesse às exigências de compreensão e assimilação por distintos povos e em diferentes contextos. Como Espinosa repete mais à frente, “(...) os apóstolos tinham recebido, não só o poder de pregar a história de Cristo, como profetas, isto é, confirmando-a por sinais, mas também a autoridade para ensinar e admoestar pela via que cada um achasse melhor” (ESPINOSA, 2004. p. 289). Começamos a notar aqui como às intenções originais do mestre os apóstolos vão somando as suas, o que inevitavelmente terminará provocando desvios na doutrina primária.

Observemos a particular relação destes homens com o poder instituído. Enquanto a fala de Moisés se caracterizava por uma particular relação com o seu povo, pois com suas palavras funda uma nação e profere as leis para o bom convívio, os apóstolos pensam uma religião universal que possa ser oferecida a todas as nações. Mais que isto. O cristianismo surge como um culto privado, vivido e organizado por indivíduos que o pensam apartados da praxis política e das relações de poder vigentes nas nações em que vivem e o pregam. Como nos faz lembrar o próprio Espinosa,

De fato, não foram os reis que ensinaram, a princípio, a religião cristã, mas simples particulares que, por longo tempo, contra a vontade dos que detinham o poder e de quem eram súditos, se reuniam habitualmente em Igrejas privadas, instituía-

cerimônias sagradas, administravam, organizavam e decidiam tudo sozinhos, sem terem minimamente em conta o Estado (ESPINOSA, 2004. p. 380).

Espinosa faz esta observação, naquele mesmo capítulo XIX, a fim de mostrar que é um fato, uma situação particular na fundação da Igreja católica, que terminará nas disputas de poder entre clérigos e reis, tão presentes nos estados cristãos. Só mesmo este fato para tornar contestável e fazer objeto de disputa algo que parece tão evidente, isto é, a unidade e a coesão entre autoridade civil e sagrada. Entre os hebreus, profetas e ouvintes estavam submetidos à mesma autoridade, o que concedia certa “espontaneidade” (CHAUI, 2003. p.53) política à persuasão impingida pela profecia. Como nos explica Espinosa, a religião dos Hebreus “(...) começou a existir ao mesmo tempo que o Estado e foi Moisés, que detinha a soberania absoluta, quem ensinou ao povo a religião e organizou os ministérios sagrados e escolheu os seus ministros. Daí que a autoridade régia se revestisse da maior importância junto do povo e que os reis detivessem os mais amplos direitos em matéria religiosa” (ESPINOSA, 2004. p. 380). Não havendo o mesmo entre o apóstolo e aqueles a quem falava, ele precisa forjar em seu discurso algo capaz de superar o vazio entre sua fala e a prática política de seus fiéis. Ao contrário da autoridade de Moisés, garantida pelo contexto político no qual ele falava, a autoridade do apóstolo deve ser reconstituída em seu discurso, apresentando-se como seguidor de Cristo e referindo-se aos milagres dele. Porém, não sendo a rememoração dos feitos milagrosos de Cristo suficiente, o apóstolo se aproveita desta autoridade para proferir opiniões segundo sua própria interpretação, manipulando o pensamento dos que o ouvem. Como nos explica Chauí:

(...) o apóstolo não se limita a tirar conclusões do que lhe foi revelado, como qualquer homem faz, mas está investido de autoridade para ensinar suas conclusões como verdades da fé e pode fazê-lo segundo lhe agrade. Ao mesmo tempo que se declara apóstolo para que sua autoridade seja reconhecida, essa mesma autoridade lhe confere o poder para selecionar o que deseja transmitir, de sorte que controla o pensamento e a opinião dos destinatários (CHAUI, 2003. p. 56).

Na falta de algo que unificasse a doutrina, como eram as leis para os profetas judeus, os Evangelhos dos apóstolos não exprimem senão a diversidade de relatos de uma mesma história, e as Epístolas, diferentes meios de ensinar e conceber os ensinamentos de Cristo. Como também concorda Chauí: “A diferença não passa, portanto, entre discursos derivados (Epístolas) e um discurso original (Evangelhos) que suprimiria os erros dos outros e, sim, entre um discurso teológico e um discurso apenas histórico e religioso” (CHAUI, 2003. p. 59). É dessa maneira que Paulo, quando vai pregar aos gregos, apresentando-se como propagador das palavras salvíficas do ressuscitado, se vale da mentalidade dos gentios e lança mão de argumentos filosóficos para os convencer. Dada a liberdade de ensinar conforme lhe convém e às capacidades de compreensão de

seus ouvintes, ocorreu que cada apóstolo, em suas Epístolas, estabelecesse fundamentos distintos para a religião cristã, e é justamente Paulo, considerado fundador da Igreja Católica, quem mais introduz especulações filosóficas e pode ser identificado como responsável pela criação da teologia como técnica de persuasão. Compreensíveis são assim as palavras de Espinosa ao fim daquele capítulo XI:

Daí que nenhum dos apóstolos tenha filosofado mais do que Paulo, que foi chamado a pregar aos gentios. Os restantes, que pregaram aos Judeus, isto é, a gente que desprezava a filosofia, adaptaram-se também sua idiosincrasia e ensinaram a religião despojada de especulações filosóficas. Quão feliz seria agora o nosso tempo se a víssemos igualmente liberta de toda superstição! (ESPINOSA, 2004. p. 290).

Vejamos como o discurso teológico emerge nas relações de poder em que se inserem seus propagadores. Quando, à medida que a religião se aproxima do estado e os reis passam a dela se valer, o cristianismo é tomado como a religião oficial, os teólogos, agora sacerdotes e eclesiásticos, introduzem na política suas particularidades, sua relação pessoal com o poder e, principalmente, o desejo de limitar a si mesmos o direito de interpretar e executar as leis divinas que aproximam o sagrado dos negócios do estado<sup>64</sup>. A fim de que a Igreja não perdesse o poder de decidir sobre o que devia ser tomado como justo ou ímpio, seus sacerdotes se cercaram de meios para que reis e governantes não pudessem tomar cargos reservados aos sumos pontífices. Daí a necessidade de proibir casamentos ou quaisquer uniões que terminassem misturando as linhagens e no nascimento de príncipes-sacerdotes. Além disso, outro procedimento muito específico, próprio ao discurso destes doutores, foi aplicado para aumentar o alcance de sua autoridade e garantir que ela dobrasse o ânimo dos fiéis e lhes parecesse incontestável. Assim, para entendermos como os papas mantiveram seu domínio por meio da fala teológica, devemos atentar para o fato de “(..) terem os dogmas da religião aumentado em tão grande número e confundirem-se de tal maneira com a filosofia que o seu supremo intérprete tinha de ser supremo filósofo e teólogo e atender a uma infinidade de especulações inúteis, o que só é possível a particulares com bastante tempo livre (ESPINOSA, 2004. p. 380). A teologia, tendo surgido, com Paulo, como ferramenta de conversão, se transforma assim em procedimento para resguardar a autoridade religiosa dos eclesiásticos. Os doutores acabam por, de fora do estado, pretender impor uma gestão das coisas públicas baseada

<sup>64</sup> Veja-se o que ocorreu com o romano pontífice, descrito por Espinosa no capítulo XIX, que ele apresenta como sendo um exemplo “paradigmático”: “Como este direito [sagrado] foi reconhecido de modo absoluto ao romano pontífice, este começou a ter, pouco a pouco, todos os reis sob seu poder, até que ascendeu também ao cume da sabedoria. Todas as tentativas que fizeram, mais tarde, os monarcas, em particular os imperadores germânicos, para diminuir, por pouco que fosse, a sua autoridade, não conduziram a nada; pelo contrário, aumentaram-na ainda mais” (ESPINOSA, 2003. p. 378). Neste trecho, Diogo Pires Aurélio acrescenta uma nota igualmente elucidativa: “O poder temporal do Papa havia sido sancionado pelo Concílio de Latrão, convocado por Inocêncio III, em 1215. Já no século anterior, porém, Gregório VII defendia a doutrina da *plenitudo potestatis* de Roma, fazendo notar que ‘o Papa é o único a quem os príncipes beijam os pés’” (*ibidem*. p. 441).

num sentido de sagrado proposto por eles mesmos. Terminam por impor uma infinidade de normas e leis deduzidas de um sistema que se pretende necessário, porque produto de altíssimas reflexões e de uma hierarquia celestial. Contudo, como insiste Espinosa nos capítulos I e II do *TTP*, acerca das profecias e dos profetas, o efeito moralizante sobre condutas e ânimos não era conseguido porque convenciam por meio de especulações mirabolantes.

O discurso teológico sobre a prática sagrada se desenvolve apartado da realidade política com a qual se confronta. Como nos faz observar Chauí sobre os primeiros teólogos da igreja católica, “seu ócio concerne a sua desocupação inicial com a vida pública, pois, contrariamente a Moisés, o teólogo não é um fundador político” (CHAUI, 2003. p.45). Com efeito, eles se exprimem por um discurso que só pode descrever seu objeto de maneira abstrata e sem um ponto ou critério concreto que possa validá-lo, incapazes de resguardar as discussões que suscitam de controvérsias e disputas insolúveis. E isto pela posição em relação à prática, um modo de vida, digamos, apolítico. Pois, nas palavras de Espinosa já citadas aqui, são eles “particulares com bastante tempo livre”. O discurso profético, o de Moisés e mesmo o de Cristo, era apenas uma fala com objetivos morais. Tinha a intenção de somente suscitar observação e obediência às leis de conduta, aquelas que eram úteis para conservação da segurança coletiva. Nada tinham da afetação especulativa dos apóstolos.

Acreditamos ser possível agora dizer que Moisés, conjuntamente com o povo hebraico, por meio de um determinado uso da língua hebraica, ordenaram as palavras de uma maneira útil à comunidade e ao comum estabelecido no momento da fuga. Tal ordenação, e o discurso que ela produz, exprime de forma imagética os fatos e como eles afetaram os judeus. Assim, o hábito de remeter a causa de todas as coisas a Deus manifesta, por meio da língua, num ordenamento próprio à imaginação, sucessivas afecções que se conectaram desta forma e por meio de um discurso particular se exprimem. Acreditamos que, ao deixar passar e permanecer na língua, por meio deste hábito algo se torna comum na fala do povo hebreu, algo é comunicado através dele: um sentido particular de sagrado e uma maneira particular de moderar os afetos comuns e partilhados pelo povo hebreu durante a obediência que funda o poder comum<sup>65</sup>. A imaginação, mesmo sendo o campo do imediato e confuso, nos mostra Espinosa, também é capaz de comunicar, no sentido de tornar uma imagem partilhável numa experiência comum que a linguagem medeia e nos permite acessar. Já no caso da autoridade dos apóstolos, é preciso refletir sobre o uso abstrato que eles fazem da história hebraica. Pois, como nos explica Espinosa, eles não falam sobre a concretude de uma experiência comunitária, apenas repetem um discurso ordenado de acordo com o que almejam conquistar e direcionado a outros povos, como é o caso de Paulo quando vai pregar aos gentios. A fala apostólica

---

<sup>65</sup> Acreditamos que a importância da comunicação na formação do corpo político e do poder comum ficará mais clara no capítulo seguinte.

não cria um sentido comum de sagrado porque não é capaz de criar uma comunidade política com a materialidade social da hebraica. A compreensão da autoridade apostólica requer então uma investigação mais atenta dos recursos discursivos que utiliza.

A relação entre linguagem, pensamento e política pretende ser destacada aqui no modo como o discurso religioso dos apóstolos e doutores, pervertendo o sentido das Escrituras, forja um sistema de pensamento para manter aqueles a quem se dirige na servidão afetiva e na submissão política ao poder que sacerdotes forjam e exercem sobre corpos e mentes. Para entendermos de que maneira isso é feito, vale nos dedicarmos ao exame da teologia como especulação pretensamente filosófica para legitimar a autoridade particular destes oradores através de dogmas, os quais eles impõem como se fossem princípios necessários a serem observados para a boa conduta coletiva.

### **4.3. Teologia como discurso imagético e persuasivo.**

A crítica de Espinosa ao poder teológico-político do discurso religioso da cristandade se concentra em denunciar a arbitrariedade da metafísica sustentada pelos intérpretes teólogos, mostrando a falsidade de suas fontes. Ou seja, não existe conteúdo filosófico nas Escrituras do qual possa ser deduzido o império de Deus e do soberano. Além do grandioso trabalho de desconstrução da metafísica teológica realizado na *Ética I*, observamos que, no *TTP*, denuncia-se que a transcendência do Deus concebido pela teologia, bem como a do soberano, é em verdade o desdobramento de um fato que começa na relação entre a fala e a experiência material, na prática política dos teólogos que formulam uma visão de mundo partindo de uma experiência religiosa privada. Como argumentam os teólogos quando se metem a falar de política, o poder do soberano, que permite formular as leis e julgar sem ser julgado, é doado por Deus, pensado como ser independente e separado do mundo, tal como o soberano está separado da sociedade<sup>66</sup>. Contudo, uma investigação mais detida das noções de Deus e Soberano perpetradas pelas doutrinas teológicas nos mostra que, contrariando as teorias políticas que dizem ser necessário deduzir da transcendência divina a superioridade e intocabilidade do Soberano, como mostramos ser o caso da política hobbesiana, em verdade, ambas as concepções, de Deus e do Estado absoluto, são produzidas em simultâneo visando unicamente justificar a autoridade despótica dos reis. Donde, assim propomos, poderem ser entendidas como expressões das intenções dominadoras destes oradores. Expressões de um conatus autoritário impondo-se sobre mentes e corpos de fiéis supersticiosos, atados a uma servidão ideológica e afetiva. Além de sua crítica e reposição dos termos no plano da ontologia, a

---

<sup>66</sup> Cf. CHAUI, 2003. p. 87.



reflexão política de Espinosa também se atém à maneira como uma tal argumentação se apropria de uma leitura particular das Escrituras para fundamentar a transcendência de Deus e o absolutismo político. Tal falsificação teórica não é conseguida sem alguns procedimentos argumentativos discursivos, igualmente apropriando-se da história hebraica e de alguns elementos daquela sociedade que possuem outro sentido num contexto completamente diferente.

Por isso devemos ainda acrescentar ao nosso estudo algumas observações mais detidas sobre o discurso dos teólogos e moralistas. É interessante observar como o efeito do que dizem no coração e nas mentes dos fiéis, suscitando crença, submissão e engajamento político, é proporcionado por um procedimento próprio à pregação teológica. Ao investigarmos que procedimento é este, esperamos acrescentar aqui conclusões úteis para o entendimento da relação entre linguagem e política em Espinosa. No apêndice à *Ética I*, Espinosa, empenhado em libertar os homens daqueles preconceitos que os impedem de compreender a essência do Deus imanente por ele demonstrado, critica não apenas a doutrina que se ergue sobre estes preconceitos, mas também a maneira precisa como ela termina enredando tantos corpos e mentes. É importante, para os objetivos de nosso texto, notar como a descrição da gênese da metafísica teológica que aí se opera desenvolve elementos da compreensão espinosana de servidão afetiva<sup>67</sup>. Embora a teologia, como um discurso que tem data e contexto de produção, se diferencie das profecias dos profetas judeus, a produção imagética que opera em ambos os casos tem por causa esta mesma servidão afetiva.

Incapazes de entender as causas dos fenômenos naturais e as de seus apetites, os homens terminam por projetar na natureza as explicações que inventam para preencherem o vazio da própria ignorância. É assim que, sem entenderem a potência afirmativa do próprio desejo, crentes de que desejam aquilo de que carecem, onde enxergam o fim de seus sentimentos, projetam para a natureza a mesma intenção, de sorte que também ela lhes parece agir movida por fins externos. Imaginam assim finalidades à espera de que desta forma tudo possa ser explicado: seus afetos e a própria natureza. Esta última só pode vir a ser produzida por outros seres, dotados de tanta liberdade quanto nós mesmos, e que necessitam de adoração, razão pela qual criam tudo o que há no mundo visando o benefício e o prazer dos homens. Assim lhes parece bom e agrada, aplacando, ainda que tão precariamente, o desamparo e o desespero ante uma passionalidade tão oscilante e imprevisível quanto se multiplicam afetos e fatos inexplicáveis, tão capenga se lhes mostra esse arremedo de solução. Porque a natureza não cessa de os surpreender, sendo os bens tão incertos quanto os males,

---

<sup>67</sup> Acerca desta compreensão de servidão afetiva que nos orienta aqui, pensada como limitação do conhecimento imediato e imaginativo, indicamos também nossas conclusões do mestrado, expostas e discutidas em MONTEIRO, R. S. *Dualismo Como Superstição e Experiência Errante em Espinosa*. In *Spinoza. Decimoquinto Coloquio*. 1ed.Córdoba, 2020, v. vol. 1, p. 65-71.

e estas elucubrações imaginativas nunca alcançando a essência das coisas e de si mesmos, os homens continuam na produção de meios e na instituição de procedimentos e poderes pelos quais acreditam conseguir aplacar a ignorância e precaver-se do inopinado. É assim que surgem rituais, cerimônias e regras de conduta, por meio das quais esperam ser preferidos pelos Deuses, recebendo as suas graças e evitando os seus castigos:

(...) donde sucedeu que cada um, conforme seu engenho, excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza. E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que *foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a entender e explicar as causas finais de todas as coisas*. Porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram (ESPINOSA, 2015. p. 113. *Ética* I, apêndice. Itálico posto por mim).

Este “esforço” para “entender e explicar” termina por manter muitos presos num “(...)estado presente e inato de ignorância (...)”, pois as incongruências de sentidos entre a vida e suas teogonias são relegadas ao insondável, lhes parecendo mais fácil denegrir a razão, “(...) em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova” (*ibidem*). O resultado é uma produção mental que não exprime a humana potência de compreensão e superação de caducas explicações preconceituosas, mas a reprodução da limitação de nosso conhecimento imediato e de nossa fraqueza ante as forças exteriores, caracterizando a servidão afetiva que nossa condição nos impõe. Como muito bem nos lembra Espinosa noutro momento da *Ética*, nossa “(...) *Mente está submetida a tanto mais paixões quanto mais tem ideias inadequadas e, ao contrário, tanto mais age quanto mais tem ideias adequadas*” (ESPINOSA, 2015. p. 241. *EIII*, P1, corolário). Ainda no apêndice, Espinosa prossegue nos mostrando quem são e como procedem aqueles que se valem da sedução destes discursos pretensamente elucidativos. A criação *ex nihilo* e a intervenção divina compõem a doutrina pela qual “Teólogos e Metafísicos” argumentam que tudo no mundo foi feito para o nosso desfrute, e que por isso devemos adorar a Deus e esperar seu beneplácito salvador. Segundo Espinosa, para “dar mostras de seu engenho”, indicando a finalidade para a qual cada coisa foi criada, os “Seguidores dessa doutrina” chegaram ao ponto de inventar uma maneira de argumentar, “(...) não a redução ao impossível, mas à ignorância” (Idem. p. 115). É assim que, atribuindo a todo evento uma finalidade, e a causa da finalidade a uma causa eficiente anterior, quando se deparam com a sucessão infinita de causas, terminam por requisitar a vontade de Deus, sua sabedoria inatingível pela alma humana, para findar o desejo por uma resposta que o aquiete. Asilo da ignorância, o silêncio da vontade divina emudece sem que se exija palavra sobre seus desígnios. Mais do que calar, o objetivo aqui é reter a atenção no espanto e no medo frente a tão grandiosa Natureza, pois, como conclui Espinosa,

os “(...) intérpretes da natureza e dos Deuses (...) sabem que, suprimida a ignorância, é suprimido o estupor, isto é, o único meio que têm para argumentar e manter sua autoridade” (Idem. p. 117). Vemos assim como o poder dominador deste discurso se apoia em afetos muito específicos que ele é capaz de incitar. Fazendo uso do afeto de admiração, jogando com a mentalidade do vulgo, que “venera o que não compreende” (CHAUI, 2004. p. 86), o discurso teológico vale-se de meios pelos quais impõe sua autoridade e aprisiona os ouvintes, impedindo-os de voltar-se e enxergar as cordas do titereiro que os manipula.

Ora, não é esse o meio mais eficaz utilizado pelo recurso ao milagre – remeter a Deus a causa de todos os fatos extraordinários? Somente o milagre, sustentando admirados os fiéis, é capaz de mantê-los satisfeitos ante explicações que jamais alcançam a razão do que descrevem. Ocorre que, no imaginário do povo hebreu, os milagres tinham uma função política determinada: eram o meio pelo qual este povo se reconhecia como escolhido, superior aos outros pois somente a eles Deus havia oferecido indicações de seu poder. Para uma nação de homens incapazes de entender a si mesmos como agentes de sua história, a realização de um fato grandioso que os favorecesse só podia ser tida como a prova de que uma força superior os protegia, sem que seja preciso dizer que tal força interfere de maneira arbitrária e exterior na ordem que ela mesma estabeleceu. Contudo, os teólogos retornam aos relatos dos profetas hebreus, interpretando-os como milagres que nos contam de um Deus voluntarioso que ali se manifestou. Desta forma, os milagres que eles mesmos oferecem, apóstolos de Cristo e sacerdotes da igreja católica, dão prova de que, assim como o divino estava com os judeus, também eles foram sacralizados e escolhidos. Entretanto, ao manipular assim a compreensão das Escrituras, como destaca Espinosa, estes doutores da palavra nada mais fazem senão tomar algo que era um modo de falar próprio àquele povo e o *usar* como ferramenta de persuasão. Como nos ajuda a entender Chauí,

Sendo inútil para a fé e contrária à filosofia, a crença nos milagres possui um interesse determinado apenas para os hebreus: assinala sua superioridade como povo. Essa conotação política do significado do milagre marca-o com o selo da autoridade. Ou antes: ele é o portador da existência de um poder supremo que dirige as coisas tendo em vista o bem dos eleitos. Uma vez que o milagre possui sentido apenas na afirmação da autoridade, todo aquele que recorre ao miraculoso recorre *ipso facto* à força de uma autoridade. Quando, portanto, entre os vários caminhos possíveis da evangelização, o cristão escolher a via miraculosa, terá escolhido a via de uma persuasão autoritária (CHAUI, 2003. p. 48).

O que destacamos aqui é mais do que uma forma de argumentar referindo sempre à vontade insondável de Deus a razão elucidativa de todas as coisas; é um recurso por meio do qual o sacerdote unge a si mesmo de um poder inventado por ele próprio, valendo-se de um mecanismo que tinha suas razões para funcionar entre os judeus humildes, mas acrescido dos malabarismos da teologia para sustentar autoridade teocrática numa sociedade não teocrática, sobre indivíduos que

não possuíam aquela relação com a palavra tal como era sentida e falada pelo idioma hebraico. O milagre é usado então como um mecanismo pelo qual o insondável, a força maior que tudo rege e organiza, do alto de sua transcendência, toca o mundo mortal e profano. Esta ação nunca é sem motivo e indiscriminada. Todos carecem de um milagre, mas somente aqueles dotados de distinção e superioridade serão escolhidos e por esta razão merecem respeito e obediência. Este poder do milagre, entendido como um relato mas também como mecanismo de dominação, nos parece particularmente interessante para entender a realidade psicofísica da linguagem e da ordenação das palavras. Razão pela qual propomos um retorno ao que Espinosa escreveu sobre os milagres, tanto no contexto da sociedade hebraica, quanto no uso que deles fizeram os teólogos.

#### **4.3.1. Os relatos de milagres como artifício de dominação.**

Este texto almeja refletir sobre relações entre um tipo de relato, o milagroso, as circunstâncias políticas que o determinam e aquelas que ele mesmo engendra. O interesse de Espinosa sobre os milagres se inscreve dentro da agenda de sua crítica ao poder teológico-político: delimitar o que cabe à religião e o que cabe à política, para que se possa apontar em que momento e de que forma discursos pretensamente religiosos ultrapassam o âmbito que lhes cabe. Quando assim o fazem, visam apenas fundar autoridades políticas ilegítimas, as quais não atendem interesses de um bem comum, mas unicamente a defesa de uma autoridade particular e os apetites que a movem. É nestes termos que, em sua reinterpretação das Escrituras, Espinosa busca distinguir o verdadeiro significado e importância dos ditos milagres relatados no Antigo Testamento e a maneira como deles se valem os sacerdotes e teólogos de sua época, ou pelo menos aqueles engajados em resgatar a teocracia como modelo universal de organização política. No contexto da sociedade hebraica, a instituição de uma autoridade religiosa é, somente por razões particulares e historicamente determinadas, também a de uma autoridade política. O uso da narrativa milagrosa lá empregado não é o mesmo de quando, noutras relações de poder, se pretende recorrer de maneira especulativa a uma história particular para validar um discurso sem autoridade política legítima. Em ambos os casos, o milagre, tal como é descrito em discursos religiosos, possui um poder mobilizador que vale ser analisado e compreendido. Trata-se de uma relevância política que exige investigação, a qual pode nos conduzir a um melhor entendimento do papel dos discursos religiosos, seja na comunidade teocrática hebraica, seja nas disputas de poder que marcam conflitos teológico-políticos em outras sociedades não fundadas numa teocracia socialmente constituída.

Um relato milagroso, em Espinosa, é uma forma de “perceber”, “julgar” e “narrar” fatos surpreendentes, “algo de insólito” (Espinosa, 2004. p. 203) que não pode ser explicado “por analogia com outra coisa que ocorre habitualmente” (Espinosa, 2004. p. 206). É uma operação pela qual pensa-se e fala-se da realidade, um esforço por explicar o acontecimento de fenômenos que não encontram repouso na explicação rotineira dada às coisas. É, ao final das contas, um esforço por significar a experiência do espanto, narrado e descrito pelo vulgar como “milagre”. Não apenas para nomeá-lo, mas sobretudo para recolocá-lo na ordem das explicações diárias, tornando-o capaz de dialogar com a narrativa que sustenta o horizonte do imaginário comum às representações subjetivas que motivam decisões individuais e coletivas.

Longe de ser mera descrição explicativa descompromissada, a apresentação que se faz de um milagre acompanha-se sempre das intenções de quem a faz – a imposição de uma autoridade, a afirmação de um poder que exige o reconhecimento da força sobrenatural da qual se investe. Neste quadro, pode ser muito útil, para uma investigação das relações de poder na experiência da linguagem, tomar o relato milagroso em sua forma discursiva e política. Ou seja, entendê-lo como uma maneira de falar da realidade e explicá-la, como um conjunto de ideias e procedimentos discursivos que manifestam interações políticas entre os signos e aqueles que os usam – senhores e súditos. Buscar entender, pois, o que é específico desta operação, que se exprime numa simultaneidade entre pensamento e materialidade da linguagem, e suas relações com a prática política que a engendra e ela mesma produz. Pretendemos agora tomar os relatos de milagres como realidades psicofísicas determinadas pelos interesses que exprimem, nos usos que fazem os diferentes discursos religiosos.

Embora devamos considerar que um discurso só tem poder político, sendo capaz de arrastar corpos e mentes atrás de suas intenções, por meio de noções que se referem a uma realidade concreta, não podemos ignorar o recurso a abstrações de que se valem oradores por meio da apresentação de um milagre. É nesse sentido que a narrativa milagrosa pode ser um exemplo esclarecedor para pensarmos como uma fala, operando por imagens que se referem a um plano sobrenatural criado por ela mesma, pode desdobrar-se em efeitos reais de agregação social e submissão política. Um retorno ao que a ontologia de Espinosa estabelece acerca do conatus e sua realidade psicofísica, seguindo seus desdobramentos na crítica política do *TTP*, trará uma melhor compreensão sobre este poder dos relatos e discursos. Mirando assim uma manifestação singular e determinada do conatus, aquilo que podemos chamar de sua expressão linguística, esperamos vislumbrar como ele se exprime em relações de poder através dos discursos; relações entre quem fala e quem ouve como relações entre quem manda e quem obedece.

Deus não tem na vida dos homens o propósito de sua existência. Existe, produz-se e se diferencia em si e por si mesmo, e tudo o que há é feito Nele, com igual necessidade e esforço próprio de continuar em seu ser. Assim descrita, a realidade definida por Espinosa nos lança numa queda abissal, afastando-nos das noções que a doutrina do finalismo poderia nos oferecer para acudir-nos neste desamparo. Todas as palavras, conceitos e sistemas de pensamento que colocam no homem a razão primordial do universo, com efeito, não passam de artificios da pretensão de sermos o centro do mundo, do medo do vazio e do desejo de nos sustentarmos contra o desmoronamento de nossas crenças mais vitais. Ainda assim, como todas as coisas que a natureza engendra em si mesma e pelas quais se faz causa imanente do mundo, exprimimos em cada ato a atividade auto-causante do Real. Em nós, entretanto, este agir é também resistência às forças aniquiladoras das outras coisas singulares que nos ameaçam. Eis o conatus, que Espinosa redefine como esforço de toda coisa singular para permanecer em seu ser.

