



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JAYME MATHIAS NETTO**

**A IMANÊNCIA DA LINGUAGEM EM SPINOZA**

**FORTALEZA**

**2019**

JAYME MATHIAS NETTO

A IMANÊNCIA DA LINGUAGEM EM SPINOZA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e à Universidade de Picardie Jules Verne, como requisito para obtenção do Título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald

Coorientador: Prof. Dr. Lorenzo Vinciguerra

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

M379i Mathias Netto, Jayme.  
A Imanência da Linguagem em Spinoza / Jayme Mathias Netto. – 2019.  
351 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd .

Coorientação: Prof. Dr. Lorenzo Vinciguerra.

1. Filosofia. 2. Linguagem. 3. Imanência. 4. Spinoza. 5. Autoconhecimento. I. Título.

CDD 100

---

JAYME MATHIAS NETTO  
A IMANÊNCIA DA LINGUAGEM EM SPINOZA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e à Universidade de Picardie Jules Verne, como requisito para obtenção do Título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovado em: \_\_/\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Sahd (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago  
Universidade de São Paulo (USP)

---

Prof. Dr. Pascal Séverac  
Université Paris-Est Créteil (UPEC)

---

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Lorenzo Vinciguerra  
Université de Picardie Jules Verne (UPIJV)

Aos fortes e generosos...

Aos que iluminam com amor a chama da vida...

Aos que amam incondicionalmente o fato de estarem vivos...

## AGRADECIMENTOS

Essa tese foi construída como indivíduo múltiplice. As inúmeras vezes que a compuseram — as quais eu fui o mediador — aparecem de forma direta nesse momento. Um momento de agradecimento é um exercício de gratidão e de vislumbre de um trabalho feito e terminado, não como quem termina, mas como quem condensa o máximo possível uma perspectiva de se colocar em experiência filosófica e em excelência. Portanto, vejo toda a trajetória deste trabalho e gostaria de agradecer:

Aos meus pais Cesar e Glá, por me conceder a possibilidade de usufruir da vida. A oportunidade de estar vivo é algo arrebatador. E, além de me dar vida, eles me deram meios pelos quais fui me formando como pessoa. Agradeço também às minhas irmãs Liza e Ká, bem como ao Rogério, pela forma como compartilham comigo as estradas da vida. À Bel, por ser essa pessoa maravilhosa e guia de uma vida singular.

Ao Lorenzo Vinciguerra, por ter aceitado ser meu orientador de co-tutela de tese e ser fonte de inspiração deste trabalho. Ao Pascal Séverac, por ter me acolhido e apresentado ao grupo de estudos Spinoza e Vygotsky em Paris. À Chantal Jaquet e ao Charles Ramond, por me incluírem nos seminários da Paris 1 e Paris 8, além das várias outras jornadas as quais tive a oportunidade de participar na França.

Agradeço ao apoio, desde o início, como projeto de tese, das questões burocráticas da cotutela, bolsas e orientação ao professor e amigo Luiz Felipe Sahd, bem como por ter me emprestado inúmeros livros dessa bibliografia e, com entusiasmo, trazer Spinoza para as reflexões e nossas conversas tanto online quanto offline.

Ao professor e coordenador da Pós-Graduação em Filosofia da UFC, Hugo Filgueiras, pela colaboração da coordenação em meu processo de cotutela de tese. Agradeço também à Monique Andrieux da UPJV, por, pacientemente, receber meus e-mails e responder às inúmeras dúvidas que tive sobre como seria a co-tutela na França.

À grande inspiração filosófica das questões trazidas nesta tese: de um lado, Expedito Passos e, de outro, Manfredo Oliveira. Professores com os quais aprendemos uma reflexão filosófica rigorosa e contundente, contemporaneamente. De um lado, a estética; de outro, a linguagem. Duas questões que são de extrema importância para mim e para este trabalho.

À Ingrid, pelas aulas e apoio no francês, bem como a ajuda com as revisões e traduções em todas as línguas envolvidas neste trabalho.

À banca de avaliação inicial do projeto: Átila Brilhante, Aparecida Montenegro e Eduardo Chagas que pontuaram as possíveis críticas iniciais ao projeto embrionário na seleção do doutorado. À Prof. Marie Helene Gaultier, da UPJV, por ter participado do comitê de tese e se dedicado à leitura do trabalho. Ao Prof. Homero Santiago, por ter aceitado participar da banca e por seus trabalhos e inquietações a respeito da filosofia de Spinoza.

Ao professor Emanuel Fragoso, por ter participado da banca de qualificação, pelas traduções, grupos de estudos, livros, publicações, pela revista Conatus e todo seu trabalho dedicado a Spinoza. Bem como ao Evanildo, por ter feito parte da banca de qualificação e sugerido alterações e pensamentos nos textos iniciais desta tese.

Aos amigos parisienses que me fizeram companhia e me ajudaram a pensar de outra forma, numa lógica de uma cidade completamente diferente das que eu já havia morado: Lucas, Niely e o querido Ben Bloc, à Mari, ao Igor, Laurene, Pablo, Rafa e Amine nas indagações sobre a vida no estrangeiro e as questões ali inerentes. Às queridas Paula Abreu, Carol e Bá por todo o apoio. Bem como à Paula Milagres, à Kelly, ao Yves-Marie e à Naiane. Aos amigos de Amiens: Anaïs, Emanuelle, Marcelo e Clemence.

Aos grandes amigos Ronney, Julio César e Paulo Victor, pelas intermináveis conversas sobre esses temas diante dos quais frequentemente eu assumi uma posição crítica desde a graduação, quando sentávamos no pátio da UECE e pensávamos sobre as coisas da vida, o que eu trouxe com toda veemência para deixar o texto mais fluido. E, principalmente, durante o período da tese, foi possível uma nova prática de vida, pelos meios vazios linguisticamente, como é o caso das novas mídias sociais, onde nos comunicamos apesar da distância territorial. Utilizamos dela, no período que fiquei ausente, onde era possível associar novas formas de pensamento escrito. À Ravena, pelo nosso percurso com Spinoza desde a graduação, modificando-se, amadurecendo, crescendo e expandindo a relação com essa filosofia.

Ao nosso querido grupo de leituras filosóficas de Nietzsche: Lia, Rui e (novamente) Ronney Cesar, por toda atenção nas leituras que fizemos. Com grande apreço, eu trouxe essas considerações direta ou indiretamente para este trabalho. Também agradeço aos amigos Valterlan Correia e Léo, pelas conversas e trabalhos.

À Ramayana Mello e ao Joaquim, pelas considerações, conversas sobre o texto, traduções e indicações feitas. Ao Jeca e ao Jan Centenário, pelas conversas e reflexões no pensamento filosófico da imanência, principalmente de maneira online. Todas essas relações influíram no modo como pensei a linguagem e suas formas potentes de afetos e ideias.

E, ao Assis de Sá Carneiro, Marcel Leônidas Padilha, Margot de Sá e Clara, por terem sido a peça chave de compreensão da minha vida literária e, muitas vezes, companheiros de tempos e reviravoltas difíceis em “Outrora”. Bem como ao blog vivissecção, pelas explorações artísticas e literárias.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001."

"This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001".



“Homens-sol

Os Homens devem agrupar-se em uma nova  
ordem

de sol-homens.

Cada um direcionando sua respiração direto  
para o sol dos sóis

no centro de todas as coisas.

e de seu próprio pequeno sol interior

acenando para o maior.

E recebendo do maior

sua força e seus sussurros,

negando os sussurros mesquinhos da fraqueza  
humana.

E caminhando cada qual em sua própria glória  
solar

com pernas brilhantes e nádegas não-servis.”

(Poemas Solares de D.H. Lawrence)

## RESUMO

A tese assume a centralidade da linguagem dada pelo *linguistic turn* ou reviravolta linguística contemporânea. Propomos, com isso, a retomada da filosofia da imanência de Spinoza para essa questão. Defendemos que o filósofo promove a linguagem como força afirmativa de si, como autoconhecimento e expressão em sua atividade propriamente filosófica e imanente. Para isso, assumimos o seguinte itinerário: fazemos uma retomada do século XVII, enfatizando as questões específicas da semântica tradicional da linguagem, tendo por base a teoria do conhecimento cartesiana. Após isto, apresentamos a base teórica para pensar a linguagem em Spinoza contra o cartesianismo, a saber, o eu, o livre-arbítrio e o autoconhecimento. Compreendemos que, para Spinoza, a linguagem segue uma ordem comum e habitual que pode ser vencida pela ordem das ideias ativas do intelecto e conforme sua natureza e potência. Disso extraímos como o filósofo mesmo afirma a sua própria força de interpretação pela linguagem escrita em seu pensamento. Daí a hipótese central ser a de tomar Spinoza como intérprete de sua vida e dos textos que lhe chegam como afetividade, sendo essa capacidade interpretativa presente também no uso criativo da linguagem através da expressão escrita de sua própria teoria filosófica. Dessa forma, o método geométrico não é um modelo idealizado, mas atravessado de afetos, afecções e ideias que afetam o leitor. Por fim, diferentemente do ideal de uma comunicação linguística perfeita, a *Ética* é colocada como uma obra que transmite o maior afeto que pode existir através da escrita e é um convite também para o leitor usufruí-lo. Com isso, ao mesmo tempo, o autor convida seu leitor a esse conhecimento e expressão de si, onde a geometria é um prisma óptico de abertura de sentidos e experiências singulares. A filosofia da imanência, diferentemente dos paradigmas semânticos ou pragmáticos contemporâneos, promove uma imanência absoluta da linguagem que se vincula à expressão e à comunicação da filosofia e da linguagem como vida, isto é, como potência afetiva.

**Palavras-chave:** Filosofia. Linguagem. Imanência. Spinoza. Autoconhecimento. Expressão.

## RÉSUMÉ

La thèse tient compte de la centralité du langage donnée par le *linguistic turn* ou le tournant linguistique contemporain. Pour le traitement de cette question, nous proposons en outre la reprise de la philosophie de l'immanence de Spinoza. Nous défendons que le philosophe promeut le langage comme une force affirmative de soi, en tant qu'auto connaissance et expression, dans son activité philosophique et immanente. Nous traçons ainsi l'itinéraire suivant : tout d'abord, nous revenons au XVII<sup>e</sup> siècle, pour mettre l'accent sur les questions spécifiques de la sémantique traditionnelle du langage d'après la théorie de la connaissance cartésienne. Ensuite, nous présentons le fondement théorique que nous postulons pour penser le langage chez Spinoza contre le cartésianisme, c'est-à-dire, le *je*, le libre arbitre et l'auto connaissance. Nous comprenons que pour Spinoza le langage suit un ordre commun et habituel qui peut être vécu à travers l'ordre des idées actives de l'intellect et selon leur nature et leur puissance. De là, tel que le philosophe lui-même l'affirme, provient sa propre force d'interprétation. A partir de cette idée, nous postulons comme hypothèse centrale de considérer Spinoza comme un interprète de sa vie et des textes comme affectivité, cette capacité interprétative étant aussi présente dans l'usage créatif du langage dans l'expression écrite de sa propre théorie philosophique. Ainsi, la méthode géométrique n'est pas un modèle idéalisé mais croisé d'affects, d'affections et d'idées qui affectent le lecteur. En troisième lieu, à la différence de l'idéal d'une communication linguistique parfaite, nous considérons l'*Éthique* comme une œuvre qui transmet l'affect le plus grand qui puisse exister à l'aide de l'écriture. C'est une invitation au lecteur à cette connaissance et expression de soi dans laquelle la géométrie est un prisme optique d'ouverture à des sens et à des expériences singulières. La philosophie de l'immanence, à la différence des paradigmes sémantiques ou pragmatiques contemporains, promeut une immanence absolue du langage qui est liée à l'expression et à la communication de la philosophie et du langage comme vie, c'est-à-dire comme puissance affective.

**Mots-Clés :** Philosophie. Langage. Immanence. Spinoza. Auto connaissance. Expression

## ABSTRACT

The thesis assumes the centrality of the language given by the linguistic turn. We propose, therefore, the resumption of Spinoza's philosophy of immanence for this question. We argue that the philosopher promotes the language as an affirmative force, as self-knowledge and expression in its proper philosophical and immanent activity. To doing this, we assume the following itinerary: we make a seventeenth century revival, emphasizing the specific questions of the semantical traditional language, based on the cartesian theory of knowledge. Afterwards, we present the theoretical basis for thinking the language in Spinoza against cartesianism, namely the self, free will and the self-knowledge. We understand that, for Spinoza, the language follows a common and habitual order that can be overcome by the order of the active ideas of the intellect and according to its nature and potency. We extract how the philosopher himself affirms his own power of interpretation by the written language in his thought. From this idea, we assume that the central hypothesis is take Spinoza as interpreter of his life and of the texts that come to him as affectivity. This interpretative capacity is present also in the creative use of language through the written expression of his own philosophical theory. In this way, the geometric method is not an idealized model but is crossed by affects, affections and ideas that affect the reader. Finally, unlike the ideal of perfect linguistic communication, the Ethics is placed as a work that conveys the greatest affection that can exist through writing and is an invitation also for the reader to enjoy it. With this, at the same time, the author invites his reader to this knowledge and expression of himself, where geometry is an optical prism of an opening of singular senses and experiences. The philosophy of immanence, unlike contemporary semantic or pragmatic paradigms, promotes an absolute immanence of language that is linked to the expression and communication of philosophy and language as life, that is, as an affective potency.

**Keywords:** Philosophy. Language. Immanence. Spinoza. Self Knowledge. Expression.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: UMA LINGUAGEM DA IMANÊNCIA ABSOLUTA.....	16
2	DESAFIOS DA LINGUAGEM NAS TEORIAS DO CONHECIMENTO DO SÉCULO XVII.....	22
2.1	Linguística cartesiana e Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal.....	24
2.1.1	<i>Descartes e a questão da linguagem</i> .....	24
2.1.2	<i>Linguística Cartesiana e a Gramática de Port-Royal</i> .....	28
2.2	A questão da linguagem em Locke.....	32
2.2.1	<i>Teoria representativa das ideias</i> .....	36
2.2.2	<i>Linguagem: problema e solução</i> .....	38
2.3	A Linguagem para Leibniz.....	42
2.3.1	<i>Leibniz e Descartes - pressupostos teóricos</i> .....	42
2.3.2	<i>Leibniz e Locke: Linguagem como problema e solução</i> .....	44
3	A IMANÊNCIA ABSOLUTA DA LINGUAGEM – PENSAMENTO X LINGUAGEM.....	55
3.1	O eu como problema do autoconhecimento .....	59
3.2	O eu como problema filosófico - pensamento impessoal e o cogito cartesiano.....	64
3.3	A linguagem e o regime de signos do primeiro gênero de conhecimento.....	67
3.3.1	<i>Uma física spinozana – estrutura de formação corpórea do primeiro gênero de conhecimento</i> .....	69
3.3.2	<i>Primeiro gênero de conhecimento</i> .....	71
3.3.3	<i>Reviravolta entre exterior e interior: utilidade e facilidade da linguagem</i> .....	74
3.4	Uma estética da linguagem como afeto.....	80
3.4.1	<i>A teoria do ingenium</i> .....	85
3.4.2	<i>A linguagem como afeto</i> .....	89
3.5	Método propriamente spinozano de filosofar – o	

	autoconhecimento.....	93
3.5.1	<i>O que é definir? – A força do entendimento.....</i>	96
3.5.2	<i>Pensar com a linguagem, contra a linguagem e através da linguagem.....</i>	101
4	<b>O ENTENDER NÃO É MUDO: COMPREENDER É EXPRESSAR.....</b>	112
4.1	<b>A polêmica ideia de Deus.....</b>	115
4.1.1	<i>Deus como estrutura linguística do mundo antropomorfizado.....</i>	119
4.1.2	<i>Deus e o livre-arbítrio.....</i>	122
4.1.3	<i>A ideia de Deus como expressabilidade semântica.....</i>	127
4.2	<b>O método geométrico: Análise e síntese como reviravolta de sentidos.....</b>	132
4.2.1	<i>Método interpretativo do TTP.....</i>	138
4.2.2	<i>Verdade x Sentido.....</i>	145
4.3	<b>Spinoza e uma linguagem dupla (?).....</b>	148
4.3.1	<i>Funções da linguagem dupla?.....</i>	151
4.3.2	<i>Função hermenêutica e a metáfora interpretativa.....</i>	159
4.4	<b>Spinoza e o vulgo - uma questão linguística.....</b>	165
5	<b>UMA ‘CRIAÇÃO’ SPINOZANA: A ÉTICA COMO LIVRO DA IMANÊNCIA.....</b>	179
5.1	<b>Ordem geométrica como expressão filosófica.....</b>	185
5.1.1	<i>Procedimento dedutivo-geométrico.....</i>	191
5.2	<b>Spinoza escritor? Uma problemática entre Deleuze e Meschonnic.....</b>	197
5.2.1	<i>A escrita de Spinoza.....</i>	200
5.2.2	<i>Escrita para si mesmo – experiência de si.....</i>	200
5.3	<b>Escrita para os outros – experiência de leitura da Ética como livro.....</b>	210
5.3.1	<i>O afeto da Ética.....</i>	215
5.3.2	<i>Experiência estética barroca.....</i>	219
5.3.3	<i>Discurso estético?.....</i>	228
5.4	<b>A salvação e a real satisfação consigo mesmo.....</b>	234

5.4.1	<i>Afeto de glória</i> .....	235
5.4.2	<i>Inversão linguística da glória: acquiescentia in se ipso ou o agente como causa imanente</i> .....	242
6	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	248
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	262
	<b>APÊNDICE A - FILOSOFIA DA LINGUAGEM CONTEMPORÂNEA DIANTE DO PARADIGMA TRANSCENDENTAL DE IMMANUEL KANT: ESQUEMA GERAL</b> .....	284
	<b>APÊNDICE B – INQUIETAÇÕES PARTICULARES</b> .....	295
	<b>APÊNDICE C – DEDUÇÃO GEOMÉTRICA DE FIGURAS</b> .....	299
	<b>APÊNDICE D – O INTELLECTO</b> .....	300
	<b>APÊNDICE E - DEDUÇÃO DOS AFETOS DE GENEROSIDADE, GLÓRIA ETC</b> .....	301
	<b>APÊNDICE F - YOVEL, SPINOZA E AS ORIGENS MARRANAS</b> .....	302
	<b>APÊNDICE G - EXPERIÊNCIA DE UNIDADE - UMA VISÃO ALTERADA</b> .....	306
	<b>APÊNDICE H - RÉSUMÉ DES CHAPITRES EN FRANÇAIS</b> ..	326
	<b>APÊNDICE I – NOTA PRELIMINAR</b> .....	352
	<b>APÊNDICE J - LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS</b> .....	353

## 1 INTRODUÇÃO: UMA LINGUAGEM DA IMANÊNCIA ABSOLUTA

A linguagem tem sido uma das problemáticas contemporâneas mais contundentes, após o *linguistic turn*, ou a reviravolta linguística na filosofia. Isso não significa que os filósofos encontraram um novo tema para se abordar, mas sim que a linguagem tornou-se uma problemática central para a teoria filosófica. Isto é, a linguagem torna-se inevitavelmente uma questão pela qual a filosofia tem que responder, seja no campo prático ou teórico, sem o qual, como teorizam alguns, inclusive, o seu discurso não é validado. Atualmente, nós temos um esquema geral de como a articulação moderna do conhecimento, com as teorias do conhecimento próprias da modernidade, se transformou, hoje, em uma pergunta, ao mesmo tempo mais específica e mais profunda acerca do conhecimento humano. Trata-se de uma radicalização da teoria do conhecimento moderna que se torna específica com a problematização da linguagem no pensamento contemporâneo.

Esta reviravolta radical tem como marco central a filosofia de Immanuel Kant<sup>1</sup>. Não obstante a articulação de um quadro teórico tão importante, podemos analisar outro paradigma que nos propomos a pensar em forma de tese. Sendo assim, isso será feito não a partir de Immanuel Kant, mas a partir de Benedictus de Spinoza.

Para Giorgio Agamben, em sua conferência, *A Imanência Absoluta*, a filosofia pode ser dividida em duas vertentes que se iniciam na modernidade, frente à teoria do conhecimento. Segundo ele, de um lado, temos a filosofia de Kant; de outro, temos a filosofia de Spinoza. A filosofia de Spinoza traz como legado as filosofias que trazem à tona a questão da vida como conceito central e, portanto, pensam uma imanência absoluta. São elas, conforme Agamben: a filosofia de Friedrich Nietzsche, de Michel Foucault e de Gilles Deleuze. Obviamente que podemos ampliar essa árvore, caso compreendamos a ideia subjacente a essa divisão. Principalmente se entendermos que essa divisão epistemológica acarreta, numa melhor compreensão, o tema que aqui propomos, ou melhor, a potência da linguagem.

Podemos dizer que a filosofia, contemporaneamente falando, referente ao problema da linguagem, se articula do seguinte modo:

---

<sup>1</sup>Para essa questão que, embora importante para a pesquisa, não cabe aqui nos determos, indicamos a leitura do esquema breve no APÊNDICE A desta tese.



Esquema Geral:

1. O modo como a filosofia transcendental se articula com a reviravolta linguístico-pragmática contemporaneamente:

1.1. Hermenêutica

1.2. Analítica

1.2.1. Sintático-semântica

1.2.2. Pragmática

2. O modo como a filosofia da imanência se articula com as dinâmicas linguísticas contemporâneas, que é algo que podemos indicar apenas em alguns pensadores, sem, no entanto, conseguir qualificar as suas vertentes, a não ser indicando o fato de que eles tratam o problema pelo viés da imanência. São eles: Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Bergson, Foucault, Agamben e vários outros.

\*\*\*

Então, podemos agora nos questionar: o que é a pergunta sobre a imanência?

A imanência é uma questão sobre a potência. Não há uma questão de poder, não há uma questão do ser. Mas há somente uma questão de potência. A questão do ser, a questão do poder são questões da transcendência, ou seja, como diria Spinoza, das formas supersticiosas advindas do funcionamento da nossa imaginação.

O poder é o que fecha o conceito, fazendo-nos acreditar no *legibus solutus*, isto é, em uma forma transcendente de autoridade que exerce sobre nós uma livre decisão, ao passo que a potência é o que abre a possibilidade de conceituação por meio da expressabilidade, segundo um encadeamento próprio e rigoroso de conteúdo e forma. Isso, como veremos, é inerente ao rigor filosófico e criativo spinozano. Temos, assim, que a imanência abre as possibilidades de compreensão e não oculta, como é algo próprio do poder teológico do tempo de Spinoza, uma verdade incompreensível por meio de mistérios desvendados por alguns homens eleitos. A questão da imanência, então, abre o encadeamento de pensamento sobre uma determinada coisa que, ao mesmo tempo que se fecha em definições precisas, possibilita a concatenação necessária de causa e efeito em relação a essas definições, num fluxo de registro que não cessa de se autoconceber e autogerar.

Então, a questão que se põe é uma questão de abertura e de fechamento. Nós podemos analisar todas as coisas segundo essa abertura que Spinoza nos traz. Podemos pensar a potência da imaginação, a potência do corpo, a potência da mente, a potência dos afetos ou a potência do intelecto como ele mesmo faz. Nós abrimos um conceito. Nessa filosofia, não há

uma questão de condições de possibilidade, mas de abertura de possibilidade. E o que é uma abertura de possibilidade? É um pensamento estruturado e rigoroso que se fixa num plano autorreferente de dedução. Quando fazemos isso, estamos, nos termos de Spinoza, fazendo a verdadeira filosofia, isto é, segundo um método próprio de encadeamento e dedução de ideias dotadas de conteúdos intrínsecos. Como veremos, a linguagem que emerge dessa autorreferencialidade não é analítica sintático-semântico ou que busca uma linguagem artificial, muito menos uma pragmática da linguagem, mas é de outra ordem que estamos contemplando aqui: é uma imanência absoluta da linguagem.

Retomando o argumento de Giorgio Agamben, que possui ideias relacionadas diretamente à Deleuze e Guatarri, temos que o argumento da imanência é um conceito de extrema importância, repensado radicalmente por meio da filosofia de Spinoza. Apesar da imanência, como bem observa Deleuze em *Spinoza et le problème de l'expression*, vir, até os tempos de Spinoza, sendo pensada em doses limitadas como nas filosofias da emanação e da criação, pouco a pouco é no pensamento do filósofo holandês que ela se radicaliza. Isso porque as primeiras formas engendram dualidades e, portanto, resquícios de um pensamento supersticioso e transcendente, ao passo que Spinoza realiza a univocidade do ser e uma crítica radical à transcendência.

Sara Hornäk, em seu livro *Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura*, complementa essa questão, afirmando que: "no neoplatonismo de Nicolau de Cusa, e mesmo no de Giordano Bruno, há sempre um resíduo de transcendência a ser conservado, em razão da representação inerente à emanação ou criação. Assim, o pensamento imanente teria sido apenas 'enxertado' no pensamento emanativo do neoplatonismo e de Nicolau de Cusa" (HORNÄK, 2010, p.310). É dessa forma que Spinoza, na *Ética*, por meio da crítica ao antropomorfismo e por meio da reformulação do conceito de substância, edifica a imanência em seu sentido absoluto e inaugura uma nova forma de pensamento. Deleuze, por esse motivo, chamou-o de o príncipe dos filósofos.

Em relação à filosofia de Kant, temos uma virada filosófica que influencia até hoje a reviravolta linguístico-pragmática da linguagem. Já a filosofia de Spinoza, segundo propomos, diz respeito a uma imanência da linguagem. E o que é tratar de uma imanência da linguagem, por meio daquele que radicalizou a imanência? Faz-se necessário tratar do tema não apenas no que diz respeito a uma imanência relativa à linguagem ou relacionada à linguagem, e sim à radicalização do conceito de imanência na linguagem, motivo pelo qual elencamos Spinoza como o pensador que pode de fato trazer a questão à tona e nos levar a pensar possibilidades.

\*\*\*

Há, portanto, um percurso que transcorre a modernidade pela teoria do conhecimento. Esse trajeto pode ser visto de forma breve nos termos da filosofia de Immanuel Kant. Segundo Manfredo Oliveira, em seu livro de base para a argumentação que trabalhamos aqui<sup>2</sup>, com a reviravolta copernicana erguida por Kant em relação à maneira do procedimento filosófico, temos uma mudança completa de paradigma da compreensão ou do conhecimento. Antes da filosofia transcendental, tínhamos, na filosofia, um enfoque específico na coisa a ser compreendida, de modo que ela guiaria o nosso conhecimento. Ao contrário, Kant propõe pensar, em sua *Crítica da Razão Pura*, o que é o elemento constituidor da esfera da compreensão pelo qual se pode produzir um conhecimento válido. Assim, não são mais os objetos que guiam a compreensão, mas, sim, o nosso conhecimento é que molda, desde já, a esfera compreendida.

Para Kant, as filosofias anteriores da metafísica clássica pressupunham uma unidade indemonstrável entre *physis* e *logos*, isto é, pareciam estar em um sonho dogmático, constituído por essa ingenuidade da unidade, de modo que a esfera da compreensão permaneceria intocada. É com isso que a filosofia sai da teoria do *ser* para uma teoria do conhecimento, indicando os seus limites e suas possibilidades. Em vez de tratar sobre as coisas, a filosofia passa a perguntar-se criticamente sobre quais as condições de possibilidade para que a coisa seja compreendida. Em vez dos objetos, temos agora as maneiras *a priori* do conhecimento do objeto.

Toda essa dinâmica da compreensão tem como marco central a subjetividade. O sujeito é o elemento contraposto à realidade em si mesma incognoscível. Assim, a coisa-em-si, ou essa realidade desvelada é inacessível, pois o que podemos tematizar é a instância que possibilita a compreensão e não a realidade sem mediação da subjetividade.

Não se trata de fazer uma metafísica que toque na realidade mesma, mas uma metafísica que tematize a condição de possibilidade do conhecimento válido a partir da determinação das categorias do entendimento ante a natureza. Isso quer dizer que a realidade é mediada pela subjetividade que determina com suas leis a experiência possível e todo conhecimento válido. Trata-se de uma filosofia propriamente transcendental. O mundo em si, noumênico é incognoscível e o mundo fenomênico é o objeto a ser avaliado. Assim, existe um abismo entre o sujeito e o objeto, visto que o objeto mesmo não é conhecido sem a mediação

---

<sup>2</sup> Cf. *A Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea*.

do sujeito. É dessa forma que a subjetividade ganha um caráter central na filosofia até os dias atuais, desembocando na ideia de que o sujeito se distancia da realidade mesma (do ser) ou da natureza. E é ele o doador de sentido de si e de tudo o mais. Temos, assim, uma separação radical entre dois mundos: o da natureza (necessidade) e o do sujeito (liberdade).

\*\*\*

A filosofia transcendental, conforme foi resumidamente apresentada, influencia até hoje o modo como se desdobrou a filosofia contemporânea, tematizando, desse modo, a postura da filosofia transcendental, seja para afirmá-la em certos aspectos, como a pragmática transcendental; seja para despotencializar seus principais pressupostos, como é o caso da hermenêutica e dos filósofos que retomam a centralidade da semântica da linguagem na filosofia.

Podemos dizer que a filosofia kantiana, ao pensar a esfera da compreensão e, portanto, a questão do sujeito, permanece na teoria da consciência sem perceber que essa esfera tem como marco central uma outra: a linguagem. Essa dimensão não é uma disciplina que delimita uma nova problemática da filosofia, mas o modo mesmo de questionamento filosófico é modificado radicalmente na sua forma de proceder consigo mesma e com suas temáticas, ou seja, estamos diante de uma nova maneira de fazer filosofia. Segundo Manoel de Oliveira, e é o que concordamos aqui, a filosofia da linguagem passa de um objeto de reflexão da filosofia para uma esfera de fundamentação de todo o pensar.

É por isso que a pergunta transcendental das condições de possibilidade de todo conhecimento válido se transforma na pergunta das condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas, a partir da reviravolta linguística do século XX. Isso porque não existe uma esfera da compreensão sem ser mediada linguisticamente. Em suma, a filosofia passa, ao longo desses séculos, da esfera do ser para a teoria do conhecimento e, dessa última, para a reflexão sobre o sentido e a significação das expressões linguisticamente articuladas ou o que se pode denominar de análise da linguagem.

Temos, então, um movimento de radicalização da pergunta dos pressupostos pelos quais é possível o conhecimento com a filosofia da linguagem. Não é apenas a filosofia transcendental que tem como centro a linguagem, mas também as filosofias que exploram a possibilidade de despotencialização do sujeito, tese cara ao Manoel de Oliveira, em seu livro *Antropologia Filosófica*. Portanto, o que defendemos aqui é que se faz necessário pensar também nas filosofias anteriores a Kant, longe desse paradigma, embora envolvendo questões linguísticas fundamentais, sem, no entanto, apenas resgatar uma filosofia clássica por ele já criticada como dogmática. Portanto, trata-se de nos remeter a outro paradigma de fundamental

importância para o pensamento contemporâneo trazido à tona na modernidade, para além de Immanuel Kant. Como havíamos dito, faz-se necessário pensar a imanência da linguagem, com a pergunta: qual a potência da linguagem no campo de imanência?

Diante desta busca central, propomos como hipótese a necessidade de conceber primeiramente o contexto da modernidade do século XVII frente à questão da linguagem, trazendo à tona o contexto de leituras ali formuladas, para só então concebermos em que consiste a radicalização da imanência do conhecimento, segundo a teoria de Spinoza. E, por fim, adentrar na questão linguística propriamente de uma imanência absoluta.

\*\*\*

## 2 DESAFIOS DA LINGUAGEM NAS TEORIAS DO CONHECIMENTO DO SÉCULO XVII

*“Quando o senhor, também conhecido como deus, se apercebeu de que a adão e eva, perfeitos em tudo o que apresentavam à vista, não lhes saía uma palavra da boca nem emitiam ao menos um simples som primário que fosse, teve de ficar irritado consigo mesmo, uma vez que não havia mais ninguém no jardim do éden a quem pudesse responsabilizar pela gravíssima falta, quando os outros animais, produtos, todos eles, tal como os dois humanos, do faça-se divino, uns por meio de mugidos, outros por roncões, chilreios, assobios e cacarejos, desfrutavam já de voz própria. Num acesso de ira, surpreendente em que tudo poderia ter solucionado com outro rápido Fiat, correu para o casal e, um após outro, sem contemplações sem meias-medidas, enfiou-lhes a língua pela garganta abaixo.”*

(José Saramago, Caim)

Este primeiro capítulo está voltado à análise pontual de três filosofias do século XVII, são elas: Descartes, Leibniz e Locke. Spinoza em nenhum momento teve como interlocutor em seus livros esses dois últimos pensadores, menos ainda refletiu sobre o tema da linguagem por meio desses pensadores. Suas correspondências com Leibniz tratam de matemática mais que filosofia, menos ainda de linguagem. Sua remissão direta, no entanto, é a filosofia de Descartes e, em algumas correspondências, demonstra conhecer Bacon e, certamente, Hobbes. Por que então escolhemos única e exclusivamente esses três filósofos em nosso itinerário? Por que escolhemos fazer esse itinerário e, ainda assim, não fizemos por meio de Bacon e Hobbes minimamente?

Primeiramente, porque é por meio do aprofundamento da filosofia cartesiana, e é o que tentamos demonstrar, que surgem questões pertinentes sobre a linguagem em pleno século XVII, e, todavia, é por meio dessa discussão que os filósofos repensam as teorias linguísticas anteriores, principalmente referentes aos termos gerais e transcendentais medievais, como bem discute Celine Hervet na sua tese *De l'imagination à l'entendement - La puissance du langage chez Spinoza*<sup>3</sup>.

Com a base cartesiana da linguagem, podemos dizer que foi anunciada a abertura para se pensar um novo paradigma da linguagem na filosofia. Isso significa, em primeiro

---

<sup>3</sup> Questão dos medievais: Capítulo *Critique du discours Scholastique - Medieval: Histoire de mots, histoire de concepts: le cas de transcendants* (HERVET, 2011, p. 159). A palavra pela palavra medieval frente ao *flatus vocis* e seu caráter histórico no PPC e no CM.

lugar, que o problema linguístico, embora fosse muito enfatizado no século XX pelo *linguistic turn* — tendo a linguagem como ênfase central — não é única e exclusivamente uma preocupação contemporânea. Com a base cartesiana se pensou também a linguagem não como um adendo à teoria do conhecimento, mas como um problema que transcorre a própria teoria do conhecimento. Apesar de Descartes, antes de chegar à verdade do *cogito*, não pensar em sua teoria do conhecimento, perguntando-se pelos pressupostos linguísticos que determinam seu pensamento — e sua preocupação ser exclusivamente com as ideias —, as suas indagações filosóficas, seu método e procedimentos filosóficos chamaram atenção para se pensar a estrutura e a base comum das línguas vernáculas como problema central ante a decadência do latim como língua de todos os saberes já no século XVII. Sendo assim, não temos como excluir as hipóteses ali colocadas de uma reviravolta frente à filosofia escolástica e com bases no latim.

Em segundo lugar, não podemos dar ênfase ao problema da linguagem como central no século XVII e, por meio de Descartes, sem atingirmos as suas últimas consequências na teoria da linguagem em Leibniz, entendendo essa teoria em função do diálogo direto com a filosofia Lockeaniana. Em suma, não fazer esse itinerário seria priorizar certa imagem do pensamento cartesiano que é no mínimo desrespeitosa, uma espécie de caricatura ou atalho, que, pelo contrário, nos esforçamos ao máximo em combater. Como veremos, na filosofia da imanência absoluta da linguagem, a linguagem como atalho é a mais perigosa armadilha para o pensar filosófico.

## 2.1 Linguística cartesiana e *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal

### 2.1.1 *Descartes e a questão da linguagem*

Ao começarmos a escrever sobre uma possível teoria da linguagem subjacente à filosofia de Spinoza, temos que primeiramente nos adentrar na perspectiva própria do século XVII sobre o tema proposto, ou seja, nas interpretações possíveis de sua época e, com isso, enfatizarmos as filosofias que problematizaram essa temática<sup>4</sup>. Depois de feito esse itinerário, podemos buscar suas propriedades comuns com a teoria linguística que aqui propomos, para só então nos determos com maior firmeza na filosofia de Spinoza, da qual extrairemos possíveis análises linguísticas centrais à tese de uma interpretação da linguagem no autor.

É dessa forma que podemos tomar especificamente o nome de Descartes, visto que é, ao mesmo tempo, uma das influências do autor aqui em questão e de uma teoria linguística que persiste até os dias atuais. Descartes, apesar de não ter teorizado a questão da linguagem em sua filosofia como uma ideia central, teve-se suficientemente para influenciar com papel de fundamental importância no que diz respeito a uma concepção geral da linguagem. Em que consiste os *insights* cartesianos e as suas influências contemporâneas, é o que analisaremos, agora.

\*\*\*

Na *Quinta Parte* de seu *Discurso do Método*, o filósofo René Descartes propõe que há uma diferenciação entre o ser humano de um lado e os animais e autômatos de outro. O homem possui faculdades exclusivas, que não podem ser explicadas pela mecânica, muito embora nossos comportamentos corporais sejam analisados por essa via, como é o caso do funcionamento do coração proposto por ele. Dessa maneira, mesmo se houvessem algumas máquinas tão perfeitas que imitassem completamente as nossas ações, nós saberíamos diferenciá-las dos humanos, pois elas "nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos" (DESCARTES, 1973, p.68). Na visão cartesiana, o que nos diferencia dos autômatos é a nossa capacidade de utilizar a linguagem, isto é, de formar novas proposições diante de novos pensamentos e situações.

---

<sup>4</sup>Sugerimos aqui, caso queira, a leitura do APÊNDICE B, PARTE I, para que o leitor acompanhe as inquietações que motivaram esse itinerário que assumimos aqui.



As máquinas são determinadas por estímulos externos e padrões repetitivos. Esse caráter meramente mecânico pode ser visto certamente por autômatos que reagem a um determinado estímulo exterior de forma a emitir uma fala relativa a um comportamento específico. Determinados autômatos podem ser tão bem elaborados que acabam fazendo-nos perceber sua semelhança com os seres humanos, muito embora permaneçamos atentos ao fato de que eles se diferenciam espiritualmente de nós.

Pois pode-se muito bem conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem qualquer mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer, se em outro, que grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela as arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos (DESCARTES, 1973, p.68).

Não somente as máquinas funcionam de forma mecânica, mas mesmo os animais seguem determinados padrões que dizem respeito às suas espécies. Nesse sentido, eles são condicionados a revelar suas paixões de forma padronizada e específica. Ou melhor, a comunicação animal dá-se por meio de padrões próprios e que dizem respeito a um código interno referente aos estímulos ou situações que a esses códigos estão associados.

(...) é uma coisa bem notável que não haja homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar mesmo os insanos, que não sejam capazes de arranjar em conjunto diversas palavras, e de compô-las num discurso pelo qual façam entender seus pensamentos; e que, ao contrário, não exista outro animal, por mais perfeito e felizmente engendrado que possa ser, que faça o mesmo. E isso não acontece porque lhes falem órgãos, pois vemos que as pegas e os papagaios podem proferir palavras assim como nós e todavia não podem falar como nós, isto é, testemunhando que pensam o que dizem; ao passo que os homens que, tendo nascido surdos e mudos, são desprovidos dos órgãos que servem aos outros para falar, tanto ou mais que os animais, costumam inventar eles próprios alguns sinais, pelos quais se fazem entender por que, estando comumente com eles, disponha de lazer para aprender a sua língua (DESCARTES, 1973, p.69).

Em suma, a distinção entre os animais, as máquinas e nós seres humanos, não pode ser meramente fisiológica. Os órgãos que promovem em nós a fala, a escuta e a escrita, não são determinantes para a composição de nossa capacidade linguística, e isso se dá por uma razão muito simples: há animais que possuem os mesmos órgãos e conseguem proferir palavras, como os papagaios, muito embora não anunciem com isso os seus pensamentos nas ocasiões que necessitam. O mesmo acontece com as máquinas, as quais são dispostas por mecanismos que articulam de maneira geral a linguagem e, todavia, elas não atestam para nós que possuem pensamento próprio. Podemos cogitar a possibilidade de um dia desenvolvermos máquinas com tal perfeição que venham a se confundir com nós humanos. No entanto, ainda

restaria algo que garantia que os autômatos não são humanos, senão vejamos o argumento cartesiano.

Nós poderíamos adentrar em um ceticismo absoluto, imaginando que os demais homens como nós sejam autômatos sem almas. Mas o que garante que os outros corpos exteriores que têm certas semelhanças com os nossos, ou seja, os corpos humanos, tenham alma? Com certeza não são as palavras e outros sinais que eles representam. Faz-se necessário que os homens tenham uma faculdade peculiar que não se deve a determinados órgãos ou mecanismos. Essa característica exclusiva humana, segundo Noam Chomsky, não pode ser a própria inteligência em seu sentido geral — pois há muito que pensar na capacidade inteligente dos animais — mas sim ao que ele denomina de *aspecto criador do uso da linguagem*. Somente a linguagem humana, nessa concepção cartesiana, é ao mesmo tempo ilimitada em seu uso e livre dos estímulos exteriores. Esse *aspecto criador* não pode ser explicado pelo viés mecânico, muito menos ser atribuído às funções corporais. Pelo contrário, faz-se necessário conferir às funções do pensamento<sup>5</sup>.

Noam Chomsky acrescenta que:

Pelos argumentos que oferece em favor da associação do espírito aos corpos que 'têm uma semelhança' com o seu, parece claro que a substância postulada desempenha o papel de um 'princípio criador', ao lado do princípio mecânico, que explica as funções corporais (CHOMSKY, 1972, p.15).

As palavras são as marcas que certificam a presença do pensamento em um determinado corpo humano. A linguagem aqui não se dá de forma a expressar apenas as paixões, como é o caso dos animais, muito menos de forma estritamente mecânica, como no caso das máquinas; pois, ao contrário destes, o ser humano tem um comportamento diversificado e inova incessantemente para se adequar às novas situações. Assim, o *aspecto criador do uso da linguagem* implica que a fala não é a repetição de sons bem articulados ou a imitação de sons naturais, mas sim o fato de nós humanos conseguirmos proferir outras palavras diante daquelas que nos chegam aos ouvidos. O princípio criador manifesto na fala é então o que prova que as pessoas exteriores a nós não são meramente corpos mecânicos, mas possuem também uma alma.

Dessa forma, a linguagem humana é livre do controle dos estímulos e não serve estritamente para a comunicação e sim para a livre expressão do pensamento diante das novas

---

<sup>5</sup>Cf. Carta Newcastle - 1646 e Henry More - 1647.

situações. Isso porque, para Descartes, a razão humana é um instrumento universal que serve para todas as espécies de circunstâncias. Assim, está associado à razão o livre pensar, que se pressupõe no uso da linguagem. O que está aqui em jogo é a criatividade para que os nossos pensamentos sejam expressos e comunicados, tendo por finalidade a alma de outras pessoas. Os sons, embora mecanicamente articulados, expressam o pensamento. É dessa forma que aqui compreendemos a afirmação de que "a palavra é um instrumento do pensamento e da autoexpressão" (CHOMSKY, 1973, p. 31). Nessa concepção, como nós introduzimos, incessantemente na linguagem falada ou escrita, aquilo que ela antes não possuía, ou seja, outros significados, o uso da linguagem se dá então por meio de atos criadores do entendimento humano.

Criar é o que possibilita distinguirmos os humanos dos animais. E essa criação é entendida como o ato constante de reutilizar os mesmo signos com significados expressos diferentes. A linguagem é, então, um instrumento do pensamento e, dessa relação, é possível uma constante criação humana, pela qual se utiliza da combinação de palavras de diversas formas possíveis. É assim que um escritor ou pensador pode modificar a língua de que se utiliza sem, no entanto, afetar a estrutura gramatical que subjaz nessa mesma língua. Isso porque os usuários de uma língua se utilizam dos limites dos signos, muito embora use o recurso criativo do pensamento, que é ilimitado para compor relações entre eles.

Diante disso, podemos afirmar que a linguística cartesiana será enfatizada por Noam Chomsky, tendo em vista a influência de Descartes na *Gramática de Port-Royal*, como expressão máxima do que Descartes teria levado a pensar sobre a linguagem.