Na mente humana, ele é a persistência em continuar afirmando pelo pensamento a existência presente de seu corpo, o que é o mesmo que conceber pelo pensamento a faina do corpo por continuar mantendo a relação interna e particular de movimento e repouso de suas partes. Todas as ideias que nos passam pela cabeça chegam com este intuito, e todas as palavras dizem a metáfora de um mesmo gesto: insistir com nossa existência no mundo, pondo-a e discursando em sua defesa. A língua com que os povos se comunicam é a labuta diária pela qual cultivam sua sobrevivência, e a gramática está impregnada dos grandes e pequenos feitos de sua história.

O conatus pode assim propagar idiomas, instituindo leis, fundando civilizações inteiras. Mas, sendo o fundamento de toda ação e sua própria resistência, no perpétuo confronto de interesses que a natureza impõe, ele também pode ser o genocídio étnico e cultural, a usurpação e a subjugação de povos inteiros pela força de um ímpeto avassalador. A linguagem pode então ser pensada aqui como produção coletiva de modos de vida, como insistência contra a precariedade da condição humana e o silêncio do mundo frente às nossas carências particulares. Mas também como ferramenta de dominação, arma que faz calar e obriga a dizer. Dizer o que é útil a uns poucos e mortífero a tantos outros. Se o conatus pode ser pensado como o ponto comum e determinante entre ideias e relações materiais, no caso da linguagem, experiência genuinamente psicofísica, é preciso investigá-la nestas diferentes expressões de vivências políticas, onde ela se mostra agenciando capturas, submissões, resistências e revoltas.

O discurso religioso é uma destas obras dúbias que a mão humana ousa talhar. Os homens têm seus instrumentos e sabem fazer uso deles; uns visando influir para que se produzam e conservem as condições para toda liberdade; outros para subjugar e impedir que estas condições despontem no horizonte das possibilidades políticas. A narrativa milagrosa pode ser identificada

como esta ferramenta que serve a ambos os propósitos, manifestando uma sutil diferença quando usada em contextos distintos.

Como vimos, no apêndice da *Ética* I, Espinosa nos explica como os teólogos que se põem a interpretar a natureza, ao inventarem a argumentação por “redução à ignorância”, visam perpetuar o estupor e a admiração sobre os quais sustentam suas autoridades. Já na *Ética* III, a definição que nos é apresentada da admiração destaca que ela não é um afeto, pois “(...) esta distração da Mente não se origina de nenhuma causa positiva que distraia a Mente das outras coisas, mas apenas da ausência de uma causa pela qual a Mente, da contemplação de uma coisa, seja determinada a pensar em outra” (ESPINOSA, 2015. p. 343. EIII, def. dos afetos IV). Ora, como consegue a admiração, mesmo não sendo ela um afeto, sustentar uma autoridade de mando, que consiste exatamente em mover corpos e almas em direção à obediência às suas ordens? Não é a afetividade o que primeiramente determina as ações humanas? A reinterpretção que faz Espinosa do espanto e sua relação com o conhecimento, rompendo com a relevância concebida desde Aristóteles, nos convida a pensar nas situações em que ele não ocorre espontaneamente no choque com fenômenos surpreendentes, mas é produzido e acentuado por meio de recursos argumentativos de convencimento e dominação por meio das palavras. Como um orador pode isolar uma percepção na mente de seu ouvinte e aprisioná-lo na contemplação de uma sentença qualquer que, só por meio deste procedimento, se torna incontestável? Mais ainda: como esta sentença pode erigir sistemas de valores morais moldando condutas e servidões voluntárias?

A admiração, esta “imaginação de uma coisa singular, enquanto se acha sozinha na Mente” (Espinosa, 2015. p. 319. EIII, P52, esc.), é um estado mental determinado por aquilo que é próprio a toda imagem, numa circunstância bem específica. As imagens são por si só privadas do conhecimento da conexão necessária entre aquilo que elas indicam e o resto das coisas. O que apreendemos imediatamente pelos sentidos se forma em nossa mente muito mais pela capacidade do corpo em guardar informações, marcas e impressões de outros corpos, do que pela atividade pela qual a mente entende o que se passa nela. Assim, se algo que pensamos faz para nós “algum sentido”, mesmo que não tenhamos ideia nenhuma das coisas envolvidas, isto se dá muito mais pela maneira como juntamos, por experiência de vida com nosso corpo, enfim, por hábito, imagens numa explicação plausível para o uso cotidiano<sup>68</sup>. A noite, é assim esperado que venha todos os dias, e que a ela se suceda novamente o sol; espera-se que as folhas caiam no outono ou que o peso de um quilo permaneça como uma medida universal – e o mesmo se dá entre aqueles que nada

---

<sup>68</sup> O mesmo podendo ser dito da ligação que em nossa mente se cria entre uma palavra e a imagem do que ela significa. Cf. EII, P18, escólio.

entendem da rotação dos planetas, da força gravitacional ou da relação entre a massa e a energia de uma matéria.

Quando somos afetados por uma coisa nova, que não se relaciona com o sistema imagético que o hábito cria em nós, não temos como sair da contemplação desta imagem, da coisa ou fenômeno que ela nos aponta. É no plano da imaginação, da experiência rotineira e das crenças mais vulgares que a admiração faz despontar o extraordinário. Como se esforça por mostrar Espinosa, aqueles fatos surpreendentes que são apresentados como possuindo uma explicação na ação divina que interfere na ordem natural das coisas, numa produção que tira sua causa de uma potência sobrenatural, não possuem em si nada de especial, apenas não nos oferecem a percepção de suas causas. Como ele nos diz, “um milagre, quer tenha ou não causas naturais, é um facto que não pode explicar-se pela causa, isto é, que ultrapassa a compreensão humana” (ESPINOSA, 2004. p. 2008), acrescentando ainda que “(...) a partir de um facto ou de qualquer coisa que ultrapassa nossa compreensão, nada podemos conhecer” (*ibidem*). Assim, a privação de uma imagem e o estupor provocado se retroalimentam no aprisionamento em que o milagre encerra fiéis perplexos: quanto mais retidos na contemplação imagética, menos lhes chegam informações que lhes permitiriam passar dela a outras ideias, mantendo-os na consideração só do que a imagem mostra, aumentando seus traços de singular, de extraordinário.

A limitação de conhecimento que acompanha todo signo produz efeitos práticos, para além do campo epistemológico. Como destaca Laux, “(...) la confusion a pour conséquence dans le domaine pratique de prêter à Dieu et aux lois de la nature des déterminations qui se retournent en commandements, de sorte que l'équivocité du signe est ce qui fonde l'obéissance» (LAUX, 1993. p. 66). Como disse também Deleuze, “le signe se rattache toujours à un propre; il signifie toujours un commandement; et il fonde notre obéissance” (DELEUZE, 1968. p. 48). Contudo, a compreensão do poder de comando que se segue às imagens e à concatenação imagética oferecida pelos relatos milagrosos nos exige um aprofundamento na maneira como tais relatos se desdobram no sistema das superstições. Somente compreendendo como as imagens se relacionam com as paixões numa experiência determinada de submissão pode-se entender como os signos podem se desdobrar em ordens. Como nos indica Chauí:

O movimento de passagem do signo indicativo a imperativo, de imperativo a revelado e, portanto, de sinal a decreto, engendra um cortejo de imagens e paixões que petrificam a existência humana na mais completa heteronomia, num fardo que se carrega por medo, pagando-se o preço da conversão da força imaginante em fraqueza das ideias imaginativas (CHAUI, 2003. p. 85).

Não é à toa que a maioria das soluções para dar conta de eventos surpreendentes se desenvolve tão largamente por imagens, suposições de seres e procedimentos que empregam mais o



que é próprio à imaginação e aos efeitos imediatos dos sentidos (antropomorfismo, finalismo, etc) do que uma verdadeira descrição da essência das coisas e da causa destes eventos. Longe de incitar uma investigação científica ou filosófica sobre o que desperta a curiosidade pela peculiaridade com que nos cativa, como queriam pensadores de Aristóteles até Descartes, a admiração é um olhar que se demora num quadro que parece não poder criar outra conexão com o mundo a não ser através da fantasia e da superstição. É o que podemos observar numa explicação que acolhe este singular num dito milagre, dando àquele evento que cinde o banal, e não parece poder ter lugar na ordem da racionalidade, não apenas uma compreensão, mas uma narrativa capaz de convencer e engajar quem o recebe. Contudo, insistamos: como o uso que se faz dos milagres consegue incitar os perplexos ao assentimento e à adoração do sobrenatural que o relato cria? Como se vai do isolamento e da passividade das imagens e da obediência imposta pelos signos às ações por eles orientadas? Noutros termos, como os fiéis passam a agir determinados pelo culto?

Uma resposta que poderíamos indicar é que os relatos de milagres se apoiam na força de engajamento cotidiana concedida pelas crenças mais ordinárias. Pelos hábitos que cultivamos e pela rotina que sobre eles se constrói, sem que seja preciso exigir-lhes a completa elucidação dos termos envolvidos, esquecemos a quantidade de razões inexplicáveis para tantos eventos que nos atravessam e apenas seguimos, tocando a vida e atendendo às exigências diárias que ela nos impõe. Alguns comportamentos próprios a uma cultura são vistos como absurdos para outras, e o que era reproduzido como socialmente aceite ontem, amanhã pode figurar reprovável e tresloucado. Resumidamente, a imaginação é também capaz de nos oferecer sistemas explicativos que nos orientam a caminhar onde a razão não chega. Contudo, para que se entenda o aspecto compositivo social e político do milagre, é preciso tomá-lo no que o destaca de outras crenças irrefletidas em coisas absurdas. Nos empenhamos em pensar o milagre não apenas como sistema de imagens e representações, mas como *linguagem* e como *história*. Como nos aponta Laux, naquele capítulo VI do *TTP*, o milagre que Espinosa investiga

(...) est toujours une fiction, mas la fiction s'inscrit dans une théologie, c'est-à-dire dans une cohérence. A la différence de la croyance en n'importe quel prodige, qui se dissout en de multiples hésitations, *la croyance au miracle appartient ici à une histoire*: lorsque Dieu trompe les Egyptiens par des prodiges pour se faire connaître des Israélites, *les signes articulent des séquences en vue de composer un langage*; le matériau relève de l'extraordinaire (et de ses limites) mais il transmet un message qui a sens et qui, *transmis par la mémoire du peuple, continue d'avoir sens ou de produire des effets dans la postérité de ce peuple*: cette histoire a des témoins, qui attestent un événement dont rien ne peut être retranché; *quelque chose se construit*, tandis que des fictions non organisées n'édifient aucune mémoire. A la dispersion de l'extraordinaire, le miracle de l'histoire sacrée oppose le rassemblement des signes (Laux, 1993. p.56. Itálicos nossos).

Como Laux explica, fazendo referência a uma carta de Espinosa, a crença em espíritos e assombrações “se dissout en de multiples hésitations”, em temores e na fuga do que causa assombro. A crença em milagres, por outro lado, tem o peso de uma visão de mundo que determina condutas. É justamente este “rassemblement des signes” que nos interessa destacar: uma organização de imagens, antes dispersas e isoladas, num sistema capaz de oferecer uma compreensão histórica e uma linguagem, quem sabe um idioma. Por meio deste sistema um agrupamento de pessoas é capaz de pensar-se e de se comunicar. Interagir entre si e com outros povos, constituir uma sociedade que formula para si significados capazes de permanecer mesmo após sua dissolução. Como destaca Laux, um “testemunho”. Estes relatos, a maneira como se produzem e tomam a forma de significações engajadas, possuem uma relação com o contexto material em que se formam e os propiciam. E isto somente porque o que produz imagens no corpo dos indivíduos é o mesmo que produz representações sociais no e para o imaginário de um corpo político. Mais do que isso, pois um hábito não faz apenas um monge, congrega uma sociedade inteira em costumes próprios a uma cultura. Aproxima corpos na mesma mecânica em que eles produzem suas representações, seus valores - formas de se relacionar e se pensar a si mesmos. Seguindo novamente Laux, notemos que a composição dos hábitos num corpo é idêntica à composição das relações sociais:

*De même donc qu'elle organise des images dans le corps, l'habitude organise les images dans lesquelles le corps social se reconnaît et trouve le moyen de renforcer sa cohésion. Elle engage à constituer un ensemble où se composent les rapports qui vont à augmenter la puissance de celui ou de ceux qui y trouvent leur référence; une telle composition est guidée par la recherche de l'utile propre: elle exige l'union à autrui, soit par l'amitié, soit par tout autre type de relation sociale. Quant à la religion, si elle se tient dans le registre de l'habitude ou de la coutume, elle participe de la même force de composition sociale (LAUX, 1993. p. 72. Itálicos nossos).*

Acreditamos que esta “recherche de l'utile propre” é exatamente aquele movimento de autoposição do conatus, determinando singularidades isoladas e seus arranjos sociais. Assim como um corpo busca unir-se ao que aumenta sua potência própria, sua mente se esforça por imaginar aquilo que o favorece (EIII, P12), o que melhor afirma sua existência presente a outros corpos e em relações úteis à persistência de seu ser particular. Claro que haverá sempre uma diferença e distância a serem superadas entre o que realmente compõe de maneira positiva para um corpo e a maneira como a mente percebe esta composição. Daí a grande diferença entre arranjos que se produzem por sistemas imagéticos e aqueles conduzidos pela razão, pela compreensão através de propriedades comuns que de fato se referem aos corpos e à melhor forma de se organizarem<sup>69</sup>. A

<sup>69</sup> Veremos no capítulo seguinte o que a política espinosana propõe para a boa ordenação do poder comum.

superioridade da ideia estando justamente nessa sua capacidade de exprimir da forma mais real e adequada a atualidade de um corpo e seus estados afetivos. Mas o que visamos destacar aqui é a composição simultânea entre ligações sociais e a produção, para compreendê-las, de representações e significações, ambas determinadas por um desejo único, o de compor modos de vida potentes frente ao desafio de continuar sendo. A afirmação se apoia na suposição de que, se a busca pelo útil particular é também uma busca coletiva e partilhada na composição das relações sociais, os meios que um corpo empreende para alcançar este útil serão também partilhados pelo conjunto dos corpos que se reúnem num mesmo corpo político<sup>70</sup>. As religiões podem ser colocadas na mesma conta do conatus, do desejo de unir-se a outros corpos, infundindo-lhes hábitos, costumes e a miríade de palavras e expressões que terminam na gramática, na sintaxe e no léxico de um idioma, nos diferentes gêneros de discursos<sup>71</sup>.

Ainda que não seja ela mesma um afeto, a admiração pode se transformar em sentimentos que valem ser destacados aqui pela maneira como podem participar na instituição de autoridades e relações de poder. É assim que, explica-nos Espinosa, “se o que admiramos é a prudência de um homem, sua indústria ou algo do tipo, dado que por isso contemplamos este homem como nos superando amplamente, então a Admiração é chamada Veneração” (ESPINOSA, 2015. p. 319. EIII, P42, esc.). Desta feita, por aquele que acreditamos nos superar no domínio de algo, sendo que não compreendemos a fonte de suas habilidades, teremos uma veneração quase hipnótica e, por que não dizer, aparentemente sobrenatural, de modo que sua autoridade sobre o que faz nos parece incontestável. Como observa a escritora Noemi Jaffe, refletindo sobre a origem da palavra *dom* no verbo *dar*, “diante do *dom*, todos se calam, como se fosse uma magia ou um milagre. Ele é indiscutível, um fato consumado, foi dado e tornou-se uma coisa sobre cuja existência primeira não se pode fazer nada” (JAFFE, 2017. p. 23). E Espinosa prossegue na sua dedução de afetos da admiração, explicando que, “(...) se do homem que amamos admiramos a prudência, indústria, etc., por isso o amor será maior, e a este Amor unido à Admiração, ou seja, à Veneração, chamamos Devoção” (ESPINOSA, 2015. p. 319. EIII, P42, esc.). Através do discurso milagroso, como fabulação sobre imagens singulares e seres extraordinários, a percepção e a compreensão dos supersticiosos é conduzida a fim de infundir-lhes esses afetos, erguendo assim autoridades que devem ser seguidas e respeitadas.

<sup>70</sup> Compreendemos a complexidade da identificação que propomos aqui, ainda mais se levarmos em consideração que, para Espinosa, todo principio de união é antes de tudo determinado por uma comunidade de afetos, a razão vindo para oferecer uma compreensão sobre a organização, a ordenação do *imperium*. A questão que se coloca à política é justamente como passar dos relatos imagéticos e das imagens do poder para a ideia do poder comum e suas necessidades próprias. Como já dissemos, este tema será melhor desenvolvido no capítulo seguinte.

<sup>71</sup> Sobre este tema pode ser útil a leitura de Bakhtin, *Os Gêneros do Discurso*, em *A Estética da Criação*, onde lemos que “(...) cada enunciado particular é individual, mas cada campo de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, os quais denominamos *gêneros do discurso*” (BAKHTIN, 2003. p. 262).

O mundo erigido pelas narrativas milagrosas é um universo extramamente restrito, dotado de centro, começo e fim descritos de maneira precisa e repleta de detalhes aparentemente explicativos. O centro é a autoridade e o poder dos regentes, mundanos e sobrenaturais, os únicos capazes de conhecer o principio e o fim de todas as coisas – e os quais os súditos devem venerar e adorar. Do *Gênesis*, que traz uma criação voluntariosa, ao *Apocalipse*, que revelará a verdade, o castigo dos ímpios e a salvação dos justos. Mesmo que haja uma distância insuperável entre o sacerdote e o poder sobrenatural que ele obedece e alardeia, sua autoridade só tem sentido dentro deste universo que descreve e no interior do qual envolve e encerra aqueles que o ouvem e nele creem. O objeto de devoção só tem poder de curvar o corpo do fiel porque, em seu interior e entorno, um mundo, uma vida de prédicas e dogmas preenche e reconecta a singularidade imagética inicialmente isolada. Toda doutrina está cheia de obrigações, emanando promessas e convites, fazendo daquela ausência de relação com o habitual a esperança de um mundo novo, revigorado e redentor. É assim que a narrativa milagrosa, alargando o espaço e o tempo desta ausência, ressignificando-a dentro do universo em que o relato os recria, prolonga a permanência na admiração e em seus desdobramentos afetivos, enfim, na passividade e no entravamento das potências éticas e cognitivas. Se um milagre tem poder de reter, curvar e mover corpos é porque através dele se ergue uma forma de pensar e falar do mundo, uma forma de viver. O culto oferece assim uma prótese aos eventos desagregadores. Nas situações em que uma comunidade política legítima não é possível, e é até impedida pelo próprio absolutismo autoritário, a contemplação organizada e o sentido partilhado no culto ocupa o lugar daquela composição material constituinte e através da qual a comunicação entre os singulares se torna possível. Defendemos então que a composição imagética e explicativa que os relatos de milagres constroem dispõe aos ouvintes, e aqueles que participam do culto que tais relatos propõem, ainda que de forma precária e ao custo de muita violência, um fundo comum, um contexto de sentidos através do qual torna-se possível não apenas uma relação com o real, mas um certo nível de interação entre os membros de uma seita ou os seguidores de uma doutrina<sup>72</sup>. Pode ser interessante analisarmos a seguir tal interação do ponto de vista da servidão afetiva que ela pressupõe e alimenta.

#### **4.3.2. A afetividade do vulgar e o desejo de não saber.**

---

<sup>72</sup> Novamente, é preciso dizer que isto ficará mais claro no capítulo seguinte, quando entendermos que, em Espinosa, a comunicação tem seu fundamento na composição dos corpos complexos até a formação do poder político. A qualidade do arranjo político poderá ser identificada assim ao tipo de agenciamento das representações que medeiam tal comunicação. É neste sentido que a teocracia deve ser entendida como um agenciamento que desfavorece a composição do comum, posto que pressupõe e se desenvolve não pela expressão das singularidades, mas pelo silenciamento delas.

Caberá investigarmos, agora, em que medida este prolongamento do estupor é alimentado por afetos próprios àqueles que, na figura do que Espinosa chama de *vulgar*, são vítimas ao mesmo tempo que propagadores dos milagres. Como o filósofo nos explica logo ao início do capítulo VI do *TTP*, o vulgo, “(...) em parte por devoção, em parte por *desejo* de contrariar os que cultivam as ciências da natureza, *prefere* ignorar as causas naturais das coisas e *anseia* por ouvir falar só do que mais ignora e que, por isso, mais admira” (ESPINOSA, 2004. pp. 203-204. Grifos nossos). Perplexo ante um poder que desconhece, mas ama mais que tudo porque o imagina como um Ser grandioso e benevolente dispendo toda a natureza ao deleite dos homens, o comum das pessoas quer evitar e tem ódio ao que pode contrariar suas crenças e esperanças. Por este mesmo apego a um Deus que é mesmo como seu pai, o vulgo deseja não saber das razões que tornam triviais os fatos extraordinários. O que o vulgo quer é conservar a veneração e o temor que sustentam sua relação com um mundo onde nada escapa à onisciência de seu pai, e mesmo o insondável e ameaçador dos fatos mais absurdos possui um sentido na onipotência com que Deus interfere na natureza, seja para indicar os justos e presentear-los ou lançar sobre os outros Sua justa e implacável vingança. Como Espinosa prossegue, “(...) porque a única maneira de ele adorar a Deus e atribuir tudo ao seu poder e à sua vontade é elidindo as causas naturais e imaginando coisas estranhas ao curso da natureza. Nunca ele admira tanto a potência divina como quando imagina a potência da natureza como que subjugada por Deus” (ESPINOSA, 2004. p. 204). Ou seja, há no vulgo um desejo por conservar este sistema de representações que o conforta e agrada. Seus pensamentos e comportamentos são determinados por este impulso, que não é expressão de seu conatus senão de maneira parcial e confusa, porque é a forma mais imediata que o vulgo encontra para conservar condições de existência aparentemente favoráveis e seguras. Ele deseja e se esforça por conseguir tudo aquilo que acredita conservar uma visão de mundo pela qual é possível viver, se relacionar e compartilhar de sentidos e valores dentro deste comum ilusório que o culto propõe. Ao custo de quais violências essa ilusão é mantida, a maioria jamais se questiona.

A seguir, Espinosa nos oferece uma indicação do momento histórico preciso onde este comportamento parece ter principiado. Toda a descrição do filósofo nos é útil para entendermos tanto o uso dos milagres quanto as relações afetivas nele presentes:

A origem disto parece remontar aos antigos Judeus, os quais, *para convencer os gentios de então*, que adoravam deuses visíveis, tais como o Sol, a Lua, a Terra, a Água, o Ar, etc., e mostrar-lhes que esses deuses eram fracos e inconstantes ou mutáveis e submetidos à autoridade do Deus invisível, *narravam os seus milagres, tentando assim demonstrar que toda a natureza era dirigida em seu benefício exclusivo pelo poder do Deus que adoravam*. E, de fato, isto agradou de tal maneira aos homens que, até hoje, ainda não pararam de inventar milagres para fazer crer que Deus os ama a eles mais do que a todo o resto e que são a causa

*final por que Deus criou e rege continuamente todas as coisas (ibidem. Grifos nossos).*

Este apego a um mundo conduzido pela interferência voluntariosa de Deus surge assim de um hábito, um costume que se forma não apenas com o intuito de manter uma visão de mundo útil, mas também de propagá-la em outros corpos, a fim de melhor dominá-los. No momento em que a narrativa milagrosa é utilizada como um instrumento de convencimento para instituir uma autoridade, a de um Deus que age no mundo em proveito ou prejuízo dos homens, Deus aí é não só o agente em uma natureza passiva ante Seu poder, mas é também o responsável pelos afetos de satisfação, alegria, amor e temor com os quais os Judeus tangiam o ânimo dos Gentios para dentro dos limites de sua doutrina. Vemos neste trecho também como a fala religiosa semeia num terreno já preparado pela admiração, pela devoção e pelas imagens nele plantadas, de modo que é de forças afetivas e imagéticas já existentes que o orador se vale. Dentre estas, justamente aquele desejo por “ignorar as causas naturais das coisas”, que determina o vulgar e sua relação com estes discursos religiosos, é o que mais lhe será útil. Como explica Laux (1993), na construção de um “espaço fictício da imaginação, espaço da admiração” (p.51), onde a autoridade divina é encerrada nos contornos de um domínio semelhante ao de um rei, além de excluir Deus do mundo, pondo-o fora da natureza, e de excluir do Seu amparo aqueles que não foram eleitos, como os Gentios, o vulgo realiza uma exclusão do saber:

*Exclusion délibérée du savoir enfin, car l’homme du miracle ne se contente pas d’écouter ce qu’il ignore et admire le plus, ‘il désire ne pas savoir’: plus qu’une incompréhension ou une inaptitude intellectuelle à comprendre, ce qui le caractérise est l’acte d’une militance, mais retournée contre elle-même puisqu’il est contraire à la puissance de l’homme de rechercher ce qui le prive de nouveaux facteurs de puissance; l’exclusion du savoir, différente de la confession d’une ignorance, désigne à sa manière la radicale perversité du miracle (LAUX, 1993. p.51. Itálicos nossos).*

Assim, o “comum” partilhado numa tal relação não surge da ação e do engajamento coletivo na construção de uma comunidade, mas da abnegação conjunta e da recusa deliberada de qualquer verdade que possa suspender as certezas, relançando os súditos no vazio do abandono e da dispersão<sup>73</sup>. É compreensível assim o poder do recurso aos milagres e dos discursos de inspiração religiosa, quando atentamos para esse investimento que o próprio vulgo faz em tais descrições do mundo, quando entendemos essa “militance”, como escreve Laux. Se nós repararmos agora naquilo que define o vulgar e como a ausência de conhecimento sobre a natureza e sobre si mesmo entram na composição da passividade que o encerra, veremos que Laux também tem razão quando nos diz

<sup>73</sup> Como não reconhecer nessa abnegação a mesma recusa a agir e compreender por si exigida para a composição do pacto social hobbesiano? Afinal, o que é a transferência senão essa recusa de julgar e agir por si mesmo na esperança de que o Leviatã faça aquilo que eu mesmo não sou capaz de fazer?

que “le vulgaire produit le miracle autant qu’il est produit par lui” (LAUX, 1993. p. 52). Mas é preciso, antes de qualquer conclusão apressada, entender o que é o vulgar, e como, em Espinosa, ele se manifesta em comportamentos identificados em diferentes espaços e posições de poder. Chauí, mostrando como Espinosa, tanto nesta obra como no *Tratado Político*, “politiza a noção de vulgar”, nos lembra que, no prefácio do *TTP* e em seu capítulo XX, esta figura aparece

(...) encarnada tanto no devoto supersticioso como no teólogo manipulador e no governante violento, descritos como habitados pela ambição: o supersticioso despreza a razão, a virtude e a liberdade, por desejar imoderadamente os ‘bens incertos da fortuna’, que teme não ganhar; o teólogo perverte a Escritura Sagrada por desejar imoderadamente fama e autoridade, temendo os ataques e o sucesso de seus adversários; e o governante violento, por sua vez, é arrastado pelo desejo imoderado de dominar corpos e mentes dos governados, mas teme que os deuses não o favoreçam nessa empresa (Chauí, 2003. pp. 280-281).

Tudo isto pode nos ser útil para pensarmos como a narrativa milagrosa, o discurso religioso, atende a interesses específicos de diferentes grupos em diferentes contextos. Espinosa não faz uma distinção no interior do vulgar, apresentando-o como aquele que, independente da posição de poder que ocupa e desempenha, é orientado pela imediatez de seus afetos, pelo amor aos bens incertos e pela variação entre medos e esperanças que eles lhes impõem<sup>74</sup>. A exclusão à qual Laux se referia é justamente a negação do saber, do conhecimento das causas necessárias de produção de um evento que causa admiração no vulgo. Ele se nega a buscar saber porque se satisfaz com as explicações imagéticas, o que o aprisiona na condição de servidão que essa recusa encerra.