Em resumo, uma das contribuições fundamentais daquilo que chamamos 'linguística cartesiana' foi a observação de que a linguagem humana, em seu uso normal, está livre do controle de estímulos externos ou de estados internos identificáveis independentemente, e não se restringe a nenhuma função comunicativa prática, em contraste, por exemplo, com a pseudo-linguagem dos animais. Está livre, pois, para servir como instrumento do pensamento livre e da auto-expressão. As possibilidades ilimitadas do pensamento e da imaginação refletem-se no aspecto criador do uso da linguagem. A linguagem oferece meios finitos, mas possibilidades infinitas de expressão, coagidas unicamente pelas regras de formação do conceito e de formação das frases, sendo estas parcialmente particulares e idiossincráticas, mas também parcialmente universais, um dote humano comum (CHOMSKY, 1973, p.40).

Disso se depreende que é por meio do aspecto criador inerente a nós humanos que podemos fazer, de modo ilimitado, com que o pensamento possa utilizar a linguagem como instrumento, isso porque ela fornece meios finitos (dentro de uma regra específica de uma língua), mas possibilidades infinitas de expressão e formação de frases com significados também ilimitados.

### 2.1.2 *Linguística Cartesiana e a Gramática de Port-Royal*

No contexto do século de Descartes, a multiplicidade de vernáculos europeus e a descoberta de novas línguas foram contrapostas pela tentativa de manter a língua latina sob o controle, pois esta é que era a língua universal do conhecimento. Aos poucos, o latim estava perdendo a eficácia como veículo de produção intelectual e, fora da Europa ocidental, ele estava sendo inutilizado. Diante dessa fragmentação linguística, temos como reação o interesse ao aspecto universal da linguagem, ou seja, a busca para encontrar uma espécie de “remédio contra Babel”.

Assim, bem como atesta as escrituras bíblicas, Adão havia contemplado as obras do criador e nomeado com a linguagem humana as suas essências. Essa capacidade da língua originária foi perdida em Babel<sup>6</sup>. É nessa perspectiva que a *Gramática de Port-Royal*, por meio de Antoine Arnauld e Claude Lancelot, enfatiza os aspectos linguísticos comuns às várias - senão todas - línguas conhecidas.

Embora Descartes jamais tenha tratado do problema linguístico especificamente, é da distinção entre corpo e alma que se pode distinguir a própria linguagem por meio de dois aspectos, como fazem Arnauld e Lancelot na referida gramática. Podemos, assim, estudar um sinal linguístico seja por seu aspecto sonoro das letras e caracteres; seja do ponto de vista da sua significação, isto é, como os homens se utilizam desses sinais para expressar seus pensamentos. Em suma, podemos analisar a linguagem pela fonética, pela sintaxe ou pela morfologia, ou seja, do ponto de vista material de uma expressão, ou pela semântica, isto é, sob o ponto de vista do espírito daquelas palavras.

Dessa forma, a gramática de Port-Royal é dividida em duas partes. A primeira 'na qual se fala das letras e dos caracteres da escrita' e a segunda 'dos fundamentos da significação das palavras'. A referida gramática acentua que:

A gramática é a arte de falar. Falar é explicar seus pensamentos por meio de signos que os homens inventaram para esse fim. Achou-se que os signos mais cômodos eram os sons e as vozes. Como, porém, esses sons se esvaem, inventaram-se outros signos para torná-los duráveis e visíveis, que são os caracteres da escrita (...). Assim, pode-se considerar duas coisas nesses signos. A primeira: o que são por sua própria

---

<sup>6</sup>Argumento esse retomado por Thomas Hobbes em seu *Leviatã*. Ao tratar da linguagem no capítulo IV, ele afirma que o primeiro autor da linguagem foi Deus que, por sua vez, ensinou a Adão a maneira de designar as criaturas. No entanto, toda a linguagem adâmica foi perdida na torre de Babel, assim, pela punição de Deus pela rebelião dos homens, a linguagem primitiva foi esquecida. “E sendo depois disso forçados a diepersarem-se pelas várias partes do mundo, resultou necessariamente que a diversidade de línguas que hoje existe proveio gradualmente dessa separação, à medida que a necessidade (a mãe de todas as invenções) os foi ensinando, e com o passar dos tempos tornaram-se por toda a parte mais abundantes”(HOBBS, 1999, p.44).

natureza, isto é, como sons e caracteres. A segunda: sua significação, isto é, o modo pelo qual os homens deles se servem para expressar seus pensamentos (ARNAULD e LANCELOT, 2001, p.3).

Nesse sentido, as palavras expressam para as outras pessoas — e para que elas nos compreendam — aquilo que elas não podem acessar: os movimentos internos de nossas almas. As palavras são sons articulados que os homens transformam em signos para significar os seus pensamentos para os demais. É assim que nós somos capazes de compor com um número limitado de caracteres uma variedade infinita de palavras, passando pela prova cartesiana de que aqueles a quem nos dirigimos não são autômatos, mas eles têm, como experimentamos em nós mesmos, pensamento.

Isso se dá porque as operações mentais da filosofia cartesiana (conceber, julgar e raciocinar) forneciam uma base universal, sendo possível analisar os dois aspectos distintos: uma distinção entre a linguagem mental comum a todos os homens e a linguagem verbal nas variadas línguas. Isto quer dizer que, como essas operações mentais são universais, elas podem ser expressas por meio de qualquer língua. Por fim, a Gramática de Port-Royal estava interessada em princípios lógicos na linguagem longe de qualquer arbitrariedade do uso particular de uma língua específica.

Além disso, os autores da gramática distinguem dois tipos de palavras: umas significam os objetos dos pensamentos (nomes, artigos, pronomes, participios, preposições e advérbios), porquanto as outras, a forma e o modo de nossos pensamentos (verbos, conjunções e interjeições). Isso indica uma ordem natural pela qual expressamos nossos pensamentos exteriorizados em palavras. Na *Gramática de Port-Royal*, a principal forma do pensamento é o juízo, pelo qual proferimos a afirmação de algo. Essa afirmação é a proposição. Ou melhor, uma expressão linguística é uma proposição que consta de sujeito e atributos. O sujeito é o substrato *de que se afirma algo* e o atributo é *o que se afirma* desse algo.

Segundo Arnauld e Lancelot, nós podemos formular relações de sujeito e atributos de forma simples, como quando em 'Deus é bom' ou de forma complexa como quando 'Um hábil magistrado é um homem útil à República' ou em 'Deus invisível criou o mundo visível'. Nesse último caso, temos o sujeito complexo e o atributo complexo, o que implica dizer que ambos trazem ao espírito, embora implicitamente, vários julgamentos. Como nesse último caso, em que julgamos três coisas que não estão expressas pela letra, embora sejam mentalmente expressas: que 'Deus é invisível'; que 'Deus criou o mundo' e que 'O mundo é

visível'. Assim, Arnauld e Lancelot comentam: "Dessas três proposições, a segunda é a principal e a essencial da proposição, mas a primeira e a terceira não passam de incidentes e fazem apenas parte da principal, em que a primeira compõe o sujeito e a última o atributo" (ARNAULD E LANCELOT, 2001, p.61). Essas proposições são as proposições incidentes que estão em nosso espírito "sem ser expressas por palavras". Em vez disso, quando se usa o relativo 'que', tornam-se evidentes e claramente expressos aqueles julgamentos implícitos. Como quando utilizamos 'Deus que é invisível criou o mundo que é visível', fazendo com que as proposições incidentes fossem sujeito e atributo, respectivamente, da principal.

Sob essa perspectiva, Chomsky tem uma interpretação bastante discutida. Ele reconhece que na linguística cartesiana os processos mentais e físicos são idênticos, muito embora não coincidam necessariamente nos dois níveis (do significado e da palavra material). As palavras expressam nosso espírito sem necessariamente ter nada a ver com ele. Chomsky faz essa distinção nos termos de estrutura de superfície e estrutura profunda, e afirma que:

Nestes termos, podemos formular uma segunda conclusão fundamental da linguística cartesiana, a saber, que a estrutura profunda e de superfície não precisam ser idênticas. A organização subjacente de uma frase, que tem importância para a interpretação semântica, não é necessariamente revelada pelo arranjo real e pelo método da expressão de seus componentes (CHOMSKY, 1972, p.45).

Isso é o que Noam Chomsky denomina de estrutura profunda e estrutura de superfície da linguagem. O que significa que "a primeira é a estrutura abstrata subjacente que determina sua interpretação semântica; a última é a organização superficial de unidades com a forma física da expressão oral real, sua forma percebida ou intencional" (CHOMSKY, 1972, p.45). É por meio dessas estruturas que podemos interpretar o aspecto semântico e fonológico das frases. Assim, a estrutura que expressa o significado é comum às línguas, como formas simples puramente mentais, e que serve de base para expressá-la e conferir significado semântico de uma frase, ao passo que a estrutura de superfície varia de língua para língua.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>Ele crê com isso fazer uma versão moderna da gramática de Port-Royal com a sua Gramática Universal. Algo discutido com detalhes no artigo crítico: *Entre Chomsky e Port-Royal: uma análise da leitura chomskiana*, de Fernanda Cizescki. A autora percebe que não há uma clareza de distinção entre a teoria de Chomsky em Linguística Cartesiana e a própria Gramática de Port-Royal, fazendo com que, por vezes, em alguns pontos estratégicos da gramática, Chomsky queira comprovar a validade da ideia da diferenciação entre estrutura profunda e estrutura de superfície. Para Cizescki, há algumas divergências que devem ser enfatizadas na tentativa de Chomsky ao querer encontrar ao longo da história dos estudos linguísticos um percurso que desemboque nessa distinção de estrutura de superfície e profunda: "Ora, como a EP é um dos pontos universais (comum a todas as línguas) da teoria, o universal chomskiano seria, por consequência, semântico. Por isso, a crítica não está exatamente em se ter ou não a ideia de estrutura profunda em Port-Royal, mas sim no que é essa estrutura profunda para cada um dos dois e a que ela se relaciona" (CIZESCKI, 2008, p128). O que leva Chomsky, ora a se aproximar de um estruturalismo, ora de uma semântica representacionista.

O texto da gramática de Port-Royal analisa a linguagem, ora semântica, ora sintaticamente, o que dá ao texto uma abrangência importante como precursora para as gramáticas tradicionais das línguas: na Inglaterra o *Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar*, de 1751, James Harris; na Alemanha os *Anfangsgrunde der Sprachwissenschaft* (Rudimentos da linguística), de 1805; na língua portuguesa *A Gramática Filosófica da Língua Portuguesa*, de Jerônimo Soares Barbosa, de 1803. Na busca do aspecto universal subsistente às línguas, ela influenciou o método comparativo, que consiste em comparar sistematicamente os sistemas fonéticos, a estrutura gramatical e o vocabulário, de modo a demonstrar o parentesco genealógico entre as línguas. Dessa forma, podemos perceber a tentativa de uma base comum de todas as línguas que, desde o século XVII até os dias atuais, marca uma preocupação com a linguagem interpretada a partir das distinções cartesianas. É o que, como veremos posteriormente, Leibniz pretende enfatizar de maneira radical em sua filosofia.

\*\*\*

## 2.2 A questão da linguagem em Locke

“E depois,  
 Depois decidimos construir uma cidade com uma  
 grande torre, essa que aí está, uma torre que chegasse  
 ao céu,  
 Para quê, perguntou Caim,  
 Para ficarmos famosos,  
 E que aconteceu, por que está a construção parada,  
 Porque o senhor veio vê-la e não gostou,  
 Chegar ao céu é o desejo de todo o homem justo, o  
 senhor até deveria dar uma ajuda à obra,  
 Era bom, era, mas não foi assim,  
 Então que fez ele,  
 Disse que depois de nos termos posto a fazer a torre  
 ninguém mais nos poderia impedir de fazer o que  
 quiséssemos, por isso confundiu-nos todas as línguas e  
 a partir daí, como vês, deixamos de entender-nos, E  
 agora, perguntou Caim,  
 Agora não haverá cidade, a torre não será terminada e  
 nós, cada um com a sua língua, não poderemos viver  
 juntos como até agora,  
 À torre, o melhor será deixá-la ficar como recordação,  
 tempo será em que se farão em toda a parte excursões  
 para vir ver as ruínas,  
 Provavelmente nem ruínas haverá, está aí quem ouviu  
 dizer ao senhor que, quando já cá não estivéssemos,  
 mandaria um grande vento para destruí-la, e o que o  
 senhor diz, faz...”  
 (José Saramago, Caim)

As denúncias do século XVII à linguagem, como a crítica de Francis Bacon aos Ídolos do Foro<sup>8</sup>, tão convenientes ao comércio humano, também a ideia de que as palavras são cunhadas pelo vulgo e a de que as palavras mal dispostas bloqueiam o bom uso do entendimento, levando os homens às inúmeras controvérsias, são próprias de um tempo em que as línguas vernáculas passaram a predominar e, portanto, a linguagem passa a ser encarada como algo bem distante da conexão intrínseca com a natureza. Linguagem significa, agora, uma convenção arbitrária do espírito humano que não cessa em se reestabelecer e buscar reparar suas falhas inerentes.

---

<sup>8</sup>Francis Bacon argumenta em seu *Novum Organum* que “Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercurso e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, a que chamamos de *ídolos do foro* devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso, e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias” (BACON, Aforismo XLIII, 1984, p. 22).



Se Descartes não propõe uma teoria linguística de fato, mas abre margem para se repensar essa questão, inclusive na busca de uma gramática universal inerente às línguas vernáculas, John Locke é o filósofo que traz à tona a questão da linguagem como fundamental e inerente à comunicação humana. Sua pressuposição essencial está também no fato de que temos conteúdos internos às nossas mentes e que utilizamos da linguagem para representar esses conteúdos aos nossos interlocutores, mas as questões levantadas são sobre a real garantia da comunicação humana, trazendo à tona uma espécie de ceticismo linguístico frente ao fato dos signos linguísticos e das palavras serem insuficientes na sua tarefa principal: comunicar. É dessa forma que ele propõe um estudo específico dos signos, com o termo que cunhou como *semiotiké* ou em suas palavras: "O assunto desta ciência consiste em considerar a natureza dos sinais de que o espírito faz uso para a compreensão das coisas, ou para comunicar os seus conhecimentos aos outros" (E, IV, XXI, 4, p. 1000).

A questão da linguagem em Locke faz-se relevante frente aos questionamentos postos já no século XVII, relativos à comunicação humana e o que pressupomos, quando pensamos que nos comunicamos. Isso porque, a especulação sobre o problema traz consequências radicais para os abusos e remédios provenientes do uso da linguagem. Para o filósofo, o homem é uma criatura sociável e que tem a necessidade de viver em conjunto, sendo a linguagem o grande instrumento e elo da sociedade humana. É dessa forma que Locke chega ao problema da linguagem sob um ponto de vista pragmático e convencional.

Os homens têm órgãos aptos à fala, como é o caso de alguns animais, mas, além disso, conseguem utilizar símbolos para exprimir as ideias que têm no espírito, ou seja, diferentemente dos papagaios, os homens atribuem significado às suas palavras que estão em suas ideias. Essas ideias são expressas na linguagem de forma diferente em cada convenção humana, daí a diversidade das línguas.

Exprimir nossas ideias, seja para nós mesmos, seja para os demais, é algo característico da linguagem humana. Já no início do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, o uso das palavras, no entanto, leva aos abusos linguísticos. O filósofo propõe uma de suas principais teses em relação à linguagem e ao conhecimento na Carta ao Leitor:

Há tanto tempo que certas formas de falar, vagas e sem sentido, são tidas por mistérios da ciência, e que palavras difíceis e mal usadas, com pouco ou nenhum significado, são impostas como sendo o conhecimento mais profundo e a mais alta especulação – que não será fácil convencer os que empregam tal linguagem, e quantos se habituaram a ouvi-la, que ela serve de capa à ignorância e é obstáculo ao verdadeiro saber. Atacar este santuário de vaidades e ignorância é pois um grande serviço que se presta ao conhecimento humano (LOCKE, 1999, p.11).

Não é apenas a linguagem como uma temática filosófica, mas uma perspectiva crítica da linguagem utilizada pelos que detêm o conhecimento. São os abusos da linguagem que parecem ser meramente formas vagas e sem significados, confundindo a profundidade do conhecimento com a ignorância dos doutos, que interessa pensar. É aprofundando ainda mais essa crítica que Locke consegue identificar como se dá o abuso linguístico e quais os remédios para evitá-los, principalmente no campo do conhecimento.

Especificamente no seu Livro III, o autor sugere a linguagem como tema de central importância para o conhecimento humano. Nesse livro, ele pretende não só mostrar os cuidados que devemos ter para com as palavras, mas também que tais confusões estão dispostas intrínseca e, inevitavelmente, na natureza da linguagem. Como veremos, a linguagem é uma espécie de “mal necessário” que devemos atentar para que a sua deficiência seja reparada. Assim é que a imperfeição da linguagem e os remédios propostos por Locke constituem um só e único movimento.

#### Segundo Paul Guyer:

A estratégia de Locke é complexa: ele pretende remover as confusões filosóficas que surgem a partir de uma falsa concepção da linguagem, especialmente da linguagem classificatória, mas ele também pretende mostrar-nos que uma concepção verdadeira acerca de seu uso revela as deficiências inerentes ao ideal de comunicação perfeita por meio da linguagem - entretanto, não dispomos, é claro, de qualquer outro meio para a comunicação (GUYER, 2011, p.146).

Nós possuímos ideias encerradas em nosso espírito, invisíveis e escondidas e, por não aparecerem por si só, os homens inventaram "(...) os sinais exteriores e sensíveis pelos quais estas ideias invisíveis de que se compõem os seus pensamentos pudessem ser manifestadas aos outros" (E, III, 2, 1, p.545). A comunicação de pensamentos e ideias invisíveis é indispensável não só na sociabilidade humana, mas também no conhecimento humano. Nesse sentido, é necessário que o homem comunique os pensamentos internos à sua mente e torne essas ideias conhecidas aos demais. Isso só é possível por meio de sinais ou marcas<sup>9</sup>, que podemos chamar de palavras.

---

<sup>9</sup>Esse termo, depois caro à filosofia de Spinoza e à análise do primeiro gênero de conhecimento, consiste no pensamento de Thomas Hobbes. No *Leviatã*, capítulo IV, Hobbes argumenta que existem dois usos próprios da linguagem: um é o registro interno em nossa memória como marca e o outro o registro para os demais interlocutores como sinais: “(...) a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de marcas, ou notas de lembrança. Uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela sua conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem, ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo por que experimentam alguma paixão. E devido a esta utilização são chamados sinais” (HOBBS, 1999, p.44).

Os homens comunicam as suas reflexões internas por meio das palavras, que são por uma imposição voluntária e, portanto, convencional, sinais que representam determinadas ideias em nossa mente. As palavras são sinais sensíveis que impomos de maneira arbitrária àquilo que queremos significar com as nossas ideias invisíveis. Não há qualquer ligação natural entre o som articulado na fala ou na escrita e certas ideias, mas sim uma imposição arbitrária feita pelos homens, o que justifica o fato de haver várias línguas humanas e não uma língua universal comum a todos os homens. É por meio dessa convenção arbitrária que as diversas línguas se diferenciam nas várias formas de sociabilidade humana.

Além de convencional e arbitrária, vemos desde já que a linguagem é um instrumento, retomando um lugar tanto individual quanto coletivo, pois nós nos servimos das palavras tanto para registrar os nossos pensamentos na memória, quando conhecemos, como para nos comunicarmos com os demais. No entanto, é na comunicação, como tarefa própria da linguagem, que Locke observa que cada indivíduo comunica somente as suas próprias ideias sem ter acesso, senão mediado, às ideias dos demais.

Quando um homem fala a um outro, é para poder ser compreendido; e o fim da linguagem é que estes sons ou marcas possam dar a conhecer as ideias do que falam aos que o escutam. Por conseguinte, é das ideias do que fala que as palavras são marcas, e ninguém pode aplicá-las imediatamente, como marcas, a alguma outra coisa que não às ideias que ele próprio tem no espírito: porque, usá-las de outro modo seria torná-las sinais das nossas próprias concepções e aplicá-las, entretanto, a outras ideias, e isso seria torná-las, ao mesmo tempo, sinais e não-sinais das nossas ideias, o que faria, por isto mesmo, com que não significassem coisa alguma (E, III,2,1 p.546).

Portanto, as palavras de cada homem significam as ideias que este homem tem na sua mente e que se esforça para exprimir. Ou, dito de outro modo, as palavras somente significam as ideias na mente de quem as utiliza. As palavras são úteis à medida que registram em nossa memória as nossas ideias e à medida que comunicam as nossas ideias aos outros; logo, elas só podem exercer bem sua função se forem marcas daquelas ideias que registram e comunicam e não de nenhuma outra. Dessarte, registrar e comunicar são as principais funções da linguagem humana, e representar ideias que temos em nossas próprias mentes, por meio das marcas ou sinais, é a principal função das palavras.

Essa concepção trouxe à tona inúmeras críticas que acusam John Locke de um ceticismo linguístico. Uma concepção de linguagem segundo a qual, pelo fato de cada um exprimir com as palavras de que se utiliza apenas as suas próprias ideias, poderia surgir uma falsa conclusão de que nós não nos comunicamos quando cremos que nos comunicamos, pois a marca de uma ideia no espírito de um é completamente diferente da ideia que outro concebe

com aquela marca. Restando a nós apenas a incomunicabilidade, visto que cada um falaria uma língua privada, sem saber se o outro corresponderia ou não a ela, e as ideias introspectivas estariam fadadas a nunca serem comunicadas de fato.

De modo mais geral, alega-se que a tese de Locke tem consequências linguísticas implausíveis. Primeiro, ela nos compromete com a ideia de que o nosso uso de termos com significado sempre deve ser acompanhado por um fluxo de ideias que a introspecção nem sempre revela. E, no que concerne à epistemologia, a concepção de Locke parece conduzir a um ceticismo radical. Para saber que outro falante significa algo por meio de suas palavras, devemos saber que ele possui ideias; e para conhecer o que ele quer significar, devemos conhecer quais são as ideias que ele possui. Mas as ideias dos outros estão 'todas no interior de cada um, invisíveis e escondidas dos outros (E III,ii,1: 405)- com efeito, é por isso que precisamos, antes de mais nada, de palavras -, e isso significa que jamais podemos conhecer o que outra pessoa pretende significar ou mesmo se ela pretende significar alguma coisa (GUYER, 2011, p.152).

A consequência cética da teoria de Locke sobre a linguagem é a de que, se as nossas palavras significam somente as nossas próprias ideias e representam indiretamente as ideias dos outros e os objetos exteriores, então nós jamais saberemos com certeza se os demais homens significam a mesma coisa que nós — ou que dizem a mesma coisa que nós sobre um determinado objeto exterior — sendo melhor ter cautela ao assumirmos que isso seja possível.

No entanto, encarar o ceticismo linguístico como uma crítica que anularia a possibilidade de comunicação é radicalmente diferente de tentar entender como funciona a comunicação humana, para daí extrair as suas possibilidades. Segundo Paul Guyer, o ceticismo não é uma refutação à teoria de Locke e sim algo que o próprio filósofo está atento, sendo aí que reside a sua grande contribuição, porque a linguagem está inteiramente embasada na teoria do conhecimento como teoria representativa das ideias.

### ***2.2.1 Teoria representativa das ideias***

A teoria representativa das ideias de John Locke diz que as ideias em nossa mente são objetos imediatos de nosso pensamento, elas mesmas constituindo sinais naturais (e não convencionais) das coisas exteriores, uma vez que as coisas são apresentadas para nós não diretamente, mas por meio das ideias, que são, por sua vez, os sinais que temos dos objetos exteriores. As ideias são, portanto, aquilo que temos um conhecimento imediato em nossa mente e é somente por meio delas, como sinais dos objetos exteriores, que temos o conhecimento do que se passa fora de nós.

Já as palavras estão relacionadas primeiramente às ideias e apenas secundariamente às coisas. Isso significa que as palavras estão associadas com as ideias e só nessa medida é que podem se tornar sinais das coisas. Locke nos diz que uma ideia é o objeto imediato da percepção, do pensamento ou do entendimento (E, II, VIII, 8, p.156) e que "É evidente que o espírito não conhece as coisas imediatamente, mas só pela intervenção das ideias que acerca delas possui" (E IV, 4, 3, p. 775). Paul Guyer acrescenta duas observações importantes a esse respeito, como teses centrais de Locke: "(1) que as coisas nunca nos são apresentadas diretamente, mas somente por meio de ideias intervenientes, como também (2) que as ideias, naturalmente e evidentemente, representam coisas além delas mesmas, embora não necessariamente a totalidade ou mesmo os aspectos mais importantes da natureza das coisas" (GUYER, 2011, p. 155).

Isso quer dizer que as nossas ideias não nos revelam tudo que de um objeto pode ser revelado, mas sim que elas são efeitos que tem como causa os objetos exteriores, efeitos estes que não restituem completamente, mas limitada e indiretamente a natureza dos objetos.

A teoria representativa das ideias implica, portanto, que a representação das coisas, por meio das ideias, nos é dada de modo limitado, embora primariamente como sinais naturais. As palavras são os sinais convencionais e arbitrários das nossas ideias e, todavia, se relacionam, secundariamente, com a exterioridade.

Para resumir: nós temos ideias em nossa mente que são objetos imediatos de nosso pensamento, isto é, sinais naturais das coisas exteriores, por meio dos quais, apenas secundariamente, as palavras se tornam sinais arbitrários de nossas ideias, através dos quais, designamos as coisas.

Em suma, para Locke, nós apenas conhecemos as coisas exteriores por meio da representação que temos delas em nossa mente como ideia e isso não restitue completamente a natureza das coisas, mas a ideia é o que temos de mais imediato em nossa mente, embora, em relação ao exterior, seja ainda um sinal indireto. Já as palavras, no entanto, são sinais secundários e mediados pelas ideias para exprimir o conhecimento que temos dos objetos exteriores. Guyer resume: "(1) nada podemos dizer sobre as coisas sem possuímos delas ideias e (2) aquilo que podemos dizer sobre as coisas é determinado por aquelas ideias que podemos ter das coisas" (GUYER, 2011, p.156).

Isso leva a uma consequência marcante, pois, segundo Guyer: "A teoria representativa das ideias justifica nosso uso das palavras como sinais das coisas e, ao mesmo tempo, nos adverte para o uso cuidadoso das palavras" (GUYER, 2011, p.156). O ceticismo linguístico, proveniente da concepção lockeana, é a sua crítica mais radical da linguagem e a fonte da sua proposta inovadora.

### 2.2.2 *Linguagem: problema e solução*

As coisas exteriores que são significadas por nós, isto é, a nossa referência à exterioridade, é indireta, tanto em relação às ideias dos demais homens quanto em relação aos objetos exteriores ao nosso espírito. Sendo assim, não podemos ter certeza se de fato nos comunicamos. Isso nos mostra onde está o perigo do uso das palavras. O perigo está em dois pressupostos secretos que fazemos quando nos comunicamos, ou quando julgamos que nossos pensamentos chegam ao espírito de outra pessoa:

Mas ainda que as palavras, tais como as usam os homens, não possam significar, própria e imediatamente, nada mais do que as ideias que estão no espírito daquele que fala, no entanto, os homens, nos seus pensamentos, atribuem-lhes uma secreta relação a duas outras coisas.

Primeiramente, *supõem que as palavras de que se servem são marcas das ideias que se encontram também no espírito dos outros homens com quem comunicam*. Porque, de contrário, seria em vão que falariam e não poderiam ser compreendidos; (...) Mas os homens não se detêm normalmente a examinar se a ideia que têm no espírito é a mesma que está no espírito daqueles com quem comunicam. Pensam que basta empregar a palavra com o sentido que tem normalmente na língua que falam, o que crêem fazer; e, neste caso, *supõem que a ideia de que a fazem ser sinal é precisamente a mesma que as pessoas instruídas do seu país ligam a tal nome*. (...). Em segundo lugar, porque os homens não gostariam que pensássemos que falavam simplesmente daquilo que imaginam; uma vez que querem também que imaginemos que falam das coisas segundo o que são realmente em si mesmas, *supõem, muitas vezes, por causa disto, que as palavras significam também a realidade das coisas*" (E, III, II, 4, p.548).

De um lado, nós pressupomos secretamente que as palavras de que nos servimos para exprimir nossas ideias se encontram também como marcas no pensamento dos outros homens a quem nos dirigimos. De outro lado, pressupomos que as nossas palavras significam a realidade das coisas. Essa é a perversão que fazemos do uso das palavras e que enche as suas significações de confusões e erros, pois estamos forçando a linguagem a significar outra coisa que não as ideias que nós temos imediata e diretamente em nossas mentes. O que Locke adverte é que a natureza indireta das palavras com as coisas e a conexão convencional das palavras com as nossas ideias são imperfeições naturais da linguagem e, todavia, devemos estar atentos para não nos depararmos com o erro.

Naquela primeira função da linguagem como registro de nossos próprios pensamentos não há ameaça tanto de abuso linguístico quanto do uso comunicativo, que, por sua vez, é passível de incertezas:

Mas que as palavras não significam senão as ideias particulares dos homens, e isto por uma imposição perfeitamente arbitrária, é o que evidentemente aparece no facto de elas nem sempre despertarem no espírito de outros (mesmo quando falam a mesma língua) as mesmas ideias de que supomos elas serem sinais. E cada um tem tão inviolável liberdade de fazer com que as palavras signifiquem tais ideias, que ninguém tem o poder de fazer com que outros tenham no espírito as mesmas ideias que ele propriamente tem, quando se serve das mesmas palavras (E III, II, 8, p. 550).

A imperfeição das palavras está justamente em não cumprir o seu papel principal de comunicação, "(...) quando uma palavra não excitasse no espírito daquele que a escuta a mesma ideia que significa no espírito daquele que fala" (E, III, IX, 4, p. 650). Ora, conforme vimos, os sons da fala não têm qualquer ligação com as nossas ideias senão convencionalmente ou por uma imposição arbitrária e, desse modo, cada um concebe um som relacionado à determinada ideia que outro entende por outro som. A linguagem, embora único instrumento de nossa comunicação, não é completamente transparente e, nesse sentido, não nos dá acesso direto às ideias que estão no espírito dos outros homens. O que é incerto e duvidoso, como uma imperfeição da linguagem, é a significação das ideias que damos aos sons arbitrários. Isso porque as palavras (escritas ou faladas) não têm qualquer significação senão nas ideias em nosso próprio espírito e, aquele que deseja se comunicar, deve evitar a falta de transparência linguística, designando a ideia que cada palavra significa.

É dessa forma que, com a finalidade de nos comunicarmos, devemos chegar a um acordo sobre um sistema de classificação e, também, em comum acordo do uso desse sistema, visto que a natureza não nos ditou essas coisas. Essa é a questão central dos termos gerais, dos nomes das ideias simples, dos nomes dos modos mistos e das relações, dos nomes das substâncias, das partículas e dos termos abstratos e concretos, que não trataremos aqui.

O que nos interessa é destacar os abusos linguísticos que Locke assinala como sendo importantes, para além daqueles abusos que podem advir do mero descuido que exigem apenas a nossa atenção como remédio. Segundo Guyer<sup>10</sup>, são eles: "(5) empregar palavras para falar sobre aquilo de que não temos ideias, tal como falar de essências reais (Seção 17-

<sup>10</sup> Paul Guyer destaca todos os demais abusos indicados por Locke que, no entanto, podem ser evitados por qualquer falante mesmo desconhecendo a teoria da linguagem lockeana: "São eles: (1) a tendência a usar palavras sem qualquer ideia clara de seus significados completos (Seção 2); (2) a inconstância na atribuição de significado às palavras que alguém profere (Seção 5); (3) 'obscuridade afetada' (Seção 6); (4) tomar palavras por coisas, ou seja, supor que todas as expressões, mesmo aquelas como 'alma vegetativa' ou 'espécies intencionais', significam necessariamente alguma coisa real (Seção 14); (...)" (GUYER, 2011, p.177).

21); e (6) assumir que deve existir uma conexão necessária entre as palavras e seus significados, de modo que todos os falantes deveriam significar, necessariamente, as mesmas coisas por meio das mesmas palavras (Seção 22)" (GUYER, 2011, p.177).

Esses abusos são característicos da teoria de Locke, mostrando que a imperfeição intrínseca à linguagem é algo a ser evitado, embora ela não seja completamente corrigida. Sua teoria implica que não podemos assumir que entendemos uns aos outros quando nos comunicamos, mas podemos fazer de tudo para assegurar a nossa comunicação. Existe uma deficiência inevitável na linguagem, que podemos tomar as devidas providências.

Por isso devemos atentar a algumas regras:

Em primeiro lugar, (E, III, XI, 8-13, p 699-703), não devemos utilizar nenhuma palavra sem significação, ou, nenhum nome sem a ideia que ele representa. Outra observação é a de que é preciso que as ideias proferidas por palavras sejam claras e distintas, quer sejam simples, quer sejam ideias complexas. Em terceiro lugar, a solução ou remédio para o abuso linguístico é deixar de lado a total liberdade que temos de imposição arbitrária do significado dos sons por nós proferidos, em nome da melhor comunicação. Isto é, por mais que tenhamos a liberdade de definirmos com os termos que utilizamos as ideias que bem entendemos, devemos renunciá-la na prática comunicativa, em nome do uso comum. Isso não pode ser feito senão por meio de frequentes explicações, perguntas etc.

Todavia, a noção de "uso comum" não é a garantia de uma comunicação livre de confusão. Como o uso corrente da linguagem muitas vezes está fadado a uma significação incerta e vaga em relação às novas descobertas feitas pelo conhecimento humano, cabe aos homens declarar o novo significado das palavras utilizadas ou criar novas palavras. No entanto, por mais que investiguemos cada nome específico correspondente ao seu significado, isso ainda não garante que todos os que utilizam a língua entrem em acordo em relação ao uso.

E ainda, como o acesso à ideia dos outros permanece para nós indireta, o uso comum não pode nos livrar de uma comunicação plenamente transparente. Ninguém pode ter uma evidência direta do que o uso comum enuncia e significa. Ele é apenas um auxílio, ou seja, mais uma prevenção que devemos ter para com a linguagem. Nem o recurso ao uso comum escapa da imperfeição da linguagem e da sua não-transparência. É assim que Locke recorre não ao desespero da incomunicabilidade, mas à honestidade dos que se comunicam:



"(...) quando um homem faz uso do nome de uma ideia simples que ele vê que não se entende ou que corre o perigo de ser mal entendida, é obrigado, pelas leis da honestidade e do fim da linguagem, a declarar o sentido dessa palavra e a dar a conhecer qual é a ideia que ele a faz significar" (E III, XI, 14, p. 703). Ou ainda: "(...) o sentido do discurso, se não houver intenção de sofisma, levará, na maior parte das vezes, os leitores sinceros e inteligentes à verdadeira significação da palavra." (E III, XI, 27, p. 715). Isso quer dizer que cabe ao falante, escritor ou interlocutor explicar a sua significação e o sentido que utiliza com um termo, sem pressupor que haja uma relação natural entre a ideia e a palavra, mas sim uma imposição voluntária.

Desse modo, vemos que a concepção de Locke é, na verdade, uma prevenção contra a falta de transparência da linguagem como recurso para acessarmos as ideias daqueles a quem nos comunicamos e para falarmos sobre as coisas exteriores a nós. Essa concepção nos leva a um constante estado de vigília para com os termos que queremos comunicar, a fim de que não caiamos no risco de nos comunicarmos mal. A falta de transparência aparece como inevitável, não obstante, sejam as palavras o único meio que temos para nos fazermos entender. Então, nos resta utilizar dos termos da melhor maneira possível, com sinceridade e honestidade em relação aos nossos interlocutores, definindo o que deve ser definido e que ainda é passível de confusão.

Para concluir, toda a análise de Locke sobre a linguagem tem, portanto, um duplo aspecto, pois, se por um lado, é uma denúncia que põe em cheque, por meio de um ceticismo radical, a possibilidade de comunicação humana; por outro, é por meio desse ceticismo radical que reside a máxima possibilidade de prevenção em relação à comunicação de nossas ideias. É dessa forma que o abuso da linguagem e os seus remédios são um único e mesmo movimento de análise crítica da comunicação humana, como paradigma inevitável para a nossa capacidade de conhecimento.

\* \* \*

## 2.3 A Linguagem para Leibniz

Até aqui levamos em conta dois aspectos importantes formulados no século XVII. De um lado, a teoria cartesiana da linguagem, e, de outro, o aprofundamento da problemática da linguagem como instrumento e convenção. Essas teorias recebem, a partir de Leibniz, uma crítica radical, pois ele, certamente, é um filósofo que inovou muitas das perspectivas pensadas, não só na filosofia cartesiana, mas também em relação à filosofia de John Locke. Ele inova principalmente o problema da linguagem, porque trata como questão inesgotável de sua investigação intelectual como um todo. A sua teoria do conhecimento inaugura uma série de críticas tanto às teses de Locke quanto às de Descartes. Sua teoria da linguagem é ainda mais complexa se levarmos em conta que o filósofo pretende incessantemente investigar tanto a origem quanto propor uma nova língua, tendo por base o substrato universal de todas as línguas. Os pressupostos teóricos dessa ousada iniciativa estão em uma mudança radical em relação a esses dois grandes teóricos de seu tempo.

### 2.3.1 *Leibniz e Descartes - pressupostos teóricos*

A mudança radical de Leibniz, em relação a Descartes, está no fato de que, para Descartes, o raciocínio dispensa o uso de signos linguísticos e somente devem ser verificados de acordo com as ideias subjacentes a eles. Para o filósofo francês, devido à sua distinção entre corpo e alma, quando utilizamos da linguagem, estamos recorrendo a um expediente sensível que representa as nossas ideias. Isso porque a faculdade da imaginação, núcleo da representação por símbolos, remete ao caráter corporal e sensível diferente do expediente puro do pensamento, adquirido nas *Meditações Metafísicas* por meio da verdade do *cogito*. Para ele, a alma é construída como faculdade do pensar. O pensamento pode, portanto, ser independente do corpo e não precisa recorrer aos símbolos, que são oriundos da esfera sensível, deixada de lado em suas investigações.

Os nossos raciocínios e ideias devem ser corrigidos sem recorrer senão às próprias ideias que são os conteúdos originários do pensamento. Conceber uma ideia é um ato originário e simples, de modo que, para se construir a imagem ou o símbolo de algo, primeiramente nós temos que possuir uma ideia deste. Esse argumento nos aparece, conforme as *Meditações*, pelo fato de podermos ter determinada ideia, sem, no entanto, recorrer à nossa memória ou imaginação que a represente. Esse é o caso do quiliógono, uma figura plana de mil lados, na qual é de difícil construção representativa em nossa mente; pois, muito embora, a ideia dispensada da esfera sensível é algo que concebemos clara e distintamente. Clara,

porque seu conteúdo nos aparece com força e vivacidade, de modo que não podemos duvidar de sua certeza; e distinta, porque cada uma das partes da ideia e seu modo de articulação se apresentam de forma clara.

Para Leibniz, pelo contrário, o emprego de sinais é indispensável ao raciocínio e o pensamento se faz essencialmente por meio de símbolos e representações. Castilho, em sua obra *Leibniz e a Linguagem*, comenta que: "é com sinais, ou nomes, como símbolo das ideias, antes que com as próprias ideias, que lidamos no ato de pensar. Disso se depreende que o exame das operações do pensamento a fim de testar sua correção volta-se forçosamente para o exame das operações efetuadas com os sinais" (CASTILHO, 2005, p.30). Não há, portanto, como em Descartes, qualquer faculdade de conceber anterior aos símbolos, nem o acesso direto e puro — ou pré-linguístico — em relação ao mundo.

É certo que, com a noção de ideias inatas de Leibniz, há o caráter originário e primeiro das ideias em relação às outras operações do pensamento, o que não implica, segundo ele, a convicção de uma faculdade pura e livre do expediente sensível. As ideias não se isentam dos sinais que representam, pois, para ele, as únicas ideias que haurimos pelo nosso contato direto com o mundo são as das sensações e estas, porém, não são mediadas por definições, mas, ainda assim, são mediadas por símbolos.

São os signos que nos fazem adentrar na melhor compreensão de nossos conteúdos mentais e das várias manifestações do espírito humano. Nesse sentido, não é se desvencilhando do expediente sensível que chegamos às certezas, mas é melhor compreendendo a aplicação de nosso espírito aos diversos símbolos e ideias que nos esclarecemos melhor sobre a nossa faculdade de pensar.

Viviane Castilho comenta que:

A linguagem pode, então, ser caracterizada como um sistema simbólico pelo qual exprimimos primeiramente para nós mesmos (e derivamente, na comunicação, para os outros) nossos pensamentos. As regras que constituem este sistema simbólico exprime, nesta medida, as operações que efetuamos em nossos pensamentos (CASTILHO, 2005, p.29).

Isso porque o que se dá no âmbito dos símbolos (relativos ao corpo) se reproduz no plano do pensamento devido à concepção do paralelismo psicofísico, segundo o qual todo registro corporal tem seu equivalente no pensamento. Desse modo, o exame que fazemos do pensamento não pode dispensar, pelo contrário, é de extrema importância que se faça por meio da análise das operações por sinais.

Essa é a tese central que ganha ênfase em toda a problemática da linguagem sugerida pelo filósofo: as ideias são essencialmente simbólicas e isso, portanto, implica uma série de pressupostos e consequências que podem ser mais bem analisadas nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, por meio da erudição do filósofo e de sua ênfase na filologia como sendo indispensável para um projeto de repensar o espírito humano.

### **2.3.2 Leibniz e Locke: Linguagem como problema e solução**

O fato de a linguagem ser indispensável para o exercício do pensamento segundo Leibniz, fica ainda mais claro quando pensamos a obra dedicada a comentar a filosofia de John Locke. O filósofo produz um diálogo que tem como pano de fundo a filosofia lockeana como interlocutora, ora refutando, ora acolhendo as suas teses centrais. Portanto, novamente o Livro III da obra é o que nos interessa, pois condensa a linguagem como questão central e, por outro lado, como já vimos, é nesse livro que podemos identificar a crítica da tese de Locke como sendo uma concepção negativa da linguagem; isso porque as imperfeições e abusos linguísticos são, inevitavelmente, devidos à natureza arbitrária (ou imposição voluntária e convencional) da linguagem. Leibniz destaca que a linguagem não pode ser convencional ou arbitrária e que é possível, ao assumir tal posição, dizer que as suas imperfeições podem ser ultrapassadas.

Filaleto é o personagem que assume a postura lockeana, ele defende a importância crucial de se destacar os abusos linguísticos e as imperfeições da linguagem, ao passo que Leibniz conduz o diálogo, por meio de Teófilo, defendendo duas teses centrais, que podem ser resumidas como bem destaca Olga Pombo<sup>11</sup>: (1) As imperfeições da linguagem não são inerentes à própria linguagem, mas devido às negligências que o homem faz no uso das diversas línguas. (2) Isso abre a possibilidade dos homens fazerem modificações precisas na língua, a fim de ultrapassar as ambiguidades, abusos e imperfeições da linguagem.

Radicalmente diferente de Locke, para quem a linguagem nunca é transparente devido à sua natureza convencional e arbitrária, Leibniz tenta mostrar a origem natural das línguas, explicando que a língua é o único meio que temos para penetrar de modo mais claro no conhecimento que temos do mundo. É por meio da linguagem que o mundo se revela para nós, o que quer dizer que, por meio dos símbolos, pelos quais categorizamos o mundo em

---

<sup>11</sup> Cf. *Espinoza e a Linguagem* de Olga Pombo.

nossa mente, é que podemos repensar nosso conteúdo mental e, portanto, reformular o conhecimento que temos das coisas.

Leibniz inicia o Livro III dos *Novos Ensaios*, concordando com a tese de Locke, segundo a qual a faculdade de falar e, também, as palavras são os grandes instrumentos para a sociedade humana, e que, todavia, nos diferenciamos dos animais não pelos órgãos da fala, mas pelo fato de não haver neles qualquer indício de linguagem. "Logo, falta-lhes algo de invisível" (N.E,III, I, 1, p.211). Estranho notar que esse "algo de invisível" retoma àquela ideia cartesiana, segundo a qual nós nos diferenciamos dos animais devido ao "algo de invisível" que modifica as palavras segundo o *aspecto criador do uso da linguagem*; muito embora, como vimos esse "algo de invisível" em Descartes, é justamente o que caracteriza o pensamento. Em Locke, também essa característica está presente no fato de utilizarmos, com as nossas palavras, as nossas próprias ideias. Certamente, para Leibniz, há pensamento como "algo invisível", mas isso significa que ele esteja envolvido inevitavelmente de símbolos. Portanto, é importante notar que, apesar do pensamento não ser desprovido de signos, isso não significa que em Leibniz, o nosso pensamento se reduza aos signos, mas, sim, que a natureza simbólica de nossa mente abrange um vasto campo de potencialidades que podem ser conhecidas. Daí a perspectiva crítica e atenta à filosofia de Locke, que toma o caráter simbólico como uma espécie de "mal necessário".