Assim, o que o devoto supersticioso, o teólogo e o governante violento têm em comum é essa falta de compreensão acerca de seus afetos e de si mesmos, compreensão da qual se distanciam ainda mais quando aderem e fazem uso dos milagres e das superstições. Assim, pensamos que a recusa envolve uma atitude positiva de, por um lado, recusar-se a compreender o objeto de que trata o milagre e a superstição e, por outro, afirmar e defender a descrição imagética que o culto oferece. Tudo isto por motivações passionais, que exprimem não uma potência, mas impotência ante os afetos e as determinações exteriores que se presentificam na imaginação. De fato, é das superstições que os relatos de milagres tiram sua força. As superstições constituem todo um sistema de existência e relações de poder, do qual os milagres são apenas um dos operadores. Nelas, o milagre tem suas continuidades, mas opera justamente como ruptura que arrasta e aprisiona. Para citar novamente Laux, o milagre,

en interrompant les associations par ressemblance, il est pour le vulgaire rupture et perte de la mémoire; en obturant l’inaccoutumé, il dépossède le vulgaire de sa mémoire ou le soustrait à son monde d’explication. La rupture est double: à la fois celle d’un système de connaissance, et celle d’un système d’existence, car une

<sup>74</sup> Cf. Ferreira, 2017, p. 8, onde lemos que, no *TP*, o vulgo é “... uma figura da condição humana, do fato de todos sermos dotados da potência de imaginar e de efetivamente imaginarmos na maior parte do tempo”.

explication est aussi une orientation. Le vulgaire avait acquis *une certaine possibilité d'associations* – il avait atteint un état de stabilisation; la perdant, il se perd dans une représentation extérieure dont il n'a plus les moyens d'assurer l'explication. Dans une autre problématique, on le dirait *aliéné*: l'aliénation est perte de la mémoire, oubli de l'histoire, avec cette précision supplémentaire que le vulgaire est complice de son aliénation, car c'est la structure passionnelle dont il n'est pas libéré qui lui fait *désirer le miracle* (Laux, 1993. p.73. Grifos meus).

O discurso religioso se relaciona com a política ao surgir de um conjunto de práticas que visam o cultivo de um sentido comum e partilhável, num processo de expressões e comunicação do real que participam em práticas de afirmação e reafirmação do que os discursos defendem. Uma experiência particular engendra, por um uso determinado das coisas e dos signos, uma linguagem, um modo simultâneo de pensar, dizer e viver, que não deixa de produzir seus efeitos modificando antigos modos de vida ou produzindo novos. Como Laux também explica, o milagre se estrutura numa norma engajada em interesses particulares. Destacando que «les effets du miracle s'expriment dans le registre de la motion ('persuader', 'convaincre', 'mouvoir')», ele conclui:

la motion aussi opère un retournement, celui de la fausseté de la représentation extraordinaire *au profit d'une particularisation jugée utile*. Le miracle est donc faux, jusqu'au moment où il s'incorpore la vérité de ce qu'il produit: *son ordre de réalisation* n'est pas celui du vrai mais celui de la modalité appropriée *à l'atteinte d'un objectif reconnu bon, au moins en des termes relatifs et provisoires* (LAUX, 1993. p. 81. Itálicos nossos).

A produção e adesão a um milagre atende ao impulso mais imediato por superar condições desfavoráveis e produzir as mais uteis representações da realidade. Desenvolve-se assim, dentro do universo comportamental das superstições, este tipo de fabulação que envolve afetos específicos e compõem um modo de vida determinado, aquela da servidão afetiva. Entretanto, o efeito de um relato milagroso é, seguindo uma tendência própria ao sistema das superstições, o enfraquecimento de todos os conatus, na medida em que aprisiona todas as outras singularidades em afecções isoladas e obsessivas, impedindo-as de alcançarem o verdadeiro conhecimento de suas motivações, das noções comuns que conduzem à concórdia e a conveniência. Seja no caso dos judeus que se aquietam diante das palavras de Moisés, seja no caso dos Gentios que aceitam a autoridade do Deus invisível, o milagre dobra ânimos e corpos porque age entravando a atuação dos súditos, impedindo-os de se conhecerem, de se pensarem e de falarem o que pensam. Ainda assim, um comum, confuso e parcial, é oferecido por meio do qual os súditos podem se comunicar, terem acesso a um mínimo de entendimento útil às necessidades básicas, sem que por meio desta aparente comunidade possa haver um desenvolvimento das potencialidades particulares, resultando numa soma fraca das potências comuns. Com efeito, é só o esforço por se manterem servidão afetiva, na ilusória garantia de segurança, que fala, que determina os discursos, restando aos outros interesses



apenas o silêncio resignado. Daí então essa forma com que a prece descreve o mundo pela exaltação de uma força desconhecida na mesma fala em que deprecia e entrava o ânimo do fiel.

Mas este silêncio não é de todo sem palavras, posto que o teólogo precisa que sua fala ecoe pelos lábios de seus ouvintes para que sejam propagadas suas prédicas e julgamentos. O corpo dos súditos continua a vibrar, mas não são senão as notas e acordes tocados pelo líder religioso. Eis o caráter dúbio da ação das narrativas milagrosas e do sistema imagético que criam: põem em movimento os corpos, aproximam as mentes, mas tudo isto de uma forma que a participação das potências singulares e o conhecimento deduzido não é senão parcial, imagético e apaixonado, como o efeito das paixões alegres suscitadas no sistema da superstição que aprisiona justamente pela maneira como joga com as oscilações entre medo e esperança.

Este impedimento das particularidades dissonantes, simultâneo à negação da diversidade que acompanha todo discurso autoritário, é também o impedimento da manutenção do próprio espaço político, restrito a um arranjo fraco e incapaz de se sustentar. Note-se que o estado hebraico já nasce autoritário, porque é imposto por uma fala que se revela como a única verdadeira e legítima. Neste sentido a teocracia hebraica não é um corpo político democrático, mas uma nau de cegos guiados por uma única voz que se impõe na escuridão. O profeta torna-se os olhos, a boca e as mãos do povo, pois este já não pode mais ver, falar nem fazer nada que não tenha sido por aquele proposto e autorizado. As superstições têm assim o poder de conter os ânimos num sistema de forças, mas a soma final é por demais incapaz de manter-se coesa por muito tempo<sup>75</sup>. Uma questão que pode ser posta é: esta contenção e este sistema se fazem a serviço de quem? Do povo ou do rei?

Pode ser interessante retomarmos aqui aquela ressignificação do “sentido sagrado de uma coisa muda”, operada por Espinosa no capítulo XII do *TTP*, articulando-a com essa “ordem de realização” da “modalidade apropriada ao alcance de um objetivo”, que Laux propõe para pensarmos a relação das narrativas milagrosas com os interesses que seus usos podem atingir. A ordenação das palavras no relato de um milagre, a concatenação das imagens que constitui o discurso que ele desenvolve, é capaz de oferecer um sentido de sagrado, uma ressignificação das coisas que se mostram imediatamente dispersas. Mas podemos identificar uma diferença entre o sentido das leis e cerimônias hebraicas, um sagrado concreto e politicamente vivenciado, e aquele da teologia, abstrato, mero fraseado forjado pela simples referência a um passado inexistente.

Quando se pensa na construção das narrativas e no uso dos milagres pelos antigos Judeus ao visarem convencer os Gentios, e em tantos outros casos que Espinosa descreve no *TTP* e tão facilmente podem ser identificados na época dele e na nossa, o que observamos são interesses

---

<sup>75</sup> Voltaremos a este ponto quando tratarmos do que Espinosa escreve no *Tratado Político* acerca da necessidade de mecanismos que protejam o corpo político da dissolução, seja na monarquia, na aristocracia ou na democracia.

distintos daqueles que motivavam o culto das leis e cerimônias hebraicas. Trata-se muito mais de uma devoção e obediência a um tipo específico de autoridade, aquela que é arbitrária e que encontra na figura do rei e do governante déspota não apenas uma metáfora, mas seu modo mesmo de ser no mundo. Apenas este Deus, intervindo por seu arbítrio próprio na natureza, pode instituir o espaço de um sagrado que se impõe absoluto e incontestável.

O sagrado absoluto proposto pelo discurso autoritário da teologia, que se pretende hegemônico, com efeito, sugere que as coisas sejam sagradas em si mesmas. Para tanto, é preciso esse poder capaz de transmutá-las numa outra natureza especial, sobrenatural, distinta de todas as outras coisas e superior a elas. É exatamente aqui que entra o Deus da teologia, como que para preencher a lacuna de uma experiência social e política onde Ele é mera fraseologia abstrata, onde só por meio da falsa promessa de uma redenção de todas as coisas, do espaço mesmo, pode fazer-se impor o divino onde ele não existe (pois não figura como representação mediando as relações tal como na teocracia hebraica). Enquanto o “deus” hebraico exprime o uso comum e coletivo da divindade num modo de perceber-se desdobrado na gramática do idioma, o mesmo jamais poderá ser identificado, por exemplo, no latim ou no idioma daqueles que pretendem fundar uma teocracia nos relatos bíblicos. O uso dos milagres no discurso religioso do poder teológico-político investe na imposição de uma autoridade que não é, tal como era entre os hebreus, comungada no espaço público das cerimônias, alimentada e cultivada no íntimo da língua, ou pelo menos não emerge como consequência dos arranjos sociais e políticos anteriores à produção do discurso. Deus é não apenas imposto, mas forjado na falsificação de um universal que não é partilhado nem experienciado.

Neste contexto, o caso da história hebraica pode nos oferecer o entendimento do uso do milagre igualmente como instituidor de um culto, de práticas que exigem o reconhecimento de uma autoridade e ações que visam obter obediência, mas onde a compreensão, o conceito que se faz dessa autoridade é totalmente outro, inapreensível pelos relatos dos profetas e mesmo inútil para entendermos o ensinamento que comunicam. O sagrado aqui é a ligação e a conduta mesma em prol do sentido que um povo unido engendra diariamente no tecido do mundo social e político. Os relatos bíblicos, tal como os pensa Espinosa, visam reter os dispersos na contemplação e na ação obediente, mas não se apresentam como explicações elucidativas ou reflexões filosóficas sobre a essência de Deus e da natureza. Pelo menos não devem a estas pretensões o poder de seus efeitos e os objetivos alcançados.

A partir do momento da criação do estado hebraico e das práticas religiosas que o fundam, toda relação entre os judeus e destes com os outros povos passa a ser mediada pela presença de Deus, enquanto palavra revelada por Moisés, como condição da sociabilidade. A voz de Moisés não

é só ligação dos homens com Deus, mas também expressão daquilo que os une entre eles mesmos, e o milagre que o profeta anuncia não só impõe um sagrado comum como envolve a todos num campo onde o próprio comum, e todo resto, passa a ser possível. A língua que aí se cultivava é, simultaneamente, a língua de um culto particular e coletivo porque se inscreve na confluência destes dois. Se a linguagem pode ser pensada como mediando toda experiência gregária, na língua hebraica a presença imanente de Deus é o substrato que se exprime na comunicação entre os judeus. Mas isto está longe de ser um elogio à teocracia, ou a definição geral de uma política sagrada por meio de uma língua sacra. Trata-se de entender em que se determinam política e língua, para então entender o poder de determinação que possuem.

Propomos aqui que os milagres devam ser entendidos como um meio pelo qual os governantes, através do controle ideológico fornecido pelos teólogos, excluem a plebe do poder<sup>76</sup>, interditando o debate político e retendo-a na contemplação da natureza tal como eles a descrevem. O fiel devoto venera seu senhor e, admirado, passa a acreditar que ele pode falar, fazer uso da fala e do discurso para lhe dizer o que sentir, o que fazer, o que desejar. A elite política que se forma impõe sua autoridade de mando na mesma fala em que dela exclui a plebe, os outros, de si. Aqueles despossuídos da dignidade que os dominantes lhes roubam são deixados de fora dos espaços de poder, das salas amplas e dos púlpitos de debate, reduzidos a espectadores e engrenagens da grande máquina de um sistema oculto e misterioso. Valendo-se das mais diversas narrativas e explicações milagrosas, os senhores do poder descrevem a realidade das coisas e como elas devem se passar entre os homens reunidos sob a sua autoridade. Instituem a própria linguagem pela mesma fala com que comunicam as ordens de seu reino, o que deve ser dito, quando e onde, o que deve ser calado, quem pode dizer. O poder obriga a fala, impõe o silêncio.

### **Conclusões do capítulo.**

Acreditamos ser possível concluir que o poder dominador da teologia é forjado num procedimento de distorção da linguagem religiosa dos profetas, reproduzindo assim de um modo particular o sistema supersticioso da servidão, em que modos de pensar e falar operam simultaneamente num modo de vida determinado: a submissão supersticiosa ao poder dos sacerdotes e dos reis, pensados como representantes de Deus na terra. O conteúdo ideológico do discurso dos teólogos é um uso específico da linguagem religiosa, capaz de comunicar uma visão de mundo e manter os ouvintes submetidos a um modo de vida servil. É claro que o mesmo pode ser

---

<sup>76</sup> A separação entre as noções de vulgar e plebe, por meio da qual essa última não pode ser excluída do poder, será objeto do capítulo seguinte.

dito das profecias, com a diferença muito importante, sempre destacada por Espinosa, de que os profetas se dedicavam à estabilidade de toda a coletividade, visando submeter todos ao poder necessário à conservação do corpo político.

Entendido como um artifício discursivo deste uso malicioso que a teologia faz do discurso religioso, o milagre pode ser compreendido como produzido intencionalmente. Mas, no caso do uso da própria língua comum, não há espaço para uma intenção pois aqui o milagre surge de um movimento natural da experiência com a linguagem. No caso desta experiência imediata com a linguagem, o milagre surge de uma determinação passional sobre o falante, ou seja, como um movimento de resistir à opressão silenciadora de um evento surpreendente que exige a produção de uma explicação para que possa alcançar a dimensão discursiva.

Sem dúvida essa distinção pressupõe aquela delimitação que desenvolvemos no capítulo anterior entre *um uso específico da língua*, mediado, que envolve uma intenção conscientemente empregada e direcionada, e um *uso geral*, imediato e espontâneo, ligado ao uso cotidiano da vida. No caso dos teólogos, envolve uma técnica que empreende recursos discursivos e um conhecimento prévio do ouvinte a quem se pretende atingir e dominar. Noutras palavras, exige uma retórica. Já no caso do falante comum e, mais especificamente, da experiência pré-reflexiva e geral com a linguagem, trata-se antes de entender como o conatus se exprime enquanto produção de conhecimento e como este relaciona-se com a produção de uma linguagem enquanto modo determinado de referir-se às coisas simultaneamente determinado pela experiência que se tem com elas. No caso da sacralidade de um texto, só um uso consciente da língua poderia fazer com que um texto servisse àqueles propósitos de estímulo à piedade e apenas aquele malicioso poderia perverter as palavras furtando-lhes a sacralidade. Contudo, é preciso acrescentar que apenas quando estas intenções tomam a forma de uma organização política, como um agregado de muitos indivíduos num corpo político e através das leis que ele pode propor, elas têm força para atingir a terminarem em hábitos linguísticos e idiomas. Somente através de leis e hábitos que engajem os ouvintes numa prática que atenda às exigências sugeridas e impostas pelos discursos. Como o filósofo explica no *TTP*, os indivíduos formam nações por meio das leis e dos costumes. As nações se exprimem por meio da língua, e esta exprime os hábitos e costumes que aquelas leis foram capazes de incitar.

Se as ideias estão encarnadas nos corpos, vemos que é pela linguagem e pelos discursos de inspiração política que elas se manifestam e operam moldando a experiência e os modos de vida. Se o discurso teológico e profético tem poder de submeter à servidão, é porque eles, agindo sobre e pelos afetos, são capazes de sugerir ideias e comportamentos, ou seja, oferecer aos fiéis a promessa de lhes conceder a virtude, a segurança, a salvação.

O que garante a eficácia do discurso do apóstolo, quando este profere suas opiniões políticas e impõe o seu monopólio da palavra sagrada, é esta sua capacidade de esconder o particularismo de sua fala por debaixo de imagens apresentadas como se fossem conceitos universais. Com efeito, a fala apostólica se constrói num esforço, seu conatus próprio, por superar e ocultar o fluxo de contínua mudança das condições materiais e históricas que determinam a produção de uma autoridade política. Valendo-se de uma interpretação enviesada das escrituras, os apóstolos visam universalizar como dogma político aquilo que é particular e próprio ao contexto da política hebraica, petrificando *ad infinitum* aquele instante em conceitos estáticos.

O convencimento por meio do discurso religioso e os relatos milagrosos que ele opera, como observamos, têm poder na medida em que, tomando dimensões de uma visão de mundo útil para vida, soma-se ao poder que cada um investe na própria existência e nas motivações diárias. Da mesma forma, a marca da interferência dos teólogos na língua hebraica é a criação de uma característica, os acentos e a vocalização das palavras, capaz de permanecer no uso que os posteriores farão do texto, na interpretação e na aplicação de seus significados na construção de uma doutrina, na imposição de leis. Contudo, se o poder dominador está tão imerso na vida, há nela também forças que resistem a ele. Como destacamos, a investida de Espinosa consiste justamente em resgatar estas forças que se insurgem por meio da fala.

Todas estas coisas intentam indicar o caminho para entender que a linguagem é mais do que palavras, imagens efêmeras; é mais do que comunicação de ideias, normas irrealizáveis. A linguagem é experiência política. É vida. E porque a vida tem suas próprias resistências e sob as vozes mais resignadas sussurram revoltas inarticuladas, a liberdade de pensar e falar é a arma proposta por Espinosa contra o ocultamento das diversas formas de violência que um poder tirânico impinge aos corpos.

Seja no caso das narrativas, ou no trabalho de estudo sobre a língua, a ordenação, das palavras e das ideias, sobre a qual se desenvolvem distingue as intenções de quem as faz e os fins alcançados. É assim que, no caso dos milagres, o uso profano dos teólogos emprega uma ordem que visa capturar as potências na sustentação de uma autoridade particular e no cultivo de hábitos inúteis ou nocivos à segurança da cidade. Isto pode produzir um efeito contrário se pensarmos no uso sagrado dos milagres, quando a ordenação das palavras visa a observação da piedade e da caridade direcionadas ao cultivo da vida comum. Quanto ao estudo da língua, a ordenação é uma das exigências do método. Quando a ordem é orientada pela essência do objeto estudado, o estudo revela-nos a potência deste objeto na atividade de seu ser; por outro lado, quando a ordem é determinada principalmente pelas intenções particulares de quem descreve o objeto, o estudo oculta-nos a dinamicidade e a complexidade que constituem o objeto, resultando na produção de

uma falsificação normatizadora e, no caso do estudo de uma língua, engajada na instrumentalização da fala e na burocratização da linguagem política.

Concluimos então pela indicação da possibilidade de seguir pensando uma articulação entre as noções de *conatus* e ordem, crendo na contribuição que isto possa nos trazer para o entendimento da realidade material e política da linguagem. O que poderá nos conduzir a melhores resultados se a ordem for pensada para além dos âmbitos discursivo e metodológico, retornando-a à ontologia e à ordem constitutiva das coisas. Visamos assim investigar agora como a experiência da linguagem pode ser entendida na experiência política. O que se poderá dizer sobre a importância da primeira dentro das reflexões de Espinosa sobre a constituição do poder e do corpo político? Estudando o *Tratado Político* de Espinosa, investigaremos no capítulo seguinte a importância dada pelo filósofo ao “ordenamento” das “coisas públicas” e da organização do estado que, mais importante que a índole dos governantes, deve ser observada para segurança e conservação da cidade.

## QUINTO CAPÍTULO

### O LUGAR DA LINGUAGEM NA POLÍTICA

A importância que Espinosa sublinha no estudo da língua hebraica é precisamente o quanto ela possui de documento histórico das relações sociais, dos costumes e dos fatos políticos do povo que a produziu e usou. A língua não é apenas um conjunto de símbolos inscritos num documento, mas o registro, ainda que parcial, da concretude política de uma nação. O resgate que ela propicia serve ao confronto e contestação da autoridade que os teólogos exigiam para si, bem como ao dismantelamento da abstração da história hebraica de que eles se valiam. Por outro lado, a captura das potências e o convencimento que as narrativas de milagres conseguem se valem de uma apropriação da interdeterminação entre palavras e afetos na experiência cotidiana da vida dos fiéis. É o uso diário das palavras que as investe de poder ético e político. O que faz de uma gramática, que a este uso se dedica, uma forma de resistência à falsificação da mensagem de um povo e à privatização de sua fala. Ao passarmos por todos estes temas, visamos tratar de uma materialidade da linguagem que não se limitasse a vê-la apenas como imagens e corpos fugazes. Buscamos descobrir nas palavras a força social que as infunde e lhes dá significado.

O que funda o comum na linguagem? O que possibilita não só o estabelecimento de um signo, uma palavra capaz de comunicar, mas também o que garante que ela funcione? Investigando as reflexões de Espinosa sobre língua, discurso, política e o papel da linguagem em sua crítica ao poder teológico-político, o trabalho que realizamos até aqui pode nos indicar algumas respostas prévias. Assim, acreditamos ser possível dizer que, se o comum se estabelece e funciona, não é porque as palavras exprimem aquilo que de eterno e necessário lhes concedem as ideias e a racionalidade, mas porque a linguagem, mais precisamente a língua, se estabelece e se desenvolve sempre numa experiência política que exige o entendimento da simultaneidade atual entre pensamento e materialidade. O significado de uma palavra tem força porque ela já foi dita e entendida antes mesmo de ser falada e ouvida, porque ela se faz corpo na materialidade política e cotidiana.

Propomos assim que o comum que toda palavra comunica é produto das relações históricas de composição e decomposição de corpos políticos. O que ficará mais claro se nos voltarmos agora para como Espinosa descreve essa composição na constituição do sujeito político, ou seja, na *multitudo*. É chegado o momento então de pensar a importância desta concretude política da linguagem nas reflexões de Espinosa sobre a constituição do direito civil. Isso nos permitirá compreender como Espinosa pensa a constituição do corpo político sem as noções de transferência

e contrato social, sendo que o fortalecimento da potência comum da *multitudo* exige a democratização da fala na instituição dos *conselhos*.

Para compreensão das relações entre linguagem e política, acreditamos ser útil contrapor Hobbes e Espinosa do ponto da divisão política na constituição do estado civil, no que diz respeito tanto aos discursos políticos quanto à produção das leis e sua enunciação. Espinosa conhecia a obra de Hobbes, tendo se pronunciado a respeito dela numa carta direcionada ao amigo Jelles (Carta 50). Isso nos permite pensar que sua crítica ao poder teológico-político também se direcionava à concepção hobbesiana de monarquia como a forma mais acabada e científica daquele. Enquanto em Hobbes a linguagem é, resumidamente, tradução em palavras de um discurso<sup>77</sup> mental, interior e individual, para Espinosa ela é sempre experiência coletiva de partilha e comunidade. Para Hobbes, a comunicação das ideias é secundária na produção do conhecimento, enquanto que para Espinosa é da história dos usos coletivos e populares de uma palavra que emergem as compreensões, os meios pelos quais um povo pensa a si mesmo e se comunica. Como mostraremos, segundo Espinosa a comunicação é constitutiva da realidade dos indivíduos. Acreditamos assim ser possível entender a valoração dada por Espinosa à democracia, em oposição a sua depreciação por Hobbes, no estudo da relação entre linguagem e potência coletiva. Enquanto na concepção hobbesiana o isolamento do soberano o protege das confusões da multidão, na política espinosana são os conselhos e as assembleias que protegem o direito civil das constantes ameaças de usurpação por parte de particulares, o que culmina no elogio à democracia como sendo a mais potente e natural de todas as formas de governo. Do ponto de vista da linguagem, esta oposição é pensada como a diferença entre um uso da linguagem política centrado nas deliberações e nos pronunciamentos de um governante só, e o uso da linguagem por todos, naquilo que Espinosa chama de “conselho que é composto pela multidão comum”, onde a multidão se constitui mutuamente em um poder político potente e fortalecido contra os inimigos internos.

Marilena Chaui, em sua análise e exposição das discordâncias entre Hobbes e Espinosa, aponta para a ruptura entre eles no tocante às noções de *causalidade* e *conatus*. Nos parece interessante, para bom efeito da confrontação que visamos realizar entre os dois, trazermos aqui os apontamentos de Chaui. Para ela, o principal está em que, enquanto Hobbes concebe a causalidade eficiente como sendo capaz de produzir efeitos que se desprendem de suas causas e possuem certa independência em relação a elas, a causalidade imanente espinosana exige a dependência entre a produção e o produto. Um é expresso no outro, e não há como apontar diferenças de natureza que permitam supor uma regulação exterior do criado sobre aquilo que o causou. Em Hobbes, a pessoa

---

<sup>77</sup> “Por *sequência*, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para distinguir do discurso em palavras) *discurso mental*” (Hobbes, 2003. p. 24. *Leviatã* I, III).



artificial do Soberano é feita para a dessemelhança e a superioridade aos súditos, posta do lado de fora para que assim possa coagi-los, tomando o lugar do direito que naturalmente possuíam. Para Espinosa, como veremos, esse ocultamento do direito natural é falso, posto que o produto da multidão reunida não é senão desdobramento do que são e constituem no direito civil que os exprime. Como Chauí nos esclarece:

A causa eficiente hobbesiana é transitiva, isto é, uma vez produzido o efeito, a causa se afasta e se mantém separada do resultado. Eis por que o direito natural pode ser causa eficiente da vida civil e depois quase desaparecer, uma vez o direito civil estabelecido. Em contrapartida, a causa eficiente espinosana é imanente, isto é, o efeito é sua expressão ou sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz. (...) A permanência da causa no que a exprime de maneira determinada esclarece por que o direito natural permanece bem resguardado no direito civil, uma vez que este é o direito natural coletivo (Chauí, 2003. p. 302).

Assim, quando Espinosa explica ao amigo Jelles que, diferente de Hobbes, ele conserva "... o direito natural sempre resguardado" (Espinosa, 1973. p. 398-399. Carta 50), é também essa continuidade e presença da causa no efeito que ele está apontando. Para Espinosa, os súditos não podem se ausentar na composição da cidade, abdicando do direito natural, e o Soberano não lhes devolve nada que eles já não sejam e possuam. Nós entenderemos isso melhor se repararmos na distinção entre o *conatus* concebido por Hobbes e aquele por Espinosa. Para Hobbes, o *conatus*, impulso de autoconservação definidor da passionalidade, é um movimento que, quando não encontra um obstáculo externo, arrasta os indivíduos à insociabilidade do estado de natureza. Movimento inercial, essa tendência nos conduz a uma busca ilimitada por mais e mais poder, até que somente algo do exterior venha nos impedir. O direito natural e a liberdade exigem então a exterioridade do soberano para lhes impor um limite. O estado é assim o único que possui o direito e a obrigação de reprimir as vontades individuais, salvando os homens do risco que encerram a si mesmos. Desta feita, acrescenta Chauí, do direito natural ao civil,

(...) a passagem é uma sequência de imposições de obstáculos ou de limites externos ao movimento natural, tendo como ponto culminante a Pessoa Artificial ou o Estado que, por ser artifício e artefato, é exterior ao natural. Sem a exterioridade não há como frear, dirigir ou limitar o movimento inercial, isto é, o *conatus*. E é essa exterioridade necessária que dá à soberania seu aspecto obrigatório (Chauí, 2003. p. 304).

Deixados livres no âmbito da vida privada e do isolamento, os homens precisam encontrar na sociabilidade um espaço de coerção e imposição das obrigações políticas. Somente através da centralização do poder soberano isto pode ocorrer. A física hobbesiana concebe o movimento pelo qual os corpos se conservam como reação à pressão externa a eles, único meio que encontram numa busca por equilíbrio e dissolução dos conflitos externos (Chauí, 2003. p. 303-6). Instituído para

manter-se à parte do contexto naturalmente belicoso que engendra os corpos, o soberano pode então realizar na política aquilo que nenhum indivíduo é capaz fora dela. A autonomia do poder se realizará então na instituição da personalidade de um redentor, aquele cujas ações e palavras são realmente capazes de criar e sustentar a existência do social, de um novo contexto de relações, de outra vida. Como nos diz Chauí:

Porque o soberano é, simultaneamente, artefato externo ou obstáculo ao movimento inercial e *conatus* ou conservador do equilíbrio, compreende-se como Hobbes possa sobredeterminar juridicamente essa figura por meio da distinção entre ator e autor: como artefato, o soberano é o ator que representa a unidade da *multitudo*; como *conatus*, o soberano é autor, aquele a quem pertencem as palavras que pronuncia e as ações que realiza por autoridade (Chauí, 2003. p. 306).

Como já mostramos, para Espinosa toda autoridade tem razões determinadas para se constituir, sendo o resultado de forças que atuam num contexto político que nos explica como ela se impõe e se mantém. Não há nada no poder, ou na essência de um povo, ou de quem quer que seja, que sustente a necessidade de uma autoridade centralizada independente das particularidades e circunstâncias que a exigem e sustentam. Tratamos disto quando investigamos as diferenças entre a autoridade profética e a apostólica, bem como a dos teólogos. Tudo isto articula-se de uma maneira muito importante com a noção de *conatus* e sua atuação nas relações políticas, na composição de alianças e nos conflitos por disputa de poder e dominação. Propomos agora ir ainda mais fundo, buscando entender o que o *conatus*, como o pensa Espinosa, movimenta; por meio de quais mecanismos ele atua nesta composição e manutenção de sistemas dinâmicos de interações de forças, de corpos políticos; o que nos exigirá, enfim, a compreensão da física que o acompanha como composição de corpos complexos.