Voltando aos *Novos Ensaios*, é comum a concordância com Locke e, por conseguinte, com Hobbes, de que a linguagem serve para registrar nossos pensamentos em nossa mente e comunicá-los aos demais. É no Capítulo II que reside a mais contundente das propostas de Leibniz concernentes à linguagem humana. Se para Locke, a significação das palavras é uma convenção arbitrária, aqui, Leibniz pretende demonstrar a oposição disso, promovendo uma filologia que se preocupa com as várias formas linguísticas. Sua tese é a de que:

Sei que é costume dizer nas escolas e em toda parte que as significações das palavras são arbitrárias (*ex instituto*), e é verdade que não são determinadas por uma necessidade natural. Todavia, não deixam de ser determinadas por motivo às vezes naturais- onde o acaso tem a sua parte-, e às vezes morais- onde entra o elemento escolha. Talvez existam algumas línguas artificiais (...) todavia, as línguas das quais consta que foram derivadas de línguas já conhecidas se devem à escolha convencional juntamente com aquilo que existe da natureza e do acaso nas línguas das quais derivam (N.E,III, II, 1, p.215).

O filósofo reconhece a arbitrariedade no que concerne ao uso da linguagem, mas não na busca da origem das línguas. Mesmo no caso de pensar as arbitrariedades das línguas,

ele está enfatizando uma potencialidade dessas arbitrariedades e isso, todavia, reside nas línguas inventadas ou derivadas de outras já existentes na mudança de significação, seja por meio das palavras metafóricas, seja cunhadas conforme novos termos pelo processo de composição já existente. Isto é, aqui podemos entender as gírias (*rothwelsch*, *língua zerga* ou *narquois*), que surgem incessantemente no fluxo cotidiano da comunicação humana. Isso ocorre não só na comunicação entre homens da mesma língua, mas também no intercâmbio de línguas de pátrias distintas. São alterações linguísticas que, no entanto, guardam uma forma universal, natural e primeira de funcionamento. Sendo assim, podemos estudar melhor as diversas línguas que surgem arbitrariamente, todavia, faz-se necessário afirmar essa base comum que, até mesmo nos cruzamentos de línguas estranhas, seguem as mesmas regras.

Essas alterações linguísticas são observadas enfaticamente por Leibniz, que defende a ideia de não haver língua alguma, por mais antiga que seja, que não tenha se alterado com o tempo. O argumento do filósofo remete à sua erudição e filologia. Dessa forma, podemos retroceder a uma fonte única das línguas que se inter cruzam com o tempo, através dos povos e nações. Ele defende assim que "(...) nada há nisto que contrarie o que não seja a favor da tese da origem comum de todas as nações e de uma língua radical e primitiva" (N.E, III, II, 1, p.217). Assim, é ampliando o horizonte de investigação dos cruzamentos linguísticos que mais podemos expandir o conhecimento da base da origem das línguas.

Seu trabalho de filologia nos *Novos Ensaios* é extenso, erudito e pretende identificar as raízes do grego, do latim, do árabe, do gaulês, do samático, do céltico dentre outras línguas que remetem à etimologia das palavras alemãs. São inúmeros exemplos de formação de palavras comuns a essas línguas e que, não obstante, podem originar sentidos completamente diferentes. Leibniz observa a origem natural dos sons que os homens imitam perante os acontecimentos da natureza em geral. O som dos rios, das aves, das folhas, dos ventos etc., remete à formação originária das palavras. O *coaxare* dos sons ouvidos das rãs, por exemplo, dão origem não só ao latim, mas ao radical alemão *quak*, que remete à palavra inglesa *quickly*. O som da letra R para exprimir movimento violento, que corresponde ao som produzido quando pronunciamos essa letra (*Rhin (Reno)*, *rutir (fluxion)* etc.). Já o L remete ao movimento mais doce: *leben*, *laben*, *life*, *lentus* etc. Tanto é que ocorre o caso de crianças e outras pessoas substituírem o R pelo L, já que aquele remete à dureza e movimentos bruscos e de difícil pronúncia. "Isso sem falar de uma infinidade de outras apelações semelhantes que demonstram haver algo de natural na origem das palavras, origem que estabelece uma relação entre as coisas e os sons e movimentos dos órgãos da voz" (N.E, III, II, 1, p.219). A língua

aparece como uma espécie de mapa no qual é possível localizar não só a origem e os parentescos das diversas línguas, mas também as várias migrações entre os povos. Assim, "por sua vez as línguas, pelo fato de representarem os mais antigos monumentos dos povos, anteriores à escrita e às artes, são as que melhor assinalam a origem dos parentescos e das migrações dos povos. Eis porque as etimologias bem entendidas apresentariam muitas curiosidades e consequências" (N.E, III,II, 1, p.221).

Esse estudo inovador que é proposto apresentaria muitas soluções para os problemas assinalados por Locke em nome da melhor comunicação humana. Dessa forma, um dos desacordos que podemos destacar por parte de Leibniz é em relação à concepção fundante e central à tese lockeana de que as palavras significam somente a própria ideia de quem as pronuncia. Leibniz acrescenta: "Todavia é verdade que muitas vezes se pretende designar antes o que outros pensam, do que aquilo que a pessoa mesma pensa (...)" (N.E, III, II, 2, p.222), contribuindo assim ao pensamento lockeano o fato de que, porque precisamos, devemos, por vezes, usar as palavras segundo o hábito dos outros, a fim de que comuniquemos o sentido do que queremos dizer. Isso ocorre frequentemente no caso em que na conversa ou na escrita somos portadores não apenas das nossas palavras, mas das palavras dos outros, para exprimir uma ideia, ou no caso do texto escrito, em que devemos adentrar na explicação da ideia de outra pessoa. Desse modo, o registro escrito seria um maior desafio para a tese lockeana.

No diálogo, Locke (Filaleto), por meio de seu ceticismo linguístico, acaba por admitir que o uso comum, apesar de regulamentar o sentido das palavras para a conversação, nada garante frente à natureza opaca da linguagem e, aliás, na comunicação, acabamos discutindo sobre significações indeterminadas, pois as pessoas entendem de diferentes modos o mesmo termo. "Se é difícil entender o sentido dos termos das pessoas do nosso tempo, muito mais difícil é entender os livros antigos" (N.E, III, IX, 8, p.266), já que esses tratam de termos que têm sentidos controversos com o passar do tempo.

Por outro lado, os livros, para Leibniz (Teófilo), guardam as línguas e são "os mais antigos monumentos do gênero humano" (N.E, III, IX, 8, p.266). Quando dotada de registro escrito, as línguas podem ter uma grande utilidade, tendo em vista que, pela comparação, os dicionários e as gramáticas auxiliarão no conhecimento humano e nas operações do espírito, bem como no conhecimento dos povos e das sociedades humanas. Para Leibniz: "Tudo isso revela a utilidade e a extensão da crítica, pouco considerada por certos

filósofos, de resto muito inteligentes, que se comprazem em falar com desprezo do rabinismo e, em geral, da filologia" (N.E, III, IX, 8, p.267). A palavra escrita, e não só a falada, guarda uma grande importância nesse aspecto apresentado por Leibniz. Sem registros escritos não seriam possíveis os estudos que o filósofo está propondo. A língua escrita é ainda mais importante de ser considerada, porque dela é possível adentrarmos no verdadeiro espelho do espírito humano e dos seus registros guardados através do tempo.

Apesar de todos os defeitos indicados por Locke, podemos reduzi-los, conforme Leibniz, à nossa negligência quando nos comunicamos, isto é, quando nos abstermos de ter o cuidado com os significados dos termos que usamos. Repetindo a ideia de Locke de que "para fazer que as palavras sirvam para a comunicação, é necessário, como já se disse, que elas excitam naquele que as escuta exatamente a mesma ideia que significam no espírito daquele que fala" (E, III, IX, 6, p.651-652). Ambos estão em concordância quanto à ideia de examinar a fundo os defeitos e as imperfeições da linguagem, para o bem do conhecimento e da paz, devendo introduzir modificações, fixar indeterminações (E, III, XI, 3, p.696) e estabelecer significados.

No entanto, nas palavras de Teófilo e na sua ênfase em relação à preocupação com a escrita, uma reforma como essa implicaria novos estudos linguísticos. Como caberia somente ao futuro, isso nos faria ser, no presente, moderados, atentos e cautelosos para com o uso das palavras. Ele chega, portanto, à mesma conclusão de Locke, frente à necessidade de sermos honestos ao nos comunicarmos.

É direcionado às mesmas conclusões, porém pressupondo algo de novo em relação à tese lockeana, que Leibniz adentra na análise dos abusos do uso das palavras. Ele acrescenta diversas objeções, dentre as quais podemos destacar as que abrem o campo de possibilidade da linguagem. Algo que o filósofo faz questão de enfatizar.

Ao passo que Locke enuncia o fato de, por vezes, utilizarmos palavras sem ideias correspondentes (primeiro abuso); ou empregarmos as palavras de forma inconstante (segundo abuso); ou de tomarmos as palavras pelas coisas; ou significarmos palavras que não tem coisa alguma a significar; ou fazermos conexões entre as ideias e as palavras pelo mero hábito, Leibniz está mais interessado na justificativa do fato dos homens as utilizarem mal. Mas isso não significa que as palavras sejam por si imperfeitas ou defeituosas, nem que o uso que fazemos delas seja também desse tipo. Há algo de positivo no abuso das palavras de maneira geral. É sob essa perspectiva que Leibniz destaca a questão da obscuridade das



significações como sendo por vezes necessárias na forma de enigma. O enigma, por exemplo, requer muita lógica em nome de esconder e mostrar algo apenas a quem o decifra. Dessa forma, como lógica, é de suprema importância para uma investigação sobre o nosso entendimento.

Outro caso é o dos termos figurados ou alusões, que Locke havia destacado como distanciadores da verdade, ao passo que Leibniz comenta a poesia como sendo utilizada para tornar a verdade mais clara e palpável. De resto, Leibniz não censura os abusos da linguagem, mas tenta abrir o campo inesgotável tanto de investigação quanto de uso linguístico, isto é, de como a própria linguagem permite esses usos e o que isso nos leva a compreender sobre o espírito humano. Esse campo de possibilidade está na escrita e nas definições bem demonstradas: "Um mesmo objeto pode ter várias definições, mas, para saber quais convêm ao mesmo, é necessário apreendê-lo pela razão, demonstrando uma definição pela outra, ou pela experiência, provando que elas vão constantemente juntas" (N.E, III, XI, 19. p. 280).

Leibniz concorda em grande parte com os remédios lockeanos, embora as perspectivas frente a eles sejam diferentes. Enquanto Locke sustenta tais remédios, a fim de evitar ao máximo a opacidade linguística, para Leibniz, a linguagem pode ser um meio que não é transparente, mas é adentrando na investigação sobre a linguagem, através da filologia, das gramáticas e dos dicionários, que podemos entender as diversas formas da comunicação humana e suas potencialidades. Isso porque, somente tendo por base o estudo das várias línguas e suas conexões, é que nós podemos engendrar uma linguagem universal. Como diz Olga Pombo, comentando Leibniz:

As soluções propostas por Leibniz – basicamente, o reconhecimento e a exploração das qualidades da escrita e das potencialidades da definição – são todas internas à própria linguagem; são processos que emergem do campo de possibilidades que a própria linguagem nos abre. Por quê? (...) porque as línguas não são arbitrarias, mas, pelo contrário, são motivadas, tanto ao nível das suas estruturas gramaticais (que espelham as estruturas lógicas da razão humana), como na sua origem perdida, na espessura presente do seu vocabulário, nas suas palavras expressivas, na sua transparência indicativa, na sua radical abertura ao mundo, no qual elas foram criadas e que nelas está expresso (POMBO, 2011, p. 25-26).

Segundo Olga Pombo existe uma tese central na linguística de Leibniz que é a não arbitrariedade da linguagem. Essa tese é o que traz à tona as demais teses sobre a linguagem que a sua filosofia abrange, são elas: 1. O estudo das línguas naturais, que Leibniz traz à tona com as etimologias do Alemão; 2. A busca de uma gramática racional, tendo por base uma estrutura universal como substrato das línguas e 3. A construção de uma língua universal que seja equivalente às naturais. Dessa forma, é que uma língua artificial deveria, portanto, tomar

por bases o estudo das etimologias, a fim de desvendar as suas raízes originárias e, com isso, tal língua seria oriunda de uma estrutura universal subjacente a cada língua, formada a partir de uma gramática racional. Então, por defender a importância da origem natural das línguas, Leibniz procura entender como se dá o processo natural de ressignificação, retomando de Locke a crítica não da imperfeição das palavras, mas do uso humano das palavras. Assim, a língua em vez de distanciar aquilo que nomeia, seja a ideia dos outros, sejam as coisas, sintático ou morfologicamente, torna claro, se bem entendida, por meio da racionalidade, o conhecimento a que se pretende. É dessa forma que o itinerário de Leibniz não termina somente nos *Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano*, mas abrange toda a sua investigação filosófica, tendo por finalidade a linguagem universal como efetivação desse percurso de investigação.

Para Olga Pombo, de todas as tentativas envoltas na busca de uma língua universal, é em Leibniz que está o mais significativo e mais alto momento dessa ambição<sup>12</sup>. Todos os vários fragmentos de Leibniz acerca da linguagem giram em torno de uma unidade conceitual que se direciona para a discussão sobre uma língua universal. Dessa forma, o filósofo vincula toda a sua teoria dos símbolos em nome da unidade e potencialização do conhecimento. Isso porque o símbolo não é um empecilho, mas, pelo contrário, o maior auxílio ao conhecimento humano. São os símbolos que revelam a possibilidade de uma transparência originária da comunicação e que exprimem o pensamento e suas articulações de forma clara. Um projeto como esse envolve e se realiza por um estudo autêntico e ousado, articulando as várias áreas de conhecimento já feitas pelo filósofo, o que, segundo Olga Pombo, coaduna o mito da origem das línguas de Adão no Paraíso - linguagem adâmica<sup>13</sup> - de um lado, com o projeto mais racional sobre a linguagem universal, de outro. É dessa forma que, para uma língua universal, são necessárias uma enciclopédia universal, a característica universal e a gramática universal.

\*\*\*

Para finalizar, podemos perceber que, certamente, a problemática da linguagem no século XVII traz inúmeras contribuições ao conhecimento, seja nos levando a um estado de alerta, como faz John Locke, para quem a linguagem é inevitavelmente não transparente; seja

---

<sup>12</sup> POMBO, 2011, p. 18

<sup>13</sup> POMBO, 1987, Capítulo 2, tópico 2.5.

pelo acréscimo de estudos relevantes que advêm junto à possibilidade de uma linguagem universal que permitisse a transparência linguística, conforme é possível pensar a partir de Descartes e pela filosofia de Leibniz. Todo esse itinerário de pensamento está preocupado com a teoria do conhecimento que envolve nossa relação com o mundo e isso, obviamente, gira em torno de várias descobertas científicas, das novas ciências que surgem naquele século e de novas maneiras do homem lidar com a análise do mundo político e religioso que o cerca e que, todavia, foram se ampliando cada vez mais.

O homem foi aos poucos entrando em contato com novas espécies de animais, de plantas e de relações humanas frente às descobertas do novo mundo, levando a um sistema de classificação que não cabia nos moldes escolásticos. Daí a grande contribuição desses filósofos que tentaram repensar a garantia de um conhecimento válido e, com isso, a nova dinâmica de expressão desse conhecimento. A linguagem faz-se tão relevante quanto a procura do método envolvido pela modernidade na filosofia ou as convenções e contratos sociais. A preocupação com as línguas não é uma preocupação à parte para estes filósofos, mas uma questão filosófica de fato. O latim vai aos poucos deixando de ser a única língua que rege o conhecimento humano, em nome das várias línguas vernáculas<sup>14</sup> que saem do uso cotidiano para o interesse da especulação científica e filosófica de alto nível. A filosofia passa então a trazer as questões que envolvem não só a teoria de um conhecimento válido, mas também da linguagem ante a um conhecimento desse tipo.

\*\*\*

Finalizado esse itinerário, que nos propomos expor com a base conceitual cartesiana, que dialoga diretamente com a filosofia de Spinoza, podemos enfatizar as principais teses de Descartes, Locke e Leibniz, que serão interlocutores da forma como chegaremos a uma teoria da linguagem em Spinoza. A questão da comunicação do conhecimento na modernidade e também a discussão sobre o fato da origem da linguagem ser convencional ou artificial fazem parte da concepção semântica da linguagem predominante no ocidente até as críticas do Wittgenstein II, no século XX. Concepção essa que toma, em relação ao conhecimento, a linguagem como papel secundário de comunicação, cabendo seu melhor uso para exprimir nossas ideias interiores ou para designar o que temos a dizer em relação ao mundo.

---

<sup>14</sup>Tal problemática está presente em *Leibniz and the Problem of Universal Language*, Olga Pombo, Capítulo 4 (especificamente item 4.1.1), p. 60.

Então, podemos dizer que o paradigma semântico está já em Descartes, para quem somos capazes de utilizar um aspecto criador do uso da linguagem, pelo qual são possíveis novas proposições linguísticas. Nós, enquanto humanos, declaramos, por meio da linguagem, nossos pensamentos, de forma que os outros possam, por meio da linguagem, acessar o conteúdo interno de nossas almas. Sendo possível pensar, por meio do pensamento cartesiano, uma gramática subjacente a todas as línguas, que é consolidada na *Gramática de Port-Royal*.

Vemos, desse modo, uma influência típica da semântica clássica, segundo a qual a linguagem é mero instrumento do conteúdo interno da nossa mente. O *eu* que pensa (*cogito* cartesiano) é enfatizado como instância que enuncia ao outro os conteúdos internos de sua mente. Portanto a linguagem é um instrumento do *eu* que pensa. É assim que Manfredo Oliveira afirma:

Tal concepção faz-se presente nos tempos modernos, quando, por exemplo, Descartes admite a possibilidade de uma reflexão radical independente da tradição e da linguagem. Para ele, a consciência pode atingir a certeza plena, o problema fundamental da teoria do conhecimento, sem a mediação linguística, isto é, por pura auto-intuição sem nenhuma referência a uma comunidade linguística. (OLIVEIRA, 2006, p. 34)

Portanto, o que cabe à linguagem é meramente um fator secundário que consiste na boa comunicação do conhecimento adquirido, sendo este último puro e apartado das incertezas linguísticas. É dessa forma que, aprofundando a ideia cartesiana, para Locke e suas influências de Bacon e Hobbes, seu pensamento é de um ceticismo linguístico, as palavras bloqueiam o bom uso do entendimento. Temos, portanto, os conteúdos internos da nossa mente individual que utilizamos a linguagem para representá-los aos nossos interlocutores. Os homens atribuem significados às suas próprias palavras, para representar as suas próprias ideias. E, por fim, as palavras são sinais sensíveis que impomos de maneira arbitrária ao que queremos significar com as nossas próprias ideias invisíveis. A linguagem tem, assim, dupla função: 1. Registrar em nossa memória a marca de nossas ideias e 2. Comunicar aos demais os nossos pensamentos. Jamais teremos certeza se de fato nos comunicamos se não atentarmos aos abusos e remédios para com a linguagem.

Dessa forma, temos a ênfase central no fato de a linguagem ter sua origem convencional, isto é, dependente dos critérios humanos para estabelecer a comunicação possível do pensamento. Novamente, aqui, o aspecto da linguagem, como instrumento do pensamento, é evidenciado, seja para registro interno, seja para exposição externa de nossas ideias que são por si invisíveis.

No entanto, Leibniz radicaliza sua crítica e propõe uma nova língua artificial, um sistema ideal de comunicação que é o ápice da pretensão do sistema ideal de comunicação da semântica da linguagem. Para ele, diferente de Descartes e de certa forma, de Locke, no ato de pensar, lidamos mais com os símbolos das ideias que com as próprias ideias, pois elas são essencialmente simbólicas, conforme o paralelismo psicofísico, porquanto a origem da linguagem é natural e, todavia, revela o mundo para nós tal qual ele é. Daí a necessidade do estudo das línguas, uma gramática racional e a construção de uma nova língua universal. Ou como diz Manfredo Oliveira:

Para Leibniz, tal liberação das imperfeições da linguagem comum só se poderia fazer por meio da simbólica matemática, que seria o instrumento perfeito da subjetividade para o domínio do mundo. Nessa perspectiva, a linguagem atingiria sua realização suprema na medida em que se tornaria instrumento puro. (OLIVEIRA, 2006, p.23)

Portanto, para esses autores do século XVII e na semântica tradicional, o que importa é o aspecto funcionalista, instrumentalista e designativo, segundo o qual, “o pensar é uma atividade essencialmente não linguística e, sendo assim, a relação da linguagem para o real é secundária” (OLIVEIRA, 2006, p.22). Para essa concepção, a linguagem é apenas instrumento arbitrário de comunicação do que foi compreendido e, dessa forma, se pode conceber um sistema ideal de signos “que permita ao homem o domínio perfeito do mundo objetivo, independentemente das contigências, imperfeições e limitações das línguas naturais. Com isso estaria realizada, de modo supremo, a função instrumentalista da linguagem” (Idem). Sendo o ápice dessa concepção, o pensamento de Leibniz, no qual se faz necessário se apartar dessas imprecisões linguísticas por meio de um instrumento ideal, que é a matemática. Temos assim, que as teorias do século XVII estão focadas na semântica da linguagem, pois há, nesses pensamentos, uma instância invisível que é a ideia pela qual a linguagem será mero instrumento de sua expressão e comunicação.

\*\*\*

Podemos agora adentrar na filosofia de Benedictus de Spinoza como sendo de central importância; isso porque, ele não só repensa algo de inovador para o seu tempo, como a liberdade, mas, sim, porque a teoria da linguagem que podemos dali extrair está envolvida em uma ética. A preocupação central de Spinoza é uma ética que perpassa uma teoria do conhecimento; mas quando falamos nesses termos, não estamos nos referindo a uma teoria do conhecimento de cunho científico e, sim, de cunho filosófico, entendendo por filosofia, a busca pelo conhecimento. Isso significa que sua filosofia é antes uma busca não somente do

conhecimento das coisas ou do mundo, nem o conhecimento do *sujeito* que conhece (transcendental), mas uma filosofia que busca o conhecimento de si, das coisas e de Deus. Esse tipo de conhecimento é o que Spinoza denomina de *Ética*, dando origem ao título de sua obra-prima. É uma ética porque envolve, antes de tudo, a busca da direção que os nossos afetos nos colocam. O conhecimento desse tipo é, portanto, um conhecimento de nós mesmos que não dispensa, mas, pelo contrário, atravessa nossos afetos. Dessa forma, a investigação proposta, agora, é repensar a questão da linguagem frente a uma teoria do conhecimento específica que diz que a nossa beatitude está na potência de compreensão do nosso intelecto (título da última parte da *Ética: Da Liberdade Humana ou da Potência do Intelecto*).

\*\*\*

### 3 A IMANÊNCIA ABSOLUTA DA LINGUAGEM – PENSAMENTO X LINGUAGEM

*"Não gosto das palavras fatigadas de informar. (...)  
Porque eu não sou da informática: eu sou da invencionática.  
Só uso a palavra para compor meus silêncios".*

Manoel de Barros- Poema "O Apanhador de Desperdícios"

*Um monge descabelado me disse no caminho:  
"Eu queria construir uma ruína. Embora eu saiba que ruína é uma  
desconstrução.  
Minha ideia era de fazer alguma coisa ao jeito de tapera.  
Alguma coisa que servisse para abrigar o abandono,  
como as taperas abrigam.  
Porque o abandono pode não ser apenas de um homem debaixo da  
ponte,  
mas pode ser também de um gato no beco ou de uma criança presa  
num cubículo.  
O abandono pode ser também de uma expressão  
que tenha entrado para o arcaico  
ou mesmo de uma palavra.  
Uma palavra que esteja sem ninguém dentro.  
(O olho do monge estava perto de ser um canto.)  
Continuou: digamos que a palavra AMOR.  
A palavra amor está quase vazia. Não tem gente dentro dela.  
Queria construir uma ruína para a palavra amor.  
Talvez ela renascesse das ruínas,  
como o lírio pode nascer de um monturo."  
E o monge se calou descabelado.*

Manoel de Barros – Ruína

*As idéias não podem existir sozinhas no vácuo da mente.  
Estão relacionadas com vida: idéias biliares, idéias renais, idéias  
intersticiais etc. Se fosse apenas por amor a uma idéia, Copérnico  
não  
teria destruído o macrocosmo existente e Colombo teria naufragado  
no  
mar dos Sargaços. A estética da idéia cria vasos de flores, e vasos de  
flores a gente põe no peitoril da janela. Mas se não há chuva ou sol  
de  
que adianta pôr vasos de flores do lado de fora da janela?*

Henry Miller – Trópico de Câncer

Ao tratarmos da linguagem em Spinoza, devemos primeiramente considerar que ela pertence ao âmbito imaginativo. Os signos linguísticos e as imagens compõem o primeiro gênero de conhecimento e estão intrínsecos à teoria da imaginação (TIE88-89). Se, por um lado temos o caráter corpóreo da linguagem; por outro, temos a sua separação da ideia (EII49S). Isso porque a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais. A linguagem é corpo.

À primeira vista, não há nada de novo em relação às teorias do século XVII. No entanto, em contraposição ao paradigma semântico, em que há uma divisão basilar entre a corporeidade pública e as ideias privadas, Spinoza repensa essa perspectiva como uma relação mais basilar que é a relação de potências e forças. Isso porque o estatuto do corpo e do primeiro gênero de conhecimento (imaginação e linguagem) podem ser postos conforme sua

própria força e potência, o que implica que eles não são reduzidos pura e simplesmente à instância de um conhecimento confuso, mas são inerentes à dinâmica de afecções e afetos de uma mente livre. Se pensarmos a proposta spinozana de análise das coisas como força e potência, podemos tomar como hipótese que a relação entre ideia e palavra/imagem, diferentemente da tradição filosófica, pode ser pensada como uma questão de afirmação de certa potência intelectual-afetiva.

Aquela distinção basilar tão presente na filosofia clássica é repensada em Spinoza pelo exemplo de seu *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*:

A vogal é o signo que indica certo e determinado som. Daí compreendemos por que, para os hebreus, as vogais não são letras, e por isso, entre eles, as vogais são a alma das letras e as letras sem vogais são corpos sem alma. Na verdade, para que a diferença entre letras e vogais seja compreendida de maneira mais clara, pode-se explicá-la muito bem com o exemplo da flauta dedilhada para tocar. As vogais e sua música são o som da flauta, os furos dedilhados são as letras (CG1).

Isto é, a divisão entre ideia invisível, doadora de sentido de um lado; e a corporeidade das palavras escritas e ditas de outro é posta de lado. Tanto as vogais do hebraico como as letras são colocadas em seu caráter corporal e é essa instância que traz a língua hebraica como uma língua viva na proposta spinozana. Potencializar o corpo e a linguagem como corpo, é trazê-la a uma questão vital e isso, portanto, é a marca principal da imanência da linguagem. Como afirma Homero Santiago:

De fato, poderíamos acrescentar, a imanência é uma vida; e uma perspectiva imanente sobre uma língua — pois é disso que se trata quando Spinoza propõe uma gramática da língua em vez de uma gramática da Escritura — faz também da língua uma vida, dotada de uma força, uma espontaneidade, uma potência própria (SANTIAGO, 2011, p.565-566).

Uma gramática da língua hebraica pressupõe, então, a imanência absoluta da filosofia de Spinoza, sua necessidade e não sua transcendência. Ele utiliza a linguagem e a põe no campo da necessidade. Campo esse que é o da imanência e, portanto, da experiência da liberdade como força vital, tão necessária quanto o ritmo dos corpos, das afecções, das imagens e das ideias. O que se exprime, na medida em que se exprime, está no campo da necessidade imanente.

A importância da linguagem<sup>15</sup> em Spinoza não é apenas um problema a mais que podemos usufruir, tomando emprestada a sua maneira de filosofar e, muito menos, é algo que o filósofo tenha voltado sua atenção sem uma preocupação específica. Isso porque ele se

<sup>15</sup> Para Olga Pombo, em seu artigo *Espinoza e a Linguagem*, o filósofo postula teses importantes sobre a linguagem em sua atividade intelectual. 1. Em primeiro lugar, temos uma exegese racional das Sagradas Escrituras, especificamente no *Tratado Teológico-Político* e 2. Surgem questões colocadas no quadro da sua teoria do conhecimento, especificamente na *Ética*, no *Breve Tratado* e no *Tratado da Reforma do Entendimento*.



dedica não a uma gramática com pretensões universais, como vimos no caso de Port-Royal<sup>16</sup> ou nas pretensões de Leibniz, mas uma gramática de uma língua específica, de um povo específico e que tem por pretensão, como ele diz no TTP, repensar a interpretação das escrituras, sendo a linguagem essencial para o método proposto por ele.

Esse capítulo está voltado à ênfase que podemos extrair da filosofia spinozana em relação à sua teoria do conhecimento e à fundamentação do primeiro gênero de conhecimento, como uma crítica às noções cartesiana do *eu* e do livre-arbítrio. Localizamos, aí, o ápice de uma reviravolta radical para com o paradigma semântico da linguagem, que está, ora implícita, ora explicitamente nas investigações filosóficas sobre a linguagem do século XVII. Se tomarmos por base a filosofia spinozana frente a uma releitura da linguagem, propomos que Spinoza é um assíduo crítico daquilo que poderíamos denominar de concepção semântica da linguagem.

Por vezes, vemos o filósofo alertando seus leitores para não confundirem a ideia com as imagens ou palavras. Outras vezes, para não confundirem as ideias com os nomes. Esse tipo de argumento é recorrente para o leitor da *Ética* e de seus outros textos. Mas essa dualidade entre pensamento e linguagem é algo que devemos rever conforme a filosofia da imanência.

Assim, de certa forma, o paradigma semântico da linguagem é posto à prova e enfraquecido, algo que a tradição ocidental viera dar ênfase somente pelas análises críticas do Wittgenstein II, na reviravolta pragmática da linguagem contemporânea, em que é eliminada qualquer possibilidade de um significado que transcenda as palavras. Pelo contrário, para Wittgenstein e a crítica que ele faz à semântica clássica, o significado está imanente aos diferentes contextos de uso interpessoais, ou jogos de linguagem. A linguagem não tem a função exclusivamente designativa, mas ela promove uma ação no mundo, em diferentes contextos de uso<sup>17</sup>. Essa crítica de Wittgenstein, juntamente com a de Spinoza, possuem certa confluência em relação à semântica ou essencialismo clássico. Ambos os filósofos estão denunciando os principais equívocos da tradição teológico-metafísica como problema linguístico, embora com meios e finalidades completamente distintos. Uma coisa, em comum,

---

<sup>16</sup> Sobre isso, Homero Santiago comenta: “Dessa forma, o filósofo reverte o ponto de vista dos gramáticos da Escritura, que não enxergavam no hebraico senão uma língua morta, um corpus, e se esmeravam na condenação dos usos lá não repertoriados. Reverte igualmente a perspectiva de gramáticas gerais como a de Port-Royal, que ao buscar 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).

<sup>17</sup> Tese cara a Manfredo Oliveira, segundo o qual a pragmática da linguagem completa a semântica. Cf. APÊNDICE A.

em tese, fica posta: faz-se necessário fazer uma crítica radical ao essencialismo clássico/semântico e seus pressupostos teóricos.

É por isso que afirmamos, aqui, outro viés de interpretação para com a filosofia de Spinoza. Não uma semântica clássica, mas uma semântica potencializadora que diz respeito à dinâmica de corpos e afetos<sup>18</sup>. Portanto, a ênfase da filosofia da imanência está numa linguagem muito próxima do campo pragmático wittgensteiniano. No entanto, ao repensarmos tal filosofia, vemos que poderíamos denominá-la de uma “imanência da linguagem”, que não é nem semântica, nem pragmática, mas um terceiro discurso crítico e do qual se extrai a força criativa, tanto em relação ao conhecimento, quanto em relação à expressão deste, em que semântica e pragmática estão imbricadas<sup>19</sup>.

Falamos aqui muito mais de uma estética filosófica spinozana, a fim de entendermos a particularidade atribuída para esse termo contemporaneamente. Isso porque a linguagem advém de uma análise da esfera sensível e corporal, que Spinoza põe como composição do primeiro gênero de conhecimento e é típica de uma estética filosófica.<sup>20</sup> Nesse

---

<sup>18</sup> Marilena Chauí-Berlink em *A linguagem na filosofia de Spinoza – à guisa de introdução* chama atenção para uma argumentação de Gueroult no Tomo I sobre Spinoza, página 160, ele refere-se à filosofia de Spinoza como uma doutrina que separa abismalmente imaginação e intelecto. Só aí, já temos abismalmente algo a se refutar. Mas também algo a se pensar. Ele refere-se à impropriedade congênita das palavras. Isso é evidente se assumirmos que é típico dos filósofos se desapontarem com o uso legítimo dos signos linguísticos. Lamentar-se pelo fato da linguagem não atingir sua função principal, que é a comunicação. Implicitamente, já está uma luta, ou melhor, um jogo de poder, segundo o qual os filósofos querem imprimir sobre a linguagem, a forma perfeita da verdade. Como se ousassem exprimirem as suas investigações, tocassem na verdade, mas a linguagem é como um mal, que pouco diz ou nada diz do que era para ser dito. Assim, pensam grande parte dos filósofos. A culpa é sempre das palavras, porque há algo invisível por detrás delas, e como o espírito cai sobre o cárcere que é o corpo; as ideias caem sobre as palavras como um prisioneiro. Um combate a tal ideia e uma potencialização dela, como propomos, são pensadas através de Spinoza. Poderíamos dizer que Spinoza está diante de um potencialismo imanente, o que significa indicar, não conforme o nosso julgamento, o uso das palavras, por exemplo, mas extrair uma potência desse nosso meio de expressão, dessa forma de afetar e ser afetado. Podemos dizer que Spinoza escreve contra a linguagem, com a linguagem e através da linguagem, num incessante combate que se torna explícito pelo método geométrico.

<sup>19</sup> O que importa enfatizar é que as teses fundamentais de uma pragmática da linguagem seriam: 1. A crítica à ideia de que o conhecimento humano é algo não linguístico. Em contraposição à teoria pragmática da linguagem para quem o conhecimento é essencialmente mediado pela linguagem. 2. A teoria objetivista ou designativa da linguagem seria um absurdo, tendo em vista que as coisas não se passam em nós sem a mediação linguística, assim determinar a significação última de expressões por meio de convenções artificiais seria pressupor uma isomorfia linguagem/mundo. Esses dois pontos são assiduamente criticados por Spinoza. O primeiro, analisaremos nesse capítulo. O segundo ponto será analisado no próximo.

<sup>20</sup> Esse conhecimento sensível pode ser designado em Spinoza de primeiro gênero de conhecimento, em que o filósofo não só teoriza sua estrutura de formação, mas também a dinâmica afetiva que lhe é inerente e a formulação de uma ontologia, como reflexo dessa maneira de conhecer, que é imaginativa e linguística. O termo ‘estética’ foi introduzido por Baumgarten, em 1750, designando um conhecimento sensível em detrimento de certa definição estética, como teoria do belo e da arte tipicamente hegeliana e kantiana, que “significava simplesmente ganhar um conhecimento mediante os sentidos, portanto, conhecimento mediante percepção sensitiva” (REICHER, 2009, p.10). Essa é uma definição ampla que reúne quer as questões poéticas e retóricas dos saberes clássicos, quer as partes constituintes de um método filosófico e não mais uma gnosiologia inferior, descartada do plano geral do conhecimento. Enfatizamos esse termo ‘estética’, porque ele é o fio condutor de nossa análise de uma imanência da linguagem em Spinoza e levado às últimas consequências nessa tese, seja em relação às críticas provenientes do modo de operação do primeiro gênero de conhecimento, seja em relação a

sentido, as particularidades que compõem o universo da experiência sensível constituem uma esfera antropológica da análise spinozana do primeiro gênero de conhecimento, isto é, como constituição de um saber a ser analisado contemporaneamente<sup>21</sup>. E, ao mesmo tempo, dizem respeito às novas formas de sensibilidade: um sentir acompanhado de uma compreensão una com o todo, que é a pretensão de Spinoza com a fórmula: “sentimos e experimentamos que somos eternos”, constituinte de um terceiro gênero de conhecimento. Portanto, tomando Spinoza, a estética não está afastada das questões epistêmicas implicadas, pelo contrário, as constitui fundamentalmente como afeto nos três gêneros de conhecimento por ele proposto.

### 3.1 O eu como problema do autoconhecimento

Spinoza é um crítico da tradição teológico-metafísica, mas também das principais concepções nascidas em seu próprio tempo. Dentre elas, a ideia de sujeito dotado de livre-arbítrio em sua ação moral, que tem por ênfase a filosofia de Descartes e, com isso, a substancialização da alma e a materialização do corpo, como instâncias separadas e interdependentes no sentido causal<sup>22</sup>. Assim, na medida em que Descartes propõe um sujeito dono de um conhecimento que seja imune aos afetos, dono de um livre-arbítrio e de uma razão dissociada do corpo, provenientes de uma alma imaterial, Spinoza propõe, em vez disso, uma razão que pense o corpo e seja por isso também afeto, faz uma crítica radical ao livre-arbítrio e, portanto, ao *eu* como detentor dessas características.

De maneira geral, predomina no pensamento ocidental, e na nossa forma de enxergar o mundo, que o conhecimento que temos de nós mesmos é, sem mediação linguística, uma intuição direta que somente de maneira secundária é exposta a outrem. A partir do argumento do *cogito* cartesiano, houve certa ênfase filosófica nessa maneira de pensar. Assim, uma dinâmica interior e invisível e outra exterior e visível fazem parte da relação entre a palavra meramente corpórea e o seu sentido invisível e concernente à ideia. Tal ênfase está posta de forma radical na teoria lockeana da representatividade da ideia e da incomunicabilidade humana no seu ceticismo linguístico.

---

uma potencialidade estética da própria criação spinozana, como em nosso último capítulo. Na primeira acepção, pressupomos nessa tese a estética em sua dimensão antropológica, compondo o universo da experiência sensível, isto é, uma sistematização da estética como não separada de questões epistêmicas.

<sup>21</sup> Cf. Atilano Dominguez em seu artigo *Contribución a La antropologia de Spinoza - El hombre como ser imaginativo*.

<sup>22</sup> Noção básica do paralelismo que será analisada posteriormente conforme Chantal Jaquet em *A Unidade do Corpo e da Mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*.

É certo que a filosofia de Spinoza potencializa a máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”, algo basilar na filosofia ocidental, muito embora seja um quadro conceitual completamente diferente, algo mais conforme a *acquiescentia in se ipso* anunciada por Spinoza ou o “quiete-se consigo mesmo”. O autoconhecimento é, portanto, intimamente relacionado com os afetos e afecções produzidos pelos encontros entre os corpos e atravessados por eles. Para ele, o homem livre é aquele que se dedica ao autoconhecimento, mas o sábio jamais deixa de sentir, de ser afetado e de produzir relações e interações com o corpo, pelo contrário ele se afeta de outra forma, se preenche de afetos e potências ativas. Isso significa que o autoconhecimento está voltado à compreensão dos nossos afetos e por meio dos próprios afetos. Então, longe de um “conhece-te a ti mesmo” puro e apartado das relações corpóreas, o homem livre é consciente de seu lugar nas interações afetivas e as modifica porque está imerso nelas. Desde já, temos que, para Spinoza, o estatuto do conhecimento e essa instância invisível e pura interior são vistos de outra forma.

Geralmente, o *eu* é tomado como uma instância diferenciada das coisas exteriores a nós, assim, diz respeito à relação de como um indivíduo particular associa seus afetos, suas memórias, sonhos, reflexões<sup>23</sup> e faz sua relação consigo mesmo e com os demais. Como se houvesse uma instância fixa e imutável frente à transitoriedade das marcas dos encontros que fazemos com o mundo, ou seja, esse autoconhecimento está contemporaneamente atribuído a um *eu* que se pensa constituído de uma série de representações em seu interior e presta uma série de requisitos e tarefas sociais. Na dinâmica inerente a esse *eu* tão preservado nos nossos dias, temos inúmeras opções em nossa sociedade<sup>24</sup>, para não falar das novas mídias sociais, dos *mass media* etc. como forma de manipulação estetizada do *eu* como corpo. Há uma fábrica de engendramento de demandas e privações do *eu*, um encadeamento de comportamentos pré-definidos em nome de uma

---

<sup>23</sup> Não é por mera arbitrariedade que Carl Gustav Jung utiliza de um termo spinozano em sua biografia *Memórias Sonhos e Reflexões* revelando algo importante na busca de si típica da filosofia de Spinoza : “O que se é, mediante uma intuição interior, e o que o homem parece ser sub species aeternitatis só pode ser expresso através de um mito. Este último é mais individual e exprime a vida mais exatamente do que o faz a ciência, que trabalha com noções médias, genéricas demais para poder dar uma ideia justa da riqueza múltipla e subjetiva de uma vida individual” (JUNG, 2015, p.25). Acrescendo que: “Cada vida é um desencadeamento psíquico que não se pode dominar a não ser parcialmente. Por conseguinte, é muito difícil estabelecer um julgamento definitivo sobre si mesmo ou sobre a própria vida. Caso contrário, conheceríamos tudo sobre o assunto definitivo, o que é totalmente impossível” (Idem).

<sup>24</sup> Quando nos referimos aos educadores físicos, aos médicos etc., estamos nos referindo a uma célebre passagem de Montaigne, em *Da experiência nos Ensaios*, em que ele diz que os médicos modificam completamente a nossa forma de vida sob o pretexto de garantirem nossa saúde, nos distanciando de nós mesmos e de nosso autoconhecimento. Essa afirmação, se entendida nos moldes do *niilismo* e *esgotamento* contemporâneos, é bem atual.

subjetividade autêntica, que se crê como tal, porém é inexistente. Como afirma Peter Pál Pelbart, em seu *Avessos do Niilismo*:

Hoje, o eu é o corpo. A subjetividade foi reduzida ao corpo, a sua aparência, a sua imagem, a sua performance, a sua saúde, a sua longevidade. (...) É verdade que já não estamos diante de um corpo docilizado pelas instituições disciplinares, como há cem anos, corpo estriado pela máquina panóptica, o corpo da fábrica, o corpo do exército, o corpo da escola. Agora cada um se submete voluntariamente a uma ascese, seguindo um preceito científico e estético (PELBART, 2013, p.27).

Aos poucos, o menosprezo ocidental pelo corpo torna-se uma ênfase exacerbada de uma plasticidade a serviço das instâncias privadas dos *sujeitos*. O corpo é trazido como importante, mas somente nas demandas de um *sujeito* que o dilacera. E isso tem por base a forma ocidental (muitas vezes cartesiana) de pensar o corpo como aquilo que obedece a um *eu* e um livre-arbítrio. O esgotamento do corpo contemporâneo é um falso cuidado para com ele, já denunciado por Spinoza. Todo cuidado de si típico do homem livre spinozano é confundido, hoje, com uma demanda de saúde, beleza, boa forma, felicidade científica e estética de um *eu* que não suporta mais. E que, pelo contrário, em sua dita valorização, é promovida nele uma despontencialização que o reduz a nada.

A ilusão do *eu* e todas as instâncias possíveis que a funda ou a tem como fundamento, é assiduamente criticada por Spinoza. O *eu* e a consciência, com suas demandas contemporâneas (científicas, estéticas, sociais, linguísticas etc.) e tão valorizadas nos nossos dias, é uma parcela ínfima de nossa potência de pensar e agir. O *eu* é uma ilusão que dificilmente conseguimos romper pela própria demanda que nós, voluntariamente, nos submetemos. Enfim, o *eu*, lembrando Lapoujade sobre o corpo, é qualquer coisa que não aguenta mais<sup>25</sup>.