### **5.1. Depois que um corpo acontece: comunidade, comunicação e poder político como ordenamento e composição de forças.**

A crítica de Espinosa à visão teológica do mundo e à autoridade política que ela define encontra no escólio de EII,P13 o desenvolvimento de posições muito decisivas. Além de desfazer a primazia do espírito no conhecimento da natureza humana, ao indicar a necessidade de investigar as particularidades do corpo para descobrir nele como sua mente se destaca das outras, naquele texto Espinosa nos oferece elementos de um materialismo presente na sua ética e na sua política. Longe de pretender um anacronismo descabido, nos referimos à mecânica de que o filósofo se vale para descrever a gênese e a transformação dos corpos pela interdeterminação dos modos no interior do atributo extensão. Acreditamos ser possível partir daí para chegarmos ao entendimento da

importância dada por Espinosa à liberdade de falar e pensar, bem como à relevância dos “*conselhos*” como instituições imprescindíveis à proteção do direito civil no *imperium*. A exigência por participação do povo nos negócios da cidade apresentada no *Tratado Político* pressupõe uma ontologia das dinâmicas corpóreas, onde a linguagem, fundada na comunicação constitutiva entre as partes de um todo, aponta para a importância da experiência dialógica e para a democratização do falar que encontraremos naquela obra.

Seguindo o que já fora demonstrado até aquele momento da parte II, a física que Espinosa descreve neste escólio tem como pressuposto os corpos pensados como singularidades que exprimem de maneira determinada a potência divina pelo atributo extensão. Não pretende então reduzir toda a realidade a este atributo, nem isolá-lo da substância, seja para diminuir sua relevância ou supervalorizá-la. Trata-se antes de explicar como a potência de agir infinita do real se exprime neste atributo. Os corpos não estão abandonados ao determinismo cego, mera continuidade mecânica da ação divina exterior sobre a extensão, sujeitos apenas à intervenção de Deus ou da alma; também não são apenas o resultado da confusão e de antagonismos que os infundem. O primeiro lema do escólio de EII,P13 começa estipulando que os corpos se distinguem, não pela substancialidade, mas pelo movimento e pelo repouso. Movimento-repouso, primeira modificação da extensão, constitui a materialidade do real no instante mesmo em que se singulariza nos corpos singulares e no ritmo com que eles se afetam. O segundo lema prossegue então afirmando que os corpos “convêm” (*conveniunt*), porque são entendidos por meio de um mesmo atributo e porque, como dizem os dois primeiros axiomas, possuem as afecções comuns de se moverem, seja mais lenta seja mais rapidamente, ou repousarem. O lema três marca ainda que tais afecções só podem advir da ação dos corpos sobre eles mesmos. O estado de um corpo, sua primeira afecção, é resultado então do encontro com outros corpos, constituídos pelo movimento-repouso universal do contínuo da extensão.

Com efeito, no lema III, que nos fala da interdependência dos corpos, a demonstração nos diz ser o corpo “determinado ao movimento ou ao repouso por outra coisa singular” (Espinosa, 2015. p.153), nos lembrando que, mais que apenas corpos, são eles singularidades dotadas de realidade própria. O corolário insiste que o estado atual de um corpo só pode ser compreendido pela investigação de outros corpos que o circundam e determinam. A extensão não é só capaz de movimento e transformação por si mesma, mas é também inteligível por si mesma, fazendo de suas modificações realidades capazes de inteligibilidade porque são a expressão e efetivação da racionalidade do real.

A primeira definição do escólio nos explica como se formam os corpos complexos. O texto nos lembra aquela outra definição de coisa singular posta ao início desta segunda parte da *Ética*<sup>78</sup>. Entretanto, se naquela o que funda a singularidade é a concordância numa mesma ação e a simultaneidade de causas entre diferentes indivíduos que, desta forma, produzem um mesmo efeito, na definição de Indivíduo como corpo complexo a ênfase recai na capacidade de diferentes corpos de manter entre eles uma mesma proporção de movimento e repouso, pela aderência e pela comunicação de seus estados:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são *constrangidos* por outros de tal maneira que *aderem uns aos outros, ou se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez*, de tal maneira que *comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa (suos invicem certâ quâdam ratione communicent)*, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo *compõem (componere)* um só corpo ou Indivíduo, *que se distingue dos outros por essa união de corpos*. (Espinosa, 2015. pp. 155-157. EII, P13, def. Itálicos meus).

Enquanto a definição de coisa singular nos fala de um “concurso” de causas entre indivíduos, ao pensar a “aderência” como comunicação entre os corpos, esta definição de corpo complexo nos permite entender melhor como Espinosa acredita ser possível a união em meio à diversidade. Mesmo no caso de corpos de grandeza ou grau de rapidez distintos, a composição ocorre, formando um indivíduo cuja essência, aquilo que o distingue dos outros, é determinada pela união de suas partes. A comunicação não é mera transferência de informação entre partes estáveis. A união é ela mesma uma operação interna conjunta entre partes que se comunicam como o modo mesmo de se concatenarem e se articularem. Como nos lembra Chauí:

Um corpo composto é um indivíduo corporal que se define como *união de corpos* formada pela *aderência de corpos de mesma ou variada grandeza* (o que, mais tarde, a física chamará de massa) ou pela *comunicação de movimentos uns aos outros numa proporção certa (certa ratione)*. Em outras palavras, um indivíduo corporal não é uma unidade indivisível ou uma identidade numérica e sim uma *operação* de articulação, comunicação, concatenação e integração de movimentos e é gerado pela ação ambiental (...) ou, em termos espinosanos, pela cadeia causal de corpos em comunicação. Essa união de corpos e essa proporção determinada de movimento e repouso são a *forma do indivíduo corporal* (CHAUI, 2016. p. 163. Grifos nossos).

Enquanto em Hobbes a comunicação é um problema contornado pela exclusão do outro na participação da esfera política, Espinosa faz dela uma necessidade para a composição e manutenção dos indivíduos, pensados como comunidade de corpos autorregulada. Com efeito, um indivíduo conserva sua forma e união, mesmo quando tem suas partes substituídas por outras, quando elas aumentam ou diminuem seu tamanho, ou mesmo quando se movem em diferentes direções as suas

<sup>78</sup> “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (ESPINOSA, 2015. p. 127. EII, def. VII).

partes ou o todo, desde que tais mutações não impossibilitem seus constituintes de se comunicarem entre si e manterem a relação determinada de movimento e repouso que funda a união. Um indivíduo é então uma interação específica entre suas partes que, ao compor um todo regulado por leis próprias, permanecerá existindo desde que isso signifique conservar o que o define e singulariza. *A comunicação do comum, como a própria estruturação e atualização da coesão entre as partes, é uma exigência para tal conservação.*

Assim como a substância possui uma ordem e um ordenamento pelos quais as coisas são produzidas e se sustentam, também cada coisa singular possui uma ordenação própria que estrutura seus constituintes num sistema interno dinâmico de gerenciamento e comunicação de seus estados e afecções. *Comunicação* deve ser entendida no sentido que o verbo latino *comunicare* possui: *tornar comum*. Ela tende a reduzir a exterioridade entre as coisas pela vivência e partilha de suas propriedades comuns.

Pensada como uma *operação* realizada pelo movimento constitutivo de um corpo, a comunicação espinosana prescinde de princípios racionais que a viabilizem. Ela não exige o domínio da ideia ou forma lógica de um enunciado para ocorrer. É aqui a realidade concreta das *noções comuns* que permite esta interação no instante da composição de corpos dispersos na síntese de um corpo complexo, na composição de uma potência singular existente. É por sua própria natureza e essência que os corpos convém, a comunicação sendo então uma das maneiras pelas quais um corpo perpetua a duração de seu ser. Comunicação do útil comum a todos, constantemente afetada e sujeita à ação das transformações que um corpo sofre no contato com o exterior e pelas quais ele mesmo é levado ou precisa passar em sua própria ação sobre outros corpos.

Posto que as propriedades são reais e se referem sobretudo ao funcionamento e à experiência conjunta de fortalecimento e enfraquecimento dos *conatus*, *o que se torna objeto de comunicação não é outra coisa senão os melhores arranjos e formas de convir dentro de uma determinada interação. Por isso, a união que se forma poderá ser pensada uma comunidade de afetos comuns.* Em Espinosa, só os corpos complexos possuem realidade concreta, pela atividade do *conatus* que apenas eles possuem. O *conatus* espinosano é então o resultado de uma conjunção de forças, não mera reação individual à pressão externa. Isto determina uma distinção muito relevante entre o *conatus* hobbesiano e o espinosano: neste último, o conflito não existe apenas entre o corpo e o exterior, mas no interior do próprio indivíduo (Chauí, 2003. p. 307-8).

Com isto, a função do direito civil e da soberania que ele institui jamais será excluir o conflito do corpo político e mantê-lo fora dos limites da cidade, mas proporcionar a manutenção de uma instância capaz de dar-lhe um encaminhamento. É preciso entender, antes de tudo, que, em Espinosa, o estado civil não surge quando o direito de natureza cede à necessidade da política, mas

quando ele é capaz de fortalecer e unir os indivíduos no momento da constituição do sujeito político e da instituição do *imperium*<sup>79</sup>, ou seja, do *poder político*. Espinosa ainda concebe uma realidade para o direito natural, deduzindo-o do livre direito que Deus tem sobre todas as coisas que ele tem potência de criar. Desta forma, o direito de toda e qualquer coisa vai até onde sua essência lhe permite ser e agir, pois, como explica Espinosa, “*qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanto potência para existir e operar tiver*, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão *a própria potência de Deus, que é absolutamente livre*” (Espinosa, 2009. p. 12. TP, II, §3. Itálicos nossos).

No segundo capítulo, §13 do TP, Espinosa nos diz: “Se dois se põem de acordo e juntam forças (simul convenient et vires jungant), juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos” (Espinosa, 2009. p. 18. TP, II, §13). Qual o significado desse “se põem de acordo”? O que é necessário para um acordo acontecer? Tendo em vista a permanência do *conatus* e a força dos afetos, tal acordo deverá ser determinado pelo movimento próprio de cada indivíduo e pela forma como estas forças podem atuar naquela composição que descrevemos acima. Pensada pela mesma *conveniência* com que os corpos “convêm”, a composição que se estabelece não precisa da mediação de um pacto, pois é fruto da soma de interesses direcionados por uma busca comum. São novamente as *noções comuns*, propriedades existentes nos corpos, que os determinam à concórdia e à conveniência natural, o que encaminha os homens para o acordo que termina na composição do corpo político, dotado de um direito maior e mais potente que aquele de cada indivíduo isolado. O assentimento ao acordo funda-se então em um encaminhamento oferecido pela imaginação, pela qual os indivíduos, afetados pela contemplação dos efeitos futuros do acordo, percebem os benefícios que este pode lhes trazer. É, enfim, por meio da esperança oferecida pela contemplação de imagens futuras que os concordantes vislumbram na união de forças um aumento de suas potências. Como nos explica Chauí:

A noção comum é uma racionalidade natural operante no real e percebida indiretamente pelos homens por meio da imaginação: ela se oferece como percepção da utilidade ou do princípio segundo o qual é mais útil, entre dois males, escolher o menor e, entre dois bens, escolher o maior. Em outras palavras, a imaginação calcula que é mais útil à conservação de cada um passar da guerra à concórdia e à paz, pois trazem segurança à insegurança natural. Todavia ela só pode ter essa percepção e fazer esse cálculo porque, de fato, as noções comuns são ontológicas e produzem a concordância e conveniência entre as partes de um mesmo todo (CHAUI, 2003. p. 313).

<sup>79</sup> Embora a tradução do *Tratado Político* que utilizamos aqui o traduza para Estado, acreditamos que este termo não recobre o sentido espinosano de poder político e, além disso, conduzirá o leitor a ler este poder com traços do que a tradição, profundamente enraizada no hobbesianismo, estabeleceu para esta palavra.

Determinado por uma realidade ontológica e partilhada por todos, o direito natural não pode ser excluído em prol do direito civil, visto que este tem naquele a sua causa. Assim, fora e antes da instituição do poder político, o direito natural não existe concretamente, mas apenas como uma “abstração”, já que, isoladamente, ninguém é capaz de ter direito algum. O corpo humano é por demais complexo e depende de outros corpos, com os quais se relaciona agindo sobre eles e sendo modificado, tal como define também a física do escólio de EII,P13. De fato, os indivíduos só são capazes de realizar-se e operar na natureza através da união que eles compõem e do que o direito comum instituído lhes proporciona. Como diz Espinosa:

(...) o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter (...). O direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos (Espinosa, 2009. p. 19. *TP*, II, §15).

Por aqui podemos entender melhor a determinação afetiva sobre a política e esses arranjos particulares. Com efeito, dada a composição dos modos finitos na duração, que expusemos no segundo capítulo, entendemos que a paixão caracteriza o momento do conflito externo e a discordância entre os homens, justamente por enfraquecê-los e distanciá-los desta percepção das noções comuns e dos efeitos benéficos da concórdia. Já a ação é o fortalecimento interno, a percepção da utilidade e a compreensão do comum e das concordâncias. A política não pode se abster de buscar a superação da servidão afetiva que determina a experiência imediata humana, sob pena de manter os cidadãos distantes deste ganho de potência do qual a cidade pode se alimentar, ou conduzi-los a tomarem seus venenos por remédios. Desta forma, entender o *comunicare* espinosana como composição de corpos complexos e constituição de potências *coletivas* exige pensar a linguagem para além de sua manifestação em palavras. É preciso voltar os olhos para as relações de poder, de composição e dissolução de forças que os discursos exprimem. Esta empreitada é tão difícil quanto necessária para pensar a dimensão política, posto que sua dificuldade se encontra justamente no esforço contrário realizado pelo poder autoritário, que se favorece com a ocultação destas forças.

Podemos agora entender a importância das paixões alegres na manutenção do poder teológico e na reprodução e adesão aos discursos religiosos, às narrativas milagrosas, enfim, ao modo de vida servil das superstições. É somente porque o vulgar, seja na pessoa do rei, dos teólogos ou dos súditos, experimenta um acréscimo de potência por meio destas paixões, que ele investe em um engajamento que se estrutura e se exprime em práticas motivadas pelo que as imagens destes

discursos mobilizam. Noutras palavras, somente por meio da esperança em um futuro melhor suscitada pela promessa, e igualmente pelo medo de não o alcançar, o comum das pessoas cede a possibilidade de buscar as verdadeiras causas e explicações, abrindo mão de excogitar um outro modo de vida que rompa com a submissão e a servidão aos afetos.

Se o que aproxima e une uma multidão são afetos comuns, o mais preponderante deles deve ser identificado no desejo por liberdade (SANTOS, 2020. p. 254). Como nos indica Daniel Santos (*idem*), “o desejo por liberdade é, em grande medida, desejo de comunicação” (p. 255). A permanência da servidão afetiva nos arranjos políticos autoritários nos mostra como esse desejo se frustra ao alienar-se no afeto de esperança direcionado à imagem do poder transcendente oferecida por particulares, que arrasta as massas na espera de que alguém fale por elas o que acreditam que não são capazes de falar. Como marca Espinosa no cap. VI do *TP*: “É, portanto, do interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união ou concórdia dos ânimos” (ESPINOSA, 2009. p. 49).

Se a razão não tem poder absoluto sobre as paixões, não se pode limitar a fala política, seja a do governante, a do escritor ou a dos cidadãos, a uma linguagem alheia aos afetos. Espinosa, por seu turno, além de abrir o *TP* exigindo que a política considere os afetos não como vícios mas como propriedades da natureza humana, descreve a formação do poder político não como vislumbre de princípios racionais por indivíduos passionais, mas como determinada constantemente pelos afetos que conduzem estes mesmos homens a compor uma união, seja pelo medo da morte ou pela esperança de vida. Ou seja, a política não é instituída pela razão ou contra a razão, mas pelo “*conatus-cupiditas*”, por um afeto mais essencial e primitivo (Chauí, 2003. p. 161). É interessante notar como, em outros momentos do *TP*, Espinosa define elementos do poder destacando a preponderância dos afetos. Por exemplo, na descrição do que é ser justo: “No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem” (Espinosa, 2009. p.23. *TP*, II, §23). O ser justo é definido em função de um afeto constante, e o ser injusto, em função de outro afeto, ou seja, um desejo de tomar para si o que a outro pertence. O mesmo encontramos na definição de obediência: “a obediência, porém, é a vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum, deve fazer-se” (Espinosa, 2009. p.21. *TP*, II, §19). Tudo isto fica ainda mais claro quando Espinosa nos explica a diferença entre o estado natural e o civil:

A principal diferença entre um e outro estado é que no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida, o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um. Com efeito, quem decide acatar tudo o que a cidade manda, seja porque teme a potência desta ou porque ama



a tranquilidade, esse atende realmente, de acordo com o seu engenho, à sua segurança e ao seu interesse (Espinosa, 2009. p.26-27. *TP*, III, §3).

Fica acertada assim a função específica da organização civil: além de produzir no ânimo dos cidadãos a “vontade constante de obedecer”, uni-los pelo afeto comum de medo e o sentimento de segurança. O que se espera da linguagem, então, não é que ela seja capaz de uma verdade nos termos de um discurso absoluto, mas que ela seja capaz de retornar a atenção e resgatar aquilo que é *comum, o que é útil para a conservação do poder comum*. Que ela seja capaz de exprimir as particularidades e afetos unificadores da forma mais acessível possível. E isto a história hebraica mostra que é possível, sem que seja necessário exigir para a formação da cidade uma decisão racional, sem que seja necessário exigir das palavras que elas expressem as ideias. Sem precisar, enfim, considerar os profetas como sábios detentores de um conhecimento além daquele que exige a pura e simples prática cotidiana.

Se não é possível dizer então que tanto a língua quanto os discursos e as narrativas possuem um *conatus*, é porque ambos são sustentados por uma comunidade de intenções e afetos que atuam e permanecem na formação daquilo que se exprime por meio da língua. No caso da língua, é o *conatus* do arranjo político que se mantém na experiência de partilha por meio das palavras e dos signos, e será tanto mais forte e capaz de perdurar quanto mais aquilo que a língua exprime for utilizado e, mais importante ainda, quanto mais ela for capaz de comunicar afetos vitais à conservação da comunidade. Isto decorre menos de uma superioridade ou inferioridade da língua do que da própria história e das forças políticas do povo que a utilizou – das apropriações que se fizeram sobre a língua principalmente. No caso dos discursos e das narrativas, a eficácia e o poder de continuidade se faz então no poder de convencer e produzir o reconhecimento que uma fala pode conquistar, resistindo nos indivíduos que se agrupam por meio deles e nas ações que incitam, sua força dependendo então da diversidade que é capaz de unificar e no engajamento prático que é capaz de incitar. Vemos então que tanto a língua quanto os discursos dependem mais da utilização que deles é feita do que deles mesmos. Nem uma língua nem um discurso possuem uma essência em si mesmos, apartada do contexto que os permite e sustenta, senão aquela que a atividade de seus usuários lhe empresta. A constituição e o ordenamento da comunidade, de um lado, e o regime de utilização das palavras que nela se fazem, de outro, são, contudo, simultâneos e interdependentes. *A compreensão de uma língua e de um discurso depende do contexto em que são utilizados, assim como o entendimento de um corpo depende da compreensão daqueles que o circundam e com os quais interage.*

Para tanto, será preciso um regime de utilização da linguagem, como meio para comunicação entre os indivíduos mas igualmente como uma experiência de uso das palavras, capaz

de promover a partilha deste comum. Se o direito é potência, e ambos aumentam quanto mais indivíduos se assomam num acordo, então esta experiência com a língua será tanto mais política quanto mais indivíduos forem capazes de usar dela. Com efeito, o discurso político mais útil à estabilidade e conservação do estado não será aquele científico que se desprende do popular para bem vestir-se do culto, mostrando-se aseado das confusões e discórdias presentes na massa. Por isso, tal discurso, muito distinto da eloquência dos solilóquios, deverá portar-se “conforme a compreensão do vulgo [ad captum vulgi]” (TIE, 17).

Um regime de uso da linguagem que garanta o alcance popular dos discursos não poderá ser garantido pela fala de um particular apenas, ou por qualquer superioridade de natureza mais apta à eloquência. É nesta medida que é preciso refletir sobre a organização do *imperium*. Está pressuposto aqui, com efeito, que tal organização é o que há de mais importante para eficiência do poder instituído quando da união no corpo político. Como nos explica Espinosa:

Por conseguinte, um estado cuja salvação depende da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar, *as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente*. Nem importa, para a segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam *corretamente administradas*. A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado (Espinosa, 2009. p. 9. TP, I, §6. Itálicos nossos).

Ou seja, não é suficiente que o estado seja governado por um, poucos ou muitos homens sábios e virtuosos, é preciso que haja uma “ordenação”, uma estrutura, que proteja o estado e o bom governo da perene possibilidade de corrupção que a condição humana lega. Como veremos, os “conselhos”, e a garantia do uso público da linguagem que eles asseguram parecem ser a sugestão de Espinosa de uma ordenação dos cargos capaz de garantir que as coisas sejam “corretamente administradas”. O que nos indica também uma oposição à concepção hobbesiana de estado, pois a organização do estado mostra-se mais importante que a índole e as motivações daqueles que o administram. Em verdade, Espinosa se opõe à mesma exigência que encontraremos em Platão, Aristóteles e Cícero: só um dirigente virtuoso pode ordenar a desordem social e coibir as paixões viciosas do povo (Chauí, 2003. p. 154). A ordem e o ordenamento, nos indica Espinosa desde a *Ética*, referem-se à constituição, da substância até a coisa singular. É neste sentido que nos parece interessante seguir a indicação de Céline Hervet, ou seja, a necessidade de “(...) considérer le langage comme une partie de cette puissance d’agir et d’exister qui définit le droit naturel des individus. (...) s’employer à maîtriser cette impulsion dans la sphère publique en lui donnant un statut institutionnel” (Hervet, 2011. p. 337).

Em Espinosa, o comum funda a linguagem e não pode haver língua nem comunicação antes da instituição do direito civil da *multitudo*. Há um “acontecimento” (Chauí, 2003. p. 163), anterior à linguagem e a qualquer possibilidade de acordo, quando a multidão compõe-se numa união, numa comunidade de afetos capaz de comunicar-se e se fortalecer. A linguagem, mais precisamente a língua, como modo certo e determinado de interação, é um *agenciamento* que visa esse fortalecimento, mas pode encontrar impedimentos em seu fazer-se partilha. A língua de um povo, mesmo o linguajar de um gueto, é então expressão de sua potência, que pode ser ecoada ou silenciada, a depender dos usos e apropriações que se realizam nas interações internas e externas. Sem contrato e sem criação *ex nihilo* do social, a linguagem perde o poder de deflagradora de uma nova ordem, mas ganha em potencial de intervenção no gerenciamento das instituições públicas. Como Hervet bem nos diz:

Le langage apparaît alors soumis à la recherche individuelle de l’utile, et se trouve renvoyé non pas au rôle instaurateur d’un ordre politique artificiel, mais à celui d’instrument du *conatus*. Les paroles ne sont qu’un moyen parmi d’autres pour convoiter ce qui nous permet d’acquérir davantage de puissance, ou de persévérer dans notre être. Le langage ainsi instrumentalisé n’exprime que la naturalité du désir auquel s’ordonnent toutes nos actions (Hervet, 2011. p. 341).

É neste contexto que Espinosa se pronuncia no *TP* em clara oposição ao poder da palavra concebido por Hobbes quando de sua proposição do pacto social. Com efeito, para Espinosa, a promessa nada pode garantir, pois ela apenas exprime o interesse de quem a profere no momento do acordo. O interesse, esforço individual por buscar e manter o que o favorece, o *conatus* expresso no direito natural e efetivado no direito civil, não se rende facilmente ao sentido construído na enunciação da promessa. Como lemos no *TP*:

A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. *Com efeito, quem tem o poder de romper uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito mas deu só palavras*. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar, certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza rompê-la-á (Espinosa, 2009. *TP*, II, §12. p. 18. Itálicos nossos).

Existe uma realidade anterior à linguagem, que a determina de maneira que nenhuma palavra pode superar o direito natural do indivíduo. Fundado no *conatus*, este direito é o próprio poder de resistir à realidade aparentemente incontestável das palavras e dos discursos. Ninguém pode ceder sua liberdade porque dar “só palavras” não é ser capaz de transferir liberdade alguma, posto que nenhuma palavra pode realizar aquilo que só a ação e o ato da potência individual pode fazer. Ou seja, um acordo feito só por palavras não é garantia do direito comum e por si só não

pode instituir um estado, pois nenhum acordo verbal pode suplantar o direito natural garantido pela identidade entre direito e potência. É importante nos atermos a isto para não sobrevalorizarmos o poder das palavras e dos discursos. Com efeito, é preciso cuidar para não dar à linguagem e aos discursos uma autonomia que eles não possuem, seja como poder de instituição ou mesmo de uma expressão que reproduza em sua relação com a praxis um poder que só ao conatus e à busca do útil comum cabe. Para Espinosa, ainda que o discurso do soberano exija a submissão silenciosa do súdito, este ainda possui sua voz e, para garantia da segurança e da paz, é preciso assegurar o poder de usá-la. Como concluímos no capítulo anterior, o que dá força ao discurso religioso e às narrativas de milagres é o engajamento que os fiéis investem nas imagens oferecidas. É a ação engajada e não um poder que se desprende das narrativas que reproduz e sustenta à submissão. Ao fim das contas, deste ponto de vista, nem o soberano, nem o súdito, nem a cidade encontram-se protegidos enquanto a segurança depender apenas das palavras escritas no papel da lei. Enquanto assim for, qualquer um poderá agir de forma sediciosa, sejam aqueles que deveriam se sujeitar ao poder comum ou aqueles que o deveriam proteger. E como, para Espinosa, todo direito é poder...

Há de haver algo, então, capaz de garantir e enredar sob um mesmo poder indivíduos dispersos. Como nos lembra Espinosa, “(...) o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém, esta união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente *para o que a sua razão ensina ser útil a todos os homens*” (Espinosa, 2009. *TP*, III, §7. p.29. Itálicos nossos). Vê-se que a materialidade da “união de ânimos” - da mente do corpo do estado que é a cidade - , o que lhe oferece compreensão e realidade, é a busca pelo útil comum. É porque foram capazes de dispor a contemplação de uma direção para essa busca que as profecias conseguiram reunir os hebreus recém-libertos. Sendo assim, o uso das palavras, na constituição do direito civil, deve ser instrumento para essa busca. Não havendo nenhuma ruptura entre o estado de natureza e o civil, nenhum poder fundador é concedido à linguagem enquanto pacto verbal. Vemos então que, para Espinosa, as palavras que compõem uma promessa só encontram seu sentido no encadeamento de eventos que precedem ou se opõem à promessa. Como também destaca Hervet: “Or la promesse est réduite par Spinoza à cette situation précise où les individus doivent se défendre contre un mal qui ferait obstacle à leur puissance, autrement dit, la situation de discours qui est celle de toute promesse et ce, en vertu de la nature humaine qu’il décrit, est la perspective de la souffrance, de la violence, voire de la mort” (Hervet, 2011. p. 343).

O poder teológico do estado teocrático impõe o monopólio do direito de pensar e de falar, o que encontramos também descrito no soberano hobbesiano e nas exigências para manutenção do poder político. Os teólogos sustentam sua autoridade exclusiva para interpretar os textos sagrados

em que fundamentam seu poder político; o saber só alcança o poder das leis e das ordens pela decisão do soberano. Ora, o empreendimento crítico espinosano consiste justamente em negar toda exclusividade de autoridade de pensar e falar, descrevendo não só a legitimidade necessária da conservação do direito natural individual no direito civil, mas o caráter incontornável deste direito. Somente enquanto considerar a sua onipresença, dando a ele o direcionamento para manutenção do comum, a organização da cidade estará realmente garantindo a segurança e a paz. Se, como bem destaca Chauí, o direito natural possui uma “ambiguidade insuperável”, pois é ao mesmo tempo “guardião” e “ameaça” ao direito civil (CHAUI, 2003. p. 314), é preciso organizar a coisa pública para que o esforço individual seja direcionado à conservação do coletivo e não de seu esfacelamento.

A crítica espinosana se completa num trabalho de exposição da necessidade de mecanismos que garantam a síntese das potências individuais na potência do coletivo, em um regime de uso público da linguagem. Com isto, ainda que o *TP* seja taxativo em sua oposição à autonomia do contrato e ao poder instituinte da linguagem, encontramos na mesma obra a insistência sobre a necessidade de democratizar não apenas a participação nas decisões da cidade mas, sobretudo, democratizar a fala política. Como nos explica Hervet:

(...) Spinoza admet, et revendique, dans le même *Traité politique* la nécessité des médiations institutionnelles. Ces médiations possèdent une dimension essentiellement linguistique, le langage, s’il ne peut fonder aucun pouvoir, est indispensable à l’expression de la puissance dans un État à caractère démocratique, entendons par là non pas, ou pas seulement, le régime démocratique en tant que tel, mais les instances qui font contrepoids au pouvoir absolu, que représente notamment la monarchie. Si le pouvoir se constitue sans le langage, la puissance en revanche nécessite des intermédiaires: *la multitude n’est puissance que parce qu’elle parle, ou que le régime lui donne le droit, la liberté de parole*. La répartition et l’institutionnalisation de la parole revient à introduire dans chacun des États un ‘principe démocratique’ (Hervet, 2011. p. 338. Grifos nossos).

É interessante notarmos como Espinosa descreve as diferentes formas de governo partindo da noção de *imperium*. Nota-se a presença dos *conselhos* em duas das formas apresentadas, e entendemos que se trata de composição de forças, de participação maior ou menor da multidão na organização da cidade:

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado (*imperium*). E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a *um conselho que é composto pela multidão comum (communi multitudine componitur)*, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia (Espinosa, 2009. p.20. *TP*, II, §17. Grifos meus).

Na democracia, a multidão comum deve compor um conselho. Somente nela a república pertence não apenas a pessoas, uma só ou eleitas, mas a um conselho, uma instituição composta pela multidão. É interessante notar que Espinosa usa, tanto aqui quanto na definição de corpo complexo, o mesmo verbo *componere*, nos indicando que se trata, em ambos os casos, de composição de um todo ordenado e complexo. Apenas compondo um conselho a multidão pode possuir absolutamente a república, razão pela qual isoladamente ninguém poderá instituir um modo de vida “em acordo com seu próprio engenho” (*ibidem*. p.27). Espinosa visa deixar claro que o poder não é o governante que ocupa um cargo, mas a união das potências e dos direitos da *multitudo* no *imperium*. O poder sempre será da coletividade, mesmo quando ela aceita que só um, ou alguns, sejam responsáveis pela república. A democracia, com efeito, é o *imperium* absoluto porque nela o poder não é dividido de forma desigual entre os súditos, mas “participado”: todos os indivíduos que constituem a *multitudo* de fato participam do poder. Como nos explica Chaui:

O que distingue os regimes políticos não é, portanto, a origem do poder (a origem é sempre a mesma, a massa como corpo único e causa única) nem o número de governantes (pois o governante não é idêntico à soberania), mas a definição do direito de *exercer* o poder. (...) A democracia é designada por Espinosa *absolutum imperium* justamente por ser a única forma política em que o poder da *multitudo* e o poder dos cidadãos é idêntico: cada cidadão é legislador, governante e súdito, a potência coletiva sendo com rigor inversamente proporcional à dos cidadãos. (...) Nela, ao contrário da monarquia (na qual a proporcionalidade está próxima de zero) e da aristocracia (na qual uma parte da *multitudo* foi despojada do direito de participar do poder), a soberania não se encontra dividida, mas participada. É, portanto, a não divisão do *imperium* o critério para dizê-lo absoluto (Chaui, 2003. p. 171).

A união e a partilha de um comum visam, acima de tudo, fortificar e garantir a segurança do direito civil. Ela é um princípio para se pensar toda a política espinosana, e não uma característica ou valor pertencente apenas a um regime democrático. Por isso pode ser empregada mesmo na proposição de regimes não democráticos.

(...) o direito do estado (*imperium*), ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o estado têm tanto direito quanto vale a sua potência. E assim, cidadão ou súdito, tem tanto menos direito quanto a própria cidade é mais potente que ele, e conseqüentemente cada cidadão não faz ou possui por direito nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade (Espinosa, 2009. *TP*, II, §3. pp. 25-26).

A potência do *imperium* aumenta proporcionalmente ao número de indivíduos que se unem num acordo comum, e a potência de cada um isoladamente diminui conforme a do direito comum aumenta. A presença dos conselhos, mesmo no estado monárquico, pode ser então pensada como um meio de garantir a potência mínima para conservação do direito civil, para perseverança de uma

“ordenação” capaz de sustentar o bom funcionamento das leis porque pautadas por uma instância coletiva. O jurídico em Espinosa, com efeito, requer muito mais do que o aparato das leis e o voto de confiança de um representante do povo. Exige a materialidade de uma instância composta pelo que há de mais genuinamente político, ou seja, uma união de corpos engajados na sobrevivência do comum.

Acreditamos ser a presença da experiência do comum numa língua que manifesta a comunicação nos usos das palavras nos discursos. *Experiência do comum* aqui só pode ser entendida como fundada numa comunidade de afetos. A língua é a própria partilha vivenciada na comunicação. Com efeito, é a comunidade de afetos que nos permite pensar o fortalecimento ou enfraquecimento do conatus da *multitudo* e, por conseguinte, dos conatus individuais. A variação destes conatus será determinada então pela qualidade da expressão, do grau de realidade que se exprime por meio dos discursos. É nessa medida que o uso político descrito nas três formas de governo analisadas por Espinosa, por meio dos “conselhos”, é descrito como o uso mais útil à conservação e ao fortalecimento do poder comum que sustenta a *multitudo*.

É nesse contexto interacional e de partilha de propriedades comuns que propomos pensar a linguagem, como o meio pelo qual a comunhão ocorre, de forma mais ou menos eficiente. A língua, cremos então poder ser definida como a *experiência singular dos usos que a união e a partilha concretizam na comunicação*, a qual se exprime por meio de particularidades que o método pode recuperar numa gramática. A integridade e permanência da partilha dependerá então do quanto a utilização que se faz de uma língua por seus usuários favorece ou não, por meio da fala, do debate, enfim, a comunicação do comum. Comunicação, está claro, não apenas de mensagens logicamente bem construídas e apáticas da verdade, de ideias mais ou menos claras ou de significados corretos ou não.

Sem dúvida não é a linguagem que determina a união, mas, defendemos, ela pode contribuir para sua manutenção. Tendo em vista a relevância das noções de força e potência para a definição de corpo político e imperium, o regime político da linguagem em Espinosa não pode jamais ser aquele que visa a simplificação ou uniformização dos discursos e da própria língua. Pelo contrário, quanto mais os debates nos conselhos forem espaços onde é incentivado um uso aberto e múltiplo das palavras, tanto mais eles serão capazes de atender à diversidade de exigências que atravessam o corpo político e sua organização, tornando-o mais potente e unido.

## 5.2. *A potência do debate: Potencialização da multidão por meio da democratização da comunicação e da linguagem política.*

Partindo da noção de comunicação como constituinte do corpo complexo, podemos compreender a importância da linguagem na ordenação e estruturação do *imperium* e no fortalecimento da *multitudo*. Acreditamos ser possível defender que, se a multidão é capaz de se constituir num poder comum que tende a se exprimir na estruturação de um idioma próprio, a república mais potente é aquela capaz de estruturar e ordenar a si mesma em um uso público da linguagem, garantido pelos “conselhos formados pela multidão comum”. Pretendemos agora desenvolver a exposição até o ponto em que se pode compreender que a manutenção e o fortalecimento do poder comum de uma multidão depende principalmente de um gerenciamento da comunicação, de uma ordenação das instituições que se dedique ao estabelecimento e à conservação dos *conselhos*.

Para Espinosa, a instabilidade de um governo não está apenas na qualidade do governante e em seus vícios, mas na ignorância dos súditos sobre a quem pertence a soberania e o poder (TP, 9, §14). Assim, torna-se importante desfazer a identidade, proposta desde de Tito Lívio<sup>80</sup>, entre vulgar e plebe, a fim de apontar que, se a este último não pertence a soberania, é somente porque um forte preconceito se arraigou no imaginário comum. Diferenciando os vícios vulgares atribuídos à plebe da natureza dela mesma, e abolindo as distinções, pois “a natureza é só uma e é comum a todos” (Espinosa, 2009. p. 80. TP, 7, §27), Espinosa indica que estes mesmos vícios podem ser encontrados nos governantes, de modo que a plebe também pode vir a governar (Chauí, 2003. p. 275). Com isto, “(...) a divisão é operação do social e do político, realizada a partir da comunidade natural passional” (*Ibidem*, p. 278). Com efeito, esta divisão se estabelecerá entre aqueles que, tomados pela abjeção, aceitam como natural o fato de que não merecem o poder, ignorando o que verdadeiramente podem e deixando-se à mercê daqueles outros, também ignorantes de si e soberbos da superioridade que imaginam e supõem incontestável<sup>81</sup>. Pode ser útil citar aqui um longo, mas importante, trecho daquele parágrafo 27 do *TP*, a fim de retermos o que Espinosa está a nos indicar:

... nós somos enganados pela potência e pela cultura, e daí o dizermos muitas vezes, quando dois indivíduos fazem a mesma coisa, que a um deles é lícito, e ao outro não, fazê-la impunemente, não por ser diferente a coisa, mas quem a faz. A soberba é própria de quem domina. (...) vícios repugnantes e torpes se olhados um por um, pois nessa altura sobressaem maximamente, aparecem aos inexperientes e ignorantes como coisas honestas e dignas. (...) não é para admirar que não exista na plebe nenhuma verdade ou juízo, quando os principais assuntos de estado são tratados nas suas costas e ela não faz conjecturas senão a partir das poucas coisas

<sup>80</sup> . Cf. Chauí, 2003, p. 274.

<sup>81</sup> Sobre a soberba e a abjeção, conferir EIV, P57 e seu escólio.



que não podem ser escondidas. Suspender o juízo é, com efeito, uma virtude rara. Querer, portanto, tratar de tudo nas costas dos cidadãos e que eles não façam sobre isso juízos errados nem interpretem tudo mal é o cúmulo da estupidez. Com efeito, se a plebe pudesse moderar-se e suspender o juízo sobre coisas que conhece mal, ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece, seria sem dúvida mais digno ela governar em vez de ser governada. Mas, como dissemos, a natureza é a mesma em todos. Todos se enchem de soberba com a dominação, se não temem, são terríveis, em toda a parte a verdade é, a maioria das vezes, deformada pelos que lhe são hostis ou são culpados, principalmente onde domina um só, ou poucos, que não olham nos processos judiciais ao direito e à verdade, mas à extensão das riquezas (Espinosa, 2009. pp. 80-81. TP, 7, §27).

A plebe não deve ser excluída das decisões porque é naturalmente incapaz de entender dos assuntos políticos; ao contrário, ela só é ignorante porque não pode compreender nada sobre aquilo a que lhe foi negado o acesso. Partindo do argumento de que a plebe não pode tomar decisões pela cidade que não estejam corrompidas devido à natureza limitada e viciosa dos homens, muitos como Hobbes propõem deixá-la à margem das decisões e exigem a instituição da autoridade política numa instância apartada, fora do corpo social, que será gerido por pessoas descritas como superiores em suas virtudes e compreensões. Opondo-se decisivamente a isto, Espinosa nos apresenta uma política em que a diversidade da multidão pode ser uma vantagem, quando ela participa e fortalece o *imperium* por meio das discussões que só os *conselhos* poderão garantir. Na base de tudo isto está a proposição de um uso da linguagem nestes espaços como potência de partilha, compreensão e fortalecimento do comum e útil aos cidadãos unidos. À mudez obediente na monarquia, Espinosa opõe a necessidade de dar voz à multidão. Concordando conosco, Hervet nos explica:

On voit s'opposer ici nettement le silence du pouvoir, à la puissance du langage. Un État, en l'occurrence la monarchie, est d'autant moins puissant qu'il n'use pas du langage et ne fait pas accéder les citoyens à la compréhension des menées du souverain. L'absence de parole publique est donc paradoxalement un moyen pour le pouvoir d'exercer une domination sur les sujets. La confiscation de la parole vaut dans les deux sens: en monopolisant le discours politique, le pouvoir s'arroge le droit de dire et de ne pas dire, de parler et de se taire, et de réduire au silence les citoyens (Hervet, 2011. p. 352).

O sigilo de estado é nocivo para a estabilidade do poder, ao tornar a massa ignorante e impotente. Já a publicização dos assuntos e decisões é útil pois torna possível à plebe alcançar um melhor conhecimento sobre a política, aumentando sua potência e a da cidade. Como também nos diz Hervet, tornada pública, a palavra tem o poder de “l'instrument d'une intelligence de la multitude, et d'une plus grande puissance, à la fois des citoyens et de l'État lui-même” (*idem*. p. 353). Já os segredos, que devem ser circunscritos à proteção nas circunstâncias muito precisas de uma guerra contra ameaças externas, terminam por enfraquecer o poder comum e, além disso, podem favorecer a criação de um inimigo interno ainda mais poderoso e ameaçador. Como nos adverte o próprio Espinosa: “Aqueles que podem tratar em segredo dos assuntos de estado têm-no

absolutamente em seu poder e, tal como fazem ao inimigo na guerra, assim em tempo de paz armam ciladas aos cidadãos” (Espinosa, 2009. *TP*, VII, §27. p. 81). Silêncio e segredo, tão valorizados por outros, revelam-se assim como formas de controle e armas de uma guerra civil, visto que os cidadãos são tratados como inimigos da cidade. Vemos aqui, como em outros momentos, o contradiscurso espinosano, o qual expõe suas posições no mesmo instante em que denuncia o caráter falso e as reais intenções do discurso contrário a ele. Ou seja, revelando a violência que um discurso esconde. Como Espinosa prossegue no *TP*: “Na verdade, foi sempre essa a cantiga daqueles que cobiçam para si o estado absoluto: ser de todo o interesse da cidade que os seus assuntos sejam tratados em segredo e outras coisas do gênero, as quais, quanto mais se ocultam sob a máscara da utilidade, mais funesta é a escravidão a que arrastam” (*idem. TP*, VII, §29. p. 82).

A fim de garantir que nada esteja sob sigilo, que tudo esteja ao alcance dos olhos do povo, e que ninguém saiba mais do que todos os outros, Espinosa propõe a existências dos *conselhos*. Na monarquia eles têm antes de tudo a missão de dar a ela uma organização capaz de salvaguardar os cidadãos dos excessos e desvios do rei, permitindo pensá-la como uma forma viável de organização do poder, desde que se faça da forma que Espinosa descreve. Como ele nos explica,

(...) para estabelecer corretamente um estado monárquico, é necessário lançar fundamentos firmes, sobre os quais ele seja edificado e dos quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão, *de tal modo que o monarca esteja tanto mais sob jurisdição de si próprio quanto mais atender à salvação da multidão* (Espinosa, 2009. p. 51. *TP*, VIII, §5. Grifos nossos).

Nota-se a necessidade de que o *conatus* do rei não seja para ele mais importante que a conservação da união da multidão, de tal forma que aquilo que faz em acordo com seu juízo esteja limitado ao que é bom e útil para ela. Como nos explica Hervet, é necessário “(...) que la puissance de la multitude détermine la puissance du roi, de telle sorte que même conférée à un seul, le pouvoir n’empiète pas sur la liberté des sujets” (Hervet, 2011. p. 355). É nesse momento então que Espinosa descreve os fundamentos para um bom governo monárquico, dos quais destacamos os *conselhos*. Como nos lembra Hervet, a descrição pode ser relacionada novamente com a física dos corpos complexos, pois os *conselhos* exercem a função de garantir um maior contato entre as partes e um tempo mais prolongado para as decisões, tudo isto com a função principal de manter a coesão do todo, para “(...) conservar a forma do estado (*imperium*) sem nenhuma mudança digna de nota” (Espinosa, 2009. *TP*, VI, §2. p. 48). É significativa a descrição de Espinosa de como devemos considerar o rei e o conselho: “Em suma, o rei deve ser considerado como a mente da cidade, e este conselho como os sentidos externos da mente, ou como o corpo da cidade, através do qual a mente concebe a situação da cidade e faz aquilo que decide que é o melhor para si” (*idem. TP*, VI, §19. p. 55). Vemos assim que os *conselhos* possuem uma importância determinante na manutenção da

coesão do todo que é a união política do *imperium*, e desempenham uma função concreta e material. Destacam-se as exigências de que o conselho sempre se reúna com todos os membros, ou com substitutos da mesma família dos ausentes, nas ocasiões em que forem tratados assuntos que dizem respeito à organização da cidade; a necessária rotatividade entre os membros na presidência das sessões; toda a gestão das dissensões que deve ser observada a fim de que as discordâncias entre membros dos conselhos não sejam desprezadas e a elas seja dado um encaminhamento; e outras características destacadas por Espinosa que descrevem como os conselhos devem ser organizados para efetivar uma mediação necessária à conservação da cidade e ao gerenciamento dos conflitos.

Como diz Hervet:

Spinoza conçoit ainsi un système de “navette” entre les différentes instances de délibération, entre les différentes parties du Conseil, qui, en instaurant des médiations et en prolongeant le temps de la prise de décision, fonde les sentences sur une compréhension commune, sur un consensus au moins relatif. On le voit, ces stratégies institutionnelles permettent de conserver l’unité e la solidité du corps politique, à travers une circulation de la parole, des usages variés du langage, conçus comme une communication de mouvements corporels. C’est dans l’organisation de ces mouvements que se développe une intelligence politique partagée par le plus grand nombre (Hervet, 2011. p. 355).

Nada de útil à política pode advir de uma fala isolada. Apenas quando ela se soma a outras falas e participa dos espaços de debate e diálogo uma fala pode contribuir. Tal como o direito natural, fora da cidade, é uma abstração, o *conatus* expresso num discurso nada pode oferecer isoladamente. Quando se constitui e insurge por meio da retórica ele pode algo, mas assim ele consegue mais a dissuasão do que a conjunção num corpo político. É claro que o próprio Espinosa também se valeu de uma retórica para compor seu contradiscurso, sendo o prefácio do *TTP* e os escólios da *Ética* uma prova disso. Contudo, frisamos que, para a organização e manutenção do *imperium*, é necessário garantir que o poder comum possa se nutrir do uso público em que as palavras são cultivadas e colhidas. Do ponto de vista dos negócios da república, o discurso de um orador cheio de si nada tem a oferecer, pois será sempre parcial, sempre arraigado às intenções particulares de quem se exprime, o mesmo podendo ser dito do humilde e abjeto que apenas reproduz a fala de seus senhores, não sendo capaz de ativamente comunicar seus interesses e defendê-los numa assembleia. Daí a necessidade, no *corpo da cidade*, dos *conselhos*: espaços onde ninguém possui a palavra final sobre os rumos da sociedade.

Como vimos, o desejo pela segurança e o medo do abandono são mais fortes e determinantes na fundação do comum. Se à ideia e à compreensão do poder podem se interpor imagens da política, por meio das quais os súditos não alcançam a quem verdadeiramente pertence a soberania e permanecem enredados na servidão à autoridades particulares, acreditamos que *os conselhos possuem essa função de tornar a dinâmica do corpo político experienciável à multidão*.

Pensados como “os sentidos externos da mente, ou como o corpo da cidade”, somente os *conselhos* podem oferecer aos indivíduos que compõem a *multitudo* como que *melhores ouvidos* para entender a causa da união e as divergências na comunidade política.

*A fala política é assim não apenas aquela que exprime a diversidade da comunidade de afetos e sentidos, mas aquela capaz de participar dos debates públicos sem impor-se sobre as outras, sem precisar calar aqueles que a ela se opõem.* Nesse sentido, o contradiscurso de Espinosa não se opõe à experiência política com a linguagem que ele propõe. Ao considerar o ponto de vista do opositor mostrando a limitação e as reais intenções de sua fala, exigindo que a história dos sentidos de uma palavra seja observada, *Espinosa realiza ele mesmo um uso das palavras apto a fortalecer um espaço de fruição saudável das discordâncias e dos conflitos.*

### **Conclusões do capítulo.**

Como mostramos, quando trata da monarquia ou da aristocracia, Espinosa propõe mecanismos que, na gerência dos negócios da república, protejam o uso da fala política da apropriação individual e dos interesses de um particular. Neste sentido, a presença constante dos “conselhos” nas análises destas duas formas de estado atesta uma preocupação de Espinosa com o perene risco à estabilidade do estado (*imperium*) quando a enunciação das leis está limitada aos julgamentos de particulares, seja de apenas um indivíduo ou de alguns poucos eleitos. Com efeito, não basta o estabelecimento de um acordo, e de uma lei que o firme, limitando os decretos dos dirigentes aos interesses da *multitudo*, é preciso que esses interesses estejam garantidos e salvaguardados por uma instância responsável por sustentar o uso público e dialógico da linguagem. No caso da democracia a presença dos conselhos é ainda mais significativa, pois, ainda que o filósofo não tenha chegado a discorrer sobre eles nesta forma de governo, como mostraremos, ela é definida referindo-se diretamente a eles.

Enquanto em Hobbes o poder soberano pressupõe a necessária privatização da razão, da fala e do discurso políticos, enfim, da própria política, em Espinosa esta é proposta nos termos de uma democratização da razão prática que modera os afetos em proveito do fortalecimento do direito civil e da real efetivação do direito natural. Ao fim e ao cabo, o soberano hobbesiano institui e sustenta um direito que serve apenas para si. Aos outros, incluídos apenas textualmente no círculo das leis, resta apenas violentamente acatá-lo, ou fingir que são capazes de segui-lo sem discordância. Em verdade, eles estão por demais exteriores à soberania para que esta possa atendê-los, da mesma forma como são incapazes de se identificar com o que ela lhes dita e impõe. A virtualidade com que o direito civil hobbesiano mantém o direito natural pretende que seja possível constituir um estado

alheio à experiência que infunde os sentidos partilhados, oferecendo aos súditos leis que lhes chegam apenas pela eloquência do soberano, ou daqueles responsáveis por elaborar e decidir pela maioria o que é justo ou injusto. Mas, assim encerrada nestes limites, a soberania se encontra por demais fora e indiferente ao solo que poderia dar corpo às suas palavras. Fala outra língua, não aquela constantemente modificada pela dinâmica própria às relações e atividades do povo que devia representar.

Não à toa Hobbes dedica um capítulo do *Leviatã* à linguagem, no qual visa uniformizá-la definindo-a de forma a condenar a diversidade e os particularismos em prol da individualização do discurso científico e da privatização da retórica das leis. Seu plano de intelectualização da linguagem, encerrando-a na exigência de formas lógicas para o bem falar, não é senão a instituição de critérios rígidos para a participação na política. Espinosa, ao contrário, ainda que trate em tantos momentos de sua obra de palavras, signos e usos da fala, resume suas pretensões linguísticas na gramática de uma única língua, entendida como o documento de um povo capaz de comunicar suas relações particulares e de deslegitimar falsas definições de autoridades e estruturas de poder.

A experiência que dá significado aos enunciados se desenvolve concomitantemente à vivência das relações que os exigem e engendram. Eis a razão pela qual alguém só pode falar e comunicar verdadeiramente aquilo que tenha experienciado, e a plebe jamais pode entender e se pronunciar sobre aquilo que lhe foi negado, ou seja, a experiência de gestão e discussão dos negócios da república. O fato de o processo de criação de signos e representações que usamos para significar, refletir e comunicar nossos pensamentos e sensações, em suma, nossos interesses, ser sempre mediado pela experiência coletiva faz com que qualquer centralização do poder e do espaço das decisões conduza o social à tirania e ao absolutismo de interesses particulares.

Se a linguagem será sempre parcial e limitada às imagens e particularismos da língua, só mesmo a experiência do debate e da fruição pública nas discussões para remediar e oferecer um amparo à limitação do dizer. Desta forma, apenas o movimento do debate, recolocando a superação da transitoriedade das palavras no centro do esforço por organizar a cidade em prol da busca do útil comum, pode garantir um uso seguro dos discursos. Deste ponto de vista, a parcialidade de uma fala única e a centralização do poder em poucas vozes é ainda mais perniciosa do que a confusão e a equivocidade que se possa imputar às diversas opiniões que a massa pode vir a manifestar.

## CONCLUSÃO

### *O Que se Pode Falar? Como Dizer? É Possível um Discurso Filosófico em Espinosa?*

*Ai, palavras, ai, palavras,  
que estranha potência, a vossa!  
Ai, palavras, ai, palavras,  
sois de vento, ides no vento,  
no vento que não retorna,  
e, em tão rápida existência,  
tudo se forma e transforma!*

*Sois de vento, ides no vento,  
e quedais, com sorte nova! (...)*

*Ai, palavras, ai, palavras,  
que estranha potência, a vossa!  
Perdão podíeis ter sido!  
— sois madeira que se corta,  
— sois vinte degraus de escada,  
— sois um pedaço de corda...  
— sois povo pelas janelas,  
cortejo, bandeiras, tropa...*

*Ai, palavras, ai, palavras,  
que estranha potência, a vossa!  
Éreis um sopro na aragem...  
— sois um homem que se enforca!*

*Cecília Meireles, Romanceiro da Inconfidência.*

Com efeito, o falar do mundo com propriedade e honestidade deve atender a critérios que não sejam apenas lógicos, mas igualmente políticos. Dada a natureza constituinte da comunicação, presente na formação dos corpos complexos e do poder comum, o uso político da linguagem deve ser considerado dentro das reflexões sobre organização política. Em nossa tese, defendemos que a política espinosana se relaciona com uma concepção de linguagem e de discurso em que nem o uso científico, nem o uso público da linguagem estão interditos, sem que isso exija a desconsideração da experiência popular com a língua. Sem que seja necessário, para a manutenção do poder civil e coletivo, o monopólio político por meio do controle das falas e das mentes. Isso nos obriga, antes de concluir, tecer algumas reflexões sobre como pode o discurso espinosano, não apenas realmente tratar da realidade, mas igualmente afirmar-se sem a necessidade de impor-se como a palavra final, assim acabando por repetir a violência do poder *teológico-político* ao exigir para si os brios de uma compreensão hegemônica sobre o poder e a política. Será preciso então indicar o que na fala de

Espinosa o livra de terminar como mais uma afirmação arbitrária e particular da realidade, ou uma defesa absolutista que desconsidera e impede o debate político e a multiplicidade de narrativas. O trabalho crítico de Espinosa nos coloca questões sobre as possibilidades de sua execução, sobre a viabilidade prática da filosofia por ele proposta. O que nos interessa é a validação dos discursos e a possibilidade do debate público, do diálogo, enfim.

Na exposição da crítica espinosana às formas de governo teocráticas, trabalhamos com a distinção entre discursos religiosos e políticos. Esta distinção deve ser pensada como diferença entre, de um lado, um uso teológico, imagético e persuasivo das palavras e, de outro lado, um uso em que as palavras realmente tratam da essência do poder e de sua organização democrática. Não apenas isto, posto que atrelamos este uso à necessidade de pensar a política em suas determinações afetivas, como compreensão da servidão afetiva na teocracia e sua necessária superação na democracia.

Não havendo pacto em Espinosa, o que sustenta o estado social depende do agenciamento de uma união que tende naturalmente a se estabelecer entre indivíduos próximos. Esta união é tematizada por Espinosa em vários momentos, seja quando das críticas às formas de governo, seja na descrição da organização democrática do poder. Quando define o que entende por “sumo bem” no *TEI*, a conjunção com o outro é descrita como exigência para garantia de um gozo partilhado:

O sumo bem, contudo, é chegar ao ponto de gozar com outros indivíduos, se possível, dessa natureza. Qual, porém, seja ela mostraremos em seu lugar, a saber, o conhecimento da união que a mente tem com toda a Natureza. [14] Este é, portanto, o fim ao qual tendo: adquirir uma natureza assim e esforçar-me por que muitos a adquiram comigo; isto é, pertence também à minha felicidade *fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e o meu apetite* (*TEI*, §13. Espinosa, 2015. p.23. Grifos postos por mim).

Compreender como é possível essa comunhão de afetos e de entendimento, a despeito das discordâncias que marcam a relação entre ideias e palavras, é o que motiva nossa tese. No capítulo sobre a política, entendemos como a conveniência e a concordância física e ontológica entre os corpos atua na composição do corpo político e de seu direito comum, de modo que é a comunhão de afetos, anterior à racionalidade prática, que fortalece a união. Contudo, como pode a linguagem, efeito de todas as relações políticas constituintes deste corpo, proporcionar a comunhão intelectual? Entendemos também naquele capítulo que isto exige a composição de instituições que garantam o uso público desta linguagem. Mas que linguagem Espinosa pressupõe em suas reflexões? É possível, enfim, teorizarmos com esta linguagem sem que terminemos incongruentes ou parciais?