Pelo contrário, a pergunta spinozana “o que pode o corpo?” (EIIP2S) é radicalmente distinta dessa forma contemporânea e dá ênfase a toda uma crítica própria da estética filosófica, frente ao modo de domínio e esgotamento do corpo como *eu*, ou da alma como dominadora. Numa perspectiva ou na outra, o corpo é posto de lado como mera instância pela qual devemos dominar, sem, no entanto, conhecermos em sua potência. Essa análise do modo como sentimos hoje constitui um problema fundamental da *Estética Filosófica* para Adriana Veríssimo Serrão, em seu texto *Pensar o Sentir Hoje: Mutações da sensibilidade Estética*:

---

<sup>25</sup> D. Lapoujade. “O corpo que não aguenta mais”, in D. Lins (org.), *Nietzsche e Deleuze – Que pode o corpo*. Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 2002, p.82.

O corpo-feito-objeto, destituído de identidade e vida própria, manipulado pela análise experimental da ciência e da anatomia ou pelos procedimentos da medicina legal. É o corpo exposto no campo de concentração e nos lugares de massacre (...). A exploração ilimitada do corpo como tema obsessivo encontra o seu auge na oferta como espetáculo da sua própria mutilação, seja na desnecessária série de intervenções plásticas a que voluntariamente se submete ou quando se oferece como cobaia de um ‘corpo a vir’, entregando-se à transfiguração desumanizante num ciber-corpo implantado de eléctrodos (SERRÃO, 2001, P.81)<sup>26</sup>.

Spinoza, no entanto, está nos propondo uma forma de autoconhecimento profunda, que produza um sentimento de eternidade, ou que seja *sub species aeternitatis*, concebendo o próprio corpo em sua potencialidade eterna, principalmente no que concerne à capacidade de uma experiência da univocidade. A letra de Spinoza diz que a mente tanto é mais forte quanto mais seu corpo é capaz de fazer relações e interações de aumentos de potência, engendrando um conhecimento “sob a espécie da eternidade”<sup>27</sup>, esse que é um termo cunhado por ele. O corpo pode ser concebido como uma potência eterna e nossos afetos como um sentir que pode ser, ou tem a potência para ser, sua própria dinâmica de um sentir ativo, ou de uma experiência de eternidade.

Apesar de nunca teorizar o *cogito*, podemos dizer que, para Spinoza, em primeira instância, o *eu* — ou a *consciência* — é dominado pela exterioridade, ou seja, o *eu*, que tanto prezamos contemporaneamente, gira em torno de imaginações, afecções e afetos que são o que nos levam a agir e compreender de forma supersticiosa e a nos julgarmos livres, quando, na verdade, somos escravos de nossas paixões. Somos passionais e distantes de nossa própria potência e natureza.

---

<sup>26</sup> Ela complementa o sentido de uma investigação da estética filosófica não apenas na esfera do sensível, mas também da *experiência estética* contemporânea: “Se não estamos perante meros projectos disseminados, que poderiam ser ignorados ou simplesmente relegados para o campo do não-artístico, mas face a propostas generalizadas e consistentes que suscitam respostas positivas de adesão e para as quais existe público, o problema encerrado nestes breves exemplos, todos eles amplamente documentados em exposições recentes de grande divulgação, constitui um dos maiores desafios que se coloca presentemente à Estética Filosófica e ao qual ela não deve ficar indiferente” (SERRÃO, 2001, p.81). Essa é a forma como os problemas se apresentam hoje, conforme certa experiência estética contemporânea. Diferentemente das teorias do sensível ou do belo, ela nos reenvia aos problemas baumgartenianos, já anunciados, não só como questões epistêmicas, mas culturais, sociais e políticas referidas ao corpo e da ordem do fazer artístico presente na dimensão do sentir contemporâneo. Isto é, a estética não apenas num campo de investigação autónomo e particular do estético, mas como fenómeno amplo e que absorve a vida social. Nesse sentido, nada escapa ao fenómeno de estetização desde o consumo, das novas tecnologias, aos *mass media* e os novos modelos de comportamento.

<sup>27</sup> Yirmiyahu Yovel atentou bem para essa questão em seu livro *Espinosa e Outros Hereges*: “O verdadeiro autoconhecimento começa com a superação da ilusão da pura subjetividade e com a objetivação do cogito, por referência deste ao corpo e de ambos à ordem causal da natureza como um todo. Para tanto, tenho de me empenhar numa árdua investigação científica (sobre o meu corpo, a minha alma, a minha situação) pela qual me perspectivo 'de fora', segundo as leis mecânicas da natureza e de outras entidades naturais que determinam o meu próprio ser no mundo” (YOVEL, 1993, p168). Concordamos aqui com a hipótese da superação da subjetividade por parte de Spinoza e, portanto, do *cogito*, mas essa “árdua investigação científica” poderia ser pensada em Spinoza de outra forma. Certamente, uma proposta científica spinozana nada tem a ver com essa ciência tão criticada nos termos de esgotamento, hoje, pois estaria muito mais próxima de uma ciência interessada nas interações afetivas e na produção de uma potência do conhecimento de si.

Estamos agrilhoados de forma impotente para o nosso agir quando adentramos em nossas próprias paixões de maneira cega. Estamos nos distanciando cada vez mais de nós mesmos, quando acreditamos no *eu*. Isso porque, muitas vezes, nós nos julgamos livres, somente porque somos conscientes das coisas que apeteçemos, sem sabermos, diz Spinoza, as causas pelas quais fomos levados a esse ou àquele afeto.

Isso significa que não basta estarmos cômicos dos afetos para sermos livres, isto é, não somos livres e felizes, só porque realizamos aquilo que imaginamos que nos traz prazer e nos faz escapar da dor. A questão aqui não é imaginar que somos livres, tendo uma falsa sensação de liberdade, ou muito menos, imaginar que tendo *consciência* dos desejos, ou tendo *consciência* das alegrias, ou do que nos entristece, seja suficientemente definitivo quanto ao livre-arbítrio, ao bem-estar etc.

O fato de “eu querer”, “eu julgar”, “eu fazer” e “eu falar”, não diz respeito ao verdadeiro *eu*. A consciência, como arcabouço de afirmação de um *eu* tanto do ponto de vista cotidiano quanto filosófico é apenas o primeiro gênero de conhecimento caracterizado pelos afetos passivos. Em suma, tudo isso é uma primeira forma de consciência, a que Spinoza chama de primeiro gênero de conhecimento, que pode ser repensado diante dos demais gêneros de conhecimento ativos, ou seja, da formação das noções comuns (segundo gênero de conhecimento) e da ciência intuitiva (terceiro gênero de conhecimento).

Essa primeira forma de consciência, ou primeiro gênero de conhecimento, está radicalmente impregnada na sociedade contemporânea. Ela torna-se presente no fluxo de afetos, de imagens e de linguagens, comandando os nossos desejos, as nossas tristezas e alegrias de forma massificada. As doutrinas de opiniões e a linguagem estão cada vez mais atravessadas de pensamentos sem conteúdo ou de niilismos e esgotamentos do corpo e do pensar. E é justamente essa forma de consciência passiva que nos aprisiona, sem conseguirmos nos tornar ativos frente ao que acontece dentro de nós mesmos. A grande contribuição de Spinoza é que a própria linguagem torna-se um veículo dessa incapacidade, uma fábrica de ilusão do próprio pressuposto cartesiano, como força motriz geradora de pensamentos a serem revistos e criticados, para que, por fim, a própria linguagem seja potencializada.

### 3.2 O eu como problema filosófico - pensamento impessoal e o cogito cartesiano

Um *eu* que pensa, que fala e que julga, pode ser extraído da contestação que Spinoza faz ao *cogito* cartesiano, como argumento filosófico no aparato narrativo das *Meditações Metafísicas* e no *Discurso do Método*. Uma distinção primordial entre a interioridade do pensamento e da pureza das ideias, frente à exterioridade do corpo e, portanto, dos signos linguísticos. Assim, utilizaríamos de forma convencional e arbitrária a linguagem, conforme está presente na própria teoria da linguagem proveniente do cartesianismo que pensaria, segundo a *Gramática de Port-Royal*, a linguagem em dois aspectos: o corporal, como letra escrita ou falada, e a *res cogitai*, como o sentido a ser expresso.

Certamente, não podemos atribuir a Descartes esse paradigma, que é enfatizado desde a antiguidade em textos platônicos, nos quais é proposto uma pré-linguagem, um diálogo da alma consigo mesma<sup>28</sup>, pelo qual é possível se utilizar da linguagem como mero instrumento representativo do entendimento humano. Sendo assim, teríamos a nosso bel-prazer e livre-arbítrio, a capacidade de deliberar sobre esse instrumento, que, na sua qualidade de *pharmakon*, pode ser bem utilizado ou mal empregado.

O quadro teórico spinozano é radicalmente distinto deste e tende a analisar uma relação de força, uma linha tênue de expressão, que diz respeito à *ordem comum da natureza* e à *ordem própria do intelecto*. Isso é evidente se enfatizarmos como hipótese certa determinação em nossa maneira de ver o mundo, provenientes da própria linguagem. Hipótese esta que está na própria filosofia de Spinoza e, portanto, ganharíamos muito mais em relação à linguagem se tomássemos essa relação basilar como uma relação de força.

Isso quer dizer que, primeiramente, pouca ênfase foi dada às influências inversas, isto é, de como a força da linguagem determina nosso pensamento e nossa forma de pensar nós mesmos, as coisas e o mundo, imprimindo em nossa mente um hábito, uma forma habitual de afetar e ser afetado, que nos é prejudicial e engendra todo um aparato metafísico dessa crença tão enfatizada no pensamento ocidental.

A linguagem entendida como uma força de distanciamento de nossa própria potência é, em primeiro lugar, combatida por Spinoza, por meio da noção de *eu*, tanto no sentido comum, como em sua própria base teórica. Na filosofia de Spinoza, temos muito mais

---

<sup>28</sup> Cf. Sofista 263d.



um pensamento impessoal que um sujeito, propriamente, pensante<sup>29</sup>. É nesse sentido que Chantal Jaquet indica que em vez de um *eu*, poderíamos falar muito mais de um *si* como instância impessoal:

O eu não é odioso, como em Pascal, mas também não é amável; ele simplesmente não existe, ou ao menos não tem lugar assinalado no seio da filosofia de Spinoza. É o *si* que toma seu lugar. Diferentemente do eu, que é inseparável de uma intimidade irreduzível, de uma vivência singular e de um sujeito pessoal encerrado em uma fortaleza interior inexpugnável, o *si* nos faz menos aceder ao coração de uma consciência refletida que pode igualmente ser a minha, a sua ou a de um terceiro qualquer (JAQUET, 2011, p.352).

Trocando o *eu* pelo *si* é que podemos romper e repensar outras categorias de interior e exterior, conforme a exposição do primeiro gênero de conhecimento. Podemos falar muito mais de um *si*, o qual Spinoza formula o conhecimento de ‘consciência de si’ diferente do *eu*. Dessa forma, a primeira verdade não é mais aquela do sujeito nos moldes cartesianos, pois o fato de o homem pensar não é uma questão posta em dúvida pelo filósofo, não constitui um problema, muito menos um privilégio humano. Ele não se esforça em diferenciar os homens das máquinas ou dos animais, dizendo que temos certo privilégio porque pensamos e exprimimos isto por meio da linguagem, como fizera Descartes.

Pelo contrário, a força de falar ou calar-se é, para Spinoza, tão automatizada nos homens como se eles próprios fossem máquinas. Sua preocupação também não está no fato de se as coisas exteriores a nós são homens ou autômatos, ou se eles pensam ou não. Isso porque o fato de que cada homem pense e que saiba que pense é uma evidência trazida por Descartes. O problema para Spinoza é: sabendo que o homem pensa, como temos a potência para pensar melhor? Ou seja, como sair da inadequação e passividade para as ideias adequadas e a nossa atividade, nossa capacidade de entendimento e nossa liberdade como força e potência próprias de compreensão? Como, portanto, nos livrar de um modo de vida que nos aprisiona e distancia de nossa própria potência? Conforme indica Pascal Sévéric:

Com o spinozismo, a primeira verdade não é mais aquela do sujeito que pensa em primeira pessoa, mas aquela de um pensamento impessoal que produz o sujeito pensante. Não mais a primeira substância do espírito, cujo pensamento é um atributo essencial, mas o pensamento substancial, cujo espírito é uma modalidade que não pode sequer ser nomeada sujeito. Ora, esse pensamento impessoal, que não se enuncia em primeira pessoa, mas como um atributo infinito (entre a infinidade de

---

<sup>29</sup> Conforme Pascal Sévéric em seu artigo *Conscience et Affectivité – Spinoza et Vygotski*. Para Sévéric, há uma distinção entre o *cogito* como experiência filosófica e a narrativa elaborada por meio da dúvida hiperbólica. O enunciado “eu sou, eu existo” enquanto verdade indubitável do interior do texto cartesiano pode ser diferenciado da fórmula padronizada do cogito, principalmente a partir do século XIX, quando se tornou slogan ou certeza estabelecida, como base de uma filosofia subjetivista.

atributos infinitos constitutivos da substância divina) atravessa os homens (SEVERAC, 2016, p.3, tradução nossa<sup>30</sup>).

Para Spinoza, não temos uma expressão evidente do “eu penso” como uma verdade encontrada, mas um axioma inicial de dedução: “O homem pensa” (EIIAxII). Trata-se de uma experiência comum, o fato de os homens saberem que pensam. E pensar não é aqui um privilégio exclusivamente humano. Conforme EIII57S, os animais também pensam, isto é, formulam ideias das afecções dos seus corpos. Eles também sentem os objetos, segundo a afecção de seu corpo; eles produzem minimamente um primeiro gênero de conhecimento, mas saber se são capazes de tornar essas ideias adequadas e ativas, ou se eles já têm ideias ativas é outra questão. Os animais demonstram inúmeras vezes que seguem sua natureza, que afirmam sua potência corporal e mental<sup>31</sup>.

Ora, a exclusividade do pensamento humano, frente às máquinas e animais (que é a proposta cartesiana) é posta à prova justamente pelo fato de a maioria dos homens estar à mercê do primeiro gênero de conhecimento e não se questionar ou refletir sua própria vida. E não somente isto, mas também a maioria de nós fomenta uma vida apenas nesse tipo de conhecimento. Isso quer dizer que, não apenas seguimos cotidianamente no primeiro gênero de conhecimento, como também acreditamos que esse é o melhor modo de vida e que, com os

---

<sup>30</sup> « (...) avec le spinozisme, la première vérité n'est plus celle du sujet qui pense en première personne, mais celle d'une pensée impersonnelle qui produit le sujet pensant. N'est plus première la substance de l'esprit, dont la pensée est l'attribut essentiel, mais la pensée substantielle, dont l'esprit est une modalité qui ne peut plus tout à fait être nommée 'sujet'. Or cette pensée impersonnelle, qui ne s'énonce pas d'abord en première personne, mais comme un genre d'être particulier constitutif de l'être absolument infini (comme un attribut infini parmi l'infinité des attributs infinis constitutifs de la substance divine) traverse les hommes (...) »

<sup>31</sup> E, se pensarmos bem, os animais fazem isso bem mais que nós que estamos cada vez mais distantes de nossas afirmações na vida, criando uma sociedade que produz todo um aparato para a domesticação, que são as instâncias que nos fazem escapar de nossa própria essência como potência. Algo próximo de um sintoma do *nilismo* e da decadência. Deleuze fala abertamente no *abecedário* em *A de animal* sobre uma relação animal com o animal. O animal está sempre à espreita e há algo de animal no homem, na tarefa do escritor, o fato de estar sempre à espreita de seu território longe do animal domesticado, do cão que late, porque desaprendeu a uivar. O fato é que o pensamento não é exclusividade humana. A ênfase desse tipo é excessivamente antropomórfica. Trata-se aqui de pensar numa maneira inventiva dos homens que se esforçam em sair da banalidade do primeiro gênero e passar a produzir um conhecimento ativo de suas singularidades, uma força de afirmação e expressão tão difícil quanto rara. Aqui fazemos referência, também, a Nise da Silveira, em *Cartas a Spinoza*. A autora questiona, apesar de reconhecer a grande contribuição de Spinoza para com a filosofia cartesiana, a possibilidade de pensar os animais como dotados de uma essência própria e, portanto, uma alma própria, diferente de classificá-los como na biologia. Apesar disso, em EIV37s, Spinoza demonstra certo argumento inconveniente em relação à utilidade dos animais para o homem: “Não nego que os animais tenham consciência ou sintam; mas nego que por este motivo seja interdito pensar em nossa utilidade e nos servirmos dos animais segundo nossa vontade e tratá-los segundo melhor nos convenha, uma vez que eles não se acordam por suas naturezas conosco e que os sentimentos são diferentes dos sentimentos humanos” (EIV37S). O grande problema posto em voga é que talvez antropomorfizemos demais nossa relação com os animais e não deixamos seus devires se mostrarem.

preconceitos engendrados por ele, sobrevivemos e nos elevamos para o domínio da natureza inteira.

Ao contrário disso, para Spinoza, o homem não é um império dentro de outro império e a antropomorfização do mundo é um grande desafio a ser superado. Isto é, a projeção do modo de vida humano no mundo, essa forma de domínio decadente que apequena, porque reduz a potência do próprio homem e da vida em geral, é proveniente de um primeiro gênero de conhecimento, do qual propomos aqui, como hipótese, que Spinoza enuncia como sendo as origens da linguagem humana.

Entendido essa base crítica, que envolve o spinozismo, agora, podemos adentrar no que de fato define a linguagem como primeiro gênero de conhecimento, trazendo à tona a base teórica deste filósofo sobre o corpo e sua devida potência.

### **3.3 A linguagem e o regime de signos do primeiro gênero de conhecimento**

O primeiro gênero de conhecimento é a primeira forma pela qual produzimos um tipo de conhecimento específico, que diz respeito às nossas imagens internas, às nossas formas de adentrarmos naquilo que se passa em nós mesmos. Isto é, trata-se de uma primeira forma pela qual a mente conhece o seu corpo em ato, embora esse conhecimento seja confuso e mais descritivo que explicativo, podendo ser caracterizado como superstição, que, na verdade, é como uma espécie de “desconhecimento”.

Para não nos alongarmos na ontologia de Spinoza<sup>32</sup>, muito embora sem deixarmos de lado a ideia de que todo o pensamento desse filósofo remete à totalidade (substância infinita), podemos resumidamente enfatizar que Deus (ou a natureza) existe necessariamente, por ser causa de si mesmo. Assim, a essência de Deus é a sua própria potência (EI34). Nós homens somos modificações finitas de uma única substância em si e por si concebida. Essa substância, dentre outras inúmeras propriedades que a define, é constituída de potências expressivas, as quais são denominadas atributos. Dessas inúmeras potências expressivas estão os atributos pensamento e extensão, os quais também são em si mesmos e geram aquilo que em nós é o corpo e a mente finitos.

Nós homens somos, como afirmávamos, modos da substância. No entanto, esse fato nos impele a dizer que não somos apenas um modo da substância, mas que somos

---

<sup>32</sup> Sugerimos aqui nosso trabalho dissertativo *A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza*, especificamente no Capítulo 1, onde tratamos da base ontológica de substâncias, atributos e modos do filósofo junto à ciência intuitiva.

constituídos por dois modos finitos: o corpo, que advém do atributo extensão e a mente, a qual advém do atributo pensamento. Esses dois modos estão previamente constituindo uma unidade de interação específica, a qual define a essência do homem. Então, os modos humanos são uma interseção da expressividade da substância, por meio do pensamento e da extensão. E, portanto, o que nos constitui essencialmente são duas potências expressivas (corpo e mente), finitas e determinadas de uma substância absolutamente infinita. O corpo e a mente humanos possuem em si aquilo que lhes são garantidos ontologicamente, ou seja, como a substância única é potência, esses dois modos da substância são duas potências finitas previamente unidas.

Para dividir os termos conceituais daquilo que nos define como corpo e mente, Spinoza afirma que o corpo tem a potência para manter certa proporção de movimento e repouso, velocidades e lentidões, compondo-se com outros corpos. Já a mente tem a potência para formular ideias, as quais são aquilo que delimitam cada gênero de conhecimento<sup>33</sup>. No primeiro gênero de conhecimento (do qual necessitamos aqui), a mente formula ideias das relações finitas que seu corpo faz com os demais. Isso significa que há, na Parte II da *Ética*, uma dedução daquilo que constitui o primeiro tipo de interação entre o corpo e a mente e, por isso, Spinoza o denomina de primeiro gênero de conhecimento da mente para com o corpo<sup>34</sup>.

Dessa forma, nós homens somos constituídos de duas potências intrínsecas a nós mesmos, que é a nossa mente, como coisa singular finita; e o nosso corpo, como coisa singular finita. A mente, para perseverar existindo, se compõe de ideias que a levam a compreender. Já o corpo, em seu perseverar no existir, rearranja vários outros corpos, recompondo e regenerando a sua força. Essa é a forma como a potência intrínseca de toda a natureza nos arranja como seres compostos de corpos e mentes. Disso se segue que o corpo se esforça por existir, indo de encontro aos outros corpos para se manter existindo, enquanto a

---

<sup>33</sup> Tal ideia não está explícita no texto de Spinoza como é apresentado em relação ao corpo nos Lemas da Proposição 13 da *Ética*. Mas partimos aqui da concepção descrita acima, cara a Lívio Teixeira, de que os gêneros de conhecimento são ideias que envolvem aprofundamentos da realidade. Ele afirma: “Em suma, o que encontramos na Parte II sobre a origem e a natureza da alma é a definição desta como idéia do corpo e suas afecções, ou, como a ideia das noções comuns e propriedades gerais dos corpos, ou como *idéia da essência dos atributos de Deus*, da qual se pode derivar a essência de todas as coisas, isto é, a alma definida em relação aos diversos gêneros de conhecimento (TEIXEIRA, 2001, p.174). Para complementar, tal ideia concorda com Gueroult: “les genres de connaissance ne concernant que les différentes façon de considérer les choses singulières (*modi contemplandi res*). (GUEROULT, 1974, p. 457).

<sup>34</sup> Essa ideia pode ser reforçada segundo Atilano Dominguez em seu artigo *Contribución a La antropologia de Spinoza - El hombre como ser imaginativo*. O autor afirma: “El cuerpo es el primer objeto del alma. El alma se define como idea del cuerpo” (DOMINGUEZ, 1975, p.72). É nesse sentido que, da relação do corpo com a mente, é que vão se estabelecer o conhecimento e os afetos. “Es, pues, el conocimiento del cuerpo y no el cuerpo mismo el que da origen a las pasiones. En una palabra, el cuerpo no es causa de las pasiones como cuerpo, sino como objeto, es decir, en cuanto conocido por el alma” (DOMINGUEZ, 1975, p.73).

mente, por estar unida a esse corpo em ato e não aos demais, persevera em seu ser, formulando ideias desses corpos que entram em contato com o seu.

### ***3.3.1 Uma física spinozana – estrutura de formação corpórea do primeiro gênero de conhecimento***

Spinoza atenta para necessidade de se compreender a nossa natureza, por meio de uma física dos corpos, meio pelo qual conhecemos também a nossa mente. Em uma física spinozana, podemos dizer que o corpo humano é um conjunto de indivíduos, os quais são definidos por um conjunto de corpos complexos, os quais são definidos, por sua vez, por um conjunto de corpos simples. Disso se segue que cada pequena parte do corpo humano também tem sua potência intrínseca de regeneração de forças.

Os corpos simples (*corpus simplicissimus*) se diferenciam entre si pela velocidade e lentidão, pelo movimento e pelo repouso, e não pela substância. Já os corpos mais complexos se diferenciam entre si por diferentes formas de interação dos corpos mais simples. Portanto, essas formas de interação existem de acordo com a superfície em que interagem e compõem os corpos duros, moles e fluxos (EII13Ax.2).

A superfície de interação entre os corpos compostos são medidas de acordo com a maneira como as partes desses corpos se justapõem entre si, isto é, da maneira com que mais ou menos dificilmente elas podem ser forçadas a mudarem de posição. Desse modo, quanto maior forem as superfícies onde se justapõem esses corpos, mais dificilmente elas podem ser forçadas a mudar de posição.

Os corpos duros, portanto, são "os corpos cujas partes se justapõem mediante grandes superfícies" (EII13Ax3), porquanto os moles são os que se justapõem em superfícies menores e os fluidos são aqueles cujos corpos se movem uns por entre os outros.

O corpo humano é um indivíduo composto de corpos compostos, isto é, "compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto" (EII 13Post1). Desses indivíduos, alguns são moles, outros fluidos e outros duros. Isto é, o que diferencia nossos corpos é a interação que eles fazem de composição ou decomposição com outros corpos. Longe de uma superfície unitária e substancial, nosso corpo é um trans-indivíduo. Assim, o corpo humano é afetado de diferentes maneiras e, por sua vez, também afeta os indivíduos exteriores. Ele tem a necessidade, para conservar-se, de muitos

outros corpos, movendo-os e sendo movido de diferentes formas, para que seja constantemente regenerado.

Segue-se que algo acontece nessa interação com os corpos exteriores que compõem os nossos corpos complexos. "Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços (*vestigia*) do corpo exterior que a impele" (EII13Post5).

Conforme Lorenzo Vinciguerra, em sua tese *Spinoza et le signe: la gènese de l'imagination*, o corpo aqui é um campo de traçabilidade (*champ de traçabilité*). É, portanto, aquilo que recebe traços e deixa traços (ou *vestigia*). Cabe ao corpo uma *art du traçage*, ele é um espaço de escrita situado num determinado espaço e num determinado tempo<sup>35</sup>. O corpo é uma superfície de interação com outros corpos e, todavia, ambos deixam as marcas uns nos outros, desde os simples aos mais complexos. É nessa superfície comum que os corpos afetam e são afetados — onde é impresso e se deixa a impressão nos outros corpos — conforme sua maleabilidade.

Os choques entre os corpos produzem traços. O corpo é moldável num campo de escrita e, entendido como inscrição, nos leva a pensar, portanto, que os corpos moles são o meio termo entre os duros e os fluidos. "Da mesma maneira, podemos compreender o duro como o que resiste mais à traçabilidade, e ainda o que retém de forma mais durável os traços; e o fluido como o que, não opondo praticamente qualquer resistência, não retém quase os traços dos corpos exteriores" (VINCIGUERRA, 2005, p.129, tradução nossa<sup>36</sup>).

Em suma, o corpo humano é altamente complexo e composto de diferentes partes, cada uma dessas partes é regenerada no encontro com os corpos exteriores, assim ele passa a receber diferentes formas de traços ou vestígios. O que ocorre nesse meio termo que constitui as partes moles de nosso corpo é que, nesses encontros com os corpos exteriores, as partes fluidas são levadas a se chocarem com as partes moles, repetidamente, até que se modifiquem

---

<sup>35</sup> Para Lorenzo Vinciguerra, é essa abertura possível do traço como vestígio. "Il y a donc bien un statu positif de la marque, qui se prête à une archéologie. Il permet le développement au moins de deux autres sciences selon le paradigme génétique, et qui sont comme autant de branches ou 'applications de la physique : l'histoire ou l'étude des actions humaines, la philologie ou l'histoire de la langue, qui sont en somme deux expressions de ce que l'on pourrait appeler une archéologie ou histoire des corps comme vestiges ou reliques » (VINCIGUERRA, 2005, p.168).

<sup>36</sup> « De même, on pourra comprendre le dur comme ce qui resiste le plus à la traçabilité, et donc aussi ce qui retient plus durablement les traces; et le fluide comme ce qui, n'opposant pratiquement pas de résistance, ne retient quasiment pas les traces des corps extérieurs. »

as superfícies das partes moles de tal forma que o corpo passa a ser determinado a se afetar e ser afetado de outra maneira. Spinoza explica:

Quando os corpos exteriores determinam as partes fluidas do corpo humano a se chocarem um grande número de vezes com as partes moles, as partes fluidas modificam as superfícies das partes moles. Como resultado, as partes fluidas são rebatidas diferentemente de antes e, além disso, ao encontrarem, depois, em seu movimento espontâneo, as novas superfícies, elas são rebatidas da mesma maneira com que foram, inicialmente, impelidas em direção a essas superfícies pelos corpos exteriores e, conseqüentemente, uma vez que, enquanto assim rebatidas, elas continuam a se mover, afetando o corpo humano da mesma maneira que antes (EIIIP17Dem.).

Esse é o movimento da impressão de um traço (*vestigia*) em nosso corpo. Por não reter quase nada dos corpos exteriores, as partes fluidas precisam insistir, com frequência, em sua impressão, até modificar a superfície mole. Assim, marcado por um corpo exterior, repetidamente, o nosso corpo passa a arranjar a mesma disposição de corpos fluidos e moles que o corpo exterior imprimiu, cristalizando essa relação. O encontro do nosso corpo com os corpos exteriores deixam marcas, de tal maneira, que as partes do corpo humano passam a se mover da mesma forma com que foram impelidas pelo contato repetitivo com eles.

A linguagem entendida como corpo cumpre essa tarefa de interação. O fato dos corpos interagirem por meio de marcas, traços, vestígios, impressões e modificações é a forma moldável da própria linguagem. O som ouvido, a palavra escrita e as múltiplas variedades da linguagem gestual e simbólica são maneiras de impressão de traços. A linguagem como corpo tem uma rica variabilidade se entendida como forma de traçabilidade na dinâmica viva dos corpos.

### **3.3.2 Primeiro gênero de conhecimento**

A mente, por considerar (*contemplatur*) esse movimento corporal impelido pelo corpo exterior e por ser a ideia do corpo existente em ato (EII13), passa a pensar a mesma coisa que antes, isto é, a considerar (*contemplatur*) o corpo exterior como estando presente, conforme a marca ou signo que lhe foi inscrita pelo encontro entre os corpos. E isso ocorre todas as vezes que essas partes fluidas do corpo encontrarem as mesmas superfícies de forma espontânea. Assim, todas as vezes que se der essa relação de marcas no corpo, a mente considerará os corpos exteriores envolvidos como estando presentes, embora não estejam. Ao fazer isso, a mente imagina.

Essa dinâmica de moleza, fluidez e dureza dos corpos depende tanto da estrutura interna do corpo afetado quanto da estrutura do corpo que afeta. A relação de capacidade de

deixar ou reter traços está diretamente relacionada à resistência de cada corpo frente aos choques que lhes são exteriores e isso, todavia, é importante para o primeiro processo do entendimento em nossa mente que caracteriza o primeiro gênero de conhecimento ou aquilo que comumente chamamos de *consciência*. Aqui se dá o processo de imaginar, ou seja, de considerar ou contemplar (*contemplatur*) os corpos exteriores trazendo suas marcas como se estivessem presentes.

Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina (EII17S).

O corpo humano é afetado não apenas por um corpo de cada vez, mas concomitantemente por muitos outros corpos. Se o nosso corpo, por exemplo, foi afetado por dois corpos simultaneamente, sempre que a mente contemplar um como presente, considerará também o outro. Assim, se segue o fato de a mente ser rearranjada pelo conjunto de traços dos corpos que afetam o seu corpo simultaneamente. Isso é o que Spinoza denomina como sendo a ordem e a concatenação das nossas afecções corporais, ou: “é uma concatenação de ideias, as quais *envolvem* a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e não que é uma concatenação de ideias, as quais *explicam* a natureza dessas coisas” (EIIP18S- grifo nosso).

Essa concatenação das afecções corporais, ou das ideias que *envolvem*, mas não *explicam* a natureza dos corpos exteriores, é o que Spinoza denomina como sendo a memória, ou, caso queiramos, guardando as devidas proporções, um termo de David Hume, é o nosso hábito<sup>37</sup>. Assim, a nossa memória (ou hábito) é determinada pelo encontro com os corpos exteriores de modo tal que os traços (*vestigia*) deixados por essas relações passam a se arranjar em nossa mente, determinando as nossas ideias.

Enquanto envoltos pelo regime de signos, passamos a crer que as marcas deixadas em nosso corpo — ou que envolvem os corpos exteriores — se reduzem às ideias internas e próprias de nosso intelecto. No entanto, na realidade, esses signos são apenas um conjunto de traços associados conforme nós nos envolvemos e fomos afetados pelos corpos exteriores.

---

<sup>37</sup> Ele nos diz, na Seção XIV, do Livro I, Parte III do *Tratado da Natureza Humana* que “(...) após uma repetição frequente descubro que, perante o aparecimento de um dos objetos, a mente é determinada pelo costume a considerar o seu companheiro habitual” (HUME, 2001, p. 197). Assim, primeiro, nós percebemos a sucessão constante de percepções semelhantes, a partir daí, a imaginação forma o hábito e este, por sua vez, gera a crença de que há uma conexão necessária entre tais percepções. Assim, para David Hume, a crença fornece-nos a ideia de conexão necessária. Portanto, podemos dizer que a sequência seria a seguinte: sucessão constante; hábito; crença e ideia de conexão necessária. No caso de Spinoza, esse caráter é antes de tudo corporal, essas conexões são determinadas pelos choques entre os corpos que levam a mente a considerar sua memória como necessária.



Nessa relação com a exterioridade, o corpo que nos afeta continua afetando após a sua desapareção, a ponto de nos perseguir, como uma espécie de alucinação<sup>38</sup>, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a sua presença.

Compreendemos, assim, claramente, por que a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* (maçã) para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro (EIIIP18S).

As imagens (traços ou vestígios) corporais são associadas em nosso corpo de acordo com certa sequência e certa frequência com que elas nos afetam. Assim é que o hábito traz para o interior uma ordem que não lhe pertence, como se tratasse de uma necessidade da natureza. Essa simultaneidade se dá pelo fato de associarmos afecções em conjunto repetidas vezes. Assim, apreendemos, por meio dos sentidos, uma série de concatenações que começa a fazer parte da nossa maneira de afetar e ser afetado, ou seja, nossa forma de ser e estar no mundo. Essas novas associações produzem novas formas de agir com o nosso corpo e novas formas de formular ideias com a nossa mente. Elas passam a produzir nossos hábitos, isto é, associações que se cristalizam em nossas maneiras de agir e de pensar.

A concatenação de afecções do corpo não é, no entanto, apartada do meio público onde um indivíduo vive (seja no caso do agricultor ou do cavaleiro). Somos trans-indivíduos em composição e interação infindáveis. As ideias em nossas mentes não nos pertencem e tampouco as composições de nossos corpos. Somos antes atravessados de ideias e corpos comuns e públicos. Nesse caso, Lorenzo Vinciguerra afirma que os signos remetem a uma regra pública de uso, ou seja, uma comunidade de sentido. A imaginação e a memória,

<sup>38</sup> Permita-nos, caro leitor, fazer uma digressão sobre esse termo. Algo oportuno e apresentado mais detalhadamente no APÊNDICE: *Experiência de unidade - Uma visão alterada*. Moreau de Tours define a alucinação nos seguintes termos: « Dans l'état normal, penser c'est parler intérieurement, dans le cas où se trouve l'halluciné, c'est parler haut (...) » (TOURS, 1845, p. 352). É comum aos estados alucinatórios uma voz ou pensamentos que saem pela orelha (TOURS, 1845, p.354), algo como falar pelos ouvidos. Spinoza inclusive interessa-se pelos estados alucinatórios de seu amigo Pieter Balling na Carta 17 e também em EIII2S. Em maior ou menor grau, a imaginação promove certa concatenação de vestígios, palavras e imagens e é importante pensar tal aproximação, pois toda a dinâmica do primeiro gênero de conhecimento, como consciência comum, pode ser pensada como reflexos de vestígios exteriores nos cinco sentidos do corpo, isto é, como espécie de eco repetitivo com os quais somos levados a nos habituar ou não.

portanto, são um auxiliar natural, graças ao qual o indivíduo se assegura em suas práticas de vida em conjunto<sup>39</sup>.

A imagem comum é, assim, um processo natural de interação dos corpos que assume uma função geral<sup>40</sup>. Aqui, os diferentes costumes e hábitos explicam porque cada língua acumula, junto a sua comunidade, um patrimônio e uma história daquele grupo. A linguagem é uma herança da cultura e do meio de afetar e ser afetado de um povo.

Aqui, a esfera privada, íntima e pessoal de um sujeito, entendida conforme o paradigma do século XVII, é posta de lado. O que caracteriza algo de mais íntimo em nós, sequer nos pertence. A língua, a memória, nossos hábitos, nossos afetos, nossos desejos são uma interiorização de fenômenos exteriores que se cristalizam e, todavia, aquilo que constituía antes um ponto fixo no sujeito, suas ideias e seu corpo, agora é produto da relação, do encontro trespassado com os outros e as coisas.

### ***3.3.3 Reviravolta entre exterior e interior: utilidade e facilidade da linguagem***

Vimos que uma ênfase da linguagem no século XVII se dá pelo paradigma semântico e esse traz questões relativas às origens da linguagem. Admitimos, aqui, que, somente de certa forma, Spinoza estaria dentro de tal paradigma. Cabe-nos repensar a seguinte questão: a linguagem é convencional ou natural?<sup>41</sup> Ora, admitir que a linguagem seja uma convenção humana seria contribuir com a questão da unidade fixa do sujeito pensante. Pelo contrário, o *eu* (se houvesse), para Spinoza não é dotado de livre-arbítrio, porque há todo um arcabouço que o leva a agir e pensar dessa ou daquela forma, pois as origens da linguagem estão em uma constante interação como multiplicidade de corpos e ideias.

Por outro lado, se admitirmos que a linguagem tenha sua origem natural, temos que admitir isso de forma bem específica. Ela é natural no sentido de interação entre os corpos. Ela é uma questão de repetição e readaptação dos meios em que os indivíduos vivem e, todavia, nós a apreendemos de forma passiva. No caso da linguagem, ocorre uma

---

<sup>39</sup> VINCIGUERRA, 2005, p.2017

<sup>40</sup> Ou, como Gilles Deleuze afirma: “A unidade real mínima não é a palavra, nem a idéia ou o conceito, nem o significante, mas o agenciamento. É sempre um agenciamento que produz os enunciados. Os enunciados não têm por causa um sujeito que agiria como sujeito da enunciação, tampouco não se referem a sujeitos como sujeitos de enunciado. O enunciado é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que põe em jogo, em nós e fora de nós, populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos, acontecimentos” (DELEUZE, 1998, p.43).

<sup>41</sup> Em analogia ao campo político na tese anti-contratualista do TTP, onde os conflitos de potências humanas são tão originais quanto necessários. Nem o estado civil é sem paixão, nem o estado natural é sem razão. Ocorre uma passagem ou prolongação do estado natural ao estado civil, onde há a possibilidade de existência de cada um. Cf. Ep.50.

associação específica de traços. Por uma questão de associação de traços, produzida pelos encontros com os corpos, é que passamos a utilizar da linguagem e a remeter ao que se diz (ou se escreve) de acordo com o que frequentemente fomos afetados em simultaneidade com o que é dito ou escrito.

Assim, aquilo que é dito ou que é escrito se relaciona diretamente com as outras imagens que registraram determinada simultaneidade (sequência de associação) de corpos em nós:

De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (...). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir dos signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos coisas (...). Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação (EII40S2).

No primeiro gênero de conhecimento, o corpo está sendo incessantemente afetado pelos corpos exteriores e a mente formula percepções desses corpos exteriores. Muito embora essas percepções sejam confusas e mutiladas, sem que a mente consiga formular um conhecimento adequado, de si própria, dos corpos exteriores, nem do seu próprio corpo.

Afirmo expressamente - nos diz Spinoza - que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo (EII29S).

O que ocorre nessa incessante interação entre os corpos é que não há uma esfera íntima e interior oposta a uma exterioridade. Essa distinção, conforme veremos no próximo tópico, é a distinção entre a *determinação de dentro* e a *determinação de fora*. Isso significa que essa distinção corresponde ao que Spinoza definirá como causa adequada, enquanto aquelas afecções cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente pela nossa natureza (EIIIDef.1). E a determinação de fora, pelo contrário, é aquela cujo efeito não se explica senão parcialmente pela nossa natureza e potência. Assim, à medida que a determinação de fora é necessariamente um afeto passivo, a determinação de dentro é uma ação, pois advém dos gêneros de conhecimentos ativos.

Tal diferenciação nos aparece como evidente, porque estamos habituados a pensar conforme os moldes do paradigma semântico da linguagem. Spinoza propõe a reflexão quando põe os termos dessa maneira. Na verdade, *interior* e *exterior* estão imbricados, sendo

quase imperceptíveis. Isso porque uma afecção, ou um encontro entre os corpos, envolve a natureza do corpo exterior e a do nosso próprio corpo, de modo que é extremamente difícil saber o que pertence a cada um.

*Interior e exterior* constituem, assim, apenas um *ente de razão* para explicar tal relação e, em EIII Lema IV, Spinoza explica certa conservação da natureza do nosso corpo como interação de preenchimento e separação. Apesar das relações complexas que um determinado corpo faz, ele conserva sua natureza sem qualquer mudança de forma. Assim, conclui Jaquet que “o interior e o exterior podem, portanto, inverter-se. Em um sistema de troca e de afeto permanente, as noções de interior e exterior são então abaladas e tomam uma significação nova” (JAQUET, 2011, p.360). Acrescendo que: “Spinoza procede a uma dupla reviravolta e alerta tanto contra uma pseudointerioridade quanto contra uma exterioridade ilusória. Esta dupla reviravolta consiste em mostrar, de um lado, que o fora é dentro, e, de outro, que o dentro é fora” (idem).

Primeiramente, que é o que vimos até aqui, aquilo que cremos ser um *eu* interior como se estivéssemos determinando nossas vidas a partir de dentro, é, em verdade, uma determinação das coisas exteriores, que desconhecemos como primeiro gênero de conhecimento. Assim, hábitos, paixões, desejos etc., que acreditávamos vir de dentro, são determinações exteriores, carregam os vestígios dos corpos que nos afetaram. Nossa experiência, nossa história pessoal são vestígios dos outros corpos em nós, pois, “os traços deixados em nós pelos corpos exteriores nos dão a ilusão de uma interioridade profunda original, mas não passam da cópia deformada do mundo através do prisma de nosso corpo” (JAQUET, 2011, 361). A conservação do nosso corpo em relação com outros corpos não implica uma imutabilidade, mas sim trocas contínuas e infindáveis. Nem o corpo é dotado de um ponto fixo, uma identidade imóvel de determinação, nem a mente. Pelo contrário, a conjuntura corpo/mente que nos compõe é *porosa* e possui contínuas mutações e trocas entre exterioridade e interioridade. Chantal Jaquet propõe dessa forma:

No entrelaçamento dos modos finitos, por fim, o interior e o exterior estão sempre imbricados e não podem ser pensados como realidades distintas e separadas. O modo se move sempre no entre-dois. Ele é o lugar das trocas entre o interior e o exterior, pois é perpetuamente afetado. Ora, uma afecção envolve frequentemente a natureza de nosso corpo e a do corpo externo. Ela é uma mistura frequentemente confusa de interioridade e exterioridade, de modo que é difícil separar o que cabe a si e aos outros (JAQUET, 2011, p.359).

Aqui, devemos observar que, se antes estávamos tratando de uma falsa interioridade, porque era trazida à tona pela exterioridade, então, agora, podemos perceber

que uma falsa exterioridade é colocada em questão. Isso porque o que pensávamos ser exterior é interior. Isso é evidente quando Spinoza aponta que “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (EIII16C). Assim, nossa interioridade se projeta no exterior, pois se há uma marca do exterior inscrita em nós, há também uma marca que é impressa por nós.

Essa é a ordem comum da natureza, que envolve o primeiro gênero de conhecimento, como se fosse o único e, portanto, o principal meio de conhecimento que nossa mente é capaz. Mas, na verdade, a nossa mente está envolvida não por um conhecimento e, sim, por uma espécie de desconhecimento generalizado; isso porque acreditamos que as noções que temos em nossa mente se reduzem às imagens ou palavras que dispomos em nossa memória. Acreditamos no habitual, como se fosse de fato justificável por si mesmo, sem, no entanto, sairmos desse ciclo e adentrarmos em outra dinâmica de compreensão do que se passa em nós, ou melhor, sem, de fato, exprimirmos uma interioridade imanente, onde os vestígios são marcas de nossa potência expressiva.

Agrilhoados em nossa vida imaginativa, utilizamos por vezes conscientes, mas sem saber as causas dos vestígios em nossos corpos, a linguagem, pois ela está presente na interação dos corpos como uma questão de facilidade e utilidade<sup>42</sup>. *Facilidade*, porque se coaduna com vestígios de corpos que já nos afetaram e, desse modo, recorremos à nossa memória (*hábito*), simplificando a atividade de nossa mente. E *utilidade*, porque adaptamos — com o corpo linguístico — novas formas que dizem respeito aos afetos que exprimimos e que chegam até nós. Com isso, estabelecemos regras de significação, conforme nossa prática de vida.