Cabe então agora medir a distância entre a conveniência garantida pelas *noções comuns* no momento da constituição do corpo político, e o resgate e expressão que dela pode ser feito no

âmbito discursivo. Será mesmo possível dizer que a linguagem, nessa experiência, funciona? O que se pode comunicar por meio das palavras? O que se perde? Ainda que o trabalho feito até aqui, passando pela crítica política e a constituição do poder comum, nos indique algumas respostas para estas perguntas, cabe agora questionarmos o quanto elas são suficientes para o problema de uma linguagem que sirva às exigências filosóficas e políticas. Como destacamos desde a introdução, não há como nem por que procurar em qualquer parte da filosofia espinosana uma explicação da linguagem exprimindo as ideias. A questão se torna então pensar: como pode um discurso, somente por meio da conexão entre imagens, explicar a essência de seu objeto?

É interessante notarmos a proximidade entre a compreensão cartesiana de linguagem e aquela interpretação teológica do hebraico que destacamos no capítulo sobre a gramática espinosana. O hebraico bíblico é uma língua superior e inacessível porque retirada do uso mundano, livre das irregularidades contingentes que este lhe impõe e reduzida apenas ao necessário para revelação da verdade divina. Para o entendimento desta última, é necessário o domínio prévio de um saber privilegiado. Podemos identificar assim no cartesianismo a formulação de uma visão muito semelhante àquela encontrada seja nos teólogos, seja em outras concepções que foram úteis à divisão política monárquica. Descartes e Hobbes, cada um à sua maneira, exprimem esse mesmo trato intelectual com a linguagem, dando pouquíssima relevância a sua realidade empírica. Como notamos no capítulo dedicado a Hobbes, o privilégio do soberano está justamente em poder silenciar a diversidade de vozes dissonantes no monopólio que detém da comunicação política. A relação entre o soberano e o povo parece resguardar aqui o que propunha Descartes, não para a política, mas para a alma e o corpo. Somente um rei, tão incólume e indiferente às inquisições do corpo como um altivo e puro espírito, pode conter a fúria de uma massa que, indistinta e ignóbil, não pode fazer uso da palavra senão para confundir e confundir-se.

Espinosa, entretanto, tendo estabelecido um fundamento racional para toda experiência afetiva e imagética, pode fazer daquilo que tradicionalmente foi considerado abjeto um objeto de estudo. Como já mostramos, por um lado, isto é possível dada a autonomia da extensão e de toda corporeidade, capaz de exprimir a potência do *conatus*; por outro, dada a anterioridade da afetividade, pensada não como simples efeito do corpo mas como expressão necessária da potência da natureza na experiência determinada humana. A crítica de Espinosa à concepção cartesiana da relação entre alma e corpo é seguida de uma explicação da simultaneidade, em que é possível compreender a autonomia do mental em relação ao físico sem comprometer a experiência psicofísica da linguagem. As palavras são concebidas totalmente distintas das ideias e sem nenhuma relação com elas, expressiva ou representativa, e ainda assim são capazes de comunicar. A linguagem se desenvolve inteiramente no interior do atributo extensão, numa ordem própria porém



simultânea ao pensamento. Vimos como isto se manifesta tanto na crítica de Espinosa à autoridade teológica e ao poder dos discursos religiosos quanto em sua filosofia política e na defesa da democracia, o que nos permite opor à linguística cartesiana o contradiscurso espinosano.

É nesse sentido que acreditamos ser possível destacar na política de Espinosa uma crítica a toda linguagem de inspiração cartesiana. O que é decisivo nesta tradição é a anterioridade e superioridade do pensamento em relação a toda experiência de comunicação e interação política. No caso de uma política em que a instituição do comum se dá antes pela determinação dos afetos, de uma comunidade de afetos partilhados e expressões nos sentidos das palavras, e não por uma decisão racional, as exigências do cartesianismo impediriam qualquer comunicação. Restaríamos todos mudos à espera de intelectuais e filósofos que viessem nos explicar o significado das palavras e a boa maneira de usá-las. Da mesma forma, se fosse preciso que cada um, e todos, renunciassem ao direito de falar de seus desejos particulares para poderem ser ouvidos, ninguém falaria. Tudo se resumiria a uma mudez apática e indiferente, para uns; uma tagarelice única e tirânica, para outros.

Somente uma linguagem pensada como interação política e comunicação constitutiva, mediada pela afetividade, pode explicar como ocorre que nos comuniquemos mesmo onde a razão ainda não chegou. Onde toda uma corrente interpretativa insistiu em apontar vícios degradantes e a corrupção das palavras, Espinosa aponta justamente a sua força virtuosa<sup>82</sup> – sua “estranha potência”, como bem ilustrou a poeta.

Nos capítulos anteriores, achamos por bem trabalhar com uma noção de linguagem atenta a sua natureza interacional, fundando-a na comunicação e, por isso, na constituição dos corpos complexos. Contudo, esta fundamentação ontológica da linguagem não parece garantir seu sucesso enquanto comunicação no nível intelectual, pois as palavras são formadas primeiramente na experiência imediata da ordem comum, destacadas da ordem das coisas “que se acham na inteligência” (TEI, §88-89). A questão que sublinhamos permanecer é, com efeito, aquela da comunicação da ideia verdadeira e sua efetivação enquanto discurso filosófico e comunicabilidade política. A problemática explicação da ideia verdadeira por meio das palavras persevera na filosofia espinosana, tornada ainda mais difícil justamente por essa aparente separação tão radical entre alma e corpo. Para além da persuasão imagética dos discursos religiosos, muito além da falsificação e

---

<sup>82</sup> Como também observa Moreau numa nota: “De ce point de vue il (Spinoza) se distingue de Descartes: la lettre à Mersenne du 20 novembre 1629 n'envisage comme travail effectif sur les langues que la constitution (pensable en droit, impossible en fait) d'une langue universelle fondée sur l'ordre des notions - par opposition aux langues empiriques où «les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement». De même Hobbes, dans le chapitre Of Speech (1, V) du Leviathan, mentionne au passage la diversité babélique mais n'en tire rien: son analyse des usages et des abus du langage s'effectue entièrement sur le plan déductif, et, trente chapitres plus loin, les analyses philologiques-herméneutiques des mots «esprit», «ange», «parole de Dieu», etc., se font hors de toute référence spécifiée à une langue empirique (p. 326).

abstração da teologia, é possível uma explicação verdadeira da realidade sem que isto exija esperar da linguagem o que ela não pode oferecer? Vem aqui toda uma tradição de comentadores em coro negar qualquer possibilidade de comunicação da verdade na filosofia espinosana, o que faria dela mesma a promessa de uma redenção impossível<sup>83</sup>. A defesa de uma democracia, pensada como livre atividade das partes constituídas num conselho comum, findaria vã e ilusória.

A distinção entre discurso religioso, teológico, e discurso político, filosófico, pressupõe e baseia-se na distinção entre o que é da ordem da imaginação e o que se acha no intelecto. Contudo, quando compreendemos que a imaginação também é capaz de comunicar, e que não há palavra que não se forme nela, entendemos que a oposição entre verdade e equívoco se encontra noutra relação. Não entre imagens e ideias, mas exatamente no *uso* das palavras nos diferentes discursos. Nos capítulos anteriores notamos que é também devido à interferência do poder, por meio de determinados usos disruptivos da palavra pública, que a comunicação se oblitera. Como vimos, estes usos são mediados por relações de poder e interesses. E isso de uma forma tal que autoridades se beneficiam da ocultação de alguns significados, pela perversão de outros. Da mesma forma, a submissão do vulgo a estas autoridades decorre de uma reprodução dos discursos imagéticos e de um assentimento a narrativas que exigem uma recusa à investigação dos termos, recusa à compreensão daquilo de que tratam tais narrativas. A reprodução dos equívocos é, desta forma, útil a particulares e tende a se perpetuar nos discursos públicos, seja por malícia ou por submissão voluntária.

É por isso que acreditamos ser necessário analisar, ainda que rapidamente, a possibilidade de um uso não absolutista ou hegemônico do discurso filosófico em Espinosa, capaz de realizar-se sem rivalizar com o que o próprio autor estabelece para o uso da linguagem na política. Isso nos exige resgatar elementos já expostos, como as noções de *uso*, *ordenação*, *comunicação*, *linguagem*, *língua* e *método*, visando destacar o importante para a compreensão de um uso das palavras que, embora formadas na imaginação, são requisitadas para tratar de ideias que se distinguem das

---

<sup>83</sup> Moreau destaca as críticas de D. Savan e F. Chiereghin: “Pour D. Savan, ‘les vues de Spinoza sur le langage lui rendent impossible de soutenir que ses écrits - ou ceux de qui que ce soit puissent exposer directement ou littéralement la vérité philosophique’. Puisque les mots ne sont rien d’autre que des mouvements corporels, rien de ce qui est exprimé par eux ne saurait prétendre au statut de connaissance adéquate. Leur caractère confus et imaginatif ne s’explique pas par la simple ignorance : il ne peut donc être éliminé par la connaissance. En somme, on ne peut passer d’un langage erroné à un langage vrai. Spinoza sépare de façon si tranchante les mots des idées adéquates qu’il est difficile de découvrir pour le langage quelque fonction philosophique que ce soit. (...) De même, F. Chiereghin souligne que, si le langage est prisonnier du niveau imaginatif, non seulement il sera toujours inadéquat à exprimer l’idée vraie, mais l’inadéquation même du langage à la vérité devient difficilement exprimable. Or cette difficulté est d’autant plus grave que le langage vient remplacer dans la méthode géométrique le contenu traditionnel discrédité de la connaissance mathématique - nombre et quantité. Tout se passe donc comme si l’imagination menaçait tous les moyens d’expression de la vérité. C’est pourquoi, si l’idée vraie qui est à la source du savoir ne peut s’exprimer adéquatement, ‘l’inadéquation investit radicalement la possibilité même d’exprimer le savoir absolu’”(MOREAU. 1994. p. 314).

imagens, mas não as contradizem. Passemos agora a uma análise da produção discursiva imagética, distinguindo os diferentes usos possíveis das palavras.

***Mais que imagens: imaginação e experiência com as palavras.***

A consideração de Espinosa sobre a linguagem e as palavras, apesar de destacar a precariedade e a limitação destas, não termina numa depreciação e desqualificação do falar comum. A cultura não se perde, e os hábitos de fala não são só confusão afastando a razão das palavras. Em verdade, como vimos no caso da interpretação das Sagradas Escrituras, não é o caso de se perguntar sobre a verdade de uma mensagem, mas sobre seu sentido. Isso muda o foco da crítica sobre a linguagem, pois esta passa a ser estudada como expressão de relações materiais e hábitos culturais.

O *Tratado da Emenda do Intelecto* denuncia como a ordem comum de enunciação imediata inverte a ordem como as coisas são dispostas na realidade. No momento desta denúncia, Espinosa está buscando distinguir a imaginação do intelecto. Enquanto imaginamos, percebemos a realidade não pela força intelectual da alma, mas pelas imagens formadas simultaneamente às afecções corpóreas nos encontros com outros corpos. É nesta medida que as relações entre as imagens são determinadas pelas circunstâncias destes encontros, e não pela potência intelectual mental, pelo que Espinosa dirá que, neste momento, a alma “padece”. Distinguir estes momentos é muito importante no *TIE* para alcançar a compreensão das forças do intelecto. Eis então que Espinosa destaca a maneira como imediatamente nomeamos as coisas por meio da imaginação, e não pelo que exige a essência delas.

[88] Como as palavras são parte da imaginação, isto é, como forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, *em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória*, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande esforço nos guardemos deles [89]. Ajunte-se que as palavras *são formadas ao capricho e segundo a compreensão do vulgo, de modo que são sinais das coisas na medida em que existem na imaginação e não na medida em que estão na inteligência*; isso claramente se vê pelo fato de que a todas as coisas que só existem na inteligência e não na imaginação impuseram-se muitas vezes nomes negativos, tais como incorpóreo, infinito, etc., e também porque muitas coisas que são realmente afirmativas se exprimem negativamente e por oposição, tais como incriado, independente, infinito, imortal, etc., sem dúvida porque imaginamos muito mais facilmente seus contrários, por isso ocorreram primeiro aos primeiros homens e usurparam o lugar dos nomes positivos. *Afirmamos e negamos muita coisa porque a natureza das palavras, não a natureza das coisas, permite afirmá-lo ou negá-lo; ora, ignorando-se a natureza das coisas, facilmente tomaremos o falso pelo verdadeiro* (TIE, §§ 88-89. ESPINOSA, 2004. pp. 53-54).

Como veremos, para Espinosa o importante é superarmos as afirmações e negações imediatamente oferecidas pelas palavras e alcançar a afirmação própria a toda ideia. Isto porque, quando inqueridas, as imagens de que se formam as palavras pouco dizem sobre as coisas que indicam. Elas falam sobre as razões de suas próprias produções enquanto rastros de experiências coletivas. Ainda que estes relatos não falem das coisas tais como existem na realidade e no intelecto, eles não são desconsiderados pois guardam indicações relevantes para compreensão de uma mensagem. Existe uma positividade na experiência pré-reflexiva que compõe a ordem comum, a qual o método deve buscar resgatar para compreendê-la como dotada de racionalidade. Há uma certa lógica no processo imediato de nomeação das coisas, e, embora a denúncia sobre os enganos e erros das palavras possa indicar o contrário, Espinosa não exclui a utilidade delas. Ora, as palavras destacadas no trecho acima são de uso largo na tradição filosófica ocidental, utilizadas como bastião da sabedoria e da superioridade do intelectual sobre o empírico. Ao denunciar que aquelas palavras “são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo”, Espinosa indica que não há distinção entre as palavras que são usadas pelos intelectuais e aquelas que nomeiam a materialidade ordinária. Todas têm por causa um mesmo hábito e se formam da mesma maneira na mente. São formadas conforme costumes humanos e coletivos, sem dúvida, mas não deixam de ter a influência da imaginação e de necessidades distintas daquelas puramente intelectuais. Assim como todas as palavras e ideias nas Escrituras, exprimem antes preconceitos e modos de pensar particulares à cultura em que foram escritas.

O estudo da falsidade, do *não dizer* de uma afirmação, em Espinosa, nos indica a possibilidade de reorganizar a ordem comum da linguagem. Com efeito, ainda que ela pareça para muitos caótica e composição irracional, as imagens de que se formam as palavras possuem, por uma determinada perspectiva, uma necessidade e uma razão de ser. Dirá Espinosa na *Ética II*: “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (EII, P35. Espinosa, 2015. p. 189). As ideias inadequadas, contudo, estão em Deus da mesma forma que as adequadas. “As ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas” (EII, P36. Espinosa, 2015. p. 191), dirá Espinosa. Se são inadequadas, isto se dá apenas na nossa mente, na limitada mente humana, que é compreendida apenas quando referida a um determinado número de ideias, as quais existem em Deus quando ele se exprime na ideia de uma coisa singular existente em ato. Como a demonstração explica, “(...) por isso nenhuma [ideia] é inadequada ou confusa a não ser enquanto referida à Mente singular de alguém” (EII, P36. Espinosa, 2015. p.193). Isto nos indica que a inadequação não existe no atributo pensamento, nem na extensão, mas no limite imposto pela constituição de uma mente singular. No limite de sua própria existência. Assim, se ocorre que um

discurso se perca na inadequação e na confusão de algumas palavras, isso ocorre menos por um defeito do discursar e da linguagem em si, e mais pelas palavras escolhidas e pela referência àquelas conclusões que não possuem premissas por serem imagens, e não ideias. A inadequação é a realidade própria de imagens que apenas indicam um instante incompleto da realidade, um rastro, um registro específico de um encontro. Enquanto imagina e apenas imagens contempla, a mente é incapaz de recuperar a complexidade do movimento e das relações que se fazem presentes em todo encontro.

O escólio de EII, P35 acrescenta mais elementos ao dar o exemplo da noção que a maioria dos homens tem da liberdade. Se se equivocam, é porque esta noção, feita apenas de imagens, não possui nenhuma ideia sobre a vontade, está privada do conhecimento desta, indispensável para de fato esclarecer o que seja uma decisão ou ação livres. “Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia. Pois todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo (...)” (EII, P35, escólio. Espinosa, 2015. p. 189). Assim, a falsidade do discurso sobre a liberdade, que a descreve como vontade livre, está menos na correspondência entre o que ele afirma sobre a liberdade e o que esta de fato é, fora do pensamento e em sua materialidade extensiva e real, e mais no fato deste discurso não falar, não explicar aquilo ao qual ele se refere. São palavras, mas estas palavras não apresentam ideias. A falsidade não é a simples ausência de correspondência entre uma palavra, uma enunciação, e uma ideia, um universal. A falsidade é a comunicação de palavras mudas<sup>84</sup>, que parecem falar de algo, mas terminam na ausência imposta pelas simples imagens que esse falar indica. O conteúdo do discurso sobre o livre-arbítrio é apenas uma sucessão de ações indeterminadas, imagens que parecem ter o agir humano como causa, mas assim nos aparecem porque estas mesmas imagens não trazem as causas determinadas de cada uma destas ações. Só o conhecimento da determinação da potência divina sobre todos os pensamentos pode pôr em contradição e expor a falsidade deste discurso. Ou seja, a compreensão da identidade entre vontade e intelecto e da afirmação própria a toda ideia. Como dirá Espinosa: “Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação, afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia” (EII, P49. Espinosa, 2015. p. 217).

O equívoco de um discurso está no uso das palavras em que ele incorre, e não no simples fato dele se fazer por palavras imagéticas. Dirá Espinosa, a respeito das hipóteses científicas, no §57 do TIE: “*não existe, pois, nenhuma ficção, mas verdadeiras e meras asserções*”. Defende-se assim que, desde que uma coisa seja verdadeiramente considerada, não se pode fingir sobre ela, apenas

<sup>84</sup> É claro que, como bem tratamos quando das narrativas de milagres, estes discursos não deixam de produzir efeitos na realidade. Mas isto se dá mais pelos afetos que suscitam e pela relação que estabelecem com imagens e sentimentos vitais de quem é afetado por estes discursos do que pelo conteúdo das ideias que apontam.

fazer afirmações que tratam de outras coisas que se encontram formadas na imaginação e não se referem verdadeiramente à essência do objeto de que se fala. A independência do nome das coisas em relação ao intelecto, concedida pela autonomia da imaginação, torna possível que as palavras indiquem os objetos sem que a relação entre eles, palavra e indicado, obedeça ao que a essência do objeto impõe.

Contudo, para uma compreensão da linguagem e superação dos equívocos que a marcam, não basta um simples retorno e identificação das palavras às ideias. É preciso uma investigação dos usos práticos e um tipo de arqueologia dos signos e seus significados construídos na experiência. Em suma, uma investigação da cultura e dos modos comuns de enunciação das coisas, o que exige pensar a linguagem para além da oposição entre adequação e inadequação. É o que nos indica Moreau. Para ele, quando Espinosa se pergunta sobre o sentido das palavras nas Escrituras, isto significa que

le rapport entre mots et idées ne s'épuise pas en termes d'adéquation. Ce rapport s'insère aussi dans le temps. Dans le rapport entre l'image première (donc aussi l'idée) et l'image phonique ou écrite, il y a un avant et un après. L'épaisseur de la durée vient s'immiscer dans les relations entre les mots et leur sens. Or, nous le savons, le réceptacle du passé, c'est l'expérience, et c'est elle aussi qui permet la neutralisation de l'inadéquation. *Si, à la racine du langage, il y a, irréductiblement, quelque chose de l'arbitraire, mais dont le temps peut nous instruire, alors nous pressentons que l'opposition entre adéquation et inadéquation n'est plus totalement pertinent.* Cette opposition rend compte d'un aspect du langage (celui que concerne la question: dans quelle mesure traduit-il les idées?), mais le langage comporte d'autres aspects (ceux que concernent les questions: quel sens telle langue a-t-elle conféré à un mot? Comment comprendre les mots qui nous ont été transmis ainsi?) (MOREAU, 2004. pp. 325-326).

A proposta de Moreau justifica e nos ajuda a recuperar aqui a importância das reflexões que desenvolvemos nos capítulos anteriores, principalmente naqueles sobre os discursos religiosos e o estudo da gramática espinosana. Naquelas páginas, destacamos um trabalho sobre a linguagem que o próprio Espinosa realizou conforme o seu entendimento da presença incontornável da experiência em todo ato de nomeação e enunciação da realidade. O que nos oferece também elementos para superar um julgamento sobre a linguagem em que sua utilidade é medida como expressão das ideias, o que exigia esperar dela o que não lhe cabe. Como tratamos no terceiro capítulo, Moreau nos indica a necessidade de distinguir então dois procedimentos, duas visadas sobre a linguagem: uma atenta à investigação dos sentidos construídos na prática social e política, outra circunscrita às exigências da exposição geométrica. Tal distinção nos permite superar o primeiro momento em que buscávamos, neste capítulo, o rigor que um discurso filosófico exige e, assim, vislumbrar os ganhos dos capítulos anteriores para a compreensão da apropriação que Espinosa propõe da linguagem

comum. Como veremos mais à frente, longe de se excluírem, tais usos se complementam no que chamamos aqui de *contradiscurso espinosano*. Como nos explica Moreau:

Nous pouvons donc maintenant relativiser la critique des mots par laquelle nous avons commencé. Elle est incontestablement valide, mais seulement à l'intérieur de certaines limites: celles de la sphère du raisonnement géométrique. Hors de celle-ci, s'ouvre le domaine du travail sur le langage, qui permet de développer une *archéologie du sens, une analytique des textes et même une réflexion sur les langues naturelles*. Quant à savoir ce qui représente la dimension de l'expérience dans la question du langage, il est inutile de chercher, puisque Spinoza lui-même a répondu à cette question. Il a en effet élaboré une théorie de l'usage qui représente la prise en compte des existences dans le domaine du sens (MOREAU, 2004. p.326. Itálicos nossos).

É uma questão de não desconsiderarmos a relevância do uso das palavras na experiência comum e, sobretudo, entendermos que nele as palavras constroem uma certa ordem capaz de ser compreendida. A crítica da linguagem aqui não visa negar a validade desta ordem, nem desconsiderar seu valor, mas denunciar como ela não serve aos propósitos requeridos pelo método – superar as imagens formadas irrefletidamente e alcançar a essência singular das coisas. É a noção de uso, com efeito, e sua relação com o *conatus* do corpo coletivo que possibilita Espinosa resgatar e valer-se do que há de mais ordinário nas línguas para sua crítica aos falsos sentidos e verdades atribuídas ao texto hebreu.

O uso das palavras no discurso religioso nos mostrou que a ordem das imagens por ele dispostas possui uma relevância e um poder de significação da realidade. Ou seja, por meio dela um conjunto de significados pode ser construído e influenciar na organização de ações práticas. A religião é um bom exemplo de como isso se dá. Mesmo imagético, o discurso de Moisés é capaz de se fazer comum e partilhável, desdobrando-se numa comunidade. Isso se dá, é evidente, não pelo conteúdo racional e intelectual das imagens, pois é fato evidente que elas não o possuem de forma nenhuma. O poder político do discurso de Moisés, sua capacidade de agregar, está na mobilização de afetos que são partilhados por aqueles corpos antes da profecia. Afetos que atravessam o corpo do próprio Moisés e, por meio dele, feito pedaço da mesma carne daquele povo, são retornados ao tecido coletivo por meio das palavras que o profeta pronuncia e das imagens que oferece. O espelho não é aquele da consciência, metáfora de um fenômeno físico; a reflexão é a do corpo coletivo que se dobra sobre si mesmo e toca-se, tangendo-se para a obediência. Já no caso da teologia, o uso da língua é abstração porque exprime não uma comunidade política de sentidos, mas a sanha de particulares por perverter o texto e justificar suas autoridades ilegítimas; o que não deixa de ser expresso por meio de um uso particular das palavras, denunciado em vários momentos em que Espinosa operou sua crítica a estas autoridades.

Por outro lado, seguindo esta mesma trilha, é possível investigar como a experiência afetiva determina transformações nos usos das palavras, na degradação dos sentidos e formação de outras palavras. Chauí (1999b) faz uma abordagem muito interessante sobre isso, mostrando como, numa experiência que envolve a degradação da força e do sentido das palavras, o movimento constituinte de uma essência passa pela adjetivação e termina na produção de um substantivo que petrifica a atividade do ser numa qualidade ou propriedade sua. Apontando vários trechos em que Espinosa trata disso, ela mostra como a servidão afetiva se exprime num uso determinado da linguagem em que o sentido originário e verdadeiro das palavras se perdeu, correlato ao momento em que o indivíduo perde a compreensão da ligação entre a atividade de seu *conatus* e os efeitos de sua ação. Ou seja, há uma perda da compreensão da dimensão afetiva e dinâmica da própria essência. Ainda que seja problemática a maneira como a comentadora relaciona os conceitos de Espinosa à gramática hebraica<sup>85</sup>, nos parece útil trazermos suas observações para entendermos como o filósofo pensa a ética por meio do uso de determinados vocábulos.

As reflexões de Espinosa sobre a servidão humana envolvem considerações etimológicas e gramaticais, pois exigem não apenas uma mudança de termos, mas que estes desempenhem outra função nos discursos, para que assim possam indicar outras realidades. É o que podemos observar na *Ética IV*, onde Espinosa se dedica a demonstrar a servidão como alienação do desejo que, compreendido como privação, é vivido como dependência de objetos externos entendidos como *o bem* e *o mal*. Por outro lado, a união entre essência, potência e natureza no *conatus* desejante consolida a oposição espinosana ao finalismo moralista, iniciada desde os *Pensamentos Metafísicos*. Nesta obra, Espinosa critica o transcendental *bonum*, o de Tomás e o de Scotus, mostrando como ambos só têm razão dada a distinção estabelecida pela Escola entre a coisa mesma e seu esforço para continuar existindo (CHAUI, 2016, p. 320). Assim, nos diz Chauí, “a separação entre a própria coisa, ou sua essência, e sua potência operante permitia à Escola distinguir entre apetite, ou inclinação *ex necessitate naturae*, e vontade, ou disposição livre para decidir *sub ratione boni*” (*ibidem*). Esta separação, e aquela concepção de nossas ações como realização e consecução de um fim, têm como pressuposto a imagem da privação como constituinte da natureza do desejo e fundante da experiência afetiva. Contudo, Espinosa faz do desejo afirmação positiva de nossa essência, causalidade interior de nossa potência operante, ao passo que a privação é apenas o momento de nossa passionalidade, “(...) que sempre envolve negação, pois a paixão é determinada pelo que *não é nós*” (CHAUI, 2016, p. 321). Neste contexto, os termos *bem* e *mal*, entendidos como adjetivos substantivados em objetos externos que deveriam mover o desejo, não servem aos

---

<sup>85</sup> A este respeito, conferir a nota 38 e o desenvolvimento no terceiro capítulo? da problemática relação que Chauí estabelece entre a língua hebraica e conceitos da filosofia de Espinosa.



propósitos de Espinosa, razão pela qual sua crítica, já no prefácio à *Ética IV*, esvazia a realidade deles: “Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si” (EIV, prefácio. Espinosa, 2015. p.377). Apesar disso, eis então que Espinosa proporá o uso dos termos “bom” e “mau”, “útil” e “nocivo”, pois, segundo ele nos explica: “Por si mesma e tomada isoladamente, uma coisa não pode ser dita boa ou má, mas somente em sua relação com uma outra, à qual é útil ou nociva para a obtenção daquilo que ama. Dessa maneira, qualquer coisa pode ser dita ao mesmo tempo boa ou má, sob diferentes relações” (*ibidem*). Vemos assim que a reflexão sobre a utilização destes termos reflete conceitos centrais na filosofia de Espinosa, pois eles são escolhidos por melhor servirem aos propósitos da *Ética*, ou seja, apresentar o desejo como causa eficiente imanente das ações humanas, por ser a nossa própria essência enquanto determinada a agir. Como Chauí nos ajuda a entender:

Ao deslocar os termos ‘bem’ e ‘mal’ para ‘bom’ e ‘mau’, ‘útil’ e ‘nocivo’, Espinosa realiza duas operações: reconduz os termos à sua categoria gramatical originária, isto é, não são substantivos, mas adjetivos; e, em seguida, desfaz toda e qualquer ligação entre esses adjetivos e qualidades intrínsecas às próprias coisas, fazendo-se qualidades que exprimem a realização ou o fracasso de um desejo. Somente como qualidades da relação entre o desejo e seu objeto tais vocábulos serão nomes (Chauí, 1999b. p. 50).

Desta maneira, “bom” e “mau” qualificam não as coisas em si, mas as relações que estabelecemos com outras coisas. Por meio da utilização destas palavras, torna-se possível falar do desejo proveniente de uma alegria causada por um encontro específico, sem que o desejado e o desejante sejam encerrados em essências fixas definidas por uma circunstância. Como Espinosa já dissera na *Ética III*, “não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos” (ESPINOSA, 2015. p. 255). O uso que Espinosa propõe destas palavras possibilita o conhecimento da causa de nossos afetos, da maneira como somos determinados pelo *conatus* e suas expressões no desejo<sup>86</sup>. Como completa também Chauí: “Assim, bom e mau exprimem apenas a qualidade atual do movimento interno de uma essência singular na busca de sua realização. São relações” (Chauí, 1999b. p. 50).