Vinciguerra conclui que:

Esses dois aspectos não vão sem um terceiro. O que podemos chamar de aspecto público do signo. Sob essa luz aparece a linguagem, com suas regras implícitas de representação, respectivamente à comunidade daqueles que fazem seu uso. O signo encarna uma regra a qual o interprete se relaciona. (...) sua significação depende sempre de uma interpretação, mas essa última, sob o império público do signo, não

---

<sup>42</sup>Bernardo Bianchi Ribeiro coloca a questão nesses termos: “Toda a profusão de imagens oferecidas, toda a hiperssemia da realidade, é acomodada de acordo com cristalizações que ocorrem segundo a facilidade e a utilidade do corpo. Estes termos (facilidade e utilidade) exprimem um princípio de economia simbólica que, no entanto, não se abstrai da relação com outros signos, pois a facilidade e a utilidade serão sempre afirmadas com referência a outros signos, a outras marcas, com as quais uma nova imagem deverá sempre se relacionar. Esse sistema, que encarna certa disposição do corpo para reter certos aspectos em detrimento de outros, é explicitado por Spinoza através do termo admiração. Pois é disso que se trata. Afinal, o que é que mais afeta determinado corpo? O que lhe é mais familiar, o que é que se concatena de forma mais forte com as outras idéias, com as outras afecções sofridas por determinado corpo?” (RIBEIRO, 2008, p. 41-52).

poderá variar de maneira anárquica e incontrolada (VINCIGUERRA, 2005, p. 221, tradução nossa<sup>43</sup>).

Nesse sentido, não se dá uma significação senão frente a uma instância pública dos signos utilizados, que remete à forma como se *convencionou naturalmente* aquela utilização já cristalizada pela maior parte dos indivíduos em uma comunidade e uma prática de vida. A linguagem ganha um registro, porque antes se produziu naquele que dela se utiliza uma nova associação de traços dos corpos e, portanto, novos conjuntos de vestígios.

Nesse sentido, podemos perceber que as palavras que utilizamos são indivíduos compostos de associações e reassociações de traços corporais que se interpenetram em vários outros corpos e nos nossos. Quando utilizamos da linguagem, portanto, produzimos e recebemos indivíduos (corpos) altamente compostos, por possuir traços de vários outros corpos. Quanto mais *duras* são as forças componentes desses indivíduos, significa que maior é a superfície de interação entre os indivíduos e, portanto, mais cristalizados são os signos por eles utilizados. Isso porque as significações se produzem em nós e se cristalizam como resultado social.

Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão, etc. Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superaram a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre as coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi mais vezes afetado. E é este algo, ou seja, aquilo em que todos estão em concordância, que a mente exprime pelo nome de homem, e pelo qual ela designa uma infinidade de coisas singulares. Pois a mente não pode, como dissemos, imaginar o número exato de coisas singulares. Deve-se, entretanto, observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente (EII40S1).

A linguagem designa, muitas vezes, a incapacidade da mente imaginar as singularidades entre as coisas, ela é como um atalho que, por facilidade, acaba sendo aderido por aquele meio comum de indivíduos em suas trocas e interações. As noções universais, a que Spinoza se refere acima, foram elaboradas pelo homem mais pela sua incapacidade de

---

<sup>43</sup> « Ces deux aspects ne vont pas sans un troisième. Il est ce que l'on pourrait appeler l'aspect *public* du signe. Sous ce jour apparaît le langage, avec ses règles implicites de représentation, respectivement à la communauté de ceux qui en font usage. Le signe incarne une règle à laquelle l'interprète se rapporte. (...) Sa signification dépend toujours d'une interprétation, mais cette dernière, sous l'empire public du signe, ne pourra pas varier de manière anarchique et incontrôlée. »

imaginar ou considerar as semelhanças e diferenças entre os corpos, do que pelo fato de ele possuir uma potência da imaginação.

Isso porque a linguagem, por pertencer a certa superfície de interação entre os indivíduos, cristaliza superfícies de grandes ou pequenas interações — ou de corpos *moles* ou *duros* — herdando essa característica dos corpos simples *fluidos* e que determinam o nosso corpo a associar traços de acordo com as afecções que lhe foram postas repetidas vezes. No entanto, o regime dos signos, do hábito, da memória e das imagens é o modo de vida do homem do primeiro gênero do conhecimento, como diz Gilles Deleuze. Para ele, “(...) os gêneros de conhecimento são mais que gêneros de conhecimentos, são modos de existência. São maneiras de viver” (DELEUZE, 2009, p.243). Esse homem vive dos efeitos das coisas exteriores em seu corpo. Imaginando que as suas ideias estão encerradas nesse ciclo de imagens, percepções, memórias e signos linguísticos. Acreditando ainda que é incapaz de possuir ideias adequadas em sua mente, ou que as suas ideias são as próprias imagens, palavras ou signos de que se utiliza. Sem desconfiar, no entanto, que haja nele próprio uma potência intelectual que pode ser criativa. Potência esta que causa uma ruptura no próprio processo de formação de significados.

O que se passa por trás desse arcabouço tanto teórico quanto cotidiano é o fato de que a relação de afecções entre os corpos geram uma vida afetiva altamente complexa, ou seja, não é apenas esse plano estático das associações que fazem os indivíduos evitarem sair de seus modos de vidas habituais, ou de suas associações prontas pelos diversos meios sociais, metafísicos, políticos, religiosos ou, enfim, as suas associações prontas por uma questão de facilidade e adaptação. *Prontas*, dizemos nós, porque aderimos, nos adaptando de maneira fácil e habitual, conforme acreditamos que o nosso *eu* é isso. Inventamos várias formas convenientes e convencionais para manter esses hábitos inalterados, pois julgamos que é essa a nossa essência. Mas Spinoza está aqui nos alertando que o pensamento que funciona para justificar o habitual corre o risco de nos manter longe de nossa própria liberdade, potência e, portanto, do conhecimento de si:

Os homens enganam-se por se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima ideia (EII35S).

Spinoza não apenas faz a análise crítica do funcionamento da linguagem como veículo de associações de vestígios do nosso corpo, mas também da dinâmica afetiva que essas associações ganham. Portanto, uma dinâmica é o resultado do primeiro gênero de conhecimento, conforme é teorizado nas partes III, IV e V da *Ética*.

Faz-se necessário pensar toda a dinâmica de corpos e afetos que Spinoza pretende nos apresentar com a *Ética*, embora, aqui, devemos fazer uma ressalva. Podemos dizer que há uma análise da linguagem enquanto palavra, signos linguísticos ou imagens (juntamente com a memória e o hábito) em seu aspecto corporal, conforme vimos até aqui. Isto é, segundo a sua forma teórica de formação de nossa consciência habitual ou, nos termos de Spinoza, da nossa mente como primeiro gênero de conhecimento. No entanto, há também os afetos envolvidos pelos signos linguístico. O que diz respeito a uma diferenciação de Spinoza frente ao que poderíamos pensar sobre uma semântica clássica da linguagem, uma vez que a relação entre entendimento e linguagem se dá por meio de uma relação de diminuição e aumento de potência de pensar e agir.

### **3.4 Uma estética da linguagem como afeto**

É diante do desconhecimento generalizado de primeiro gênero e, principalmente, da impotência humana diante dele, que passamos a nossa vida acreditando nos afetos, prontos para realizar os nossos desejos, as nossas alegrias e nos afastarmos das nossas tristezas, como se fosse isso a luta pela liberdade. O problema não é o primeiro gênero de conhecimento nele mesmo, mas ele está condicionado a um ciclo que se encerra nele próprio, sem afirmar sua dinâmica potencializadora de afirmação.

Há uma associação afetiva, da qual antes nós experimentamos em nossas relações com as coisas, como aumento ou diminuição de nossa potência. Não somente nós, mas tudo que existe persevera no existir, conforme a sua própria força e potência. Nesse jogo de forças, que compõe a vida, desde os animais mais simples aos mais complexos, há uma interação vital de potências que entram em choque. Esses choques podem ser contatos de associação pelas quais um corpo aumenta sua potência de existir, ou pode ser de dissociação de potência.

Não é preciso ir muito longe, Spinoza dá o exemplo de corpos minúsculos que compõem o sangue (Ep. 32). Damásio dá o exemplo da ameba: “É como se a natureza tivesse decidido que a vida era, ao mesmo tempo, extremamente precária e extremamente preciosa (...) Todos os organismos vivos, desde a humilde ameba até o ser humano, nascem com



dispositivos que solucionam automaticamente, sem qualquer raciocínio prévio, os problemas básicos da vida” (DAMÁSIO, 2004, p.37). Deleuze adota essa ideia para pensar o carrapato<sup>44</sup>. Qualquer coisa persevera no existir. Isto é, tudo tem seu *conatus* próprio e a sua própria maneira de fazer as relações para se manter vivo, ou seja, para perseverar existindo. Uma administração de interações que mantém um indivíduo vivo.

Na filosofia de Spinoza há, portanto, o apelo a esse campo que se comunica entre as coisas. Essa potência intrínseca, mas que, embora seja expressão e comunicação, não se dá apenas nos signos linguísticos, pois estes, pelo contrário, aparecem como delineadores dos conteúdos desses jogos de forças. Essa é a esfera do sensível, que é comum a tudo que é vivo. O aumento e a diminuição de potência de existir é, portanto, uma *estética* no sentido clássico de análise do sensível, ou seja, a *aisthétá*, que se compreendida dessa forma, pode ser destacada na questão da linguagem em uma estética spinozana.

Esse campo sensível não é tão distinto da *noéthá*, senão como uma relação de maior ênfase, por parte do intelecto que, ora tende para a passividade, ora tende para concepção ativa de ideias adequadas. Muito menos é um conhecimento inferior. A análise minuciosa do corpo e dos afetos e a própria transformação afetiva que Spinoza coloca em termos de salvação é uma *estética* radical de sua filosofia<sup>45</sup>.

Isso quer dizer que os próprios afetos independem das palavras, imagens ou signos, mas que subsiste e está na esfera do sentir e do pensar, algo que é inteiramente interligado na filosofia de Spinoza, pois um afeto é uma afecção corporal e, ao mesmo tempo, a ideia dessa afecção (EIIIDef.3). Um afeto não é, portanto, expresso simplesmente por um nome. Para defini-lo, precisamos de muitos nomes, como veremos. No entanto, um só nome pode guardar um complexo conteúdo afetivo. Uma só palavra tem força e potência para exprimi-lo para muitos indivíduos.

---

<sup>44</sup> Cf. Gilles Deleuze. *Abecedário: A de animal*.

<sup>45</sup> É assim que Lorenzo Vinciguerra comenta em seu artigo *Arte como ética. Por uma estética da produção. Breve reflexão spinozista*: “Nesse sentido, o spinozismo não tinha nenhuma necessidade de escrever uma estética, pois a experiência estética se encontra inscrita no projeto ético e político, no qual as artes são, com as ciências, como o afirma o *Tractatus theologico-politicus*, ‘totalmente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua beatitude’. As artes são, portanto, as maneiras, as práticas que o corpo se esforça em pôr em obra apenas pelas leis de sua natureza e de suas técnicas a fim de aumentar sua potência e gozar assim ativamente da eternidade de sua essência. A arte do corpo propriamente falando não está no objeto, nem no sujeito, mas na maneira que tem o corpo de modificar os objetos e de ser modificado por eles no sentido de sua maior potência” (VINCIGUERRA, 2010, p.8) e é nesses termos que pretendemos, nos próximos capítulos, analisar a potência afirmativa ético-estética de Spinoza.

Isso porque o campo simbólico das palavras, imagens ou signos está no percurso da repetição como hábito associativo das afecções. Isso nos leva a pensar, e devemos enfatizar essa questão, que há uma linguagem dos afetos que são comuns aos homens, embora não *universais*, e é o que faz Spinoza ao compreendê-los como linhas, superfícies e planos.

Toda coisa tem sua estratégia própria de fazer relações para perseverar na vida, ou uma *homeodinâmica* nos termos de Damásio (DAMÁSIO, 2004, p.312). A vida se expande nessa maneira ímpar de efetuar as potências de coisas singulares. Cada coisa singular efetua a sua maneira de afetar e ser afetado, garantindo o aumento de sua potência no existir e buscando se distanciar das forças que lhes são contrárias.

Dois coisas são relevantes de considerar. Perseverar no existir não constitui uma finalidade ou um dever-ser, mas é a própria causa eficiente das coisas, as suas forças motrizes e, portanto, as suas essências singulares que se realizam. E isso também não ocorre de modo relevante à consciência humana, como se tivéssemos consciência plena desses mecanismos vitais que se passam dentro de nós mesmos, pelo contrário, nós não controlamos grande parte dos órgãos do nosso corpo e das suas interações de composição e decomposição com outros corpos. Apenas tateamos essa relação a partir dos encontros.

Há algo de comum nos homens, embora de diferentes formas em cada homem específico. É algo de comum, todavia, não universal e que diz respeito às nossas relações. São os afetos no sentido humano. Os conteúdos dos afetos humanos se compõem de forma indefinida entre si, o que quer dizer que aquilo que seja alegria para um pode ser tristeza para outro. Mas é comum aos homens gozar tanto de tristeza, de alegria, quanto de desejo. É por isso que Spinoza acrescenta além de “O homem pensa” (EIIAx2), o fato de que os afetos do ânimo são modos do pensar (EIIAx3), ou seja, o homem sente e a base afetiva primária do homem é dada por esses três afetos.

A afirmação de si, o tornar-se ativo com sua própria força e potência, é a capacidade da inteligência humana de se fazer livre, de reorganizar as afecções e os afetos, segundo a ordem de sua natureza e potência. Diante disso, perguntamos ‘do que seria constituída a essência humana?’. Sabemos que somos constituídos de duas modificações finitas da substância absolutamente infinita, isto é, somos corpo e mente, embora, a nossa essência não seja definida apenas por possuir corpo e mente, porque isso pertence também às coisas exteriores a nós. Enfatizando o pensamento impessoal, não é do corpo e da mente que extrairíamos a nossa essência. Os corpos e as mentes — como ideias do corpo — continuam

existindo sem os homens<sup>46</sup>. Nossa essência também não implica uma existência necessária (EIIAx1), isto é, tanto faz que um homem exista como não exista.

A essência de uma coisa só pode ser definida segundo uma reciprocidade entre aquilo que é a essência da coisa e a própria coisa. Spinoza explica que “Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente dada e que, se retirado a coisa é necessariamente retirada. Em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo sem a coisa não pode existir nem ser concebido” (EIIDef.2).

A essência do homem, pela definição 8 da EIV, é sua própria potência, como desejo, ou seja, o seu *conatus*<sup>47</sup>, ou a força que o homem tem para conservar o seu ser (EII7) é o desejo (EIII9 e EIII56s). Então, há uma força interna no desejo de cada homem (*conatus*) que dinamiza sua força de existir e, sem a qual, ele não é concebido, ou sequer sem ele essa força interna não é concebida. O homem, poucas vezes, está cômico do que o leva a desejar isso e não aquilo e, como resultado, diz “eu quero”. O desejo é apenas a forma do resultado de um longo processo em que temos consciência do que se quer<sup>48</sup>. E essa força em forma de *conatus* é o apetite humano. Daí que:

---

<sup>46</sup> Os animais, por exemplo (EII57s), que são ditos privados de razão, sentem e, como tal, eles têm ideias das afecções de seus corpos, por meio dos contatos que seus corpos fazem com os corpos exteriores. Este sentir é, portanto, uma experiência do pensamento. Os animais são indivíduos (EII13s) e são dotados de mentes, que são as ideias de seu corpo.

<sup>47</sup> Spinoza nos diz em CM sobre como analisar esse campo de forças que é o *conatus* de cada coisa frente a uma questão linguística, que tende a separar o *conatus* e a coisa. Isto é, como se fosse possível distinguir uma coisa de sua própria força e potência em existir: "Efectivamente, distinguen entre la cosa misma y el conato de conservarse, que existe em cada cosa, aunque ignoren qué entienden por tal conato. Pues, aunque estas dos cosas se distinguen con una distinción de razón o, mejor, de palabras (ahí radica justamente su engaño), no se distinguen en modo alguno realmente" (CM,I,VI, 248). Para Spinoza, essa distinção é meramente linguística, pois não há como diferenciar o *conatus* ou sua força interna de operação e a própria essência da coisa. Daí que sua análise é de um campo de forças onde está imersa a própria linguagem. Logo em seguida, ele afirma: "Pues con ello hemos demostrado que las cosas nunca tienen, por sí mismas, ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna, y que esto no sólo vale para las cosas exteriores al hombre, sino también para la misma voluntad humana" (CM,II,XI, 273). Isto é, as coisas são determinadas por suas relações de força (*vis*). Ao mesmo tempo em que as coisas têm um poder próprio para sua conservação, elas também são determinadas, a partir de fora, a fazer e operar nisso ou naquilo. O problema de tal diferenciação é um problema de linguagem que separa a essência do desejo, ou melhor, a essência da potência. O jogo real de forças intrínsecas na natureza, Deus ou substância absolutamente infinita é algo pelo qual utilizamos da razão e das palavras para tentar explicar. "Es incorrecto dividir el ser en real y de razón. Por eso es fácil de ver cuán inadecuada es aquella división por la que se divide el ser en real y de razón, pues dividen así al ser em ser y no-ser, en ser y modo de pensar. No me extraña, si embargo, que los filósofos aferrados a las palabras o a la gramática caigan en semejantes errores, puesto que juzgan las cosas por los nombres y no los nombres por las cosas" (CM,I,I, 235).

<sup>48</sup> É nesse sentido que Nietzsche nos diz em Aurora, 124: “Rimos daquele que ultrapassa o limiar de sua porta no momento em que o sol ultrapassa o limiar da sua e que diz: ‘Quero que o sol se levante’; e daquele que não pode fazer parar uma roda e diz: ‘Quero que ela rode’; e daquele que foi derrubado numa luta e diz: ‘Estou no chão, mas quero estar no chão!’ Mas, apesar dos gracejos, agimos alguma vez de outra forma que um desses três, quando empregamos a expressão ‘Eu quero?’” (NIETZSCHE, 2004, p.71(§ 124)).

Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. (...) O desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem (EIII9s).

O homem sem sua conservação e sua realização não pode ser nem ser concebido, assim como a sua realização e conservação não são concebidas sem ele. E isso quer dizer que há uma diversidade de afetos pelos quais o homem vai de encontro. Nas diversas combinações de alegria, tristeza e desejo e segundo a combinação possível dos corpos exteriores se relacionarem com seu corpo, o desejo de um homem se diferencia do desejo de outro, porque o conteúdo interno de um afeto, sua forma interrelacional, isto é, o histórico de sua vida afetiva, é diferente do conteúdo interno da biografia afetiva de outro (EIII57S).

Diferentemente da passividade do desejo como resultado, podemos produzir uma forma de desejo ativa, isto é, o desejo está também relacionado a nós quando agimos (EIII58Dem.). Isso porque somos capazes de gerenciar as realizações que pretendemos, por meio da produção de ideias, segundo a ordem do entendimento. Dessa forma, à medida que compreendemos, podemos transformar nossa passividade em ação (EIII59s), porque a ordem do entendimento promove a ordem de afetos ativos.

O desejo é nossa própria essência humana, pela qual é ora aumentada ora diminuída. A alegria é um aumento da nossa capacidade de afetar e ser afetado, a tristeza é uma despotencialização ou diminuição dessa mesma capacidade. Quando estamos alegres, nosso corpo tem mais potência de agir e nossa mente mais potência de criar conceitos. Quando estamos tristes, pelo contrário, essas duas potências diminuem. Na nossa vida comum, a alegria, a tristeza e o desejo não estão desassociados, pelo contrário, eles compõem uma série de outros afetos. Então, podemos dizer que há uma dinâmica comum aos homens, pelo fato de seus *conatus* estarem associados ao desejo, ou as suas forças de perseverarem existindo. Caso essa força seja diminuída, temos a tristeza; caso seja aumentada, temos a alegria. Essa análise, no entanto, é a própria análise da imaginação e da linguagem como constituidoras da esfera do sensível. E compreenderíamos uma análise dessa esfera pelo termo *ingenium*.

### 3.4.1 A teoria do *ingenium*

O *ingenium* é um termo muitas vezes ambíguo conceitualmente, mas é justamente nisso que podemos ver sua potência. É uma categoria fundamental para se pensar a estética barroca dos tempos de Spinoza, trazido em sua forma inventiva, separada do caráter racional cartesiano. O filósofo holandês, como os seus contemporâneos, não pensa num conceito bem elaborado conforme certa virtude estético-prática, mas, sim, pensa numa análise plural desse conceito em sua filosofia, que é onde podemos perceber a variedade inerente a esse termo latino em pleno século XVII<sup>49</sup>.

A atenção dos filósofos do século XVII ao *ingenium* se dá nos temas concernentes à imaginação como teoria do conhecimento e à capacidade criativa e artística referente à estética da retórica e poética barroca<sup>50</sup>. Devemos concebê-lo, primeiramente, aproximando da ideia de singularidade em Spinoza.

A definição de singularidade aparece na *Ética* II: “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (EIIDef.7). Assim, como seres transindividuais que somos, isto é, atravessados de corpos e ideias que se compõem e decompõem, somos, de fato, um conjunto que se condensa em um tempo e um espaço determinado. Isso que chamamos de indivíduo, como corpo composto, tanto individual quanto coletivamente, compõe relações cristalizadas e maneiras de afetar e ser afetado.

Numa primeira acepção de *ingenium*<sup>51</sup>, que pretendemos enfatizar nesse momento e essa é a forma mais geral, o termo designa o “costume com o qual tem sido afetado um corpo humano em particular. Em geral, para Spinoza o *ingenium* é produto do tipo de coisas que têm afetado à imaginação de maneira constante e têm adaptado suas leis ao moldar sua

<sup>49</sup> Cf. Benedetto Croce em seu *Breviário de Estética* e que será tratado por nós no último capítulo desta tese.

<sup>50</sup> O que nos remete ao termo *wit* para o empirismo inglês. Cf. Snyder em *De Bacon a Leibniz: Os caminhos do Wit no século XVII*, In: *Estética do Barroco*.

<sup>51</sup> Isso porque, como veremos, enfatizaremos justamente aquela capacidade do *ingenium* barroco em superar o dado por meio de processos inventivos *poiéticos*. Essa ênfase é dada no último capítulo desta tese.

constituição corporal, e essas afecções constantes determinam as semelhanças (*similis*) que identificará o mesmo *ingenium*” (ALARCON, 2008, p.68, tradução nossa<sup>52</sup>).

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*.

O *ingenium*, normalmente, é traduzido para o português como a “natureza do indivíduo” ou “a natureza de cada um”, já no próprio espanhol é traduzido por engenho. O que demarca desde já a possibilidade de pensar que essa configuração, inerente ao indivíduo, não é somente produto do exterior, mas ele próprio insere no exterior, por meio dessa configuração, uma ressignificação. Laurent Bove coloca da seguinte forma: “Meio de uso, a linguagem é, então, um produto do corpo (ao mesmo tempo de sua potência e de suas limitações), mas também, sublinha Espinosa, da disposição cognitiva do interpretante” (BOVE, 2010, p.81). As palavras são parte da imaginação que remetem a um signo dependente não só do indivíduo particular e seu encadeamento afetivo, mas também do coletivo, interpretante como cultura.

Esse termo clássico à estética barroca geralmente é ocultado nas traduções portuguesas, pois é facilmente substituído por *talento* ou *disposição* de um indivíduo e remonta aos dicionários e concepções clássicas do termo latino. Na maioria das vezes, há uma aceção de que esse termo designa gênio ou domínio virtuoso e superior. Há muitos sentidos para o termo na própria filosofia spinozana que pretendemos ir direcionando ao longo do trabalho, e que se estende como nervo central da nossa proposta.

---

<sup>52</sup> “costumbre con la que ha sido afectado un cuerpo humano en particular. En general, para Spinoza el ingenio es producto del tipo de cosas que han afectado a la imaginación de manera constante y han adaptado sus leyes al moldear su constitución corporal, y esas afecciones constantes determinan las semejanzas (*similis*) que identificará el mismo ingenio.”

Spinoza dá exemplos de pessoas que exercem uma função em uma mesma cultura, que é o cavaleiro, o romano, o soldado, o agricultor (EIII17S). Essa prática comum, como no uso de uma mesma língua, remete ao fato de que cada singularidade readapta esses signos por meio das relações que faz. Nesse uso linguístico comum existe uma potência singular de grupos de interação que cristalizam em suas ressignificações os signos que recebem do exterior, não só sua forma de afetar e ser afetado, mas também sua forma de expressão e significação. Os indivíduos, mesmo um coletivo como singularidade, possuem esse meio translúcido, onde as afecções são interpretadas de outra forma, desde o mais comum ao mais particular. Tanto os rastros na areia quanto o *pomum* são meios de interpretação que remetem à mentalidade de uma singularidade, mais ou menos coletiva e mais ou menos particular.

É nesse sentido, ainda, que Lorenzo Vinciguerra entende que os três pólos do processo significativo da imaginação são: o corpo exterior, o signo e o interpretante (VINCIGUERRA, 2005, p.201). Se assim é, crescemos e aprendemos um meio de afetar e de ser afetado que diz respeito à nossa construção afetiva, e essa configuração interna ou inclinação (EIV37SII) determina o modo como o indivíduo particular ou coletivo interpreta sua vida afetivamente, suas alegrias e tristezas. Desse modo, o *ingenium* é uma cristalização mais profunda dessas superfícies em que uma comunidade de indivíduos é formada.

Para além do nome de um autor abstrato, há, então, a realidade efetiva de uma “época”, de uma língua original, de uma conjuntura histórica particular e, nela, de um corpo (ao mesmo tempo individual e comum), de uma prática poderosa e de uma disposição ao mesmo tempo individual e coletiva que Espinosa identifica como a potência mesma de agir do indivíduo ou do interpretante como *ingenium* (compleição própria), um interpretante que faz realmente violência às coisas no e pelo seu esforço hermenêutico, de modo imanente às relações de força (BOVE, 2010, p. 83).

O *ingenium* é uma biografia afetiva, uma configuração interna que diz respeito ao modo de ser e pensar de determinados indivíduos em sua base comum, que obedecem às superfícies comuns e repetitivas das afecções corporais. Desde a interação entre indivíduos que produz uma mimese do comportamento (*sympathiâ*: E3P15S, *propensio*: E3ADef8 *antipathiâ*: E3P15S, *aversio*: E3ADef9) até a expressão, a fala, os gestos que são aglomerados de significação em grupos maiores e menores e suas formas de vida.

“Melhor, o conceito se refere à biografia de cada pessoa que realiza de um modo particular as leis da natureza humana” (ALARCON, 2008, p.248, tradução nossa<sup>53</sup>). Lembrando-se do exemplo que já dissemos aqui, a palavra *pomum* é apenas um corpo expresso pelas cordas vocais, ou um corpo escrito e inscrito, e não significa nada. Pode significar, no caso de um encadeamento de corpos e signos, num *ingenium* interpretante. *Pomum* significa muito para um homem que fala latim e associa essa palavra em sua dinâmica afetiva de seu povo e cultura. O corpo encadeia afetos e afecções em uma conexão própria e singular que constitui o *ingenium* como interpretante, pois ele está imerso nessas relações afetivas.

As coisas são imaginadas em um contexto histórico-social vivido. No TTP, Spinoza nos diz sobre as alterações interpretativas do *ingenium* dos profetas: “Se o profeta era alegre, revelavam-se-lhe as vitórias, a paz e tudo o que é motivo de alegria para os homens, visto as pessoas com esse temperamento costumarem imaginar com frequência semelhantes coisas; se, pelo contrário, ele era macambúzio, revelavam-se-lhe as guerras, os suplícios e todos os males” (TTPII 32). As coisas são sentidas e imaginadas de acordo com um contexto complexo e biográfico de um indivíduo como interpretante de suas relações. Esse contexto que leva em conta a memória e o hábito, individuais e públicos, advindo de suas relações com o exterior, é o que podemos denominar *ingenium*.

Assim, Luiz Ramos Alarcon<sup>54</sup> enfatiza em sua tese *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*, o seguinte:

Em consequência, o conceito não se limita a compreender as opiniões dos indivíduos, senão também os afetos que sente e guiam seu desejo. (Isto é expresso pelas diversas tradições castelhanas que recebe o termo, como: talento, temperamento, complexão, natural e critério pessoal.). Portanto, ainda que as leis da imaginação sejam comuns a todos os seres humanos, cada ser humano pode ser diferente em virtude das particularidades de seu *ingenium* (ALARCON, 2008, p.249, tradução nossa<sup>55</sup>).

O *ingenium* projetada e toma a medida das coisas segundo suas paixões e, todavia, é assim que um e mesmo afeto será diferente para o *ingenium* de cada indivíduo, ou seja, de sua mentalidade afetivo-intelectual, constituintes de sua interpretação das relações e do mundo.

<sup>53</sup> “Más bien, el concepto se refiere a la biografía de cada persona que realiza de un modo particular las leyes de la naturaleza humana”

<sup>54</sup> Cf. *El concepto de “Ingenium” en Spinoza. El caso del Estado hebreo* de autoria de Luis Ramos-Alarcón.

<sup>55</sup> “En consecuencia, el concepto no se limita a comprender las opiniones de los individuos, sino también los afectos que siente y guían su deseo. (Esto es expresado por las diversas traducciones castellanas que recibe el término, como: talante, temperamento, complexión, natural y criterio personal.) Por tanto, aunque las leyes de la imaginación sean comunes a todos los seres humanos, cada ser humano puede ser diferente en virtud de las particularidades de su ingenio.”



“Dado que a imaginação não percebe a natureza das coisas nem suas causas eficientes, a semelhança percebida pelo ingenium não é uma qualidade oculta nem uma relação ontológica entre as coisas, seja a percepção sensível de uma identidade entre os efeitos sem suas respectivas causas, seja porque o afetaram ao mesmo tempo ou porque o afetaram da mesma maneira” (ALARCON, 2008, p.69, tradução nossa<sup>56</sup>). 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<sup>57</sup>. É justamente essa composição que diz respeito a uma maneira de vida singular enquanto interpretante.

### 3.4.2 A linguagem como afeto

Quando Spinoza tenta utilizar da linguagem para análise dos afetos, ele percebe certas ambiguidades nos termos e em seus processos de significação. A sua filosofia está propondo uma análise afetiva segundo aquela base mais natural possível de desejo, alegria e tristeza. Essa base é, desde já, uma transformação da concepção de determinados afetos. A linguagem pela qual designamos nossas paixões era algo que interessava à Spinoza, muito embora não seja somente em relação ao seu uso semântico ou sequer pragmático, mas, como propomos aqui, tendo em vista uma imanência da linguagem:

Sei que estas palavras têm outro sentido, no uso comum. Mas o meu objetivo não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas e designar as coisas por vocábulos cuja significação usual não seja completamente oposta àquela que desejo dar-lhes (EIIIDef.20, Explicação).

O uso comum aqui é deixado de lado, não em nome da explicação hermética do sentido de um termo, mas no sentido de adequar os vocábulos que mais comumente designam um determinado afeto<sup>58</sup>. “É, pois, evidente que os nomes dos afetos foram cunhados muito mais por seu uso vulgar do que por seu conhecimento cuidadoso” (EIII52S). E a análise da esfera do sensível para Spinoza tende à naturalização das relações de forças que compõem nosso campo afetivo, isto é, os afetos e suas interações em cada tipo de indivíduo ou *ingenium*

<sup>56</sup> “Dado que la imaginación no percibe la naturaleza de las cosas ni sus causas eficientes, la semejanza percibida por el ingenio no es una cualidad oculta ni una relación ontológica entre las cosas, sino la percepción sensible de una identidad entre efectos sin sus respectivas causas, ya sea porque le afectaron al mismo tiempo o porque le afectaron de la misma manera.”

<sup>57</sup> É por isso que Spinoza nos diz, no caso da música: ela é “boa para o melancólico, má para o aflito e nem boa nem má para o surdo” (EIVPref.).

<sup>58</sup> Isso não ocorre de forma radical. Conforme comenta Homero Santiago, conhecemos várias advertências para com as palavras, porém “a língua não é só dele (*do filósofo*); a língua é sua e do vulgo; e ao considerarmos a vida da língua, é justamente tal pertencimento a um povo, ao vulgo, o fator que a preserva das deturpações e garante sua vitalidade” (grifo nosso, SANTIAGO, 2011, p.569).

específico, como o ambicioso (EIII55S), o tímido (EIII55S) e o invejoso (EIII55C). Cada um deles terá por medida uma configuração própria de alegria, tristeza e desejo.

Como então se transportar para essa capacidade de um conhecimento cuidadoso do afeto? Essa é a pergunta tipicamente spinozana, pela qual é possível uma transposição do dado e uma real efetivação de uma potência intelecto-afetiva. Propomos que haja uma pergunta individual que diz respeito à possibilidade de uma nova interação com a vida. Há uma pergunta para definir um afeto, que Spinoza não nos revelou, mas podemos dizer aqui: o que sinto quando digo que sinto isso? Ou: O que sinto diante disso? Ou: O que é sentir isso que sinto? Sinto raiva, mas o que é a raiva? Sinto essa alegria, mas o que é essa alegria? O que é isso que sinto? O que é essa paixão? ‘O que é’ é a pergunta fundamental do spinozismo se a entendermos enquanto ‘qual a potência de’. Assim, qual a potência de minha força frente ao afeto que sinto? Qual a força desse afeto positiva ou negativamente?<sup>59</sup>

Conhecer um afeto, qualquer que ele seja, é questionar-se o que ele tem de bom, isto é, o que fortalece a potência de pensar e agir, como ele pode ser propriamente alcançado e como não pode ser. Podemos afirmar que existem diversas formas de expressar um afeto que não a própria língua falada, isso porque, no ato de falar, já se insere uma complexa relação de conteúdos afetivos que envolvem as expressões corporais, a entonação da voz e a expressão facial. Spinoza estava atento a isso, como podemos observar, quando ele comenta sobre os acentos escritos presentes na língua hebraica:

Eu próprio pensava outrora que, se o seu autor os introduziu no uso, foi não tanto para elevar ou baixar (o tom) das sílabas e distinguir as orações, mas também para exprimir as afecções da alma, que costumamos manifestar pela voz ou pela expressão do rosto. Pois não temos a mesma entonação quando falamos com ironia do que quando falamos com simplicidade; nosso tom não é o mesmo quando louvamos, quando admiramos, quando vituperamos ou, enfim, quando desprezamos, e a razão disso é que, em cada afecção, nossa voz e nosso rosto se modificam; e os inventores das letras deixaram de indicar esses signos, é por esse fato que podemos exprimir melhor de viva voz nosso estado mental do que por escrito. Suspeito, portanto, que o inventor dos acentos hebraicos queria corrigir esse defeito comum. Mas, depois de examiná-los, não pude descobrir nada disso; porém, ao contrário, eles confundem não só as afecções da alma como as próprias orações (CG4).

---

<sup>59</sup> A expressão de um sentimento é difícil e complexa. Fala-se mais de elementos componentes dos sentimentos que os próprios sentimentos. É mais fácil dizer suas propriedades que adentrá-los profundamente na busca de conhecê-los. Saber ‘o que é’ enquanto ‘qual a potência’ é uma pergunta que requer um aprofundamento encadeado de causas. Talvez uma das perguntas mais difíceis do tipo ‘o que é’ seja ‘o que é esse afeto específico que se passa dentro de mim?’ ou ‘qual a potência dele sobre mim e o que posso através dele?’. Essa é uma pergunta spinozana diante dos afetos, como uma prática ético-afetiva, se entendermos, como faz Spinoza, que a compreensão não é apartada dos afetos e da própria origem de onde eles brotam.

Spinoza se refere a uma conversa ao vivo, por exemplo, e evoca certa prosódia gramatical<sup>60</sup>. Ele está nos dizendo aqui que exprimimos muito melhor um estado mental ao vivo que por escrito<sup>61</sup>. Uma conversa é linguagem. Linguagem é corpo e ideia do corpo. Uma conversa, como dizíamos, pode nos alegrar, nos entristecer, nos fazer flutuar, ter dúvidas. Há muitas dúvidas numa conversa ao vivo, certamente. Há também tristeza e alegria. Quando nos entregamos ao fluxo de uma boa conversa, há contentamento. Estamos satisfeitos por nós e pelos envolvidos. Diz Spinoza que um homem livre não conversa sobre o que as coisas e os homens têm de ruim, mas sobre a capacidade que lhes concerne. Nem execraríamos outro para rirmos de seus defeitos, pelo contrário, o riso é bom (EIV45S). Rimos sem escárnio, rimos porque é bom e crescemos com isso. Nada nos constrange e incitamos no outro e em nós mesmos um contentamento mútuo. As palavras se acrescem ao ritmo ininterrupto de alegrias ativas. Uma boa conversa nos leva a compreender nossos afetos, podendo até nos tirar de uma tristeza e fazer adentrar-nos numa alegria.

Já uma conversa ruim, ela nos leva à ideia de Spinoza de que:

Certamente as coisas humanas estariam numa situação bem melhor se tanto o calar quanto o falar também estivessem sob o poder do homem. A experiência, entretanto, ensina, sobejamente, que nada está menos sob o poder dos homens do que a sua língua. (EIII2S).

Ele acrescenta que:

Igualmente, o homem que diz loucuras, a mulher que fala demais, a criança e muitos outros do mesmo gênero acreditam que assim se expressam por uma livre decisão da mente, quando, na verdade, não são capazes de conter o impulso que os leva a falar. (Idem)

Se os homens soubessem que são determinados mais a falar do que são livres para parar de falar ou continuar falando, as conversas seriam melhores. Uma conversa ruim é uma impotência, é a tristeza. A conversa unilateral, que só ganha quem tagarela, o “ouvido de aluguel” é a conversa que não suporta o silêncio, porque não passa pensamento. Já a conversa

---

<sup>60</sup> Aquilo que Henri Meschonnic denomina como a surdez frente à linguagem. Isto é, uma crítica ao fato de que os teóricos da linguagem, e mesmo os filósofos da linguagem, deixam de dar atenção ao que é o ritmo, a prosódia e a cadência de uma *poiesis* da língua escrita. Cf. *Spinoza: poème de la pensée*.

<sup>61</sup> Em *Diálogos*, Gilles Deleuze comenta: “Se a própria lingüística procede por dicotomias (cf. as árvores de Chomsky onde uma máquina binária trabalha o interior da linguagem), se a informática procede a sucessão de escolhas duais, não é tão inocente quanto se poderia crer. Talvez seja porque a informação é um mito e a linguagem não é essencialmente informativa. Antes de tudo, há uma relação linguagem-rostto, e, como diz Félix, a linguagem é sempre indexada sobre traços de rosto, traços de “rostidade”: olhe para mim quando falo com você... ou então, abaixe os olhos... O quê? O que foi que você disse, por que você está com essa cara? O que os lingüistas chamam de “traços distintivos” não seriam sequer discerníveis sem os traços de rostidade” (DELEUZE, 1998, P.19).

que de fato expressa, pelo corpo e pela linguagem, os afetos é algo a ser estimado. A diferença aqui está no fato de que muitos são os que tagarelam, poucos os que se expressam<sup>62</sup>.

Se é assim, isto implica necessariamente que não somos dotados de livre-arbítrio para com as palavras. Não está em nosso poder o falar ou o calar-se.

Pois gostaria de fazer aqui uma outra observação importante: não podemos, pela decisão da mente, fazer qualquer coisa sem que dela tenhamos uma lembrança prévia. Por exemplo, não podemos falar nenhuma palavra sem que tenhamos dela uma lembrança prévia. Além disso, não está sob o livre poder da mente esquecer ou lembrar alguma coisa (EIIIP2S).

A língua que utilizamos está arraigada em nosso corpo e estamos acostumados com ela desde o início de nossa existência, na forma de se expressar e raciocinar, na forma de esquecer e de lembrar. A arte, um texto, uma conversa como forma criativa, são inacabados, porque nunca cessamos de exprimir o *sentido*; nunca encerramos a compreensão e a expressão do que sentimos. O *conatus* da mente é compreender, bem como o do corpo é se afetar. Essas duas forças motrizes nunca param de se expressar. No entanto, diz Spinoza, é possível tornarmo-nos reflexivos, ou melhor, ativos. É possível, diríamos nós, criarmos nossa própria força de expressão, conquistar nossa linguagem. O ato criativo demanda aqui a nossa potência intelectual, pela qual somos donos de nosso próprio regime de afetos e compreensões. Essa é a vida do sábio, que aqui não é ideal, mas a causa eficiente que nos move por toda a vida. Uma vez pensantes e reflexivos, é impossível abandonar esse modo de vida, pois a filosofia da imanência é criação, reflexão e compreensão.

Por outro lado, enquanto não preenchemos a reflexão do nosso cotidiano, não somos capazes de ser livres e, portanto, ativos em nossa vida afetiva. Não somos capazes de gerenciar nossa própria vida, apesar de estarmos altamente conscientes do que se passa.

Os afetos nos aparecem com nomes já utilizados comumente. A poesia e a arte em geral o descrevem, reassociam criativamente. Uma obra de arte expressa um afeto. Já as pessoas comumente julgam saber o que é o afeto que a palavra amor, por exemplo, significa. Reproduzimos isso dia a dia sem darmos o tempo ao pensamento. Seguimos mecanicamente, sem, no entanto, nos tornar ativos, muito menos nomeamos adequadamente. Aprendemos a sentir e dizer o que sentimos de forma muitas vezes equivocadas. Sem isso, não podemos falar

---

<sup>62</sup> “A besteira nunca é muda nem cega. De modo que o problema não é mais fazer com que as pessoas se exprimam, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio a partir dos quais elas teriam, enfim, algo a dizer.” (p. 161-162). Incapacidade de produzir sentidos, pelo excesso, saturação de informação. Ninguém é mais capaz de selecionar, digerir tudo o que está conectado. DELEUZE, Gilles. *Os Intercessores*. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 151-168.

de uma ética, apenas nos apoiamos na moral externa, no que vem de fora e diz o que é certo ou errado.

Contudo, fazer as perguntas que propomos aqui envolve toda a proposta de uma verdadeira atitude filosófica spinozana. Designar um afeto é uma tarefa que transcorre uma maneira própria de filosofar, que envolve experimentar o longo exercício da reflexão diante do que nos acontece. E dizíamos que filosofar é conhecer os afetos. Não podemos fazer isso senão voltando para nós mesmos a pergunta sobre os afetos. E, portanto, a pergunta sobre a linguagem que fala dos afetos. Mas como Spinoza nos propõe isso tudo? Estamos afirmando aqui que, para conhecer, temos que definir. Essa é a proposta que vamos trabalhar agora. Somente dessa forma é possível a força inerente do entendimento se sobrepor à nossa consciência habitual. O que é conhecer e definir os afetos que passam dentro de nós? O que é realocá-los ativamente em nossas vidas? E, por fim, o que é exprimir um afeto, por meio da linguagem, como força?

### **3.5 Método propriamente spinozano de filosofar – o autoconhecimento**

Conhecer é se autoconhecer e conhecer os afetos. Aos poucos, como dizíamos, passamos a ter consciência de um afeto ou outro. Isso significa que passamos a jogar com imagens, palavras e memórias, aquilo que um ou outro afeto nos leva a pensar. Então, pensamos nós que, por estarmos conscientes desse ou daquele afeto, estamos em posse de nós mesmos. Spinoza não se satisfaz com isso, pois, para ele, é aí, nesse primeiro passo, que se pode começar toda uma série de busca de autoconhecimento, embora esse conhecimento de primeiro gênero ainda não seja suficiente.

O primeiro gênero de conhecimento nos mostra como estamos conscientes de nossas paixões, das nossas percepções, memórias, desejos e da nossa linguagem, por isso nos julgamos no ápice da liberdade e cremos que esta consiste em uma livre escolha da nossa mente, mas, diria Spinoza, somos muito mais determinados a fazer uma coisa do que imaginamos. Nosso ânimo flutua (*fluctuatio animi*), automaticamente fazemos milhares de outras coisas que nos incitam aos afetos que nos potencializam, fazemos isso apenas imaginando como nos salvar da tristeza, embora sequer estejamos cômicos das causas que nos levam a isso ou àquilo.

Corremos em direção contrária à tristeza e desejamos a alegria. Quanto mais se complexificam as relações com as coisas que nos são exteriores, mais observamos que algo diferente se passa em nós mesmos, algo nos frustra, temos desejos não realizados, alegrias suprimidas por outrem, ou tristezas. Aqui e ali fazemos pequenas reflexões sobre o que se passa e, desse modo, começamos a mapear a nossa biografia afetiva, crendo que podemos dar um basta e viver de alegrias, pois o jogo que domina nossas vidas afetivas está vinculado a uma exterioridade que julga as nossas principais ambições e, contudo, a própria linguagem já está estruturada nesse jogo de forças, como se ela encerrasse um modo de vida em si mesmo, uma apreensão que diz o real, fielmente. Porém, como vimos, ela apenas está associada aos nossos hábitos, às nossas construções mais fáceis e úteis em relação à dinâmica afetiva que garante nossa perseverança no existir.

Apesar disso, há outro caminho, diria Spinoza, “outra parte da ética” (EVPref.) que é “tão difícil como raro” (EV42S). As nossas ambições pessoais a que almejamos em nome de um bem-estar são radicalmente questionadas por Spinoza. Junto a essa crítica está também toda crítica dos meios pelos quais acreditamos usufruí-las. Spinoza critica radicalmente a nossa consciência habitual em nome de uma consciência mais profunda de nossa realidade afetiva.

Podemos afirmar, agora, que é necessário mapear a nossa biografia afetiva, é necessário ver tudo o que se passa em nossa vida interior. Isso muda algumas coisas em nossa atitude ante a vida, mas não nos leva à mudança de comportamento. Essa só é realizada através do arrebatamento, que é a potência de nosso intelecto e a beatitude, isto é, como defendemos aqui, a nossa força de compreensão e expressão afetiva.

É necessário nos convertermos em homens que pensam a vida afetiva com análises minuciosas de "linhas, superfícies e planos" (EIIIPref.), de forma ativa. Uma *vivisseção*<sup>63</sup> precisa dos afetos e das suas forças inerentes, e isso somente é possível quando formamos de fato a compreensão dos nossos afetos. Compreender aqui é primeiramente formar noções comuns (segundo gênero de conhecimento), para só então desenvolvermos um conhecimento mais elevado, conforme a ciência intuitiva (ou terceiro gênero de conhecimento), que é onde reside a nossa beatitude.

---

<sup>63</sup>Esse termo *vivisseção* é um termo utilizado por Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*, § 186. Queremos aludir aqui ao fato de que o nosso conhecimento de si passa por uma análise viva de nossa vida afetiva e não uma análise pura, como se compreender estivesse além de viver. Isso porque, para Spinoza, compreender é afetar-se de outra forma. Compreender a si mesmo, seus afetos, sua linguagem é gestá-los de uma forma ativa, segundo nossa própria potência.

Quando compreendemos, objetivamos a relação e o encadeamento afetivo que chega até nós. Isso vai nos inserir em outra ordem de relações com as coisas. Trata-se de uma relação não mais passiva, própria do nosso primeiro gênero de conhecimento, mas uma relação ativa. Finalmente, quando começamos a não apenas perceber o que se passa conosco, em nossa vida interior que tanto prezamos (ou o nosso *eu*), mas a compreender o que se passa nas relações que envolvem o nosso corpo e a nossa mente, é que nos tornamos ativos.

Essa é a distinção que Spinoza faz entre perceber e compreender. Perceber é próprio de uma mente passiva, cercada pelo primeiro gênero de conhecimento e encerrada nele, ao passo que a compreensão vai no nível dos gêneros de conhecimentos ativos: noções comuns (segundo gênero) e ciência intuitiva (terceiro gênero).

Na relação entre os três gêneros de conhecimento, podemos dizer que, para Spinoza, passamos a produzir ideias ativas em nossa mente quando conseguimos deslocar e reassociar os afetos, as afecções (imagens) em uma ordem de dedução necessária à nossa natureza. Assim, imaginar é um tipo de pensamento que se utiliza dos afetos, afecções e memórias para indicar passivamente os nossos estados do corpo e da mente. Raciocinar ou formar noções comuns é um tipo de pensamento que analisa reflexivamente os afetos, as afecções (imagens) e as memórias, relacionando-os, conduzindo-os de forma encadeada, necessária e causal. E a ciência intuitiva é um tipo de pensamento que é a certeza dessas relações, conforme a expressão de nossa potência intelectual.

Podemos dizer que “perceber” significa constatar, indicar e não explicar. Como diz Spinoza: "as afecções do nosso corpo indicam a natureza dos corpos exteriores, mas não explicam" (EIII18S). Estamos apenas indicando algo que não está tão preciso em nossa mente, muito pelo contrário, está confuso como um efeito, um resultado ou uma consequência de nossa relação com a exterioridade, mas como o *conatus* da nossa mente é compreender (EIV27), estamos apenas compreendendo de modo confuso e parcial.

Muitas vezes, representamos para nós mesmos, com a ajuda da nossa memória, das imagens e das palavras, algo que se passa conosco, com o nosso corpo e a nossa mente. Geralmente, acrescentaria Spinoza, fazemos isso quando estamos tristes. Queremos saber o que houve e o “porquê” de nossa frustração, então refletimos. É óbvio que, até aí, ainda estamos presos àquilo que analisamos, isto é, às nossas eventuais particularidades, aos signos do *eu* que nos tornam escravos. Não conseguimos sair deles e apenas relacionamos com o que vem na memória, com as palavras e as imagens que estão associadas habitualmente em nossa

mente. Estamos refletindo, descrevendo, mas isso não é uma compreensão propriamente dita, isso é recorrer ao habitual, é apenas constatar fatos, eventos, memórias e linguagem. Não é porque permanecemos ainda passivos em relação ao que nos aparece, passivos na forma de proceder mentalmente, que estamos nos autoconhecendo, pois nós apenas podemos dizer que conhecemos, quando de fato consideramos a nossa potência do intelecto.

Essa potência do intelecto se expressa por meio de definições que abrem a possibilidade de dedução das propriedades comuns do que almejamos conhecer. Para Spinoza, esse movimento intelectual de definição e propriedades é autogerado, porque quanto mais se compreende dessa forma, mais somos incitados a compreender. Vejamos agora como isso funciona.

### 3.5.1 *O que é definir? – A força do entendimento*

A definição em Spinoza envolve afirmar uma potência e não delimitar uma coisa específica. Assim, definir um afeto é afirmar a sua potência e força frente à relação de força que ele faz com os demais. Compreender em Spinoza significa definir. Aqui vem propriamente a atividade filosófica. A busca da definição de algo, segundo uma ordem própria de dedução, a que ele chama de ordem própria do intelecto.

Definir é conceituar. Trata-se de utilizar de conceitos ou de produzir filosofia, por meio de nossa atividade intelectual: "digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto o conceito parece exprimir uma ação da mente" (EIIDef.3). A definição propriamente dita é o *pôr a essência da coisa*, isso significa *afirmar a coisa singular propriamente dita*, considerando a própria coisa e não as propriedades de suas relações (EIII4Dem.). Acompanhando o TIE, temos que uma definição perfeita deve explicar a *essência íntima* da coisa e, com isso, deve evitar que essa *essência íntima* seja substituída por essa ou aquela *propriedade* (TIE95).

Podemos remontar tudo isso com um exemplo formal e, somente assim, poderemos compreender uma definição de uma figura geométrica como o círculo. Um círculo é comumente concebido como sendo uma figura, cujas linhas traçadas desde o centro à circunferência são iguais, mas essa definição não põe a *essência* do círculo, uma vez que ela diz respeito às *propriedades* comuns e, portanto, extraídas da razão (segundo gênero de conhecimento), ainda externas ao círculo. Afirmamos o que há de comum, ou seja, é uma noção comum das partes que compõem um círculo. O círculo mesmo não se define pela



igualdade dos raios ou pelos infinitos retângulos iguais entre si formados por segmentos de duas linhas, como afirma Tschirnhaus na Carta 59 — como se infinitas proposições explicassem a natureza adequada do círculo.

Para Spinoza, no entanto, devemos proceder de outra forma na construção de uma definição e, para isso, temos que averiguar o fato de que, da ideia da coisa conceituada, podemos deduzir todas as propriedades da coisa. E é dessa forma que essa ideia expressa a causa eficiente e não as suas propriedades. A filosofia é, para Spinoza, movida pela busca da causa eficiente, rejeitando a causalidade final ou a teleologia.

No exemplo do círculo, devemos procurar a gênese da sua construção, uma vez que esse conhecimento *genético* é que vai exprimir a sua *essência*, pois a definição é que abre a possibilidade das propriedades e das conceituações linguísticas.

O que então define a essência do círculo?

Segundo Spinoza: "O círculo, por exemplo, conforme esta regra, deveria ser definido dizendo que é a figura que é descrita por uma linha qualquer, um de cujos extremos é fixo e o outro móvel, pois esta definição inclui claramente a sua causa próxima" (TIE 96). Mas o que é possível conhecer por meio dessa regra que Spinoza nos traz acerca de uma definição dada?

A definição é o que traz à tona a essência e, por conseguinte, todas as propriedades que são possíveis dela extrair. "A definição da coisa deve ser tal que, considerada em si só e não unida às outras, se pode concluir dela todas as suas propriedades, como se pode ver nesta definição de círculo" (TIE96). Uma definição deve abrir e acrescentar as propriedades da coisa definida.

Disso se segue que uma definição dada deve compreender a causa próxima e, ainda, dessa definição se faz necessário deduzir todas as propriedades da coisa. Essa é a regra de uma definição das "coisas singulares", conforme o texto do TIE 97. Em carta, Spinoza anuncia: "Porém julgo que basta observar o seguinte, que tem-se que averiguar aquela ideia da que se pode deduzir todas, como antes disse. Pois quem se propõe deduzir de uma coisa todas as propriedades possíveis, se segue necessariamente que as últimas serão mais difíceis que as primeiras" (Ep.60, p.271).

Necessariamente, uma definição é uma afirmação intelectual pela qual é possível averiguar se determinada ideia exprime em si a própria definição da ideia dada - sua essência - e as propriedades que devem ser dela deduzidas. No próprio exercício de criação de conceitos, podemos averiguar isso com um experimento intelectual que elaboramos<sup>64</sup>.

Caso queiramos definir a essência de um triângulo, sem qualquer consulta à geometria euclidiana, ao que diz o vocábulo no dicionário ou ao que Spinoza tenha dito sobre esta essência, segundo sua forma de compreensão da definição dada, podemos pensar, em primeira instância, que a definição de triângulo seja esta: uma figura geométrica, cuja soma interna dos ângulos é igual a cento e oitenta.

Pode-se perceber, conforme o que foi dito, que essa definição não mostra a gênese da construção do triângulo e sua essência, sendo, com isso, uma propriedade dele; propriedade esta que é de fundamental importância para que averiguemos a definição de triângulo. No entanto, não podemos cair na tentação de confundi-la com a definição, pois a definição *põe a essência da coisa e abre as suas propriedades*. Ao definir, o que faz Spinoza? Ele afirma a essência da coisa. O que pode a coisa por ela mesma nas suas relações, o que lhe compõe e decompõe? É essa a pergunta spinozana.

Devemos proceder, então, com o que o nosso intelecto concebe como sendo o triângulo. É comum saber que ele é composto de três linhas, no entanto, quando colocamos as três linhas em um papel, necessitamos de alguma regra do entendimento que faça elas se encaixarem na gênese do triângulo, pois elas têm que se inter cruzarem duas a duas sem que passem no mesmo ponto e, somente assim, chegamos então à definição de triângulo, que é *uma figura geométrica composta por três linhas retas que se inter cruzam duas a duas sem que passem no mesmo ponto*. Dessa definição seguem-se as várias propriedades do triângulo, incluindo, sua área, a formação de seus ângulos internos, os diversos tipos de triângulos que existem etc.

Mas, perguntamos o que então se deu quando estamos buscando a certeza da definição? Isto é, o que se passou em nosso entendimento quando conquistamos essa definição essencial? Spinoza nos diz que estamos, nesse caso, afirmando algo intelectualmente: "Me refiro a uma afirmação intelectual, fazendo caso omisso da verbal, já

---

<sup>64</sup>Caso o leitor queira, propomos a leitura do APÊNDICE C. Nele, é possível averiguar uma experiência de dedução das figuras iniciais da geometria que iniciamos aqui, conforme uma experiência que fizemos pelo próprio entendimento da teoria spinozana da dedução da gênese de um conceito e pela explicitação de seu modo de construção, conforme o exemplo do círculo.

que esta, pela escassez das palavras, quiçá pode alguma vez ser uma expressão negativa, ainda que se entenda afirmativamente" (TIE96).

Então, temos uma afirmação intelectual que nos dá a certeza da *essência* da coisa. Buscamos, com isso, exprimi-la, não obstante a escassez de palavras, numa afirmação verbal. Quando isso ocorre, dizemos que nós definimos verbalmente. Spinoza parece cair num intelectualismo no TIE, no qual não tematiza o corpo como o faz na *Ética*. Ali, Spinoza fala de um conhecimento intelectual, apenas do ponto de vista da mente, portanto, é necessário recorrer à *Ética*.

Há uma maneira bem peculiar de tratar a questão da afirmação intelectual, que ocorre nas duas primeiras partes da *Ética* e é retomada em seu grande apogeu, que é a quinta parte: a liberdade humana ou a potência do *intelecto*. Isso nos interessa, porque, de antemão, o intelecto é uma potência relacionada diretamente à nossa liberdade e, portanto, ao conhecimento afetivo. O intelecto, como vimos, está diante de um regime completamente oposto ao regime dos signos, lembrando-nos que não podemos confundir as imagens ou palavras com as próprias ideias. Em suma, a ordem comum da natureza (ordem das afecções ou imagens) não pode ser confundida com a ordem do intelecto (ou das ideias).

No entanto, na *Ética*, na qual há toda uma análise do corpo das afecções e dos afetos, diferentemente da análise intelectualista e formal do TIE, o intelecto é posto como um modo definido do pensar (EI31Dem.)<sup>65</sup>, e não é outra coisa senão a própria vontade (EII49C). Isto é, o intelecto é um modo definido do pensar que, diferente do desejo, do amor etc. (EI31), que também são modos do pensar (EIIAx.), é a faculdade de afirmar e de negar ideias. É por isso que Spinoza iguala a vontade com a faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo de afirmar ou negar algo sobre alguma coisa (EII48S) e, assim, o intelecto também é essa faculdade. Então, podemos dizer que o intelecto é a faculdade de afirmar ou negar uma ideia, no mesmo movimento em que a vontade é a faculdade que afirma ou nega uma volição.

A vontade é (EI48S) a faculdade pela qual a mente afirma ou nega o verdadeiro ou o falso e não o desejo que a mente apetece ou rejeita as coisas. O intelecto e a vontade, dirá Spinoza, estão para esta ou aquela ideia ou esta e aquela volição, com a mesma relação que a *pedridade* está para a pedra ou como a categoria *homem* está para Pedro e Paulo, isso porque uma volição é também ideia (EI49).

---

<sup>65</sup> O TIE parece permanecer em uma via intelectualista, não fala do corpo. Mas fala do conhecimento que só pode vir do intelecto. Cf. forças nativas do intelecto para construção da sabedoria (TIE31 e TIE107).

O intelecto, portanto, é a faculdade de conceber, isso inclui de perceber e sentir (EII49S). Disso se segue que nós podemos perceber de maneira clara ou de maneira confusa, pois a imaginação proveniente de um ordenamento comum da natureza, segundo o hábito, a memória e as palavras, é diferente da ordem própria do intelecto. Com o intelecto, nós temos clareza e efetivamos a nossa potência de pensar os afetos e pensar as palavras, promovendo a verdadeira afirmação de nossa interioridade essencial.

Importante repensar aqui a questão típica do século XVII da linguagem como representação de uma ideia, seja em função do registro em nossa memória, seja em função de representá-la para outrem. Essa questão tipicamente semântica da linguagem, que leva a conceber a noção de uma linguagem ideal e pura para representar o mundo tal e qual, não faz parte do quadro teórico spinozano. Aqui, a ideia e a linguagem estão em uma relação de força e potência.

O intelecto é a parte eterna da mente pela qual agimos, porquanto a imaginação é a parte que perece da mente e pela qual padecemos. Então, para Spinoza, a mente concebe as ideias por meio do intelecto e, dessa forma, temos como hipótese que quando este predomina mais que a imaginação, seguimos a ordem própria do intelecto e utilizamos melhor nossa potência. Quando é a imaginação habitual e a linguagem que predominam mais que o intelecto, a mente segue uma ordem comum (ou das afecções do corpo ou da linguagem) que diz muito pouco de nossa potência, pois um é o caminho fácil e adaptável do hábito; o outro é a fórmula tão difícil quanto rara do spinozismo e da verdadeira afirmação interior.

Assim sendo, quanto mais a mente se utiliza do intelecto, mais ela é capaz de deduzir as propriedades das coisas e, portanto, mais é capaz de definir a essência de uma coisa singular dada, fazendo com que mais propriedades o intelecto seja capaz de deduzir de sua própria potência (TIE107, TIE37-38 e EIP31S). Dito de outro modo, quanto mais se compreende, mais se compreende o compreender<sup>66</sup>, isto é, mais se fortalece o intelecto ou mais deduzimos por conta própria o que necessitamos deduzir<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Sobre isso, Spinoza afirma: “Mais ainda, quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor entende sua própria capacidade e também a ordem da natureza; e, por outro lado, quanto mais entende sua capacidade, tanto mais facilmente pode dirigir-se e estabelecer regras para si mesma; e, quanto mais entende da ordem da natureza, tanto mais facilmente pode evitar o que é inútil. Como dissemos, é nisto que consiste todo o método” (TIE40).

<sup>67</sup> Sugerimos aqui a leitura do APÊNDICE D e do APÊNDICE B, PARTE II.

### 3.5.2 *Pensar com a linguagem, contra a linguagem e através da linguagem*

Mas o que é o *compreender*? Ora, pensamos conforme a semântica clássica: compreendemos quando captamos a essência de algo, um desvelamento. Para Spinoza, no entanto, um pensamento — como ideia adequada — está jamais pronto. É necessário elaborar, deslocar afecções, restabelecer o habitual, formar uma ideia adequada. O conhecimento não é da esfera particular e privada, doadora de sentido. Entender ou analisar os afetos é colocá-los em uma ordem própria do intelecto, que este último impõe sob a ordem das afecções. Somente a partir daí, associamos as afecções com outras que não estão associadas entre si, por conta da ordem comum dos afetos que estão associados em nosso corpo/mente.

Elaborando uma ordem contra a habitual é que nos tornamos ativos, quanto mais desassociamos e reassociamos os afetos segundo o entendimento. Isso porque “um afeto está tanto mais sob nosso poder, e a mente padece tanto menos, por sua causa, quanto mais nós o conhecemos” (EVP3C). À medida que conhecemos um afeto, “nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto” (EVP10). Essa é a forma de se filosofar em termos spinozanos.

Quanto mais compreendemos, segundo a ordem do intelecto, mais imagens, signos e palavras são reordenados, refeitos, menos nos entristecemos e, pelo contrário, gozamos de uma alegria que advém da própria contemplação da potência de nossa mente em compreender. Mesmo diante da afecção, que era para nós tristeza, agora nos é alegria.

Isso porque, ao compreendermos um afeto, o concatenamos segundo a ordem do intelecto, gozamos de uma satisfação consigo mesmo (EIII53). Isto é, provocamos, pela compreensão, em nós, os afetos ativos e, como eles estão relacionados com nossas imagens, memórias e linguagens, provocamos, por fim, a nova relação que eles ganham segundo a devida ordem de nossa potência intelectual.

Somos, por isso, gratos a nós mesmos pela compreensão. E cuidamos melhor de nós mesmos, isto é, concatenamos melhor a nossa vida afetiva. Porque “as imagens das coisas vinculam-se mais facilmente àquelas imagens que estão referidas às coisas que compreendemos clara e distintamente do que a outras” (EVP12). Aos poucos, quanto mais compreendemos, mais associamos os afetos a essa satisfação gerada pela compreensão. Como mais imagens estão associadas, mais gozamos de alegria em nossa vida. Dessa forma, os remédios dos afetos são especificamente cinco:

1. No próprio conhecimento dos afetos (...).
2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente (...).
3. No tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas

que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente. 4. Na multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus (...). 5. Na ordem, enfim, com a qual a mente pode ordenar e concatenar os seus afetos entre si. (EVP20S)

Disso tudo que se segue, podemos concatenar as imagens das coisas de forma livre e virtuosa, segundo a ordem de nossa própria força e potência internas, ou de forma que julgamos ser livres sem sermos; isto é, supersticiosamente e dominados pela exterioridade. A primeira se dá quando pressupomos a ordem do intelecto, ou seja, sua potência. A segunda se dá quando ficamos somente na ordem das afecções do corpo, isto é, nas imagens, memórias habituais e linguagens, sem sermos reflexivos dessa ordem. A potência do intelecto, no entanto, está também em certa potência da imaginação:

Pois se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse ao mesmo tempo que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar (*imaginandi facultas*) dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (...), se ela (*a faculdade de imaginar da mente*) fosse livre. (EII17S grifo nosso)

O que podemos afirmar aqui é que quanto mais a mente entende, mais ela concebe uma nova ordem de imagens, e não que ela deixa de conceber imagens ou afecções, o que é impossível. Pois a ordem e a conexão das ideias na mente são as mesmas que a ordem e a conexão das afecções corporais (EII7) e isso não impede, no entanto, que hajam coisas que desconhecamos a ideia ou que hajam ideias das quais desconhecamos suas formas de expressão linguísticas.

O que estamos formulando como hipótese, conforme a ideia spinozana, é que sentimos e experimentamos que somos eternos e, com isso, concebemos o próprio corpo, isto é, suas afecções sob a perspectiva da eternidade, quando afirmamos a potência do intelecto (EVP30). O que implica que o corpo e suas afecções, imagens e linguagem são ainda, assim, concebidos. Mas quando prevalece em nós o terceiro gênero de conhecimento, isto é, o ápice de nossa formulação de ideias ativas, aquela base do primeiro gênero (afecções, imagens e linguagem) passa a compor nossa atividade e potência livre, porque é determinada por uma interioridade verdadeira e imanente. O que, pelo que foi dito, vem do próprio esforço de organizar as afecções segundo a ordem do intelecto.

Há, portanto, certo uso potente do primeiro gênero de conhecimento enquanto imagens e palavras. Essa potência é admitida caso concebamos uma mente livre. A mente

livre é aquela que exercita o uso intelectual de definições em relação às diferentes interações que faz com os outros e consigo mesmo. Ela está na ordem da compreensão muito mais que na ordem da percepção.

No entanto esse *compreender* não é mudo e privado, ele é desde sua base uma reorganização das afecções dos corpos em contato com o nosso, pois para conceber uma ideia adequada, atravessamos necessariamente uma reordenação daquilo que se passa no campo simbólico e, todavia, a ideia adequada é posterior. Assim, quando Spinoza alerta que o entendimento é capaz de fornecer um conhecimento da essência, na medida em que define, isto é, na medida em que põe uma definição da coisa, não podemos fazer a confusão de atribuir-lhe o pensamento tradicional.

Para a tradição todo conhecimento verdadeiro é uma captação da essência imutável e invisível às coisas, cabendo à linguagem comunicá-la. Em suma, “existe um mundo em si que nos é dado independentemente da linguagem, mas que a linguagem tem a função de exprimir” (OLIVEIRA, 2010, p.121), cabendo a algumas filosofias a busca incessante de uma linguagem perfeita que reproduzisse com exatidão a estrutura ontológica do mundo. Assim sendo, como a linguagem comum é cheia de falhas e imprecisões, faz-se necessário uma reelaboração da linguagem para que ela cumpra sua função designativa com excelência.

Uma primeira impressão nos causa o fato de Spinoza falar de um tipo de conhecimento de terceiro gênero, um “conhecimento da essência da coisa singular”. Somos levados a pensar haver uma pré-linguagem em Spinoza. No entanto isso pode ser deixado de lado, porque não se trata de uma pré-linguagem e, sim, de uma pós-linguagem. Estamos falando aqui do que ainda não foi construído, porque só o é a partir das relações possíveis daquele conjunto corpo/mente com outros conjuntos.

Pensar é deslocar, relocalar, testar as estruturas prontas e cristalizadas de nossa relação com as coisas, pois somos ativos quando deslocamos nosso corpo e os corpos exteriores. Quando pensamos, não pensamos numa esfera privada doadora de sentido, que somente depois faz relação com a exterioridade, pensamos num conjunto de afecções dos vários corpos que mantemos interação. Pensar é desde já, como ideia adequada, deslocar corpos-ideias, relocalar, testar. É por isso que Spinoza desloca, ele faz outras relações. A vida não está pronta; ela não tem um significado pré-formado, senão como conhecimento de primeiro gênero. A afirmação de forças singulares é um porvir ativo, isso porque não há uma

anterioridade da essência das coisas. A essência em Spinoza é uma potência de afetar e ser afetado, um modo de interação com outras potências. Não há ideias senão por meio das relações; então pensar a linguagem é pensar na linguagem, contra a linguagem e por meio da linguagem. O entendimento seria passivo se pensássemos que ele tem que captar uma estrutura imutável do mundo. Esse não é o tipo de ordem do intelecto elaborado por Spinoza. A ordem do intelecto é uma ação que se dá nas relações, contra as relações e por meio das relações. Ela promove as ideias adequadas à medida que afirma sua natureza e potência frente à ordem pré-estabelecida, seja do hábito, seja de ideias de base para repensar novas ideias.

Nesse sentido, a linguagem tem a potência para não ser apenas superficial e banal. Isso se levarmos em conta outra dinâmica de formação de ideias que é a dinâmica do nosso entendimento. Dinâmica esta que expressa sua natureza e potência, frente às ideias ativas que provêm de nossa natureza e potência afirmativas.

A relação entre ideia e linguagem que é trazida à tona no século XVII e pensada conforme o paradigma semântico clássico, por meio da teoria cartesiana - segundo a qual a “linguagem” como corpo é externa e acessível aos demais, já a “ideia” é interior e invisível - pode ser posta de outra forma por Spinoza. Assim, se pensarmos em tais termos, estaremos, em última instância, nos remetendo à ideia da relação mente-corpo, mas de uma maneira específica que se trata da dualidade entre ideia de um lado e linguagem de outro. Isso pode ser mais bem compreendido da seguinte forma:

O conjunto de palavras exprime uma ideia. E isso pode ocorrer de modo confuso ou claro e distinto. Toda palavra designa uma ideia, e o inverso — toda ideia é designada por palavras — também é verdadeiro. Isso é evidente pela proposição que diz que a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas (EII7). Por vezes, somos levados a pensar que há ideias que não conseguimos exprimir por meio de palavras. E ainda há outros que pensam que há palavras, cuja construção nós não formamos de ideia alguma.

Não obstante aos que pensam que faltam palavras para designar uma ideia, estamos defendendo, aqui, que isso se dá devido mais à ignorância ou desconhecimento do uso adequado das palavras que da falta delas, isso porque a mente humana pode rearranjá-las de forma confusa ou adequada. E ainda, é necessário dizer que, além das palavras, há outras formas de exprimir uma ideia: as imagens, os sons, a expressão corporal, o rosto, a pintura, as



artes, os símbolos matemáticos<sup>68</sup> etc. Estas, ainda assim, podem ser confusas ou adequadas. Um desenho de um triângulo, por exemplo, é por vezes mais claro que muitas definições em frases, podendo da figura extrair, ainda assim, as suas propriedades adequadas.

Aos que pensam, por sua vez, que há palavras cuja construção não forma ideia alguma, dizemos que isso é possível pelo fato de as palavras estarem associadas ou entre si ou com outras, de acordo com o uso, isto é, sem que compreendamos clara e distintamente.

Apesar de, por vezes, Spinoza atentar para não confundirmos ideias e palavras ou imagens das coisas, cabendo a esta última o aspecto corporal que é diferente do aspecto mental, ele, como filósofo da univocidade e do monismo substancial, nos leva a pensar de outra forma tal relação.

No paralelismo clássico entre mente e corpo, Spinoza eliminaria a superioridade de um sobre o outro. Mas, conforme afirma Chantal Jaquet, o que o filósofo propõe é, na verdade, uma *igualdade* em que prevalece um discurso misto em que um afeto pode ser analisado, ora por seu aspecto corporal, ora por seu aspecto mental, ora por seu aspecto psico-físico<sup>69</sup>. Trata-se de uma conjuntura corpo/mente que é afetada, não havendo um privilégio do tipo de causalidade, ou seja, um corpo não pode gerar uma ideia, bem como uma ideia não pode gerar um corpo. E isso significa que um afeto ocorre no corpo e na mente como afecção corpórea e, ao mesmo tempo, como ideia mental. Algo acontece na conjuntura, porque o corpo e a mente estão essencialmente e potencialmente unidos.

Dessa forma, nosso conjunto corpo/mente, em interação com as coisas exteriores, ora segue certa passividade, ora promove certa atividade. Podemos tomar esse argumento para pensar a linguagem. Assim, teríamos como hipótese que a ideia não é superior ao símbolo, nem o símbolo superior à ideia. Aqui são dois movimentos que o entendimento ora tende para sua força e potência inventora, forjadora e criativa<sup>70</sup>, isto é, ativa; ora tende para o habitual e comum, ou seja, para sua passividade. É uma força que tende ora para singularidade expressiva, ora para a ordem habitual que o consome; consome sua mente e seu corpo.

A determinação interna da mente estaria nessa afirmação de sua potência expressiva (EII29S) e, disso, podemos concluir que as ideias englobam vários vestígios que

---

<sup>68</sup> Cf. *A psicologia da invenção na matemática* de Jacques Hadamard e também POINCARÉ, Henri. *La valeur de la science*. Chapitre 1. E. Flammarion, 1908.

<sup>69</sup> Cf. Jaquet, Chantal. *A unidade do corpo e da mente*. p.167.

<sup>70</sup> Essa questão será debatida no último capítulo da tese, como força criativa da expressão da filosofia de Spinoza por meio da geometria. Cf. Capítulo 4, 2.1. *A escrita de Spinoza*.

conduzem as afecções e a ordem comum (habitual) em função de uma ordem criativa e ativa, que é a ordem do entendimento como interioridade imanente. Conforme Chantal Jaquet:

Para que se possa falar de determinação de dentro que se manifeste no exterior, é preciso distinguir a interioridade espacial ilusória, que exprime o fato de que neste corpo limitado pela fronteira da pele figuram os traços de corpos exteriores, de uma interioridade que se poderia chamar imanente e verdadeira. Esta interioridade verdadeira não implica banimento de toda ação dos corpos exteriores e a expulsão das imagens. Nem todo traço é forçosamente a marca de uma intrusão, de uma alienação. Quando dão lugares a ideias adequadas, os traços e as imagens são, ao contrário, expressões de uma força e não de uma servidão da imaginação. (JAQUET, 2011, p.264)

Disso se depreende, segundo nossa hipótese, que a ideia e a linguagem não são duas instâncias separadas e, sim, duas forças que se sobrepõem no próprio entendimento. A ideia é irreduzível à ordem do signo, ou do corpo, bem como a ordem do signo é irreduzível à ideia. Não há, portanto, uma pureza da ideia; mas a ideia, bem como o corpo, está em constante relação. Pelo contrário, temos ênfases que tendem ora a uma significação ativa, em que predomina o entendimento e sua determinação interna; ora uma significação passiva e já posta pela exterioridade.

Se tomarmos o conceito de ideia e linguagem, próprio da modernidade e da filosofia como um todo, e retomarmos Leibniz, por exemplo, ele introduziu na modernidade a noção de que pensamos somente por meio de símbolos. Formular ideias não se faz sem imaginar ou utilizar palavras. Para Spinoza há uma separação não tão radical como a cartesiana ou a lockeana, mas ainda, sim, uma separação que diz que as ideias estão de um lado (pensamento) e as palavras estão de outro (extensão).

Essa concepção é, no entanto, colocada por Spinoza em termos de força. Estamos tomando emprestado o termo de Laurent Bove em *La théorie du langage chez Spinoza*, pensando o fato de que essa relação de força se dá como uma relação que ora tende para o lado de sua atividade como produção potente do entendimento, ora tende para o lado de sua passividade, como produção inadequada das ideias das afecções do corpo.

Muito dificilmente admite-se que haja somente símbolos sem esse substrato que é a ideia. Assim é que a ideia de carro, por exemplo, pode ser revelada por qualquer desenho infantil, uma foto, a palavra inglesa *car* etc. Mesmo Leibniz, para quem as ideias são essencialmente simbólicas, há ainda a ideia, não é o símbolo por ele mesmo. Mas a ideia para

Spinoza não é o ponto fixo em que podemos adentrar na significação<sup>71</sup>. A ideia é porosa como o próprio corpo. A unidade determinável se enfraquece. A ideia de afecção é posterior às relações com o corpo, já as ideias adequadas são posteriores à reflexão dessas relações.

O fato de que o corpo humano e, portanto, a linguagem como corpo, seja a única instância acessível, é uma controvérsia ao pensarmos na filosofia spinozana. Essa interioridade e particularidade da ideia, como um privilégio de pureza e inacessível aos outros, é um problema. Primeiramente, porque, como afirmávamos, “o corpo é um campo de traçabilidade” ou uma superfície de interação. Mas, em segundo lugar, perguntamos agora: e a ideia não é também um campo desse tipo? É só aquilo que é instância do corpo que é acessível aos outros e, portanto, capaz de comunicar? Se admitirmos isso, admitiríamos que somente o corpo está em relação, quando não é o fato. A relação entre a interioridade psíquica e a exterioridade corporal em Spinoza é fragilizada e, no mínimo, porosa<sup>72</sup>, isto quer dizer que as instâncias que nos atravessam como potências de ideias e de movimento e repouso não nos pertencem, são impessoais. Isso ocorre tanto na instância do indivíduo — no qual poderíamos falar de uma trans-individualidade, porque é atravessada de composições de corpos e mentes em vez de um sujeito — quanto na ideia ela mesma, em que não há um ponto irreduzível. Somos atravessados de corpos e mentes, isto é, de movimentos/repousos e ideias.

Então, de certa forma, as ideias são acessíveis aos outros, não porque pertencem a um puro *eu* que terá de fazer uma tradução para torná-las acessíveis e comuns. As ideias não são puras e íntimas. Elas estão em relação, assim como os corpos e, portanto, assim como a própria linguagem. A ideia é moldável e transmissível como ideia.

O papel principal da filosofia é analisar ideias e elaborar ideias, mas admitimos, aqui, que toda filosofia é atravessada por ideias, bem como por corpos e afetos. É certo que a

---

<sup>71</sup> Sobre as significações do âmbito interior e íntimo da ideia, Deleuze nos diz: “Lá nós já não temos segredo, não temos mais nada a esconder. Somos nós que nos tornamos um segredo, somos nós que estamos escondidos, embora tudo o que façamos, nós o fazemos na luz do dia e na luz crua. É o contrário do romantismo do 'maldito'. Nós nos pintamos com as cores do mundo. Lawrence denunciava o que lhe parecia atravessar toda a literatura francesa: a mania do 'segredinho sujo'. Os personagens e os autores têm sempre um segredinho que nutre a mania de interpretar. É sempre preciso que alguma coisa nos lembre outra, nos faça pensar em outra coisa. Nós retivemos de Édipo o segredinho sujo, e não Édipo em Colônia, sobre sua linha de fuga, tornado imperceptível, idêntico ao grande segredo vivo. O grande segredo é quando já não se tem mais nada a esconder, e que ninguém, então, pode lhe apreender. Segredo em toda parte, nada a dizer. Desde que se inventou a 'significação', as coisas não se arrumaram. Em vez de se interpretar a linguagem, foi ela que começou a nos interpretar, e a interpretar a si mesma. Significância e interpretes são as duas doenças da terra, o casal do déspota e do padre. O significante é sempre o segredinho que nunca parou de girar em torno de papai-mamãe. Nós chantageamos a nós mesmos, fazemos mistério, os discretos, andamos com ares de 'vejam sob que segredo eu me curvo'. O espinho na carne. O segredinho se reduz, geralmente, a uma triste masturbação narcísica e carola: a fantasia!” (DELEUZE, 1998, p.38)

<sup>72</sup> Termo utilizado por Pascal Sévérac no artigo supracitado.

ênfase na semântica, por ela mesma, tenha constituído um exagero da tradição filosófica para com a linguagem. Mas a ótica spinozana leva a discussão a outro patamar, a saber, a atividade de nossa produção de ideias pelo entendimento e sua passividade em relação ao corpo linguístico, que são dois modos de relação que fazemos entre a ideia e a linguagem.

Assim é que, por exemplo, um conceito como direito natural em Spinoza discrepa do conceito para Hobbes. A ideia de Deus em Descartes, ou para tradição judaico-cristã, é bem diferente da ideia de Deus para Spinoza. A ideia — que muitas vezes é confundida e levada à ordem de nossa imaginação e superstição — é trazida por Spinoza como o ápice da possibilidade de criação do entendimento, como força expressiva e filosófica.

A ideia é um conceito que a mente forma por ser uma coisa pensante. Ela é uma afirmação do intelecto que cria e elabora e que, acima de tudo, afirma sempre de outra forma, seja ativa, seja passivamente, mas sempre posterior. Assim, quando Spinoza diferencia a instância interior e exterior, é em nome do combate da passividade e em prol de uma afirmação singular, de um novo pensamento filosófico. É na ideia que Spinoza deixa o que pode vir. A ideia forma-se pouco a pouco, não é anterior, não é dada<sup>73</sup>. A ideia sempre se forma “a partir de”. As ideias se formam com novas associações, com novos movimentos do corpo, novos hábitos e memórias. A ideia exige o encontro, ela vem de um encadeamento com outras ideias. Uma ideia somente surge das relações<sup>74</sup>.

Por essa via está a linguagem e o que engloba o primeiro gênero de conhecimento enquanto tal. É daí que vem a potência de representarmos e de tornarmos públicos, comum, ou de comunicar. Porém, aqui entendido de outra forma. Aqui não se trata de um *eu* que pensa em sua interioridade e um *eu* que enuncia “para fora”, sendo responsável — arbitrariamente — por significar os símbolos de suas ideias a outrem, com a mesma capacidade em que enunciou os signos para si em sua mente. Antes, sabemos que somos determinados pela linguagem a pensar nisto ou naquilo<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> “As palavras não são ferramentas; mas damos às crianças linguagem, canetas e cadernos, assim como damos pás e picaretas aos operários. Uma regra de gramática é um marcador de poder, antes de ser um marcador sintático. A ordem não se relaciona com significações prévias, nem com uma organização prévia de unidades distintivas, mas sim o inverso. A informação é apenas o mínimo estritamente necessário para a emissão, transmissão e observação das ordens consideradas como comandos” (DELEUZE, 2000, p.12).

<sup>74</sup> Sévérac chama atenção para o fato de que não é o homem que pensa, mas o pensar já é uma atividade coletiva, transindividual.

<sup>75</sup> A linguagem como comunicação nos aparece muito próximo do que Deleuze anuncia em *Mil Platôs*, isto é, a linguagem da informação como palavra de ordem. A linguagem ordena o comum, porque é a ordem comum como instância do poder. O ordenamento comum que conduz a grege, no conhecimento por ouvir dizer. A linguagem não é mesmo feita para que se acredite nela, mas para obedecer e fazer obedecer (DELEUZE, 2000,

“O império não é um império da alma sobre o corpo, mas da alma sobre ela própria” (JAQUET, 2011, p.62). A ideia é a possibilidade de recriar a relação que fazemos com o mundo diante das coisas que atravessam nossa conjuntura porosa de corpo/mente e, sendo assim, é possível pensar de outra forma, ou seja, reorganizar os signos de outra maneira em que a mente possa compreender, porque no ato de compreensão ela reorganiza os signos linguísticos e passa a gerar uma força ativa.

O entendimento joga, portanto, com duas forças. Uma é a força habitual que segue a ordem da palavra, ou deveríamos utilizar o termo de Deleuze e Guatarri investigado no *Mil Platôs Vol.2*, “a palavra de ordem”. Aqui, estamos na instância da comunicação e, essa, sim, pré-estabelecida e anterior como toda a ênfase da semântica clássica. Nesse sentido, toda compreensão voltava-se para uma anterioridade perigosa e a semântica clássica, quando expunha suas metafísicas, caía sempre numa palavra de ordem, porque estava baseada numa unidade conciliável da ideia.

O “porquê” representamos e estamos fadados à representação do primeiro gênero de conhecimento não seria uma pergunta spinozana, mas sua pergunta seria de como utilizar melhor, isto é, potencializar a nossa imaginação, linguagem e tudo que “representamos”, trazendo de volta à imanência viva. A “representação” necessariamente transcende a imanência, insere nela uma ordem de superstição e tristeza, dinâmica própria e habitual das afecções do corpo e das ideias inadequadas, mas é e pode ser também a chave de compreensão do nosso funcionamento afetivo e imagético no mundo, se trouxermos ela de volta ao seu real sentido. O fato de dizermos que o sol, por exemplo, ‘nasce’ e ‘o sol se põe’, faz com que vejamos, embora parcialmente, como funciona nosso corpo em relação à distância, à luz, ao movimento da terra etc. (EII35S). A forma como representamos diz muito do que podemos conhecer. Isto é, a ordem comum da natureza, enquanto signo e imagem, que transcende supersticiosamente a realidade em Spinoza, não nos aparece como um inevitável mal.

O que significa indicar o uso das palavras não conforme o nosso julgamento, mas extrair uma potência desse nosso meio de expressão, dessa forma de afetar e ser afetado, que engloba toda a extensão de nosso corpo, isto é, a linguagem como meio de novos movimentos e formas de afetar e de ser afetado. Uma ferramenta potencializada quando se expressa. Nesse

---

p.12). E não podemos negar que Deleuze esteja pensando em Spinoza. “Não acreditamos, a esse respeito, que a narrativa consista em comunicar o que se viu, mas em transmitir o que se ouviu, o que um outro disse. Ouvir dizer” (DELEUZE, 2000, p.12).

sentido, não falamos aqui de uma relação de representação única e exclusivamente, ou como uma lógica fechada em si, sem a influência externa de corpos, acontecimentos, memórias, hábitos, percepções, pois ela é um corpo possível, moldável de outros corpos possíveis e em conjunto com ideias. A linguagem não representa, porque não traduz o mundo puro das ideias no mundo das palavras.

É nesse sentido que a linguagem é parte de nossa constituição humana, bem como os afetos, as imaginações, bem como a tristeza e a alegria. Sequer há meio de expurgá-la em nome de certa pureza, ou lamentar-se frente ao ideal de comunicação perfeita. Menos ainda seria típico de Spinoza teorizar, como fizera Locke, um ceticismo linguístico, encarando-a como mal necessário. Pensar de maneira spinozana é trazer o pensamento ao campo da necessidade. É isso que Spinoza faz, teorizando, em algumas partes, sua atitude frente à linguagem. É nesse sentido que tudo o que transcende a imanência — como representação — pode, mesmo assim, ser potência, isto é, pode ser forçada ao campo de imanência e de sua necessidade intrínseca nas relações de forças, afecções e afetos.

A outra força do entendimento é sua força produtora e sua afirmação. Essa em vez de receber, impõe sua própria ordem, porque a cria ativamente. O homem livre é quem fomenta essa ordem do entendimento, age com seu corpo e pensa com sua mente fora do habitual e da ordem pré-estabelecida. Ele, gozando da liberdade, cria uma nova ordem frente àquela habitual, porque a modifica no ato de intelecção.

A linguagem então é tudo o que conhecemos de nós e das coisas, se dela somos instrumentos. A nossa mente apanha o desconhecido, mescla com o pouco que conhecemos e tornamo-nos escravos. Na dinâmica do primeiro gênero de conhecimento, encerrada nela mesma, acreditamos fielmente na linguagem que nos chega. Como se ela fosse uma forma autêntica de designar a realidade, rígida e autojustificada como a própria linguagem parece ser. Carecemos de interpretação e somos interpretados pela exterioridade. A linguagem pode encerrar em si mesma um autêntico mundo, quando na verdade é apenas a projeção do modo humano de ver a realidade. Iludimo-nos pela autenticidade que o testemunho da linguagem tem do real, porque queremos copiá-lo e sermos tal qual ele mesmo - autênticos compreendedores da realidade. Definir, pelo contrário é dar um sentido. E isso se faz por meio dos métodos de interpretação de Spinoza.