A substantivação de um adjetivo é a petrificação de um ser que se imobiliza numa particularidade, num estado de sua história, tornando-se limitado a este instante. Situações traumáticas, lutos, circunstâncias que não conseguimos superar e se manifestam no uso irrefletido de determinadas palavras, ou na dificuldade de usar outras, exemplificam e dão prova da relevância de observar como falamos de nossos afetos, como nos exprimimos de forma a reproduzir ou superar

<sup>86</sup> O que ficará mais claro quando tratarmos da definição real e como eles são por meio dela apresentados na *Ética III*.

afasias e tabus. A ética espinosana aponta para uma superação da servidão afetiva partindo de um outro olhar sobre os afetos, em que estes não são mais lidos como forças estranhas e caóticas contra as quais não temos nada que fazer a não ser nos lamentarmos e vilipendiarmos a nós mesmos. Isso exige compreender e superar preconceitos impregnados nos hábitos de fala, naquilo que as palavras comuns nos oferecem. É o que Espinosa indica no trecho dos *Pensamentos Metafísicos* citado por Chaui:

Aqueles que procuram um Bem metafísico fora de toda relação, criam dificuldades em consequência de um falso preconceito: confundem uma distinção de razão com uma distinção real ou modal porque distinguem entre a própria coisa e sua tendência para perseverar no ser, embora ignorem o que entendem por tendência. Com efeito entre uma coisa e sua tendência para perseverar no ser, embora haja uma distinção de razão, ou melhor, uma distinção linguística [nominal], não há qualquer distinção real, e esta é a causa do engano que cometem (Espinosa, p. 191 *apud* Chaui, 1999. p. 51).

É preciso então superar a aparente distinção entre a essência e o desejo, oferecida pelas palavras que usamos, assim como a aparente positividade do “bem” e do “mal” como qualidades absolutas, para compreender a positividade e a afirmação do *conatus*, da potência afirmativa de toda essência singular. A presença constante da imaginação exigirá que tal superação se faça em todo ato particular de nomeação, posto que a separação e o finalismo são a forma mesma de toda representação de um objeto exterior que nos afeta. Como nos diz Chaui: “Abstraindo, isto é, separando o *conatus* e a essência (que são inseparáveis), a imaginação separa desejo e objeto desejado, coloca este último como finalidade exterior que move o desejo, dando-lhe conteúdo ou sentido extrínsecos e, por isso mesmo, normativos” (Chaui, 1999b. p. 51).

Com efeito, a “impotência humana para moderar e coibir os afetos”, de que nos fala a definição de servidão, encontra-se justamente em não compreendermos o que os causa, por não compreendermos como nos exprimimos através deles. Os nomes que recebemos para tratar dos afetos podem vir a ser empecilhos para tal investigação<sup>87</sup>, o que ocorre quando um universal, num esforço imaginativo por reunir as particularidades na síntese abstrata de um nome, passa a intermediar a experiência com o dinamismo do real. É o que também podemos entender, de maneira ainda mais clara, com o que Espinosa nos diz sobre a *perfeição* e a *imperfeição*, ainda naquele mesmo prefácio:

Quem decidiu fazer alguma coisa e a fez, dirá que sua obra está perfeita; e não só ele próprio, mas também cada um que tenha conhecido ou acreditado conhecer a intenção do Autor daquela obra e seu escopo. Por exemplo, se alguém tiver visto uma obra (que suponho não estar ainda acabada), tendo

<sup>87</sup> No escólio de EIII, P52, Espinosa, após mostrar os afetos que podem ser deduzidos partindo da Admiração, conclui que: “(...) poderemos deduzir mais Afetos do que os vocábulos usuais costumam indicar. Donde se revela que os nomes dos Afetos foram descobertos mais por seu uso vulgar do que por um conhecimento acurado deles” (Espinosa, 2015. p. 319).

sabido que o escopo do Autor daquela obra era edificar uma casa, dirá que a casa está imperfeita, e, ao contrário, dirá que está perfeita logo que vir que a obra chegou ao fim que seu Autor decidira dar-lhe. Ao passo que se alguém vê uma obra, da qual nunca viu semelhante, e não conhece a intenção do artesão, certamente não poderá saber se aquela obra é perfeita ou imperfeita. *E esta parece ter sido a primeira significação (prima significatio) destes termos. Mas, depois que os homens começaram a formar ideias universais e a excogitar modelos de casas, edifícios, torres etc., e a preferir alguns modelos de coisas a outros, aconteceu que cada um veio a chamar perfeito o que via convir com a ideia universal que formara desta maneira sobre a coisa, e imperfeito, ao contrário, o que via convir menos com seu modelo concebido, ainda que a coisa estivesse plenamente acabada na opinião do artesão.* Nem parece ser outra a razão por que também às coisas naturais, a saber, as que não são feitas pela mão humana, eles chamam vulgarmente de perfeitas ou imperfeitas (EIV, pref. Espinosa, 2015. pp. 371-372. Itálicos nossos).

Enquanto exprimiam a relação entre o produtor e sua obra, bem como a singularidade de sua ação e de sua criação, as primeiras significações de “perfeito” e “imperfeito” indicavam de maneira eficiente aquilo a que se referiam. Após serem mediadas por noções universais que visavam nomear as coisas antes da ação produtora e do processo de geração, estas palavras perderam a capacidade de bem tratar da realidade. A criação passa então a ser determinada não pelo processo e as exigências que ele mesmo impõe, mas por exigências externas, deduzidas não da essência do produzido e da atividade de fazer, mas de um modelo universal ao qual a coisa feita deve se adequar. Como sublinha Chauí, neste trecho, “(...) a adjetivação que será seguida de substantivação ocorre diretamente a partir do ocultamento da ação verbal: fazer, perfazer, perfeito. No caminho da derivação das palavras, um círculo imaginário aprisiona o movente, destaca-o de sua ação constitutiva e transforma o que era imanente ao ato num fim externo que parece determiná-lo” (Chauí, 1999b. p. 52).

Novamente Espinosa recupera a experiência comum com a linguagem para destacar que, naquelas palavras em que a tradição resguardava o império da intelectualidade, da descrição racional e do discurso filosófico permanecem os vícios da imaginação e as abstrações com que ela se refere ao mundo<sup>88</sup>. Nos *Pensamentos Metafísicos*, encontramos uma boa descrição de como as palavras “*verdadeiro*” e “*falso*” nascem em um uso vulgar da linguagem para referir-se à simples narração de um fato e são, paulatinamente, separadas deste uso pelos intelectuais:

Para compreender essas duas coisas, o *verdadeiro* e o *falso*, começaremos pela significação das palavras, o que nos permitirá ver que são apenas denominações extrínsecas das coisas e que só lhes são atribuídas para efeito retórico. Mas como é o vulgo que encontra primeiro as palavras que os filósofos empregam depois, cabe àquele que procura a significação primeira de uma

<sup>88</sup> Para a tradição teológica e metafísica, de Santo Agostinho a Descartes, as noções de “infinitamente perfeito” e “bondade suprema” são muito importantes para a compreensão da essência e da existência de Deus.

palavra perguntar o que esta significou primeiro para o vulgo, sobretudo na ausência de outras causas que poderiam ser tiradas da própria natureza da linguagem para fazer tal investigação. A primeira significação de verdadeiro e de falso parece originar-se das narrativas. Diz-se que uma narrativa é verdadeira quando o fato narrado aconteceu realmente, falsa quando o fato nunca aconteceu em parte alguma. Mais tarde os filósofos empregaram a palavra para designar o acordo e o não-acordo de uma idéia com seu ideado. Assim, denomina-se idéia verdadeira aquela que mostra uma coisa tal como é em si mesma, e falsa aquela que mostra uma coisa diversamente do que ela realmente é. Com efeito, as idéias são apenas as narrativas ou histórias da Natureza no espírito. A partir disso, por metáfora passaram-se a designar da mesma maneira as coisas inertes, como é o caso quando falamos em ouro verdadeiro e ouro falso, como se o ouro que nos é apresentado nos contasse algo sobre si mesmo, sobre o que está e o que não está nele (Espinosa, 1983. p. 19).

Neste caso, o ocultamento da primeira significação das palavras dá-se como um processo de abstração, em que o uso filosófico da linguagem a distancia de sua origem material (e eventualmente política). Noções que eram usadas na experiência comum de narrar são transpostas para o julgamento das ideias. É assim que “verdadeiro” e “falso”, palavras que se referiam a propriedades da relação exterior entre o narrado e a narrativa, passam a medir a relação entre a ideia e o ideado. Se a primeira é capaz de representar o segundo, que se encontra fora dela, ela é verdadeira, caso não, falsa. Ora, para Espinosa “as ideias são apenas relatos ou histórias da natureza *na mente*”, devendo a verdade ser procurada na ideia verdadeira, e não fora dela. Com efeito, aquele proceder dos filósofos que Espinosa denuncia não apenas reduz a ideia a uma realidade estática, um retrato, tal como o ouro ou qualquer outra coisa material, mas impossibilita que ela seja compreendida por sua causa – a potência pensante. A ideia perde assim sua feição de movimento do pensamento, um pensar, para tornar-se reprodução do mundo, cópia passível de ser avaliada apenas por sua correspondência ao objeto externo a ela. “Perdida a dimensão ativa da ideia, não há como diferenciá-la da imagem, nem como impedir de tomá-la, cartesianamente, como pintura ou quadro” (Chauí, 1999b. p. 79). O que se passa aqui é de muita importância dentro do plano geral da filosofia de Espinosa. O livro II da *Ética* se encerra com a apresentação da identidade entre vontade e intelecto e a doutrina da certeza como positividade da ideia. No escólio da última proposição é desenvolvida uma análise das principais objeções a esta doutrina, onde a crítica a Descartes é explícita.

Nesse sentido, a busca de Espinosa pelo sentido originário das palavras das *Sagradas Escrituras* não é apenas etimológica, mas igualmente ética e política, porque pensa a liberdade por

meio da libertação de uma língua e de um discurso em relação às apropriações que deles foram feitas. Trata-se de abstrações que não conduziram ao esclarecimento, mas ocultaram a prática em que foram geradas pelo ocultamento do contexto de relações e afetos que os alimentavam. A crítica de Espinosa consiste assim em apontar que, por baixo das palavras, existe um contexto, uma prática em que o significado delas se forma e é transformado. Pois, como podemos notar, o importante não são as palavras “*verdadeiro*”, “*falso*”, “*bem*” ou “*mal*”, mas o uso que as acompanha e como emergem de práticas e com elas se relacionam. Superando a imediatez das palavras como simples imagens, perceberemos que existe uma atividade de nomeação, esta sim passível de ser compreendida. A noção de *uso* possibilita, com efeito, pensar as palavras para além de simples afecções corpóreas mudas e dispersas. Partindo do que expusemos nos capítulos anteriores, vemos que, em Espinosa, o *uso* se refere a um contexto em que as palavras são entendidas para além da simples identificação a modos da extensão. No contexto do uso comum, uma palavra deve ser entendida como um movimento dotado de racionalidade operacional<sup>89</sup>

Neste retorno ao concreto, a abordagem prática e histórica da linguagem, votada à incursão pela experiência oral com as palavras, encontrará na definição real um meio de interpretação e desvelamento do real. Como nos explica Chauí, “o trabalho inicial do filósofo não será, pois, o de redefinir palavras, mas encontrar o lugar de sua emergência e percorrer os caminhos de seu ocultamento” (Chauí, 1999. p.79).

### **Método de investigação e contradiscurso em Espinosa.**

<sup>89</sup> A noção de *operação* é utilizada neste texto em vários momentos, seja ao pensar a operação que mente e corpo fazem ao exprimirem o *conatus*, mas também no sentido em que todo corpo complexo, como destacamos juntamente com Chauí no capítulo anterior, é ele mesmo uma “operação de articulação”. A racionalidade que indicamos determinar as palavras não é senão a presença das noções comuns que apontamos também no quinto capítulo. Uma reflexão interessante, desenvolvida por Jayme Mathias Netto (2019), em sua tese de doutorado “*A Imanência da Linguagem em Espinosa*”, chega a conclusões semelhantes às que alcançamos aqui. Partindo da noção de *ingenium*, Netto mostra como as significações das palavras emergem de uma atividade coletiva, “uma força interpretante” que determina o sentido dos enunciados. Como ele nos explica: “O *ingenium* é a constituição da compleição afetiva característica, seja coletiva ou individualmente. É a constituição na qual esse *interpretante* foi encadeando as afecções e afetos por meio de um costume específico, que faz relação com seu espaço comum e linguístico, constituintes, portanto, de sua biografia afetiva como pertencentes a um meio. É dessa maneira que *ingenium* pode ser entendido como uma base ou uma força interpretante, dado à conjuntura composicional de cada indivíduo particular ou coletivo. É nesse sentido que as palavras por si só são apenas sons ou escritas vazias. Em si mesmo, o corpo sonoro ou visual não possui significação alguma, pois ele somente é à medida que se põe em relação com outras imagens e outros corpos num encadeamento que depende sempre de um corpo/mente interpretante singular, isto é, de um *ingenium*” (p. 86), e completa, “O *ingenium* trata, portanto, de um conjunto de suscetibilidades afetivas segundo as quais um indivíduo afeta e é afetado de uma determinada maneira ante uma coisa e não o é por outra. É justamente essa composição que diz respeito a uma maneira de vida singular enquanto interpretante” (*ibidem*. p. 89). Ainda que tenhamos nos referido ao *ingenium* no terceiro capítulo, quando mostramos como uma característica gramatical pode ser referida à história do povo hebraico, não a desenvolvermos aqui por acreditarmos que se trata de uma noção deveras importante, não apenas dentro da filosofia de Espinosa como para outras reflexões dentro do sec. XVII, como bem o mostra Netto, o que nos exigiria o desenvolvimento de uma outra pesquisa que seguisse seus caminhos. Aqui, nos concentramos na noção de *uso*, destacando a sua relevância para compreender a linguagem para além de sua natureza imagética. Indicamos assim a pesquisa de Netto, onde fim semelhante pode ser encontrado, ainda que seguindo outra trilha.

Encontramos neste movimento de retornar à emergência e à transformação do sentido de uma palavra um procedimento próprio ao filosofar de Espinosa, o seu *contradiscorso*: partir de uma consideração séria das opiniões contrárias, mostrando a causa e a razão de suas limitações. O trabalho desenvolvido no *TTP* não visa apenas uma crítica política à teocracia, mas compõe o plano único de construção de uma interpretação da realidade em que a imanência das leis divinas e seu fazer concreto é recuperado. Defendemos, assim, que o uso filosófico e político da linguagem, em Espinosa, se faz por meio deste retorno ao significado primeiro das palavras, retomando as relações e o contexto material que motivaram a produção de um discurso.

Para Espinosa, dada a relação entre a constituição do modo humano e a realidade, não é preciso que a linguagem seja capaz de garantir a produção de discursos absolutistas que esgotem as possibilidades de descrições. Tanto não é necessário que Espinosa impõe outras exigências ao discurso filosófico. O seguinte trecho, encontrado na *Ética II*, nos parece bastante ilustrativo do uso que Espinosa faz das palavras e como ele pensa a relação entre seu discurso filosófico e a realidade que ele pretende descrever:

Vemos, pois, de que maneira pode ocorrer que contemplemos como que presentes coisas que não o são, tal como ocorre frequentemente. E pode ser que isto aconteça por outras causas; para mim, porém, basta ter mostrado aqui *uma pela qual eu possa explicar a coisa como se a tivesse mostrado pela causa verdadeira*; contudo, não creio desviar-me muito da verdadeira, visto que *todos os postulados que assumi dificilmente contêm algo que não se constate pela experiência*, da qual não nos é lícito duvidar depois que mostramos que *o corpo humano existe tal como o sentimos* (EII, P17, escólio da demonstração do corolário. Espinosa, 2015. p.167).

Vemos neste trecho Espinosa assumir a possibilidade de que um fenômeno explicado por seu discurso possua, em verdade, outras causas. Porém, para ele “basta” (*híc sufficit*) que a causa escolhida permita uma explicação tal como seria caso a causa fosse de fato a primeira. Além disso, o filósofo acredita que, por ter se baseado em “postulados” que podem ser constatados pela experiência, e porque a constituição de nosso corpo e de nossa mente garante que percebemos o corpo tal como ele existe, o que escreveu não o colocou muito longe da causa verdadeira daquilo que pretendeu explicar. Ainda que se possa ressaltar o tom irônico do filósofo neste trecho, e que ele de fato não acredita que as coisas explicadas tenham outras causas, nos parece interessante destacar aí elementos de seu método e de como ele opera seu discurso filosófico. O fato de não encontrarmos aqui as características próprias aos discursos racionalistas clássicos nos parece muito significativo. Com efeito, seria este um momento muito propício para Espinosa ressaltar a relevância das ideias no intelecto de Deus e como elas protegem sua explicação dos equívocos e das insuficiências das palavras, o que não é, definitivamente, o caso. Espinosa destaca a necessidade de o método

apresentar uma explicação que parta da causa primeira, e partindo dela se ordene, seguindo seu caminho apoiado naquilo que o objeto descrito oferece (neste caso, os postulados constatados na experiência), o que ele mesmo realizou na investigação da imaginação e no estudo da língua hebraica. A importância do corpo e da experiência, onde, noutras doutrinas, encontramos sua depreciação e apagamento, é digna de nota, e igualmente o caráter não absolutista de suas descrições, pois não pretende que ela seja única, apenas exige que ela de fato explique e não se distancie da concretude daquilo a que se refere.

Não é uma reflexão intelectual aquilo que as palavras oferecem ao povo hebreu. O corpo que é e sabe de si não precisa refletir para ser. O uso filosófico da palavra exige, para Espinosa, uma recuperação do ser histórico e coletivo dos significados, lá onde eles se formam determinados pela necessidade prática que os exige e infunde. A busca pelo sentido político das palavras e da experiência usual com um idioma indica que, para o filósofo, não há outro lugar para buscar o sentido e a verdade de um discurso senão na experiência comum que ele exprime e que o *uso* e a *ordenação* das palavras manifesta. Há de ser possível então um meio de usar das palavras não para ocultar a atividade e o movimento constituinte de toda realidade, mas para o revelar e realizar o desvelamento do discurso com que a natureza se constitui. O seguinte trecho do *TIE* é muito importante para compreendermos a relação entre aquilo que é próprio da ideia e como ela pode ser comunicada por meio das imagens que são as palavras:

(...) a ideia comporta-se objetivamente do mesmo modo que o próprio ideado comporta-se realmente. Se, portanto, na Natureza se desse algo que não tem comércio algum com outras coisas, e se disso também se desse uma essência objetiva, que devesse convir totalmente com a formal, [então] nenhum<sup>90</sup> comércio tampouco ela teria com as outras ideias (*nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis*), isto é, nada poderíamos concluir <nem entender> dela; e inversamente, aquelas [coisas] que têm comércio com outras coisas, como são as que existem na Natureza, serão entendidas e também suas essências objetivas terão o mesmo comércio, isto é, outras ideias serão deduzidas a partir delas, as quais, de novo, terão comércio com outras; e assim, crescem os instrumentos para proceder mais adiante. Era o que nos esforçamos em demonstrar. [42] Ademais, a partir disso que dissemos por último, a saber, que a ideia deve convir totalmente com sua essência formal, faz-se patente, mais uma vez, que, para que a mente reproduza totalmente o modelo da Natureza, deve produzir todas as suas ideias a partir daquele que reproduz a origem e a fonte da Natureza inteira, para que ela também seja a fonte das demais ideias (*ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem, et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum*) (TRI, §§41-42. Espinosa, 2015. pp. 49-51).

Ou seja, para alcançar um relato fiel e verdadeiro, no sentido de *relatar a Natureza* como ela é formal e realmente, é preciso que a mente seja capaz de reconstruir aquela conexão e

<sup>90</sup> É relevante citar a nota que Espinosa acrescenta neste ponto: “Ter comércio com outras coisas é ser produzido por outras ou outras produzir” (*Commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis aut alia producere*).

comunicação existente na ordem necessária da natureza, pela qual a própria natureza se faz e se mantém na causalidade constituinte do real, como Deus absolutamente infinito, substância causa de si e de suas modificações. O que envolve compreender que a ideia é antes de tudo um movimento afirmativo, uma relação de interação entre várias ideias. Uma “narrativa”, como nos diz Espinosa nos *Cogitata*. Da mesma forma, seu correlato discursivo, sua descrição em palavras e a maneira como o objeto ao qual ela se refere pode ser expresso por meio das palavras, não é uma simples imagem, mas é também ele um movimento, uma relação entre muitas imagens que devem apontar para um desdobramento, um processo de constituição que descreve, somente por meio de imagens, a realidade constitutiva e atual da coisa à qual o discurso se refere. Tal é o que se observa na definição real ou genética, como Espinosa exige que ela seja no *TIE*:

[96] (...) o seguinte haverá de ser observado na Definição:

I. Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. Por exemplo, o círculo, segundo esta lei, haveria de ser definido assim: ele é uma figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel, definição que claramente compreende a causa próxima.

II. É requerido um conceito ou definição da coisa, tal que, a partir dele, todas as propriedades da coisa – quanto esta é considerada sozinha e não conjugada com outras – possam ser concluídas, como é de ver nessa definição do círculo. Pois, a partir desta claramente se conclui que todas as linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais (...) (*TIE*, §§95-96. Espinosa, 2015. p. 97).

A definição real deve ser um procedimento de ordenação das palavras num enunciado que retoma a causa gerativa, a dinamicidade do definido e sua realidade material articulando os constituintes da extensão. O exemplo do *bem* e do *mal* são muito ilustrativos. Para eles são apresentadas definições nominais ao início da *Ética IV*: “I. Por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil; II. Por mal, porém, aquilo que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer” (EIV, definições. Espinosa, 2015. p. 379). A definição real é desenvolvida ao longo das demonstrações, apresentando como estas noções se articulam com o *conatus* individual, causa eficiente de todo aumento ou diminuição de nossa potência como *passagem* de uma realidade maior para uma menor, ou vice-versa. Como nos diz Chauí: “Essas definições se tornarão reais graças ao trabalho demonstrativo das proposições. Bom é o aumento da capacidade de agir do *conatus*; mau, a diminuição dessa capacidade. O bem é conservação de si, dos outros e da cidade, enquanto o mal é destruição de si, dos outros e da vida coletiva” (Chauí, 1999b. p. 52). O método geométrico de exposição empregado na *Ética* se mostra assim como um uso determinado das palavras em que elas superam a simples indicação para, por meio de um procedimento próprio à geometria, por à vista a compreensão da natureza do definido pela contemplação da operação de sua geração.



Definir algo é mais que apresentar suas causas, descrever sua ideia, elencar os princípios lógicos que devem ser respeitados para compreensão do seu ser. A definição real, enquanto procedimento discursivo, é um movimento ordenado de imagens retornando à fonte dinâmica da existência do definido. Por meio deste movimento, não só a linguagem comunica a essência de algo, como também a própria extensão exprime a potência que é ela mesma. Isto porque o movimento é uma modificação do atributo que o constitui do infinito à suas modificações particulares e é por meio dele que se pode dizer que os corpos *convêm*. É desta forma que o falar verdadeiramente de uma coisa pode fazer-se com imagens, desde que se atente para a necessidade da ordenação seguir-se do que constitui a Natureza, do infinito ao particular. Se nos voltarmos agora à *Ética II*, onde Espinosa trata da formação dos universais por meio da imaginação, poderemos compreender como nesse processo pode ser identificada uma enunciação adequada da realidade:

(...) aquelas noções que são chamadas de *Universais*, como Homem, Cavalo, Cão etc. originaram-se a partir de causas semelhantes, a saber, porque se formam em simultâneo no Corpo humano tantas imagens, por exemplo de homens, que a força de imaginar é superada, decerto não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho, etc. de cada um), nem o número determinado deles, e *ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado*; pois o corpo foi por aquilo afetado maximamente, isto é, mediante cada singular; e *a Mente exprime aquilo pelo nome de homem e o predica de infinitos singulares*. Pois não pode, como dissemos, imaginar o número determinado dos singulares. Mas é de notar que estas noções não são formadas por todos da mesma maneira mas variam em cada um *conforme a coisa pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado e que mais facilmente a mente imagina ou recorda*. Por exemplo, os que mais frequentemente *contemplaram com admiração* a estrutura dos homens, entendem sob o nome de *homem* o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão outra imagem comum dos homens, a saber, o homem é um animal que ri, um animal bípede, sem penas, um animal racional; e assim, quanto ao restante, cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo. Por isso não é de admirar que, entre os Filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias (EII, P40, esc. 1. p. 199).

Não nos parece contraditório que no escólio se leia que a “mente exprime aquilo pelo nome de homem”. A mente pode exprimir aquilo em que os corpos *convêm* por meio de uma palavra porque esta, enquanto se funda em uma *noção comum*, não é apenas uma afecção do corpo, uma simples imagem. Toda palavra possui uma dimensão experiencial, vivencial, que pode ser objeto do pensamento quando entendida *enquanto* racionalidade operante nas relações compositivas que as noções comuns permitem e determinam. Assim, quando imagina a palavra “*homem*”, aquilo que é comum a todos os seres singulares pelos quais o corpo foi afetado encontra-se misturado a particularidades das formas como este corpo foi afetado, o que é, no exemplo citado, principalmente determinado pelo afeto de admiração. Por isso, enquanto pensa as palavras por meio das

*conveniências* entre os corpos, Espinosa pode dizer que a mente “imagina distintamente”. Porém, nada se pode compreender enquanto nos limitamos a um universal. É preciso então investigá-lo no que manifesta de comum ao longo dos diversos encontros por meio dos quais ele se forma. Sendo exatamente este o procedimento de Espinosa, seja na investigação dos sentidos históricos de uma palavra, seja quando busca as propriedades comuns nos usos do idioma vivo que que o *Compêndio* investiga. Somente por meio de uma ideia, conectada a outras ideias exprimindo a potência atuante da substância única no movimento de produção dos singulares, uma essência pode ser compreendida. Ora, somente a definição real, conectando imagens numa ordem determinada, pode possibilitar isso por meio das palavras.

A definição real, genética, não é mais que um dos vários usos possíveis da palavra, aquele que tem de especial o fato de fazer retornar não ao estático, isolado e universal de uma ideia imaterial e mentalmente circunscrita, mas explicar o movimento constitutivo da realidade definida, as relações que a sustentam no real. Tal modo de falar do mundo inscreve-se numa preocupação que perpassa todo o fazer filosófico espinosano, qual seja, opor-se a toda forma de abstração e pensar o concreto da palavra em suas relações complexas com o real. Não há como nem com que tomar uma palavra isoladamente, porque seu modo mesmo de ser é uma conexão com outras palavras, é simultaneamente um modo de enunciação e interpretação do real que tem seu sentido em um contexto de interação particular. Mais que conexão, é movimento, porque toda palavra, ao ser explicada, desenvolve um discurso, a experiência de um uso determinado de outras palavras, imagens, corpos, situações. Assim, uma definição real cria ela mesma um contexto particular de utilização de palavras determinado pela particularidade do definido, realizando na linguagem o processo de produção e *commercium* que há entre as coisas. Ainda segundo Chauí:

A passagem da linguagem à definição genética não é simples instrumentalização eficaz das palavras para que representem as ideias – se assim fosse, a linguagem não escaparia da mera relação de envolvimento. Passando da indicação à expressão, as palavras passam pela transformação operada no corpo e na alma quando se tornam causas adequadas. Essa interioridade da linguagem só pode ser compreendida se não nos esquecermos de que falar é uma ação do corpo que se exprimirá numa ação da alma. (...) A definição real (...) não se refere apenas à coerência interna do pensamento, mas ao ideado como intrinsecamente concebível e cuja gênese é exposta. Nominativa, afirmativa, indicativa e expressiva, a definição real ou genética é inteligência em ato (CHAUI, 1999. p. 83).