O que devemos investigar agora é a relação de interpretação linguística trazida por Spinoza em sua filosofia. A relação linguagem-mundo, para ele, se dá por meio de forças

interpretativas que atravessam suas ideias filosóficas. Até agora adentramos no aspecto interior-exterior e linguagem-pensamento do paradigma semântico-clássico. Concluímos que essa proposta seria vista por Spinoza não conforme um sujeito que pensa, dada uma reviravolta crítica entre exterioridade e interioridade. Propomos pensar, agora, a afirmação da potência do intelecto como relação linguagem e mundo. Ou seja, como ocorre a possibilidade teórica de uma imanência da linguagem como expressão da principal ideia ontológica de Spinoza: Deus, substância ou a natureza inteira.

\*\*\*

#### 4 O ENTENDER NÃO É MUDO: COMPREENDER É EXPRESSAR

*Ocidente a janela em bruma de ouro à luz evoca.  
 Assíduo, o manuscrito  
 Já prenhe de infinito a hora aguarda.  
 Alguém nesta penumbra a Deus constrói,  
 Um homem Deus engendra.  
 É um judeu de tristes olhos e cítreia pele.  
 O tempo o leva como leva um rio  
 a folha que nas águas vai descendo.  
 Não importa porém;  
 com delicada Geometria insiste o feiticeiro  
 E a Deus cinzela; da doença parte  
 Para além do que dele só é nada.  
 A Deus vai erigindo com palavras,  
 O mais pródigo amor lhe foi doado,  
 Amor que não espera ser amado*

Jorge Luis Borges

*Descobri aos 13 anos que o que me dava prazer nas  
 leituras não era a beleza das frases, mas a doença  
 delas.  
 Comuniquei ao Padre Ezequiel, um meu Preceptor,  
 esse gosto esquisito.  
 Eu pensava que fosse um sujeito escaleno.  
 - Gostar de fazer defeitos na frase  
 é muito saudável,  
 o Padre me disse.  
 Ele fez um limpamento em meus receios.  
 O Padre falou ainda: Manoel, isso não é doença,  
 pode muito que você carregue para o resto da vida  
 um certo gosto por nadas...  
 E se riu.  
 Você não é de bugre? – ele continuou.  
 Que sim, eu respondi.  
 Veja que bugre só pega por desvios, não anda em  
 estradas -  
 Pois é nos desvios que encontra as melhores surpresas  
 e os aritícuns maduros.  
 Há que apenas saber errar bem o seu idioma.  
 Esse Padre Ezequiel foi o meu primeiro professor de  
 agramática.*

Manoel de Barros - Agramática

Se tomarmos Spinoza e não separarmos texto e vida, isto quer dizer, incluir seu *ingenium* ou a sua forma de conceber as coisas, como veremos em seguida no método de



interpretação presente no TTP, então o autoconhecimento proposto por Spinoza na *Ética* é a força motriz pelo qual ele se confronta com a tradição teológico-metafísica e com a filosofia cartesiana. O seu método de interpretação é imanente às suas questões e se converge como força de interpretação de sua vida afetiva, dos textos que interpreta e da natureza como expressabilidade da substância única. Teorizar esse modo de filosofar particular é conceber o próprio ponto de vista imanente da linguagem.

Se nós vimos, anteriormente, que a origem da linguagem advém da interação natural entre os corpos que se cristalizam com a repetição e o hábito, aqui podemos apresentar determinadas rachaduras em tais cristalizações na esfera da significação, que dizem respeito ao modo como Spinoza repensa sua filosofia, como uma reviravolta de signos na afirmação da força do seu entendimento como filósofo. Spinoza faz filosofia justamente escapando da ordem habitual, em nome de uma força de afirmação imanente à sua própria vida.

Isto quer dizer que fazer filosofia é antes de tudo reorganizar ideias atravessadas, fomentando, juntamente a essa espécie de reinvenção, novas dinâmicas de afetos e afecções. Ele produz a arte de revirar palavras, imagens, conceitos e isso é inerente à sua forma de pensar. Filosofar é pensar os encontros, seja as pessoas, os textos, as artes ou qualquer dispositivo que passa um meio de afirmação do entendimento como interpretação. Podemos dizer, como hipótese, que o método spinozano se subdivide, portanto, em três métodos interpretativos propriamente afirmadores da força do intelecto, como liberadores e reorganizadores de ideias ativas, que se dão por meio do pensamento geométrico:

1. O autoconhecimento pelos afetos.
2. A interpretação dos textos que interessam ao filósofo, em particular o texto cartesiano no PPC, as escrituras no TTP e também, de certa forma, as Correspondências.
3. A interpretação da natureza conforme a *Ética*. Por meio da fórmula consciência de si, das coisas e de Deus.

Assim, vimos no capítulo anterior que o autoconhecimento pelos afetos (1) consiste na potência de produção de ideias adequadas e seu conteúdo diante de nossa dinâmica afetiva. Em Spinoza, essa força reorganizadora de ideias atravessa uma reorganização dos encontros que ele faz com suas leituras e seus interlocutores (2), principalmente a filosofia cartesiana e as escrituras, em relação ao método de como

compreender os textos e os seus conteúdos internos. E (3) esse é o seu modo de interpretação em geral, isto é, o modo como ele entende a natureza e a teoriza.

A força do entendimento em interpretar de maneira ativa é sempre posterior, por vir, isso porque ela vai aos poucos gerando outro modo de vida. Trata-se de um devir ativo, produzido contra, na e por meio das interações e afecções. Spinoza cria uma interpretação no TTP, como veremos, e também na filosofia cartesiana nos PPC, produzindo uma interpretação que consiste numa dinâmica ativa de ideias, segundo a ordem geométrica que ele propõe. Ordem esta que é o ápice de sua criação como filósofo, porque exprime uma maneira própria de filosofar, no qual entendimento e expressão estão juntos.

É nesse sentido que quando dizemos que o *conatus* da mente é compreender, isso significa, em termos spinozanos, que somos ativos não porque desvelamos uma anterioridade essencial, ou porque acessamos uma dinâmica anterior, pré-linguística e invisível da ideia, como pensaria o paradigma semântico da linguagem, e, sim, porque construímos uma ideia ativa por meio do encontro no próprio ato do encontro. Essa força do entendimento é sempre posterior, por vir e devemos entendê-la, agora, como uma força interpretativa. É assim que Spinoza coloca a interpretação no TTP, como veremos, e de Descartes nos PPC: uma interpretação linguística. Compreender é, portanto, uma afirmação do intelecto que cria e elabora e que, acima de tudo, se faz de outra forma.

Em termos de filosofia da linguagem, aqui é possível construir um sentido. O sentido não é o retorno a uma essência pré-linguística. Trata-se de uma construção por meio de forças ativas do entendimento e, portanto, uma reorganização das coisas que chegam a nós, isso quer dizer, em termos spinozanos, que nós interpretamos<sup>76</sup>. Esse *ingenium* interpretante é uma força afirmadora do entendimento que se desvincula do habitual na dinâmica afetiva e se diferencia do modo como está ordenado um argumento como nas escrituras e no PPC. Spinoza utiliza-se dessa característica do entendimento no TIE. Trata-se de uma força construtiva:

Assim também a inteligência pela força natural fabrica para si instrumentos intelectuais com os quais ganha outras forças para outras obras intelectuais e com estas outros instrumentos ou capacidades de continuar investigando, e assim, progressivamente, avança até atingir o cume da sabedoria (TIE31).

---

<sup>76</sup>O interpretar é a atividade da mente livre e está muito próximo daquilo que Nietzsche como filósofo da imanência chama atenção no prólogo da *Genealogia da Moral*. Dizemos ‘filósofo da imanência’ conforme colocamos na introdução desta tese, pois trata a filosofia como uma questão vital, ou seja, vida e conhecimento são uma e a mesma coisa.

Há, nessa força afirmativa construtiva, um campo semântico que deve ser refeito e não ser abandonado como mera complicação linguística. A metafísica, longe de ser um pseudoproblema linguístico, é o campo no qual é possível ressignificar e atualizar a potência do entendimento contra, na e por meio da linguagem e, com isso, extrair sua afirmação como construção linguística. É essa a proposta de análise que colocamos, conforme a ideia de Deus e suas controvérsias conceituais que Spinoza tanto perseguiu e foi motivo de perseguição em vida.

#### 4.1 A polêmica ideia de Deus

A principal referência semântica que Spinoza pretende conceituar é a ideia de Deus. Ele almeja erradicar, com isso, uma série de preconceitos teológicos e morais que dizem respeito a essa ideia basilar da forma de pensar ocidental, o que implica dizer que ele promove um ceticismo radical para com a religião revelada. Sua preocupação conceitual remete ao fato de que filosofia e vida não se separam. Daí, muitas vezes, a questão de denunciarem que ele não expressa senão o Deus dos filósofos ou o Deus infinito em detrimento do Deus das Escrituras.

O conceito de Deus é predominante para que se distinga a definição de suas propriedades. Distinção essa típica do spinozismo. Mas aqui, as propriedades não são cambiantes e, sim, consequências necessárias do modo de produção e expressão da substância absolutamente infinita. Um Deus pessoal, dotado de paixões e com características humanas é eliminado completamente da análise spinozana e, todavia, é denunciado como a origem das várias controvérsias de seu tempo.

Desse modo, conceituar a realidade não é uma mera discussão teórica, mas está imanente à vida do filósofo. A vida filosófica é um combate à ignorância e à superstição da religião revelada — com a ideia de um Deus antropomorfizado e personificado — que, ao mesmo tempo, é um ponto de vista interpretativo altamente rigoroso, para se concentrar sobre o tema, sem apelar senão para a força argumentativa. A partir dessas críticas radicais é que Spinoza põe seu próprio conceito de Deus como imanente.

O que é Deus? Essa é uma pergunta tipicamente spinozana, presente no KV. I, 2, na *Ética I* e em vários trechos de outras obras. É necessário defini-lo. Teorizar um conceito que tende à universalização da realidade é não somente um combate, mas um exercício de uma reviravolta de significado do *mundo*. Spinoza reestrutura suas propriedades (EIAp),

porque redefine. Esses termos cambiantes de sentido são os que encontramos as significações prontas. Muitas vezes elas são apartadas de nossa potência de ser e agir, justamente porque é aí que predomina o maior asilo da ignorância.

Geralmente, confunde-se Deus com as paixões humanas e com as características humanas e, no caso de maior rigor interpretativo, sua definição é tomada pelas suas propriedades. Esse é um equívoco comum no campo teológico e filosófico para Spinoza. Ele não só demonstra isso, mas a sua análise do primeiro gênero de conhecimento é voltada a demonstrar o modo de funcionamento da imaginação, que, como não é uma potência, torna-se superstição e gera uma ordem que se pretende autêntico testemunho da realidade. Deus é, portanto, o resultado do funcionamento impotente de nossa primeira forma de conhecer a realidade.

O que ocorre geralmente é que predomina em nós uma instância habitual e afetiva que promove uma despotencialização de nosso ser. Na superstição, os limites do primeiro gênero de conhecimento são ultrapassados como uma impotência. A linguagem deixa de ser uma garantia que assegura nossas práticas comuns, para irromper numa maneira de ser e estar no mundo que é fragilizada. Consultamos a esfera linguística, embora sem estarmos cômicos disso, segundo uma questão de facilidade e adaptação de nossa memória. Mas quando essa barreira é ultrapassada, preenchemos essas lacunas com significações confusas.

Esses termos surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens (...). Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão inteiramente entre si (EII40S2).

*Ente, coisa, algo*, o que esses termos significam? O que propriamente pode enunciar o significado da palavra *Deus*? As coisas mais universais e abstratas, que são comuns às metafísicas tradicionais e também às religiões reveladas, fazem nossa mente flutuar e buscar o que nos está mais próximo na memória e na linguagem. Não é por acaso que as instituições religiosas e demais estruturas de poder promovem tanta repetição a fim de cristalizar tais signos abstratos<sup>77</sup>, para que não tenhamos dúvida, ou sequer, na dúvida, consigamos firmar uma relação cristalizada<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> A questão linguística está diretamente relacionada à constituição de uma memória cristalizada do homem em seu sentido amplo, como afirma Nietzsche: “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento? (...) Esse antiqüíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua

O que se passa em termos abstratos como esse é a vaguidade de sentido e sua confusão inerente. É dessa forma que os teólogos do tempo de Spinoza se apropriam do *sentido* da existência das pessoas, por meio do acesso imediato que eles têm da palavra de Deus e da vontade divina, vendendo suas imagens como verdadeiros intérpretes da concepção de mundo que eles põem como resposta aos seus fiéis, ou seja, como se fossem profetas que guiam o povo. A palavra bem como a interpretação é, portanto, uma questão de poder promovida pela confusão e discórdias inerentes aos termos não explicados e, todavia, não compreendidos. Os livros das sagradas escrituras tornam o método da revelação alheio ao seu conteúdo que é a verdade revelada, sustentando somente alguns eleitos que podem bem interpretá-la.

Mas Spinoza é assíduo: “e, como hoje em dia não temos, que eu saiba, nenhum profeta, só nos resta abrir os sagrados volumes que eles nos deixaram” (TTP 1, p.16). Spinoza pretende, com isso, retirar do poder teológico a sua capacidade interpretativa e a sua forma de disseminar a servidão, a tristeza e a ignorância<sup>79</sup>. Para isso, é necessário, fundamentalmente, que não se confunda a ideia de Deus com imagens ou com palavras. É como uma máxima: não recorra ao habitual da mente. O empreendimento spinozano é fazer um combate às ideias associadas e adaptadas facilmente segundo nossos meios comuns. Essas ideias correm o grande risco da universalidade e da vaguidade, tais como os termos transcendentais: ente, coisa e algo.

Aqui, em certa medida, as ideias de Spinoza são um combate. É assim que, não mais em relação a outrem, mas, agora, na esfera da significação do mundo, e da filosofia como teoria sobre o mundo, feita através da linguagem, é que pretendemos conceber a chave de interpretação spinozana com a ideia de Deus.

Ele elabora um jogo por meio da linguagem, porque sua reflexão é dentro e através do conceito de uma realidade ontológica que, por muito tempo, permaneceu inquebrantável. Então, uma ordem pré-estabelecida, como dinâmica anterior e pré-linguística,

---

mnemotécnica. ‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória’- eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (NIETZSCHE, 2009, p. 46(3)).

<sup>78</sup> A dúvida e a flutuação de ânimo são colocadas como equivalentes para Spinoza: “O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação de ânimo e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação” (EIII17s).

<sup>79</sup> Cf. Philippe Burrin – *Ressentiment et apocalypse: essai sur l’antisémitisme nazi*. Numa via spinozana e nietzscheana de análise dos afetos do poder, o autor destaca as estruturas de poder como promotora de paixões tristes, dentre elas, o ódio promovido pelo nazismo. Cf. p.79 para o ressentimento e Cf. p.88 para o ódio.

acessível a poucos que detêm o poder de interpretação e que doam o sentido e guiam a multidão, é o que Spinoza mais critica. Nesse sentido, a anterioridade semântica torna-se um problema não apenas conceitual, mas também do poder teológico, quando Spinoza quebra a rocha conceitual e poderosa que envolve esse conceito e a ignorância ao seu respeito.

A ideia de Deus é a maior controvérsia de sua autêntica filosofia e de interpretação de seu tempo. Spinoza é um pensador que está à marginalidade e parece ter certo cuidado com o seu pensamento frente aos demais, publicando uma obra em anonimato em que defende a liberdade de expressão e a potência do entendimento em seus escritos. Mas ele se desafia a utilizar da linguagem da filosofia e da teologia que detinham uma forma de poder por ele denunciada. Tanto a metafísica clássica, quanto a teologia do século XVII estavam impregnadas da ideia de Deus transcendente e das consequências advindas daí. Spinoza, pelo contrário, propõe construir um conceito de união com a natureza inteira, isto é, de união para com Deus, por meio do autoconhecimento que é, ao mesmo tempo, uma crítica às filosofias anteriores, principalmente à filosofia de Descartes e também à tradição judaico-cristã.

Esculpir um conceito de Deus radicalmente novo e, com isso, a ideia de salvação de outra maneira, em pleno século XVII, não é algo simples. O anonimato do *Tratado Teológico-Político*, bem como a tentativa de assassinato que sofrera, colocam Spinoza em um campo de batalha no poder teológico de seu tempo. A literatura *clandestina*, que chega ao século seguinte, é um exemplo do pensamento perigoso que tinha esse filósofo, principalmente no que diz respeito ao *Tratado dos três impostores: Jesus, Maomé e Moisés*, tendo por subtítulo - *A vida de Spinoza*<sup>80</sup>. A escrita de Spinoza se associa aos clandestinos, libertinos e malditos. “Após a morte de Spinoza ainda era uma expressão pejorativa chamar alguém de ‘spinozista’; levou um século para que alguém pudesse dizer com segurança que era um seguidor de Spinoza” (POPKIN, 2000, p.367). O seu nome está associado a um desafio contra as várias religiões reveladas, principalmente porque ele ousa conceituar e dar outro sentido a “Deus” e à “salvação”, mantendo as mesmas palavras. Não podemos negar que ele se utiliza da linguagem teológica e cartesiana para subverter completamente seu sentido e a relação feita entre elas. E se algo não estava bem conceituado, nessas concepções de mundo presentes nos tempos de Spinoza, era a ideia de Deus. Por isso, ele propõe trazer

---

<sup>80</sup> ONFRAY, 2007, p.280.

essa ideia para uma reflexão filosófica de alto rigor e apartada de qualquer característica antropomórfica.

#### 4.1.1 *Deus como estrutura linguística do mundo antropomorfizado*

Hugo Boxel, correspondente de Spinoza, lança uma questão:

Você disse, finalmente, que não admite em Deus nenhum atributo humano, a fim de não confundir a natureza divina com a humana. Eu o admito na medida em que não sabemos como obra Deus, nem como quer, entende, reflete, vê, ouve etc. Porém, se você nega de Deus nossas operações e nossas mais altas meditações e afirma que não se dão eminentemente e metafisicamente em Deus, eu desconheço seu Deus ou o que entende você pela palavra Deus (Ep.55.(255), tradução nossa<sup>81</sup>).

A resposta de Spinoza é precisa: se o triângulo tivesse a capacidade de falar, diria que Deus é triangular e se o círculo falasse, diria que Deus é circular. Confundir a ideia de Deus com alguma noção vaga que temos de Deus é o ponto que Spinoza traz à tona. Falamos geralmente de uma imagem de Deus. O que fomenta um modelo ideal, um estado de comparação do estado de impotência com um ser idealizado, transcendente. A antropomorfização da natureza tem uma forte base linguística que, dita raramente por Spinoza, certamente faz jus à sua filosofia, principalmente se levarmos em conta o caráter dominante da linguagem em nossas mentes.

A estrutura linguística que fomenta em nós um primeiro gênero de conhecimento como modo de vida, promove também uma espécie de antropomorfização exacerbada do mundo. Então, pronunciamos sobre a realidade uma série de características tipicamente humanas. Não somente isso, mas também projetamos a mesma maneira que a concebemos linguisticamente: um sujeito com certa permanência e constância na esfera privada e íntima da ideia e suas propriedades qualitativas. Assim, colocamos no desconhecimento que temos das coisas, Deus como um *Eu* dotado de misericórdia, sabedoria, bondade etc.

Isso ocorre porque, em primeiro lugar, confundimos os atributos ou suas propriedades deduzidas de sua essência com os *próprios* ou as características que imaginamos dizer respeito a Deus. Essa é a grande questão e motivo de inúmeras controvérsias religiosas. E, em segundo lugar, porque confundimos propriedades com a essência definida. Sobre os

---

<sup>81</sup> “Usted dice, finalmente, que no admite en Dios ningún atributo humano, a fin de no confundir la naturaleza divina con la humana. Yo lo admito en la medida en que no sabemos cómo obra Dios, ni cómo quiere, entiende, reflexiona, ve, oye, etc. Pero, si usted niega de Dios nuestras operaciones y nuestras más altas meditaciones y afirma que no se dan eminente y metafísicamente en Dios, desconozco su Dios o qué entienda usted por la palabra Dios.”

atributos de Deus, Spinoza explica: “sem dúvida que Deus não é Deus sem elas, porém não é por elas, posto que não indique nada substancial, senão que são somente à maneira dos adjetivos, que exigem os substantivos para serem compreendidos” (KV.I,1,9\*p.17, tradução nossa<sup>82</sup>). Os *próprios*, ou propriedades adjetivas de Deus como sujeito, não devem ser confundidos com seus atributos ou propriedades. É certo que, enquanto não se põe a definição de Deus, não se deduz corretamente suas propriedades como força do entendimento. Deus não pode ser eminente, ou em sua forma de negação como a teologia negativa pretende<sup>83</sup>. Assim, por não podermos defini-lo, confundimos suas propriedades com a definição dada (KV.I.7,6).

A filosofia, como Spinoza faz, é uma forma de combate a tais cristalizações por meio da linguagem. É o campo onde os significados são revistos e colocados à tona em sua fluidez. Jamais caberia à filosofia a mera descrição do mundo, como quer Wittgenstein diante da pragmática da linguagem. A filosofia desloca significados, desloca termos e sentidos. Fazer isso é também agir e pensar de outra forma. É nesse sentido que, havendo uma pragmática da linguagem em Spinoza, ela se completa apenas por meio da semântica como combate radical de um campo de forças. Semântica e pragmática jamais estariam separadas se pensarmos na linguagem como inserida num campo de diferentes formas de expressão, ou seja, em uma imanência da linguagem.

Spinoza enuncia uma possibilidade de pensamento: há noções que são mais úteis que outras. Algumas não têm nenhuma utilidade e há também aquelas que são claras e distintas “apenas para os que não sofrem de preconceitos” (EII40S1). Para restabelecer tais confusões relativas à ideia de Deus, Spinoza propõe toda uma reviravolta de sentidos. Enquanto não se define e não se deduz propriedades dali, absolutamente nada está resolvido frente a todo significado que damos a Deus. “Não é, pois, surpreendente que, dentre os filósofos que pretenderam explicar as coisas naturais exclusivamente pelas imagens dessas coisas tenham surgido tantas controvérsias” (EII40S1).

O Deus personificado é um resultado linguístico de nossa interação com a realidade. Assim, a comunicação de Deus com os homens não é de maneira direta e clara,

---

<sup>82</sup> “Sin duda que Dios no es Dios sin ellas; pero no lo es por ellas, puesto que no indican nada sustancial, sino que son tan sólo a modo de adjetivos, que exigen los sustantivos para ser comprendidos” Cf. também: KV.I.1,8\*.

<sup>83</sup> Conforme a Teologia Negativa, para Deleuze, Deus é eminente. Ele é eminentemente uma espada, mas não essa espada. A linguagem não pode dizer ou afirmar o que Deus é, mas o que Deus não é. Essa é a linha argumentativa de São Tomás de Aquino e Pseudo Dionísio. Cf. Gilles Deleuze *Cinéma / Cours du 27 / 01 / 1981 - 2 . transcription : Mohamed Salah* no site da Université Paris 8: *La voix de Gilles Deleuze en ligne*. E também Cf. *Spinoza e o problema da expressão*, Capítulo 2: O atributo como expressão.



pelo contrário, dela resulta os maiores desníveis de interpretações e de condutas ao longo da história das escrituras. O antigo testamento é a própria história da adaptação das leis divinas para as demandas específicas em nome do convencimento de um povo (TTP.Cap.V). Sobre Deus resta um grande hiato, uma lacuna de significação que não é preenchida senão pelo desconhecimento e pelo obscurantismo, tanto em seu sentido de prática religiosa, quanto na sua forma de teoria — em toda tradição teológico-metafísica, incluindo Descartes e seus contemporâneos.

A autoridade de Platão, de Aristóteles ou de Sócrates não vale muito para mim. Teria me admirado que você tivesse se referido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou algum dos atomistas e defensores dos átomos. Pois não é de estranhar que aqueles que tenham inventado as qualidades ocultas, as espécies intencionais, as formas substanciais e outra mil tolices, tenham excogitado os espectros e os duendes (Ep.56 (261-262), tradução nossa<sup>84</sup>).

A autoridade da metafísica é o ponto crucial e disseminador da superstição. A metafísica da substância fixa de um lado e de suas propriedades cambiáveis de outro é uma cópia de nossa gramática<sup>85</sup>. A substância é a parte constante e fixa que linguisticamente diz respeito ao sujeito da ação, porquanto todas as predicções são os atributos que somam àquela realidade fixa. A realidade metafísica encontrada no ocidente é, na verdade, uma projeção plena da forma linguística que nos colocamos no mundo. A gramática que geramos, por meio do decurso natural de nossas relações com o mundo, gerou uma estrutura inerente à própria visão que o homem faz das coisas. O *eu* como agente do conhecimento e da vontade é o substrato permanente que efetua sua ação no mundo, por meio de uma livre escolha. A realidade teria por “dono” esse sujeito ou substrato das relações que age por uma livre escolha de sua mente.

---

<sup>84</sup> “La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan excogitado los espectros y duendes”

<sup>85</sup> Ou como afirma Nietzsche: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...” (NIETZSCHE, 2017, p.20). Cf. *Dictionnaire Nietzsche verbete Sujet et Langage*. No *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, os atributos e nomes possuem a mesma relação: os nomes são os substantivos pelos quais todo resto se faz relação: “Por nome entendo uma palavra pela qual significamos ou indicamos algo que cai sob o entendimento. Entretanto, como aquilo que cai sob o entendimento são coisas, ou atributos de coisas, modos e relações, ou ações e modos de relações de ações é fácil coligir as várias espécies de nomes” (G,V.). Importante fazer relação com a própria ontologia de Spinoza, isto é, Deus, a Natureza ou a Substância e suas relações com os atributos eternos e infinitos e suas modificações mediatas e imediatas, que caem sob o entendimento. O que vamos propor em seguida, a saber, Deus como expressabilidade.

#### 4.1.2 *Deus e o livre-arbítrio*

Como esse grande *Eu* é da esfera privada, segundo nosso modelo de projeção de nós mesmos, nós não sabemos as causas pelas quais Deus age — como também não sabemos das pessoas ao nosso redor — ou sequer a causa que nós mesmos somos levados a agir. Para certa tradição, que predomina em nossa maneira de pensar, isso ocorre intrinsecamente: o intelecto, a vontade, a bondade, a justiça ou a misericórdia, como motivadores da ação divina que desconhecemos. Mas também, extrinsecamente: um plano feito por seu intelecto e realizado pela vontade divina, a criação do mundo para si ou para que os homens prestem culto. Enfim, as ações de Deus servem para prover as carências das suas *criaturas imperfeitas e defeituosas*<sup>86</sup>. É assim que, de maneira geral, a concepção de Deus é um conhecimento parcial e vítima de tantas controvérsias a serem combatidas por Spinoza.

Quando somos ignorantes na arte do pensar, ou seja, quando ignoramos que as ideias ativas podem ser um porvir em nosso entendimento, tendemos a projetar na realidade ou na vida um sentido, uma finalidade dada por terceiros que cremos serem autoridades. Cremos, muitas vezes sem estarmos cômnicos disso, que há um fim último ao qual devemos obedecer. O campo da moral é sempre o campo do que a vida *deve ser*. Preenchemos esse dever com aprisionamentos. A ilusão da finalidade, como a do *eu* e do livre-arbítrio, torna-se, no fim das contas, uma despotencialização de nossa maneira de pensar e agir. Spinoza não está nesse campo de análise senão para denunciá-lo, porque necessitamos transpor essa forma negadora da vida em nome de uma potência afirmadora e criadora. Por isso trata-se de uma *Ética* e sua pergunta é por uma potência da vida e não de um *dever-ser*.

A crítica de Spinoza ao livre-arbítrio divino é concernente à concepção de finalismo e trazida não só porque nos despotencializa por completo, mas porque tal concepção gera e é gerada por um modo de vida passivo, ignorante e pouco nobre, fazendo com que preenchamos o sentido último de nossas vidas com ilusões, sustentadas por formas de poder destrutivas e disseminadoras de tristezas, ou mesmo de alegrias passivas.

Para Spinoza, a causa final na natureza é colocada segundo o apetite humano (EIVPref.), ou seja, qualquer fim considerado por nós humanos é, todavia, o nosso desejo para que ocorra certa coisa (EIAp e EIVDef.7). Desse modo, a ilusão da finalidade inverte causa e efeito e faz com que aquilo que é posterior seja anterior (EIAp). A ideia de *causa final* é, no entanto, útil para conservação de quem nela acredita. O poder “vende” a salvação e o resgate de nossas vidas tristes em nome de uma doação de sentido a todas as coisas. Muitos de nós

---

<sup>86</sup> Em contraposição a isto: EIP17S.

acreditamos nesse sentido doado em forma de finalidade e eles permanecem no asilo da ignorância, em vez de fomentarem uma ideia ativa em suas mentes, dada a urgência de uma resposta, sem a qual sua vida é ameaçada por essas instâncias.

Grande parte da tradição teológico-metafísica e, principalmente, a filosofia cartesiana, fomentou esse argumento em forma de pensamento metafísico, principalmente e fundamentalmente porque tratam a liberdade como uma questão de livre escolha. Quem possui livre escolha, é dotado de uma opção e, portanto, de um poder de decisão. Ora, se assim é no campo humano, projetamos em Deus a mesma representação. Tratamos o livre arbítrio como uma liberdade de vontade de um sujeito consciente e livre, cabendo à realidade (Deus) e sua justificação teórica na metafísica, auxiliar tal concepção. Desse modo, os homens admitem que “as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso” (EIAp.).

A ideia de que Deus age por livre escolha é vista aos olhos do spinozismo como uma ideia inadequada, separada de nossa própria potência de compreensão. Assim, por ignorarem as próprias causas, pelas quais são levados a afetar e serem afetados, os homens projetam tal ignorância acerca das ditas ações de Deus. Isso porque ele é um *Eu*, tal como nós, em que desconhecemos as ideias interiores à sua mente. E, como os homens nunca ouviram falar tão clara e distintamente nada sobre a inclinação de Deus, eles tiveram que julgar — com base no seu próprio desconhecimento dos afetos — e sustentar, com isso, que os deuses — ou o Deus — comandam as coisas naturais em função também de um fim.

“Assim confundindo a imaginação com o intelecto, eles crêem firmemente que existe uma ordenação nas coisas, ignorando tanto a natureza das coisas quanto a sua própria” (EIAp.). Essa é a perspectiva do homem de primeiro gênero de conhecimento. Ele pertence a esse modo de vida, sem fomentar uma atividade criadora e interpretativa do seu *sentido* e da sua finalidade diante da vida propriamente dita. E não apenas isso, ele é regido por leis que apenas afirmam o poder de quem necessita das suas impotências e incapacidades intelectivas e corporais, como o que ocorre, até hoje, nas formas de estetização publicitária, por exemplo<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Cf. Christoph Türcke, *Sociedade da Sensação: a estetização da luta pela existência*. In: *Ensaio Frankfurtianos*, 2004. p. 61.

É nessa perspectiva que temos por base o comentário de Cristophe Miqueu em seu artigo *A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo* presente no livro *O mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche*. Miqueu é preciso quando indica as duas teses que sustentam a ideia de Deus como um governante dotado de livre escolha: “a primeira tese, a metáfora do Deus-rei, tal como aparece na Bíblia (e como é veiculada pelos teólogos), se apóia no ato que condiciona todo exercício de poder: a lei. A adesão a esta ficção supõe a crença na ideia de que toda divindade é forçosamente legisladora da ordem humana” (MIQUEU, 2009, p.119).

A outra tese diz respeito ao criacionismo:

De Platão a Descartes, passando por Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e os escolásticos, todos os grandes nomes da filosofia ocidental, cada um de maneira singular, caucionaram- onde foram interpretados da maneira como foram caucionados- a ideia de uma criação emanada de uma divindade de poder absoluto. A autoridade de Santo Agostinho na matéria continua muito forte no século XVII. Sua tese de um mundo criado *ex nihilo* pelo verbo divino (...) testemunha a imensidade do poder criador, e é retomada e meditada por todos os teólogos contemporâneos de Spinoza (MIQUEU, 2009, p.120).

A imagem antropomórfica de Deus é uma cristalização sólida, uma rocha conceitual que é fomentada, por séculos, pela tradição e condiciona a certeza dos ignorantes nessa ilusão, pois seria mais fácil colocar essas ocorrências na conta das coisas que desconhecem e cuja utilidade ignoram. O jogo de poder permanece, assim, em seu estado de ignorância, e prefere não destruir toda essa fábrica supersticiosa ou pensar em algo novo.

Tal argumento não só acaba negando que Deus seja perfeito, pois se ele age em função de um fim, seria porque algo lhe careceria. Mas também, os partidários dessa doutrina levam a fundo tal argumentação, recorrendo sempre ao asilo da ignorância, totalmente contrário à força de afirmação do intelecto. E, desse modo, proclamam um modo de vida e um substrato metafísico como ordem moral de suas vidas servis, isto é, tomam às últimas consequências, nada mais que a obscuridade da ignorância de si, das coisas e de Deus, sustentando que os homens pouco sabem dos planos divinos, ou de sua vontade.

Assim, se constrói um dos maiores preconceitos contra o homem livre: o homem de primeiro gênero associa a ideia de que os homens de conhecimento são os hereges. Nada mais claro para notar que a ignorância sustenta o poder de quem os domina. Os homens passam a julgar aquilo que é mais útil a eles e começam a dar uma *ordem moral* às coisas que não pertencem às coisas, mas à sua própria compleição. Dentro desse ordenamento moral do mundo, há uma coação que subjuga os homens e a realidade a um jogo de noções que não

efetivam nunca a potência de compreensão. Aqui, a ordem do hábito, transformada em superstição, cria todo um jogo de poder que torna os homens escravos em vez de serem livres.

No entanto, ao tentar provar que a natureza nada faz em vão, eles passam a conceber que a natureza também delira nas tempestades, terremotos, doenças e coisas desagradáveis, que são tão naturais quanto as coisas agradáveis. Fomentando ainda, cada vez mais, esse delírio e fabricando ideias, ações, oferendas, atos e justificativas de suas próprias incapacidades, em vez de afirmarem suas potências intelectuais e tentarem interpretar a natureza com suas próprias forças.

As noções como a de bem e mal, feio e belo, mérito e pecado, ordenação e confusão são imagens que dizem respeito mais à constituição interna do corpo humano do que à própria realidade. “Se, por exemplo, o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos contribui para uma boa disposição do corpo, os objetos que causaram tal movimento são chamados belos” (EIAp) . Isso prova que tais denominações dizem mais respeito ao corpo da mente que imagina essas coisas do que à natureza dos corpos exteriores.

Sendo assim, os homens - quando imaginam - atribuem à realidade as disposições de seu próprio corpo. Essas disposições passam, no entanto, a reger uma realidade servil. “Tudo isso mostra suficientemente que cada um julga as coisas de acordo com a disposição de seu cérebro, ou melhor, toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas” (EIAp) . A noção de bem e mal, que diz respeito precisamente à ordem moral do mundo, é uma maneira de projetarmos nossa ignorância sobre a realidade. Esse é o ponto chave da discussão com vários de seus correspondentes, os quais defendem um ponto de vista comparativo das perfeições.

Para Spinoza, não há comparação em singularidades, não falta ao cego nada, não falta ao aleijado nada. Eles têm um modo de vida próprio. Eles produzem um modo de vida diferente. Diferentes em relação ao seu passado e diferentes em relação aos demais. A dinâmica da comparação em Spinoza não funciona e, todavia, essa dinâmica reina em nossa sociedade. A privação, no caso de deficientes físicos, é apenas um ente de razão que, ao tentar explicar, por comparação à potência de um deficiente com outra ‘padrão’, acaba por não explicar nada. Só imaginamos, diz Spinoza, que um cego não tem a vista, porque comparamos seu estado atual com o anterior ou com os demais que tem a visão. Do ponto de vista da

potência própria, isto é, da realidade como potência daquele indivíduo, não há uma privação da visão, como também não falta olhos a uma pedra<sup>88</sup> (Ep. 21, p.128).

Em contraposição à forma transcendente de perfeição, Spinoza sustenta que: “a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens.” (EIAp) É nessa perspectiva que Spinoza pensa eliminar os preconceitos acerca das coisas, a saber, retirando o preconceito que os homens imprimem às coisas, pois elas são potências expressivas da substância.

Temos duas teses fundamentais. Uma é a tese criticada e analisada por Spinoza, da transcendência e do ordenamento moral do mundo, segundo a qual a realidade como cremos é apenas uma projeção antropomórfica; a outra é a saída do spinozismo em que cada coisa pode ser considerada segundo sua força e potência — essa é a perspectiva da imanência.

A primeira, tenazmente, declara que o homem não é a medida das coisas. Nossos valores, nossas noções testemunham, por assim dizer, sobre nós, não sobre a natureza das coisas; expressam as maneiras como somos afetados pelas coisas e como reagimos a elas, mas não podem explicar o real ou servir à compreensão da natureza, a não ser por obra da superstição ou do preconceito ou até de um racionalismo desembestado que desejasse meter a natureza no cubículo da razão humana (...). Daí a segunda tese, a sustentar que as coisas, em sua realidade, são todas possuidoras de uma positividade própria. Toda noção negativa que se aplica a uma coisa resulta da extrapolação indevida de uma noção humana para explicar uma realidade não humana, e por isso é caminho rápido para a incompreensão do real. Entender uma coisa não é medir o seu ajuste ou desajuste a um modelo qualquer exterior a ela; pelo contrário, é tomar cada coisa como índice de sua verdade, buscando apreender sua razão de ser própria e só assim podendo avaliá-la no concernente a sua perfeição. (SANTIAGO, 2009, p.211)

De um lado está a negação à projeção antropomórfica, sustentada pela base teológico-metafísica, baseada no *eu* e no livre-arbítrio como substrato linguístico; e de outro, está a filosofia da imanência que põe, por meio da análise da causa eficiente, uma realidade potente e expressiva — sem vínculos de finalidade e de ordenamento moralizador deduzido desta realidade.

---

<sup>88</sup> Argumento semelhante ao do criminoso, em que, quando uma coisa é por nós desejada, essa por si mesma é boa para o corpo, mesmo que parcialmente. Como é o caso dos mártires em que desejam o mal para o próprio corpo. Spinoza nos diz: "Si alguien ve que él puede vivir mejor en la cruz que sentado a la mesa, obraría muy neciamente, si no se colgara en ella. Y si alguien viera claramente que, cometiendo crímenes, podría gozar de una vida y esencia realmente mejor y más perfecta, que practicando la virtud, también sería necio, si no los cometiera. Ya que los crímenes, respecto a esa naturaleza humana perversa, serían virtud." (Se alguém vê que ele pode viver melhor na cruz que sentado à mesa, faria muito tolo, se não se crucificasse nela. E se alguém vê claramente que, cometendo crimes, poderia gozar de uma vida e essência realmente melhor e mais perfeita, que praticando a virtude, também seria tolo, se não os cometesse. Já que os crimes, que dizem respeito a essa natureza humana perversa, seriam virtude) (Ep23, p.152, tradução nossa).

### 4.1.3 A ideia de Deus como expressabilidade semântica

Projetamos incessantemente a realidade segundo nosso ponto de vista humano. No entanto, como seria possível, por meio dessa mesma estrutura linguística, liberar uma potência? Essa é a tarefa que podemos encontrar no spinozismo com a linguagem. É por isso que cabe a Spinoza criar um conceito de substância e, portanto, de Deus, que seja liberador de interpretações e compreensões possíveis. Assim, diferentemente do Deus teológico, Deus é uma potência expressiva.

O método geométrico aparece como uma norma de verdade como afirmação da força do intelecto frente à ordenação do hábito e da memória — que Spinoza utiliza na própria *Ética* e sem a qual não teria como retirar dos homens essas pré-concepções costumeiras. Isto “(...) se a matemática, que se ocupa não de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade” (EIAp.). O método geométrico é de extrema importância e propõe uma causa eficiente pela qual podemos deduzir suas propriedades. Em vez de pensar como os teólogos uma causalidade final, Spinoza está propondo apenas pensar a ordem de dedução que afirma a potência do intelecto como uma potência livre e sem constrangimento. A força imanente é primeira como expressabilidade.

Na imanência, Deus é visto como causa livre de todas as coisas, isto é, as coisas foram determinadas por Deus a agir de certa e determinada maneira “não certamente pela liberdade de sua vontade, ou seja, por seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência” (EIAp). É importante notar que há uma oposição no pensamento de Spinoza entre liberdade de vontade (por absoluto beneplácito, ou, a seu bel-prazer) e liberdade como potência, isto é, como necessidade. Liberdade é não constrangimento; nem interno nem externo. A liberdade é uma potência para autoprodução, conforme suas próprias leis<sup>89</sup>, em vez de livres decisões de uma mente — seja ela individual ou divina. Nesse sentido, os eventos mentais também são questões de força que procuram somar, interagir e se organizar por meio das relações entre indivíduos, isto é, ideias compostas numa multiplicidade social e interativa de afecções e afetos, excluindo a relação linguístico-projetiva de um sujeito privado e particular de um lado e os predicados exteriores de outro.

---

<sup>89</sup> Aqui pensamos em leis que regem a natureza inteira em sua autoprodução, ou seja, leis necessárias do universo. Cf. *Ciência Intuitiva e Beatitude em Spinoza* de Leonardo Lima Ribeiro. In: Intuitio. ISSN 19834012, Porto Alegre, Vol.6-N.1.Junho 2013, p.169-193.

Assim, a realidade (Deus ou substância) é posta como uma potência da qual estão imbricadas todas as relações possíveis de afecções e atributos. Deus se exprime de infinitas maneiras em infinitos atributos e modos (EIDef.6). A onipotência, onipresença e onisciência de Deus são, portanto, altamente questionadas. Deus não é um senhor em sua morada pelo qual decide de acordo com sua vontade absoluta, porque compreende e está em tudo. Pelo contrário, o que fomenta a ideia de Deus é justamente pensá-lo como uma potência imanente e absoluta de expressão, em infinitos atributos infinitos em si, dos quais as coisas são modificações finitas.

Essas modificações finitas ou modos operam de uma maneira definida e determinada numa potência própria: o corpo é o movimento e o repouso, a mente é a produção de ideias. Na interação desses modos finitos, os afetos, as afecções, bem como as ideias e os corpos, são analisados como uma relação de potência e forças. Assim, Deus produz as coisas por sua livre necessidade, porque age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por nada. Não há nada que intrinsecamente ou extrinsecamente leve Deus a agir de outra maneira. Ele não faz isso por uma livre decisão, como se pudesse realizar algo ou não, mas como causa imanente de todas as coisas, isto é, pela necessidade e leis de sua autoprodução. Ele é causa livre porque nada lhe constrange à produção de si e de suas determinações interiores — que são os atributos e suas modificações.

Para Spinoza, a necessidade do conceito de Deus não está na esfera apenas de sua propriedade, mas também de sua definição. Há uma necessidade de pôr uma definição que esgote Deus como causa imanente e autoprodutora. Uma definição é o que concebe a potência como essência. Trata-se de uma afirmação plena do intelecto que alcança sua expansão máxima. No entanto, enquanto o TIE põe de forma racional tal questão, a *Ética* preenche o conteúdo inerente ao conhecimento como definição na ciência intuitiva. Definir é, na *Ética*, além de uma afirmação intelectual, dotada de conteúdo afetivo, porque é o esforço supremo da mente humana (EV25), que promove a maior satisfação que pode existir (EV27). Desse modo, a mente considera a si mesma com uma suprema alegria diante da afirmação de sua força intelectual.

Ora, se é assim, toda vez que concebe as coisas por meio de uma construção de uma definição, a mente *goza* justamente daquela *união com a natureza inteira* buscada nos parágrafos iniciais do TIE. Esta obra coincide com a *Ética* quando percebemos que a pergunta final daquele tratado, na busca de uma definição do que seja o intelecto, consiste justamente



na sua potência afirmadora, agora não apenas intelectual, mas sentida e vivida. É controverso pensar que a definição é uma verdade que se desvela. Ela é uma construção.

Se estamos falando de coisas incriadas, uma tal definição deve ser a que permite a abertura plena de concepção das coisas, com a qual é possível fruir daquela união com a natureza inteira. Na definição de Deus, o intelecto está unido à sua própria natureza e potência. O que não é diferente da própria ideia de Deus, enquanto definição de coisa incriada (TIE97), que necessitaria somente de si mesma para explicação e que não recorreria a nenhum abstrato, mas que afirmaria sua própria existência e dela seria possível deduzir todas suas propriedades.