Tudo isso encontraremos em EV, P10, onde Espinosa mostra que é possível ordenar as imagens conforme a inteligência, sem que isso signifique uma expressão das ideias pelas imagens e sem negar a autonomia da extensão e da imaginação: “Enquanto não nos defrontamos com afetos que são contrários à nossa natureza, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do Corpo

*segundo a ordem do intelecto*” (EV, P10. ESPINOSA, 2015. p. 537. Italicos nossos). Sobre esta proposição, nos diz Moreau:

En énonçant cette proposition, Spinoza ne pense nullement à une interaction entre l'âme et le corps. Il rappelle seulement que le corps s'efforce toujours d'accomplir les actions qui découlent de sa nature et qui conduisent à sa conservation. (...) Ces images, une fois imprimées en nous, peuvent s'associer de deux façons: soit selon les rapports qu'entretiennent ceux de leurs aspects qui ne s'expliquent pas par notre seule nature, soit au contraire selon les rapports qu'entretiennent ceux de leurs aspects qui s'expliquent par notre seule nature. Dans le premier cas, on obtient une juxtaposition qui est proprement l'ordre du corps, ou l'ordre de l'imagination, c'est-à-dire l'ordre de l'extériorité; dans l'univers du donné, c'est évidemment cet ordre qui est le plus courant. Dans le second cas, on obtient un enchaînement logique, qui est “l'équivalent physique de la déduction rationnelle”<sup>91</sup>. On perçoit ainsi comment il est possible d'enchaîner les affections du corps *ad intellectum* (MOREAU, 2004. pp. 318-19).

Se existe um modo de ordenar as imagens do corpo conforme as essências estão no intelecto, isto não é pensado por Espinosa como um fazer puramente intelectual, um dobrar-se do corpo às exigências da alma. Trata-se antes de tudo de uma experiência, de um fazer conjunto que só pode ser pensando como libertação, como liberdade de um indivíduo que compreende o proceder próprio de sua língua no mundo, conjuntamente com outros indivíduos, “(...) avec la transformation commune du corps et de l'âme au fur et à mesure que la raison étend sa puissance” (Moreau, 2004. p. 319). Defendemos assim que o domínio de uma linguagem capaz de superar a imediatez, a equivocidade e as controvérsias, em Espinosa, não é instantâneo, nem puramente intelectual, nem individual. Tal domínio, se é que ele existe de forma acabada e total, ocorre por meio de um processo. É ele mesmo o processo, que envolve uma série de práticas, de usos das palavras e das línguas em experiências coletivas de fruição da linguagem. Experiência da comunicação, do diálogo, em que nenhuma palavra, nenhuma percepção, se sedimenta num conceito sem que uma longa história de práticas sociais e hábitos culturais a preceda. Assim como o ordenamento imagético que constitui as superstições se exprime em um modo de vida determinado (a vida servil), também aquela ordenação das palavras para o intelecto deve ser considerada do ponto de vista de uma particular interação e vivência que se exprime não apenas em palavras, ou mesmo numa gramática. É preciso pensar no discurso filosófico antes e tão somente como um uso. Este uso, assim propomos, é a experiência do debate, tal como aquela que se encontra exigida e resguardada na instituição dos *conselhos*, e igualmente aquele que o próprio Espinosa faz em seu *contradiscorso* e no constante diálogo estabelecido por meio das cartas. Para tanto, será preciso enfim que o uso da linguagem mantenha-se próximo da vida, que seja ele capaz de reproduzir o

<sup>91</sup> A. Matheron, *Individu et Communauté*, p. 559, *apud* Moreau, 2004. p. 319.

movimento e a dinâmica de produção e interdependência das coisas. Uma utilização das palavras que não perca de vista a limitação e a instabilidade dos sentidos comunicados, sabendo-se que são eles expressões de processos que ocorrem antes da formação dos respectivos vocábulos. Assim como é preciso superar as imagens do poder, que o representam como autoridade e heteronomia das leis, caberá também superar as imagens do falar, enquanto pensado como discurso individual de alguém que tem a posse daquilo que fala. Ora, se as palavras não existem isoladas, tão pouco quem fala pode começar ou encerrar em si uma descrição.

O bem definir e o falar com propriedade não podem ser uma depuração da experiência ou uma negação do linguajar comum, mas um esforço de retomar a realidade concreta, complexa e dinâmica do definido, do próprio ato de nomeação enquanto atravessado por forças políticas e interesses particulares. A filosofia espinosana é um compromisso com a realidade empírica da linguagem e das línguas. Precisamos aqui resistir à tentação de extrair das reflexões de Espinosa, bem como de sua crítica aos usos teológicos da linguagem, os critérios para um uso rigoroso dos discursos no âmbito da participação nos *conselhos*. Ainda que seja possível identificar um uso nocivo das palavras para a política, precisamos nos abster de exigir o que ele *deve* ser. Isso nos colocaria em grave contradição com os princípios democráticos estabelecidos por Espinosa, ou seja, a necessidade da liberdade de fala e a participação nos conselhos compostos pela multidão comum. Ainda que Espinosa não tenha se pronunciado sobre o uso e a ordenação das palavras na experiência dos conselhos, acreditamos que de sua filosofia, do ponto de vista de seu pensamento ético e político, deve ser extraída a proposição de uma experiência de vivência política da linguagem. Um uso das palavras em que se objetiva alcançar aquele *gozo compartilhado*, de que nos fala o *TIE*, mais que uma comunicação da verdade ou apreensão de ideias<sup>92</sup>.

## Considerações Finais

Os discursos em defesa da transcendência do poder ao povo não possuem uma necessidade a priori. Eles são interpretações particulares que reproduzem e se sustentam na exclusão e opressão

---

<sup>92</sup> Acreditamos que o mesmo pode ser entendido das palavras de Netto (2019): “A ideia é, portanto, uma coisa que se forma por meio dos encontros, e não uma coisa já formada, na esfera privada e interna dos indivíduos. Assim, o ideal de comunicação, que aparenta ser o motivo da demonstração geométrica em Spinoza, possui uma qualidade afetiva. Não se trata de traduzir para outrem as ideias privadas e isoladas, que temos em nossa mente, para que se compreenda de forma transparente. As ideias não nos pertencem, elas pertencem a um encadeamento trans-individual que ocorrem nos encontros com outras ideias. Trata-se, portanto, de gerenciar encontros para que ocorra uma expressão afetiva. Assim, Spinoza faz filosofia compreendendo e reorganizando o que lhe atravessa como ideia/corpo. Ele possui uma força ressignificativa. O seu esforço geométrico está muito mais nesse sentido que um ideal comunicativo e bem ordenado para que se concebam as ideias que ele quer comunicar. Defendemos, com isso, o fato de que sua pretensão é afetar muito mais que comunicar, ou seja, causar uma alegria e um gozo em conjunto com seus leitores, muito mais que uma transparência em nome do convencimento da verdade” (p.180).

que eles mesmos empreendem. Assim, os equívocos da fala e as dificuldades de entendimento não têm por causa apenas uma limitação das palavras, mas são reproduzidos e alimentados por aqueles que defendem a necessidade da divisão social do poder e a manutenção dos privilégios de uma elite política. Acreditamos que a solução para estes equívocos não pode se limitar à proposição de critérios rigorosos para utilização da linguagem, sob pena de recairmos na mesma segregação operada pelo poder teológico-político. Faz-se necessário assim, por um lado, exigir para a organização política a manutenção de instituições que garantam a participação popular por meio dos debates públicos. Por outro, faz-se necessária uma ressignificação da própria noção de discurso, visando superar a imagem da posse e do isolamento em que esta noção se encontra atrelada, o que se alia a uma proposta de entender o debate e o diálogo como métodos de investigação e organização social.

Embora Espinosa não tenha escrito sobre os *conselhos* na democracia, acreditamos que a noção de *contradiscurso*, definida por Chauí e utilizada para estruturar nosso texto, nos indica como o debate e o confronto de ideias por meio do qual se desenvolve a própria filosofia espinosana pode ser empregado como método filosófico. Defendemos assim que o *contradiscurso* é o movimento investigativo em que Espinosa realiza ele mesmo uma superação da imagem do discurso. O *contradiscurso* de Espinosa pode assim ser entendido como um método de investigação que, quando fala da realidade, sempre realiza o movimento de começar por uma consideração das palavras imediatamente formadas pelo vulgo e, indicando o ponto onde elas se equivocam – seja pela limitação que o uso imagético impõe, seja pela interferência maldosa de narrativas abstratas –, recoloca o significado dos termos empregados em suas afirmações.

Desenvolvemos conjuntamente com Espinosa uma reflexão sobre a linguagem em que ela foi considerada não apenas do ponto de vista científico, enquanto útil à procura e comunicação da verdade, mas igual e simultaneamente de um ponto de vista concreto e político, ou seja, da formação do poder político e da proposição de um uso democrático da linguagem. Enquanto em Hobbes temos uma concepção de linguagem que aprisiona os falantes e os emudece, em Espinosa temos justamente a ausência de uma essência para a linguagem, pensada como uso determinado, que liberta as vozes para que possam falar e enfim compor, no debate e no conflito, o corpo orgânico da política. A noção de uso da língua, ou linguagem, deduzida da comunicação, é útil para entender como Espinosa pode falar de estado civil sem pacto e sem a mediação do soberano. O que Espinosa está a propor com a importância dos *conselhos* para manutenção do poder comum não é senão que este mesmo poder continue se nutrindo e não se distancie da força coletiva que o alimenta. Assim, quanto mais este uso for democrático, no sentido de ser o resultado da atuação conjunta, mais próximo esse conjunto está e se manterá de um corpo político, de uma comunidade.

A relevância dada por Espinosa aos “conselhos”, e o fundamento ontológico que os valida, nos proporcionou um melhor entendimento sobre o que o filósofo propõe para organização e gerência da política. A capacidade de participação política da multidão, pensada seja como massa disforme ou plebe viciosa, só pode ser garantida se a sua linguagem for retornada a um espaço de utilização democrática das palavras, de experiência dialógica dos discursos, libertando a linguagem no mesmo movimento de libertação da prática política. Espinosa está a nos indicar, com efeito, que nem a massa, nem ninguém, necessita calar seus sentimentos, ou contê-los emudecidos ante aos púlpitos, em prol de assim melhor falar de política e nela participar. Antes é a linguagem, enquanto modo de usar das palavras para comunicação, que deve manter-se ao nível dos falantes para que eles possam dela se servir para compreensão e partilha dos afetos comuns. Por isso a participação deve ser pensada passando primeiro pelo espaço das assembleias, onde ninguém é dono exclusivo das palavras nem da comunicação que elas realizam.

Aquilo que possibilita a própria linguagem como capaz de uma partilha de significados não é senão a busca pelo útil comum, favorecida ou desfavorecida pelos diferentes usos que possam ser feitos das palavras por meio de diferentes discursos ou contextos interacionais. Neste sentido, os “conselhos” descritos por Espinosa nos mostram como ele pensou a necessidade de instituições pautadas em incentivar e garantir um uso público e potencializador dos signos de comunicação. O que nos reenvia também às exigências do método, pois se ele deve se pautar numa ordem para o intelecto e na ordem do objeto. O que se pretende é que o método não perca de vista a realidade em que se desenvolve o estudo, produzindo um conhecimento pautado na concretude do estudado e de quem o estuda. A experiência dialógica e democrática dos conselhos visa, com efeito, garantir que a compreensão e a gestão dos negócios da república sejam feitas sem afastarem-se da realidade política e material que produz a república, como realmente uma *coisa pública*, onde se estabelecem relações pautadas em propriedades comuns entre os seus constituintes.

Hobbes e Espinosa parecem concordar quanto à limitação, à dependência e à transitoriedade do sentido e dos significados contidos e expressos nas palavras. A diferença estará precisamente no uso que ambos propõem para elas no espaço político, e igualmente na composição deste espaço. Esta diferença, em Espinosa, exprime uma outra concepção sobre a produção dos discursos, uma outra atuação das palavras no contexto interacional, e isto, como mostramos, nos conduz a uma perspectiva muito distinta. Espinosa não alimenta ilusões sobre o poder das palavras em oferecer garantias a qualquer pacto que pretenda se manter para além das circunstâncias. Por isso, é preciso que o poder esteja organizado e se realize de maneira a reproduzir na sua ordenação um uso das palavras que não exija delas nada além do que elas podem oferecer, mas que se valha exatamente

daquilo que elas são, a saber, imagens parciais e momentâneas, de modo que só o debate e a investigação podem proteger seus usuários das confusões e dos abusos de particulares.

Espera-se que nossas conclusões possam, ao fim, indicar o principal contraponto entre Espinosa e os estudos ligados à linguagem, desde Aristóteles: a relação entre as palavras e a realidade, bem como a possibilidade desta ser resgatada ou não por aquelas, depende menos da mente humana e mais do *uso* que delas é feito em determinado discurso. Assim, o quanto uma palavra está próxima da realidade, o quanto ela realmente comunica a verdade do que ela indica, não depende apenas de um trabalho intelectual de depuração do que se diz com o corpo. Com efeito, o poder expressivo de uma palavra depende do quanto ela é produto de uma experiência concreta de vivências comuns e da necessidade de comunicação e partilha deste comum. A única depuração à qual o *contradiscorso* espinosano se dedica é então aquela feita sobre a história da utilização das palavras e do ocultamento ou abstração de seus significados originários (quando melhor exprimiam a experiência comum na qual foram forjadas). Por isso o método exige uma interpretação política dos usos, e pouco se dedica a uma reflexão pormenorizada acerca da linguagem em si mesma, pois não há linguagem sem a história dos usos das palavras e da apropriação de relatos, os quais reenviam ao contexto social e às relações de poder que os produziram. No mesmo sentido, desponta nas reflexões sobre a linguagem em outros autores como os fatos linguísticos são investigados de maneira isolada, sem considerar o quanto o contexto das relações opera na efetividade das palavras e dos discursos.

Distinguindo a ordem comum e imagética na qual se forma a linguagem, da ordem para o intelecto pela qual a mesma linguagem pode servir a propósitos políticos e filosóficos, visamos deixar claro como, para Espinosa, a linguagem será sempre uma ferramenta que, ainda que formada na imaginação e manchada por maus usos que dela foram feitos, pode ser usada para a organização do *imperium* e para promover a concórdia e a concordância políticas. Para isso, não basta a boa exposição e reflexão teórica, mas uma prática engajada no diálogo aberto e constante, como o próprio Espinosa fez através das correspondências trocadas com os mais diferentes tipos de interlocutores, e como o seu *contradiscorso* preconiza ao partir sempre de uma consideração séria das opiniões contrárias.

## Apêndice I

“Vem cá, deixa eu te contar uma história. Foi na feira de domingo, numa vila que ficava depois daquele morro, que ninguém lembra mais como se chama de tão velho, ou porque nem ele mesmo se lembra... Vê o silêncio dele, observando calado passarem as nações e as línguas... Enfim, nas feiras de uma vila. Numa barraca, vendiam caquis, de todos os tipos e cores que haviam conseguido reunir. Entre todos, os vermelhos eram os preferidos. Não se sabe exatamente porque, alguns contam que por conta de uma guerra contra povos do outro lado do morro, outros... Enfim, deu-se que os caquiiis vermeelhos (quem provou conta que chegavam a ser alucinógenos!)... Bem, eles sumiram de todas as lavouras... Ou porque não se podia plantá, ou porque não vingavam, não se sabe. Muito se fala, claro. Ah! Falando, me lembrei agora que por aqueles tempos um povoado daquelas bandas foi esculachado depois de umas rincha por terra e plantações de caquis vermelhos... Acho que o nome do lugar era algo com Rubro ou Escarlate... Diacho! Agora já não sei se os caqui eram mesmo vermelhos ou se era esse o nome que lhes deram só porque eram das terras desse povo... Que seja, onde se procurava, não se achava caqui vermelho em banca nenhuma. Dai que quando alguém chegava na feira e perguntava logo, afoito, tem caqui vermelho?, sempre se ouvia o mesmo triste “tem não homi”. Mas rápido emendado num “mas tem esse daqui oh, que tão plantando agora lá no alto”. Ao que o fanático, vencido, às vezes, respondia, “a pois me dê desse não-vermelho mermo”. Pois veja você que esses caquis, que até hoje ninguém sabe nem de que cor eram, mas que todo mundo lembra de como eram de ruim pra insosso, estes mesmos ficaram sendo chamados assim “*não-vermelho*” foi por muito tempo, visse? Até que foram esquecidos, depois que apareceram os “Caquis Negros do Alto”. Que, por tua sorte, são esses daqui que tu tá vendo e vai provar um pedaço é agora!”.

## Apêndice II

"Alto da favela" é um morro localizado no Arraial de Canudos, onde os soldados da guerra ficaram acampados. Tem esse nome por conta de uma planta chamada “faveleira”. Quando a guerra acabou, esses soldados, que eram de vários lugares do Brasil mas em sua maioria nordestinos, foram para o Rio de Janeiro cobrar o soldo e as habitações que o exército brasileiro havia prometido. Ficaram um tempo ali perto do Morro da Providência esperando. Como o Exército Brasileiro não lhes deu nada, rejeitando-os como o fez com os habitantes de canudos, os soldados foram pro Morro da Providência, que na época já era ocupado por negros, indígenas...



Alguns estudos defendem que o morro da Providência passou a ser chamado de “Morro da Favela” pelos seus novos moradores. O primeiro registro da palavra “favela” para se referir aquele lugar apareceu numa matéria de jornal, em 4 de novembro de 1900, onde um oficial de polícia relata uma confusão entre moradores “do Alto da Favela”. Existe um mito de que todas as outras favelas levaram esse nome por conta dos soldados, mas a verdade é que “ser da favela” se constituiu como um estigma pra segregar negros, indígenas, nordestino, imigrantes... todos aqueles que a elite não queria as vistas, que deveriam ser escondidos e esquecidos<sup>93</sup>.

A descrição que o Euclides da Cunha fez da Guerra em seu livro *Os Sertões* serviu pra construir a imagem do sertanejo como um insubmisso, que jamais vai seguir as leis porque não é capaz de comunicação e entendimento da racionalidade política moderna, eurocêntrica. Embora tenha existido e se mantido por muito tempo uma versão de que a Guerra de Canudos foi uma vitória do estado brasileiro contra sediciosos, a despeito do esforço de apagar a história inundando a vila de Canudos, e o morro carioca tenha mantido o seu nome original, a relação de exclusão e opressão aos miseráveis permanece até hoje no uso da palavra “favela”, se mantendo em variações como “favelado”.

Por muito tempo esse termo foi usado (e ainda é em muitos lugares) pra segregar e excluir aquelas pessoas que devem ser mantidas fora dos espaços de poder, no “quarto de despejo”, como dirá a escritora Carolina Maria de Jesus, na década de 60, falando de uma forma muito precisa da experiência dos pobres que, expulsos do centro da cidade, eram jogados na favela do Canindé. Foi ela que escreveu: “Eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos”.

De Euclides a Carolina, os registros se misturam e é difícil reconstruir a história destes vocábulos... De toda forma, a palavra “favela” acabou tomando um sentido político muito forte pelas mãos daqueles que expulsaram e expulsam da política o povo por meio do racismo e da xenofobia que a palavra deu voz. Por meio desta palavra, reproduz-se e se mantém o movimento violento de massacre e apagamento da peleja dos bahianos de Canudos, de todos aqueles que lutaram e lutam até hoje pra sobreviver a despeito do descaso e da violência do estado.

---

<sup>93</sup> Cf. Gonçalves, 2019: “Desde que a palavra “favela” emergiu como substantivo comum, ela foi logo identificada como um espaço racialmente definido. Determinado não pelos seus atos, mas pelo seu modo de ser, pela sua própria psicofisiologia, o morador da favela, condenado pela raça, é sempre um excessivo, um instável, um irregular, um descontínuo, um subversivo. Em artigo do jornal *A Noite*, em 15 de agosto de 1911, o autor denuncia o perigo da disseminação das favelas e de sua população, “cuja característica é a rebeldia à ordem e ao progresso. E é claro que a associação entre Canudos e as favelas foi uma associação que teve efeitos concretos na forma como o Estado iria orientar as suas políticas e as suas práticas em relação a essas comunidades. Seja como for, o ponto que gostaria de frisar é que essa associação foi a pedra de toque da construção de um discurso exterior sobre a origem dessas comunidades e sobre os atributos de seus moradores. Um discurso estigmatizante, racista e violento” (p.53).

O arraial de Canudos foi afundado pela barragem de Getúlio, na promessa de que a água fosse matar a sede daqueles que se submeteram à república. Mas a verdade é que tudo era mais um plano para subjugar povos originários que possuíam sua própria cultura e compreensão de comunidade, estendendo a violência no apagamento da memória que é própria a todo autoritarismo. Restou a palavra, a história de uma planta que não faz mais sombra e nem mata a sede, juntamente com as ruínas de Canudos, pra não nos deixar esquecer a história genocida desse país.

No dia 4 de novembro celebra-se a favela, em referência àquele primeiro registro da palavra em 1900. Desde o dia em que, retornando ao Ceará após desistir de seguir pra São Paulo, visitei o parque resguardado como lembrança da guerra, em Canudos, compreendi a necessidade de continuar contando essa história, num esforço de fazer eco a todas as vozes que foram silenciadas ao longo desses mais de 120 anos. A unidade entre a história da palavra e a de seus usuários é aqui o relato que a simples repetição de um termo não é capaz de oferecer. A arqueologia dos sentidos desta palavra é, a um só tempo, investigação e resistência. Viva Canudos, viva Antônio Conselheiro, Carolina, e todas as comunidades em luta nesta terra!

## Referências Bibliográficas.

Akkerman, Fokke. Le caractère rhétorique du TTP. Cahiers de Fontenay, Fontenay-aux-Roses, no 36 a 38, mars 1985, p.381-390.

A. Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque e Juive*. Paris. Albin Michel. 1950. p. 89-90.

A. SUHAMY, *La communication du bien chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

AURÉLIO, Diogo Pires. **A política na correspondência de Espinosa**. Revista Discurso, n.31, p. 229-257, 2000.

BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, M. Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 261-306. Paulo: Martins Fontes, 2003. p.261-306.

CAMPOS, André Santos. **Jus sive potentia, Direito natural e individuação em Spinoza**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

CASSUTTO, Philippe. Spinoza hébraïsant: l'hébreu dans le 'Tractatus theologico-politicus' et le 'Compendium grammatices linguae hebraeae'. Paris-Louvain: Peeters, 1999.

CHAUI, Marilena de Souza. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**. São Paulo: Brasiliense, 1999b.

\_\_\_\_\_. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, volume II: Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, volume I*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (1971). A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução. *Discurso*, 1(2), 69-118. <https://doi.org/10.11606/issn.23188863.discurso.1971.37721>

\_\_\_\_\_. **“Imperio ou moderatio?”**. In. Cadernos de História da filosofia e ciências. Campinas, Série 3, v. 12, no 1-2, p. 9-43, jan.-dez. 2002.

\_\_\_\_\_. **“Ser parte e ter parte: Servidão e Liberdade na Ética IV”**. In: Discurso. São Paulo, no 22, p. 63- 122. 1993.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução por Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. Spinoza: Obra Completa IV: Ética e Compêndio de Gramática de Língua Hebraica. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia).

\_\_\_\_\_. **Ética**. Tradução pelo Grupo de Estudos Espinosanos. Sob a coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015, c. 1677.

\_\_\_\_\_. **Pensamentos Metafísicos ; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência**. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; Traduções de Marilena de Souza Chauí. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Spinoza: Correspondencia**. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia).

\_\_\_\_\_. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem estar**. Prefácio de Marilena Chauí. Introdução por Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu; tradução e notas por Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Coleção FILO/Espinosa).

\_\_\_\_\_. Carta 50. In: Os Pensadores, vol. XVII, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 398-399.

D. Philippe. Perception et sociabilité, la communication des passions chez Descartes et Spinoza, Paris, Classiques Garnier, 2014.

EZCURDIA, José. **Imanência e amor na filosofia de Espinosa**. Tradução de Homero Santiago. In: Cadernos Espinosanos/Estudos sobre o século XVII, São Paulo, n.19, p. 11-46 , julho-dezembro, 2008.

Ferreira, A. M. D. S. *Sui Juris, Fortunæ Juris: Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa*. (Tese de Doutorado). Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. Causalidade e história em Espinosa. A crítica da causa final em Espinosa. *DOIS PONTOS (UFPR)*, v. 16, p. 1-13, 2019.

HERVET, Céline. *De l'imagination à l'entendement: la puissance du langage chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2011.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Elementos da Lei Natural e Política: tratado da natureza humana: tratado do corpo político*. [Tradução e Notas: Fernando Dias Andrade]. S. Paulo: Ícone, 2003.

\_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner. Revisão da tradução Eunice Ostrensky]. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Clássicos Cambridge de filosofia política).

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

J. Baumgarten, I. Rosier-Catach, et P. Totaro, *Spinoza, philosophe et grammairien*. Paris, CNRS Éditions, 2019, p. 207-222.

Klijnsmit, Anthony J. "The problem of normativity solved or Spinoza's stand in the analogy-anomaly controversy", *Studia spinozana*, nº 4, 1988.

LAUX, Henri. *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*. Paris: Vrin, 1993.

LEITÃO, G. D. de A. **Introdução ao problema da linguagem na filosofia de Spinoza**. In: UFRJ, *Linguagens e Diálogos*, v.1, nº1, p. 24- 41, 2010.

LIMONGI, Maria Isabel. *O Homem Excêntrico – Paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.

MAGALHÃES, Rogério Silva de. **Imaginação e superstição no Tratado Teológico-Político (Cap. I ao XV)**. In: Cadernos Espinosanos/Estudos sobre o século XVII, São Paulo, n.19, p. 102-120, julho-dezembro, 2008.

M. A. Rodrigues, Algumas Notas Sobre o *Compendium Grammaticae Hebraeae* de baruch Spinoza. Separata de Helmantica, v. XLIX, n 148-149, Enero – Agosto 1998, Universidad Pontificia de Salamanca, p.116.

MATHIAS NETTO, Jayme. **A imanência da linguagem em Spinoza**. 2019. 364 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

Moreau, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: PUF,1994.

\_\_\_\_\_. **Espinosa e o espinosismo**. Portugal: Publicações Europa-América, fevereiro de 2004.

NADLER, Steven. Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular. São Paulo: Três Estrelas, 2013. CHOMSKY, A.N. *Linguística cartesiana*. Madrid: Gredos, 1969.

NOGUEIRA, A. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

OLIVA, L. C. G. O Conatus em Descartes, Hobbes e Espinosa. DOIS PONTOS (UFPR), v. 15, p. 61-77, 2018.

\_\_\_\_\_. A crítica da causa final em Espinosa. DOIS PONTOS (UFPR), v. 16, p. 1-13, 2019.

PINTO, F. Cabral. **A heresia política de Espinosa**. Lisboa: Artipol-Águeda, fevereiro de 1990.

POMBO, O. **Espinosa e a linguagem**. In: CID: Revista de Ciência da Informação e Documentação, Ribeirão Preto, v. 2, n° 1, p. 16-30, jan./jun. 2020. Disponível em: <<http://revistas.ffclrp.usp.br/incid/article/view/63/pdf>>.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução por Cláudia Berliner. Revisão técnica por Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Ramos, C. da S. (2020). A penúria das palavras: Spinoza e a linguagem. Cadernos Espinosanos, (43), 181-210.

ROCHA, André Menezes. **Sobre a definição de Democracia no Tratado Teológico-Político**. In: Cadernos Espinosanos/Estudos sobre o século XVII, São Paulo, n.19, p. 91-101, julho-dezembro, 2008.

RIBEIRO, Renato Janine. A Marca do Leviatã – Linguagem e poder em Hobbes. 2ª Ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. SKINNER, Quentin. Razão e retórica na Filosofia de Hobbes. [Tradução de Vera Ribeiro]. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999 – (UNESP/Cambridge).

**SANTIAGO, Homero. O uso e a regra: ensaio sobre a gramática espinosana.** 2003. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Geometria do instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Fortaleza: EdUECE, 2014.

\_\_\_\_\_. **“O Corpo da Gramática”**. In: As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. MARTINS, André (Org.) ; SANTIAGO, Homero (Org.) ; OLIVA, Luís César (Org.).1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SCALA, ANDRÉ. **Espinosa**. Tradução por Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SILVA, D. S. da. Comunicação e Silêncio na Experiência Política Espinosana. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 137–146, 2019. DOI: 10.26512/rfmc.v7i2.25780. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view>. Acesso em: 10 de janeiro de 2021. 5

\_\_\_\_\_. *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*. 1. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2020. v. 1. 308p .

SPINOZA. **Tratado Político**. Tradução e prefácio de José Pérez. Rio de Janeiro: Tecnoprint S.A., 1958.

VINCIGUERRA, Lorenzo. Spinoza et le Signe – La Gènesese de L'Imagination. Paris: Vrin, 2005.

XAVIER, H. P. – Eternidade sob a duração das palavras. Simultaneidade, Geometria e Infinito na Ética de Espinosa. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP/FFLCH, 2008.

ZAC, S. Spinoza et l'interprétation de l'écriture. Paris: PUF, 1965.

Ze'ev LEVY, "The problem of normativity in Spinoza's 'Hebrew Grammar'", *Studia spinozana*, n° 3, 1987.