A ideia de Deus é uma questão vital da filosofia da imanência. Spinoza precisava de um conceito que fosse a abertura total dos *sentidos*. Mas que, ao mesmo tempo, não se reduzisse às ordens pré-estabelecidas já assimiladas. Sua ênfase era uma ideia porvir que abrisse a possibilidade real de conceber as coisas e a si mesma como potência e força. A ideia de Deus é formada a partir da afirmação que lhe corresponde no intelecto. Afirmação esta que exprime a própria potência do intelecto, porque se trata de uma definição do todo em sua abrangência plena. Conceber a potência do intelecto nesse campo de expressão e concepção é bem diferente de imaginar ou ligar Deus aos nomes que estamos acostumados a ver (EII47S).

“Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem.” (EI9). Quanto mais realidade tem uma coisa, mais atributos e mais forças expressivas lhes são próprios<sup>90</sup>. O esforço da razão é o terceiro gênero de conhecimento ou conceber as coisas em sua essência, isto é, defini-las e, portanto, concebê-las no grau absoluto de sua expressabilidade (EV28, EV31 e KV, II, 1,\*).

Deus é, portanto, “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EIDef.6). O conceito de Deus em Spinoza inclui toda uma fábrica de potencialidades para

---

<sup>90</sup> Sobre isto, Céline Hervet argumenta: “En effet, de même que “de la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d’une infinité de manières (c’est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un intellect infini)”, de même la puissance de l’intellect lorsqu’il définit peut déduire a priori, à partir d’une simple définition, les propriétés d’un objet. La définition produit la chose en tant que les propriétés qu’elle énonce découlent en réalité de l’essence de la chose définie. Plus la définition exprime de réalité, plus l’entendement est puissant. Cette puissance productive de l’intellect s’affirme dans la définition de choses créées ou incréées, dans la définition par la cause prochaine, qui permet de comprendre la causa efficiente” (HERVET, 2011, p.199). Cf. EI16, EI16Dem e Cf. Ep 82 e 83.

pensar as coisas em sua própria relação de força<sup>91</sup>. Deus é a própria natureza ou substância que se exprime essencialmente de infinitas maneiras singulares. Assim, “a potência de Deus é sua própria essência” (EI34).

Isso porque “poder de existir é potência, segue-se que, quanto mais realidade a natureza de uma coisa possuir, tanto mais ela terá forças para existir por si mesma.” (EI11S). Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir. Ocorre uma abertura conceitual como expressão. Ora, se sabemos o que é definir, como chegar a um conceito que defina a definição e que, portanto, é a própria produção de definições? É uma busca da afirmação de si, de um gozo possível nessa afirmação, que Spinoza busca.

A plena potência do intelecto é a afirmação dessa expressabilidade com a qual se concebe a essência. A parte final da *Ética* chamará isso de liberdade ou potência do intelecto, que não é apartada de seu aparato afetivo e afirmador da “maior alegria que pode existir”, porque está referida a ideia de Deus como causa. Se o intelecto extrai as propriedades de uma definição dada, então aquilo que é abertura total de definições e propriedades é a própria ideia de Deus (EI16).

É eliminada aqui toda e qualquer diferenciação entre o entendimento humano, enquanto atividade essencial da mente humana, e o próprio intelecto (se é que podemos utilizar esse nome<sup>92</sup>) infinito de Deus. O ato afirmador afetivo e intelectual é um movimento único em Deus e no homem. Assim, “nós nos deleitamos com tudo que compreendemos por meio do terceiro gênero de conhecimento, com uma alegria que vem, certamente, acompanhada da ideia de Deus como sua causa” (EV32).

À medida que tocamos a eternidade, quando definimos intelectualmente, concebemos uma perspectiva eterna de nossa relação com o corpo e a mente. Isto é, compreendemos, ao mesmo tempo, a eternidade de Deus, promovendo o sentimento de amor.

---

<sup>91</sup> Celine Hérvet propõe: “La puissance du langage consiste alors dans la possibilité pour une définition, de contenir, de comprendre en elle même une pluralité de choses, une infinité de choses si l’on se place du point de vue de l’appartenance des modes finis que nous sommes à l’entendement infini de Dieu. La puissance de la définition reside dans le nombre de propriétés déduites à partir de sa formulation, d’autant plus nombreuses que l’essence de la chose enveloppe de réalité” (idem, p.200).

<sup>92</sup> Importante notar que Spinoza, toda vez que se refere a Deus, acaba por cair na utilização de termos que não poderiam, ou não deveriam, ser atribuídos a “*Ele*” enquanto Deus não pessoal. Essa questão linguística está, principalmente, presente na quinta parte da *Ética*, na qual ele põe que ‘Deus ama a si mesmo’ ou que ‘Deus se autocompreende’ em sua produção absoluta. O que é radicalmente oposto à primeira parte da *Ética*, onde Spinoza enuncia que não poderíamos atribuir *intelecto* e *vontade* a Deus, se entendêssemos por esses termos outra coisa totalmente distinta das do seu sentido humano. Há esse transbordamento da linguagem com o qual Spinoza volta a utilizar os termos por ele criticados, mas agora em um sentido completamente novo.

O que Spinoza chama de amor intelectual de Deus. Nós fazemos parte, com isso, do mesmo processo com que “Deus ama si mesmo com um amor intelectual infinito” (EV35). Isto é, se Deus concebe as coisas por um *intelecto* infinito e goza de uma perfeição infinita, certamente, isso é acompanhado da *ideia* de si mesmo como causa, enquanto uma satisfação consigo mesmo. Então, nós fazemos parte desse movimento do real de autoprodução e autoconcepção amorosa, à medida que definimos e exprimimos nossa potência de concepção e afirmação intelectuais.

“O amor intelectual da mente (humana) para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo” (EV36). Spinoza tem todo cuidado para não antropomorfizar Deus e atribuir a ele, aqui, dimensões humanas. Ele diferencia o intelecto infinito que seria o *de Deus* e também o afeto de alegria, de si mesmo como causa e, portanto, de amor, visto que são formas de associar o modo como os homens fazem esta relação, mas que designam, numa espécie de analogia, aquilo como seria em Deus ou na Natureza inteira.

O que é importante notar é que a forma potencializadora das definições é a própria força de afirmação intelectual. Afirmação esta que Spinoza pratica na construção de seus conceitos e incita construções posteriores como potências singulares de expressão e compreensão, em um movimento único. Quando a substância ou Deus se concebe, por meio de uma ideia adequada na mente humana, isso consiste numa expressão de uma ideia do entendimento absolutamente infinito — por meio da essência de uma mente finita e que compreende a natureza de seu corpo e a si mesma pela perspectiva da eternidade.

O ato de compreensão, que em nós é posterior, se iguala na própria produção dos modos da substância e, todavia, essa atividade é uma potência criativa à medida que realoca o homem numa dinâmica tão adequada quanto potente da Natureza inteira. É dessa forma que a ordem geométrica gerencia toda uma potência de afirmação intelectual, com a qual a mente considera a si mesma como causa e, com isso, gera um modo de vida ativo, em que conhecimento e expressão formam um ciclo de alegria, autoprodução e amor.

“Jamais somos nós os que afirmamos ou negamos algo da coisa, senão que é a coisa mesma que afirma ou nega em nós algo de si mesma” (KV,II,16. 5, p.82, tradução nossa<sup>93</sup>). A natureza é um campo de forças que não pode ser preenchida por nossas pré-interpretações, pré-concepções e, principalmente, por nossa linguagem. Nosso sentido

---

<sup>93</sup> “Jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma”

humano é transferido e doado para a natureza, em vez de deixarmos que se passe sua potência própria, sua afirmação própria. Para Spinoza, Deus ou a natureza não é um conceito como formávamos sob os moldes clássicos da metafísica, ao tentar explicá-lo segundo nossa interpretação antropomórfica e seus significados. Essa é uma prática da consciência como primeiro gênero de conhecimento<sup>94</sup> e que deve ser combatida. A força do entendimento em Spinoza engendra as definições e a abertura de suas propriedades. Esse é o próprio instrumento com o qual o filósofo subverte o conceito de Deus, indicando não mais uma causalidade final, mas, sim, uma causalidade eficiente como abertura e expressabilidade. Esse mesmo método para conceituar a Natureza é também utilizado nas interpretações dos textos elaboradas por ele.

#### 4.2 O método geométrico: Análise e síntese como reviravolta de sentidos

A maior parte dos erros consiste em que não aplicamos corretamente os nomes às coisas (EII47S). A linguagem por ela mesma não é o problema, senão um problema de má interpretação do que falam os outros: um círculo quadrado<sup>95</sup>, uma casa que voa, ou as consequências de Blyenbergh, Boxel ou Velthuysen.

Ora, uma questão metodológica estaria aí propriamente no que concerne à linguagem: dar a conhecer a outros, nossos pensamentos tal qual os concebemos<sup>96</sup>. Esse é um ideal de transparência linguística que devemos examinar melhor nos termos spinozanos, mas que lhe parece tão caro. Se concebermos a leitura de uma obra filosófica ou não, percebemos que ela impõe uma ordem de afecção encadeada como argumentação e como discurso (TIE.

<sup>94</sup> Daí Spinoza complementar: “Es posible que algunos no acepten esto, porque les parece que ellos pueden afirmar o negar de la cosa algo distinto de lo que la cosa les presenta a su conciencia. Pero esto se debe a que ellos no tienen idea del concepto que el alma tiene de la cosa, sin las palabras o aparte de ellas. Es cierto que, si hay razones que nos inducen a ello, informamos a otros, mediante palabras u otros instrumentos, acerca de la cosa de distinta forma de como se nos presenta a la conciencia. Jamás llegaremos, sin embargo, ni con palabras ni con ningún otro medio, tan lejos que sintamos realmente acerca de la cosa algo distinto de lo que sentimos. Esto es tan imposible como claro a todos aquellos que, sin recurrir a palabras u otros signos, prestan atención, una vez al menos, exclusivamente a su entendimiento.” (KV,II,16. 6).

<sup>95</sup> “Uma vez que conheçamos a natureza do corpo, não podemos fingir que pensamos uma mosca infinita; nem podemos fingir que pensamos uma alma quadrada, uma vez que conheçamos a natureza da alma, ainda que tudo isso possamos dizer com palavras” (TIE,58); “Afirmamos e negamos muita coisa porque a natureza das palavras, não a natureza das coisas, permite afirmá-lo ou negá-lo” (TIE,89).

<sup>96</sup> Em *Luz sobre o Candelabro*, Piter Balling, correspondente e amigo de Spinoza, escreve como abertura da obra: “Las cosas no son por las palabras, sino las palabras por las cosas. De suerte que, si las cosas fueran bien y convenientemente entendidas por las palabras, eso debería suceder gracias a aquellos que fueran capaces de exponer las cosas mismas a quienes vinieran a ellos. Y por eso sería suficiente servirse de ellas para dar a conocer a otros nuestros pensamientos, tal como los concebimos.” (As coisas não são pelas palavras senão as palavras pelas coisas. De sorte que, se as coisas foram bem convenientemente entendidas pelas palavras, isso deveria suceder-se graças àqueles que foram capazes de expor as coisas mesmas as quais vieram a eles. E por isso seria suficiente servir-se delas para dar a conhecer a outros nossos pensamentos, tal como os concebemos.) (Cf. *Luz sobre o Candelabro*, I, in: Apêndice I, Tratado Breve, Alianza Editorial, 1990, p.177-192).

81-82), de forma que a retemos melhor na memória do que quando estão postas confusamente, isto porque as palavras estão bem ordenadas para que se possa compreender. Essa ideia é recorrente em Spinoza e na proposta de uma ordem geométrica como método de compreensão e afirmação de seu pensamento.

A *compreensão*, no entanto, no sentido em que Spinoza faz filosofia, isto é, como ele *compreende*, está justamente em reorganizar a ordem pré-estabelecida, colocar de outro modo e, portanto, gerar e criar, com a força do entendimento, uma nova interpretação. Somente assim é possível o gozo da liberdade e da potência do entendimento como afirmação.

Assim, de um lado, há uma exigência de Spinoza para que se compreenda sua filosofia o máximo possível e sem recorrer aos preconceitos inerentes à maneira costumeira e tradicional que tratamos os assuntos metafísicos. Há de outro lado a própria interpretação spinozana, que não é outra coisa senão a inversão total e radical das ordens pré-estabelecidas e, todavia, ambas obedecem ao rigor da geometria de definições basilares e de dedução das coisas mais gerais até as menos gerais.

Em relação à filosofia cartesiana, Spinoza reescreve e reorganiza os principais argumentos, modificando em sua completude a exposição. No prefácio dos PPC, Luiz Meyer é bem claro quanto à genialidade de Descartes, no momento em que este surge com um novo método matemático de argumentação frente às ciências e às filosofias medievais, que tinham por base a autoridade escolástica e a filosofia aristotélica. Com isso, buscava-se, no século XVII, um novo modo de filosofar que não dependesse da autoridade, “dito método é peculiar das matemáticas e que as demais disciplinas o rechaçam e desprezam” (PPC, Pref. p.128, tradução nossa<sup>97</sup>). Os perigos da incerteza e da obscuridade em tais espécies de argumentos estavam sendo postos à prova. Buscar filosofar com a certeza que se faz com a matemática era uma nova tarefa e de importância fundamental para os novos tempos.

Assim, o método geométrico assume o itinerário, segundo o qual uma verdade não é admitida sem as verdades anteriores, pois os argumentos vão das coisas mais conhecidas às menos conhecidas, das verdades mais simples e fáceis às mais complexas e obscuras. Para Descartes, tal ordem segue das coisas que são propostas primeiramente, e devem ser

---

<sup>97</sup> “Dicho método es peculiar de las matemáticas y que las demás disciplinas lo rechazan y desprecian.”

conhecidas sem a ajuda das seguintes, e as seguintes que devem ser demonstradas apenas com a ajuda das proposições que a precedem<sup>98</sup>.

No entanto, a ordem geométrica e a maneira de demonstrar são duas coisas distintas e é particularmente nas Respostas às Segundas Objeções em *Respostas e Objeções* que Descartes esclarece a diferença existente entre a análise e a síntese geométricas: “No modo de escrever dos geômetras, distingo duas coisas, a saber, a ordem e a maneira de demonstrar” (DESCARTES, 1983, p.166). E ainda: “A maneira de demonstrar é dupla: uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição” (idem, p. 167). Como afirma Luiz Meyer no prefácio dos PPC e repetindo a fórmula cartesiana:

Com efeito, no final das Respostas às Segundas Objeções, ele reconhece duas formas de demonstração apodíctica: uma, a análise, que mostra o verdadeiro caminho pelo qual a coisa foi descoberta metodicamente e ‘a priori’; a outra, a síntese, que utiliza uma longa série de definições, postulados (*petionum*), axiomas, teoremas e problemas, de modo que, se se nega algo dos consequentes, em seguida é mostrado que está contido nos antecedentes, e assim força o leitor, não importa quão contrário e pertinaz que ele seja, a dar seu consentimento (PPC, Pref., p.129-130, tradução nossa<sup>99</sup>).

A preferência cartesiana pela análise é ainda mais ousada e reveladora, pois segundo ele, os antigos geômetras guardavam para si o fato de que toda *síntese* tem anteriormente uma *análise*. Isso significa que, implicitamente ao *método sintético*, há uma *análise* do que se quer expor. Assim, tornam-se mais claro para o leitor as suas propostas com as *Meditações*, uma vez que a sua dedicação é ensinar o método pelo qual a coisa foi descoberta, partindo dos efeitos às causas, o que pode ser feito por qualquer um que acompanhe o itinerário cartesiano, chegando às verdades como se estas fossem descobertas dele próprio.

<sup>98</sup>Cf. Descartes, René, in: Œuvres. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris, C.N.R.S. et J. Vrin, v. IX (1982), p. 121. Essa questão é debatida por Fragoso e com a qual concordamos aqui em seu texto *Considerações sobre o método, a ordem e o entendimento em René Descartes e Benedictus de Spinoza*, segundo o qual, em objeção à Alquié, para quem o método geométrico se duplica em análise e síntese, afirma: “Ao contrário de Alquié, e considerando literalmente o texto das *Secondes Réponses* da tradução francesa de 1647, na qual Descartes escreve: ‘Na forma de escrever dos Geômetras, eu distingo duas coisas, a saber, a ordem e a maneira de demonstrar’, consideramos perfeitamente adequado afirmar que para Descartes a distinção entre a análise e a síntese não é uma distinção entre dois métodos (como é para seus contemporâneos), e sim uma distinção entre dois processos diferentes de demonstração, ou melhor, entre duas ordens demonstrativas possíveis num mesmo método: o método geométrico” (FRAGOSO, 2006, p.4). Essa questão do método é temática das *Respostas e Objeções* de Descartes, em que tanto a análise quanto a síntese estão a serviço da ordem geométrica. Cf. *Le Rationalisme de Spinoza* de Ferdinand Alquié, 2 ed. Paris, PUF, 1991, p. 71.

<sup>99</sup>“En efecto, al final de las *Respuestas a las segundas objeciones*, reconoce dos formas de demostración apodíctica: una, el *análisis*, que *muestra el verdadero camino por el que la cosa há sido descubierta metodicamente y como “a priori”*; otra, la *síntesis*, que *se sirve de una larga serie de definiciones, postulados (petionum), axiomas, teoremas y problemas, de suerte que, si se niega algo de los consequentes, en seguida muestra que se contiene en los antecedentes, y así fuerza al lector, por opuesto y pertinaz que sea, a dar su asentimiento, etc.”*

Já a síntese, segundo Descartes, no tocante à geometria euclidiana, é adequada, pois parte de verdades concordantes com os sentidos e extrai cada consequência, reforçando a recordação dos argumentos precedentes. No entanto, há certa cautela para seu uso no tocante à metafísica:

A principal dificuldade é conceber clara e distintamente as noções primeiras. Pois, ainda que por sua natureza não sejam menos clara, sendo mesmo muitas vezes mais claras do que as consideradas pelos geômetras, não obstante, posto que parecem não acordar com muitos prejuízos que recebemos através dos sentidos, e aos quais estamos *habitados desde a infância*, são perfeitamente compreendidas apenas pelos que são muito atentos e se empenham em apartar, tanto quanto podem, o espírito do comércio dos sentidos (Grifo nosso- DESCARTES, 1983, p 166).

No caso da *análise*, como nas *Meditações* de Descartes, os temas de alto rigor metafísico são investigados pouco a pouco e a partir de temáticas menos complexas, sendo acessíveis a qualquer um que possa ler sua metafísica. Contudo a *síntese* iniciaria abruptamente por temáticas rigorosas e que não condizem com os sentidos, forçando certa atividade intelectual do leitor, ou seja, iniciaria por termos “abstratos” ou mais difíceis de serem assimilados. Esses termos seriam compreendidos apenas por alguns poucos, afastando aqueles que estão habituados *desde a infância* aos prejuízos advindos dos sentidos — e que nada compreenderiam.

Mas, segundo estamos trabalhando como hipótese, aqui, essa é a grande questão tocante à *síntese* como afirmação do entendimento contra a força do hábito na filosofia de Spinoza. E é por isso que ele faz uma metafísica radicalmente oposta à tradição cartesiana e judaico-cristã. Se, de um lado, como na geometria, a *síntese* provoca em nossa memória as recordações e encadeamentos dos argumentos, de outro, na metafísica, ela insere desde o seu início um afronta à nossa maneira habitual de pensar que adquirimos *desde a infância*. E isso é, segundo a nossa hipótese, o que investe Spinoza em sua filosofia: reorganizar a ordem comum da natureza, ou a força habitual que impera em nossas mentes, e revertê-las em uma ordem encadeada e afirmadora de nossa potência intelectual interpretativa.

É por isso, retomando ainda o prefácio de Meyer, que, no momento em que a própria filosofia é tomada pelo habitual, Spinoza afirma justamente a força e a potência da demonstração sintética. Isso porque o que ocorre já no meio filosófico e *habitado* ao modo de filosofar cartesiano do século XVII, segundo Meyer, é que ainda que ambas as demonstrações (*analítica* e *sintética*) se dêem com toda certeza e longe de toda dúvida, muitos são incapazes de entender a filosofia cartesiana e poucos são capazes de explicá-la. Sendo assim, a maioria “somente tem gravado as opiniões e dogmas de Descartes” (PPC, Pref.

p.128), tratando-o como uma autoridade argumentativa, como faziam os medievais — e que é a grande crítica do próprio Descartes para com a filosofia escolástica.

É diante de tal necessidade que “um especialista”, tanto na ordem  *sintética*  e  *analítica*  quanto na filosofia cartesiana “se decidiu redatar em ordem sintética o que aquele havia escrito em ordem analítica, e a demonstrá-lo como fazem os geômetras” (PPC, Pref. p.128). Spinoza tanto mostra que é possível o que Mersenne pede para Descartes — a saber, a demonstração de sua filosofia e seus principais argumentos de modo  *sintético* , através dos PPC — quanto escolhe o procedimento oposto ao de Descartes para afirmar sua própria filosofia e pensamento na  *Ética* . Ele inverte Descartes para compreendê-lo e também para a afirmação de sua própria filosofia interpretativa. Essa é sua grande contribuição para com a linguagem como força de afirmação de si e das interpretações de seus leitores.

Mas antes da radicalização do procedimento filosófico por meio da  *síntese* , Spinoza havia investido suas forças em trabalhar o procedimento  *analítico* , tal como Descartes fizera. O  *Tratado da Reforma do Entendimento*  é a obra em que o filósofo ensaia fazer uma  *análise*  e algo parecido com as  *Meditações*  cartesianas, conduzindo o leitor, como que pela mão, para o conhecimento da verdade. O uso da  *análise*  em Spinoza produz um inacabamento teórico significativo, pois ele revela a importância que o filósofo dá para a força intelectual que é a  *síntese* . Assim, concordamos com Münchow, segundo o qual: “(...) ao escolher o procedimento metodológico de Descartes, Espinosa tem um objetivo, a saber, negar a escolha cartesiana, negar seu ponto de partida” (MUNCHOW, 2007, p.20). Ao negar a maneira de filosofar analítica cartesiana, Spinoza investe na interpretação ( *ingenium interpretante* ) como força expressiva do intelecto, isto é, como sua potência. Assim:

O TIE não é uma obra inacabada, mas uma obra que chegou ao seu limite devido ao modo de percepção que é utilizado nela. Ao conhecimento racional, aqui identificado com o terceiro modo de percepção cumpre simplesmente nos informar a coisas que devemos conhecer para alcançar o Sumo Bem, e como devemos conhecê-las. Devemos conhecer a idéia de Deus, e devemos conhecer pelo quarto modo de percepção. (MUNCHOW, 2007, p.20)

A  *síntese* , se atentarmos para teoria spinozana, está relacionada diretamente à capacidade de fomentar o terceiro gênero de conhecimento (na  *Ética*  ou quarto modo de percepção no TIE), segundo o qual é afirmada a força e a potência do intelecto em engendrar definições; tal é a ordem potencializadora do intelecto, que é, precisamente, colocar a linguagem habitual na ordem da necessidade argumentativa. Em vez de prevalecer uma palavra de ordem, que impera em nossas mentes passivas, é necessário forçar a potência do



pensamento para criar ativamente; portanto, essa atividade interpretativa é exigida também pelos leitores do método sintético<sup>100</sup>.

Essa potência interpretativa da síntese spinozana em detrimento do procedimento analítico cartesiano nos diz algo mais. O conteúdo do TIE é o próprio método que consiste na reforma do entendimento. Assim, Spinoza diz ‘não é necessário um método para averiguar o método’, pois, assim, cairíamos numa busca até o infinito, mas o método é a própria afirmação da força do entendimento em engendrar definições verdadeiras e deduzi-las segundo a ordem dada. O TIE finaliza com a abertura da potência do intelecto justamente ali onde Spinoza colhe as propriedades em direção à definição essencial de intelecto, isto é, a força do entendimento em fabricar ideias adequadas; definir a própria fonte de onde frui essencialmente a potência de nossa mente em criar e inteligir. Os derradeiros parágrafos do TIE são justamente a busca pela força motriz da fábrica de definições que iniciam o método *sintético* na *Ética*.

O método sintético, como preferência spinozana e do qual ele se utiliza nos PPC para demonstrar a verdade da filosofia cartesiana, estaria resolvido se não fosse uma problemática intrínseca ao questionamento que podemos fazer. Os PPC, quando coloca a exposição sintética spinozana, põem uma questão crucial em relação à linguagem: o método geométrico estaria a serviço tanto da verdade como do sentido, isto porque, de um lado, temos tal método como expressão do conteúdo da filosofia cartesiana — algo enunciado em seu sentido verdadeiro; de outro lado, temos a exposição geométrica como a exposição da verdade filosófica spinozana utilizada em toda a *Ética*.

Então o método geométrico está ou não a serviço da verdade?

Em que medida Spinoza interpreta um sentido cartesiano e em que medida ele revela algo que é apenas parcialmente verdadeiro, por meio de um método tão rigoroso de argumentação?

Um só e mesmo método está a serviço da verdade e do sentido?<sup>101</sup>

Ficam claras as diferenças entre o spinozismo e o cartesianismo: o eu, o livre-arbítrio, a suspensão do juízo são questões divergentes entre os dois filósofos e indicadas

---

<sup>100</sup> Veremos isso no próximo capítulo, tópico: *Escrita para os outros – experiência de leitura da Ética como livro*.

<sup>101</sup> Cf. Homero Santiago e a mesma inquietação que move seu livro *Spinoza e o cartesianismo*.

também no prefácio dos PPC. O método geométrico para Spinoza, no entanto, está a serviço da exposição tanto de uma filosofia como da outra. Não estaria o método geométrico a serviço da verdade e sua comunicação? Não parecia ser o ápice de uma linguagem que recorre apenas a si mesma para exprimir e demonstrar a verdade? Como ela pode divergir em uma mesma forma de exposição se a questão seria como demonstrar a verdade? Qual a diferença então entre interpretar extraindo o sentido de interpretar extraindo verdades? Esse é o tipo de indagação presente no método de interpretação que é somente tematizado e trazido à tona no TTP.

#### **4.2.1 Método interpretativo do TTP**

O *Tratado Teológico-Político* propõe um método de interpretação que podemos identificar com o próprio método sintético. Spinoza utiliza essa força interpretativa para, diferentemente dos teólogos que arrancam, a qualquer custo e sem escrúpulos, interpretações a seu bel-prazer, propor um método de interpretação para “libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos” (TTP, VII, p.98). Faz-se necessário recorrer à devida ordem interpretativa.

O método de interpretar a Escritura é, então, igual ao método de interpretar a natureza, que Spinoza propõe como sendo o próprio método geométrico. Ele parte de definições e de deduções seguras, num encadeamento rigoroso e afirmador de potências, por meio de definições de base.

Na realidade, 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 autêntica e, depois, concluir daí, como se fossem dados e princípios certos, o pensamento dos seus autores como legítima consequência (TTP, VII, 98).

Algo comum entre o método de interpretar a natureza e o método de interpretar um texto é que ambos seguem a síntese, desenhando uma história pela qual se extraem os princípios certos de interpretação. A Escritura, no entanto, não tem princípios que concordem inteiramente com a luz natural. Por vezes, as bases dos textos e suas histórias são os milagres e os acontecimentos extraordinários.

Para garantir uma firmeza interpretativa, o método de interpretação propõe, então, extrair tão só do próprio texto as definições de bases, necessárias para uma dedução segura.

“Donde, a regra universal a seguir na sua interpretação é a de não lhe atribuir outros ensinamentos para além daqueles que tenhamos claramente reconhecido pela sua história” (TTP, VII, p.99). E essa é a afirmação que Spinoza fará em todo Capítulo VII do TTP. Não procurar a verdade das Escrituras, mas os seus sentidos, neles e por eles mesmos. O método está aqui a serviço do sentido e não da verdade (TTP, VII, p.100). No entanto, novamente, para extrair o sentido do texto, temos o mesmo método utilizado para buscar a verdade.

A interpretação segue do mais universal e comum ao menos universal, propondo, com isso, bases seguras de interpretação do texto — o que ele chama de doutrina universal da escritura (TTP, VII, p.103). Essa direção do mais universal para o menos universal é a própria dedução geométrica, que toma como base as coisas mais gerais em direção às menos gerais (TTP, VII, p.102).

“Por exemplo, que existe um Deus único e onnipotente, que só ele deve ser adorado, que ele olha por todos e ama, sobretudo, aqueles que o adoram e amam o próximo como a si mesmos, etc.” (TTP, VII, p.102). Esse é o princípio geral e fundamental o qual deve ser observado para extrair o sentido dos textos escritos e narrados, como se tratassem de definições de base para a interpretação de todo o texto bíblico.

São três as regras básicas de uma boa interpretação. No TTP, Spinoza propõe uma crítica histórico-filológica das Escrituras, sem qualquer restrição dogmática ou pressuposição teológica. Ele faz isso segundo três requisitos:

1. São os requisitos etimológicos e morfológicos da língua em que os livros das Escrituras foram escritos. “A história da língua hebraica é necessária para se compreenderem, não só os livros do primeiro [*Antigo Testamento*], que foram escritos nessa língua, mas também os do segundo [*Novo Testamento*], os quais, embora tenham sido divulgados noutros idiomas, no entanto, hebraizam” (TTP, VII, p.100 – grifo nosso). A Escritura como expressão de sentidos não pode ser a única fonte da análise da língua hebraica. É necessária, para Spinoza, uma gramática da língua hebraica e não uma gramática da Escritura. É o que ele faz em seu *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Um estudo que não está reservado a uma língua sagrada, mas uma língua como qualquer outra que pertence às várias histórias de um povo específico. A língua hebraica deve ser analisada em sua própria história e riqueza cultural herdada.

2. Requisitos estruturais internos, relacionados à necessidade de organizar os enunciados de cada livro, reduzindo-os às chaves fundamentais. “Deve coligir as afirmações contidas em cada livro e reduzi-las aos pontos principais, por forma a encontrarem-se facilmente todas as que se referem ao mesmo assunto” (TTP, VII, p.100). Da mesma forma que o estudo da natureza, aqui o *intérprete* reúne enunciações fundamentais, “deve registrar todas as que são ambíguas ou obscuras ou que parecem contradizer-se entre si” (TTP, VII, p.100), procurando assim seu sentido e não sua verdade.

3. Requisitos externos (ou seja, históricos e filológicos) em que se podem relacionar a investigação da vida, dos costumes do autor de cada livro, dos seus gostos, quem foram, em que ocasião, em que época, para quem e em que língua. Isto é, o seu *genium* e *ingenium*. Pois “quanto melhor conhecemos o *genium* e *ingenium* de alguém, melhor podemos explicar suas palavras” (TTP, VII, p.102, tradução e grifo nossos)<sup>102</sup>.

O método de interpretação da Escritura revela um tesouro da língua o qual é possível reconstituir o pensamento de cada autor, sem meramente delimitá-lo ao campo de implicação de um espaço e um tempo específico. Por meio da linguagem é que é possível retornar à compreensão de uma mentalidade ou *ingenium*. “A filologia faz conhecer o sentido das palavras, a lógica permite decidir o sentido preciso o qual elas são utilizadas, o conhecimento do contexto enfim, sob o duplo aspecto da psicologia e da história da transmissão, permite reconstituir a intenção dos autores” (SUHAMY, 2010, p.200, tradução nossa<sup>103</sup>).

No nível da regra lógica (ou requisito 2), no entanto, retomamos o problema do sentido em contraposição à verdade. Estamos diante de uma regra comum à verdade e ao sentido. Assim, devemos atentar para dois elementos fundamentais: a verdade que nós conhecemos sobre o assunto e a lógica interna do texto. Não podemos trazer as regras da

---

<sup>102</sup>“cuanto mejor conocemos el genio e ingenio de alguien, mejor podemos explicar sus palabras” Segundo Ariel Suhamy, no capítulo de sua tese *Comment Comprendre son Voisin?: Trois règles pour une Bonne Interprétation*, p. 197-200, a regra filológica, lógica e histórica, é o equivalente ao nível da boa interpretação e ao nível da boa explicação colocada na *Ética* em relação à ordem de exposição geométrica. Assim, essas regras seguem perguntas básicas: ‘do que fala meu interlocutor, que pode ele pensar, que pode ele querer dizer’, isto é, a filologia está para as relações de comunicação, do que fala um interlocutor ao nível das palavras que ele se utiliza, a lógica é a estrutura como ele pensa e dá sentido àquelas palavras, e a histórica é o que pode ele querer dizer. É sob essa perspectiva que, na *Ética*, segundo Suhamy, Spinoza pretende compreender tacitamente o vizinho que lhe disse que seu quintal levantou vôo e o filósofo, apesar disso, julga que ele pensa claramente (EII47s).

<sup>103</sup> « La philologie fait connaître le sens des mots, la logique permet décider du sens précis dans lequel ils sont utilisés, la connaissance du contexte enfin, sous le double aspect de la psychologie et de l’histoire de la transmission, permet reconstituer l’intention des auteurs. »

nossa razão para complementar o sentido expresso na Escritura e, sim, pela própria escritura, entender o que está sendo expresso. “Trata-se apenas do sentido e não da verdade das frases” (TTP, VII, p.100).

Spinoza é contra racionalizar a bíblia como fizera Maimônides. E, por outro lado, ele diverge também de Alfakar, para quem a razão deve ser completamente escrava da Escritura. “É verdade que a Escritura se deve explicar pela Escritura enquanto estamos a investigar o sentido das frases e o pensamento dos profetas; mas, uma vez encontrado o verdadeiro significado, temos necessariamente de recorrer ao juízo e à razão para lhe podermos dar o nosso assentimento” (TTP, XV, p. 181-182). Devemos trazer a razão à tona para estabelecer critérios de julgamento da escritura por ela mesma; porém a teologia e a razão são de domínios completamente diferentes (TTP, XV, p.184).

“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” (TTP, VII, p.100). Portanto, ainda sobre a regra filológica, Spinoza exemplifica com as máximas de Moisés: *Deus é fogo* e *Deus é ciumento*. O significado das palavras é claro, não há nenhuma contradição explícita aí, embora o sentido seja um pouco obscuro no que diz respeito à verdade. O sentido literal é, portanto, contra a razão, mas, segundo o método spinozano, deve ser mantido para a investigação.

E “se, pelo contrário, vissemos que essas frases, interpretadas literalmente, repugnavam aos princípios tirados da Escritura, ainda que elas concordassem totalmente com a razão, teríamos de admitir uma outra interpretação (isto é, uma interpretação metafórica)” (TTP, VII, p.100). Isto quer dizer que o sentido, seja ele, a favor ou contra a razão, deve ser analisado conforme as regras internas do próprio texto, para que se compreenda e traga à tona a mentalidade do autor analisado. Assim, com a finalidade de dizer se Deus é ou não fogo para Moisés, não devemos deduzir se isso está ou não de acordo com a razão, mas, sim, unicamente extrair o sentido de outras frases de Moisés.

Como há passagens em que Moisés afirma que Deus não pode ser visível, o que contradiz o fato de Deus ser fogo, devemos concluir que essa frase seja uma metáfora linguística. Outras passagens anunciam que Deus, para Moisés, pode ser dotado de paixões. Então, o seu sentido metafórico implica que “Deus é Ciumento” e “Deus é Fogo” são um mesmo tipo de frase, que dizem respeito às paixões de Deus. Nada mais significando senão que *Deus é fogo*, para Moisés, ou seja, que Deus tem raiva.

Isso ocorre ainda que contradiga a razão, pois mostra que Deus não tem paixões ou quaisquer características humanas. A controvérsia da afirmação de Spinoza de um sentido extraído do texto, por meio do próprio texto, de um lado, e a verdade racional, de outro, é algo de extrema relevância. O fato de Deus ter raiva só pode ser extraído do próprio texto referente a Moisés, seu *ingenium*, e de como ele concebe a ideia de Deus. Fica explícito que o sentido de Deus para Moisés, no entanto, é uma imagem antropomorfizada, que não condiz com a ideia de Deus imanente e que, por sua vez, seria a verdade para Spinoza.

Primeiramente isso quer dizer que a razão mostra um Deus imanente, que seria a própria verdade. Verdade essa que não diz respeito às formas metafóricas das Escrituras, mas a um conhecimento claro como o de Euclides. Spinoza realmente crê nisso. Somente precisaríamos fazer análises segundo os requisitos do método de interpretação spinozano porque eles tratam de coisas não tão fáceis de serem percebidas, como é o caso dos textos da Escritura. O teorema de Euclides, por exemplo, não necessitaria de toda essa metodologia:

É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor, os seus propósitos e hábitos, em que língua, para quem, e quando escreveu, o destino que teve o livro, as suas variantes ou, finalmente, como e por deliberação de quem foi reconhecido. E o que se diz de Euclides diz-se de quantos escreveram sobre coisas que são por natureza perceptíveis (TTP, VII, p111).

Isso implica dizer que quem se dá por entendido, ou seja, quem se preocupa metodologicamente com as verdades expostas, não precisará de tal método, bastando o próprio texto do autor para que ele seja completamente compreendido. Quando estamos falando de matemática, essa pode ser uma assertiva inteligível por si mesma. No entanto, apesar de geometricamente demonstrada, a *Ética* trata de ideias e quebras de paradigmas que não são aceitáveis por todos. Spinoza faz filosofia, na qual os termos permanecem, apesar de tudo, ambivalentes e não tão precisos. É por isso que, filosoficamente, devemos aplicar o mesmo método de interpretação para com Spinoza e o seu *ingenium*<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup>Cf Ariel Suhamy, *Appendice*, Commentaire Spinoza. In: *La communication Du bien chez Spinoza*. p. 243. Poderíamos nós aplicar o próprio método de interpretação spinozano a ele mesmo? O filósofo nos ensina a não conformar os textos à razão: “Pas question donc de ramener de force ces récits et ces révélations à la vraisemblance et à la rationalité; rien ne nous autorise à les remettre à l’endroit, à supposer d’emblée et partout des lapsus pour les confronter à la raison. Une telle interprétation, toute rationnelle qu’elle puisse se proclamer, serait insupportablement violente: une véritable mis à la torture du texte. Telle est la critique véhémement que Spinoza adresse à Maïmonide et aux philosophes qui tentent de rationaliser la Bible à toute force” (SUHAMY, 2010, p.201). A única verdade procurada para interpretação da bíblia, por parte de Spinoza, é a verdade do sentido e da coerência interna: “mais seulement le vrai sens qui n’est pas forcément un sens vrai” (idem). Essa é a *regra lógica*. Há uma distinção entre sentido e verdade, onde a razão se limita à coerência interna, ou seja, ao seu sentido - no caso dos textos que Spinoza confronta. “La raison se limite à la cohérence interne, et ne s’interroge ni ne s’appuie sur la conformité au vrai” (idem, p.202). No TTP, para determinar o pensamento de cada profeta, não devemos, alerta Spinoza, tomar a razão ou a verdade como critério, mas o verdadeiro sentido

Se Spinoza acreditou algum dia que escreveu coisas perceptíveis por elas mesmas, há algo de insólito em relação, principalmente, à ideia de Deus. O seu conceito de Deus permanece ambíguo e contribui para inúmeras controvérsias em seu próprio tempo. O que Spinoza faz é extremamente eficiente e poderoso. Ao deslocar razão e teologia como dois domínios distintos, ele coloca uma análise metafórica da escritura (TTP, II, p41-42 e TTP, XV, p.184) e a isola naquele campo de compreensão *analógico*, visto que o texto possui ambivalências e contradições. Aqui, o texto não é mais sagrado, assim como a língua em que foram escritos, também não. Mas são extremamente ricos em sua história e herança culturais, por meio da língua, uma vez que cabe às Escrituras ensinar a obediência e a piedade; porquanto à filosofia, a sabedoria e a verdade. Separar essas duas acepções é enfraquecer o poder interpretativo dos teólogos, que contribuem para a superstição e para ignorância do povo.

Mas isso seria, então, colocar duas ideias de Deus distintas. Um é o Deus criador, tal como concebe as Escrituras, colocando suas características e propriedades ao longo das narrativas e histórias; o outro é um Deus imanente. Um é um sentido que, apesar de sua riqueza, não exprime a verdade senão de uma maneira metafórica; o outro é a própria verdade analisada filosoficamente.

Spinoza utiliza de uma estratégia linguística para isolar o Deus judaico-cristão (ou mesmo cartesiano) e colocá-lo em sua forma metafórica, sem que isso possa contradizer a própria razão que aponta a ideia de Deus imanente em sua filosofia. Como se o Deus de Spinoza, como substância, fosse a própria doutrina portadora da verdade<sup>105</sup>. É isso que faz os

---

apenas. Essa razão, aqui, apenas indica seu sentido e coerência. No caso de Moisés, Suhamy indica: “Autrement dit, nous devrions admettre que telle est bien “la pensée de Moïse”. Spinoza introduit ainsi une idée qui paraît contredire ce qu’il affirme dans l’*Éthique*: nous pouvons fort bien reconnaître qu’un auteur a pu penser quelque chose qui n’est pas conforme à la vérité, pourvu que ce soit en conformité avec la cohérence interne de sa pensée, avec, si l’on veut, sa propre “logique”, “sa propre rationalité”, dirait-on peut-être aujourd’hui; mais Spinoza peut-il dire cela?” (SUHAMY, 2010,p.202). Ou seja, diante de tal distinção, não poderíamos seguir desconfiados de que Spinoza expressa em sua teoria filosófica mesma também um sentido, mas não a verdade? Poderíamos fazer esse questionamento. Poderíamos aplicar o mesmo método de interpretação que Spinoza faz com os textos ao confrontá-los a ele mesmo e ao seu texto? Por isso, Suhamy propõe e estamos de acordo: “Cependant, il est clair que malgré le modèle euclidien, l’*Éthique* ne se réduit pas à un pur traité de géométrie, car l’espace qu’elle explore est celui de l’homme et de son salut et elle demande, comme la Bible, une implication du lecteur, et de son *ingenium* propre” (SUHAMY, 2010, p.243). Ou ainda: “Ce qui est intéressant n’est pas tant ce que pensait Spinoza, que ce qu’il pouvait penser, mieux, ce qu’il nous permet de penser, pour notre propre cas et notre propre temps.” (idem, p.246). Para nós, a proposta é tomar Spinoza em sua própria experiência vivida e, com isso, elencarmos a verdade de sua teoria, que não é outra coisa senão a potência inerente ao intelecto de conceber as coisas e expressá-las, essa que é uma verdade e uma capacidade comum a todos os indivíduos.

<sup>105</sup>Devemos notar que essa é a questão central para Ariel Suhamy em sua tese *La Communication Du bien chez Spinoza – Le probleme du sens et de la vérité* ele se questiona o que Spinoza está querendo dizer quando separa

teólogos se rebelarem. E é isso que faz Spinoza se rebelar contra os teólogos. Por vezes, ele anuncia que seus interlocutores partem de princípios diferentes dos seus e que é melhor pôr fim às correspondências trocadas (Ep56, p.262).

O grande problema para Spinoza é que a escritura não demonstra o que é Deus, em que sentido ele é onisciente, onipresente e onipotente. Muito menos o texto cartesiano que ele interpreta tem por base uma definição precisa de Deus, como Spinoza faz na Parte I da *Ética*.

Por vezes, encontramos o que Spinoza denuncia: não podemos crer que Deus tome a natureza de uma nuvem, de um cajado etc. (Ep 75). Spinoza combate esse tipo de metáfora. A antropomorfização de Deus é colocada como um recurso linguístico que acaba por veicular o ódio e as controvérsias religiosas. É, portanto, uma linguagem metafórica que insere as paixões tristes e a superstição. Spinoza tenta se desvencilhar disso com a clareza da geometria como interpretação e, portanto, como afirmação filosófica.

Daí a necessidade das definições de base do seu método de interpretação. Do contrário, temos a inadequação imaginativa, universalizante, um recorte, uma língua recortada em um texto escrito de um povo. A língua meramente presa num tempo e num local que tem a pretensão de ser autêntica testemunha da realidade. Spinoza direciona a língua para uma interpretação, uma riqueza de um povo. A língua como conexão necessária e imanente às várias mentalidades de uma época e de uma história.

A língua que transcende recorre a um Deus desconhecido e com sentido confuso, tão só como metáfora e analogia, na qual abre a significação para qualquer um que queira instaurar uma doutrina supersticiosa ao seu bel-prazer. Nesse sentido, Spinoza combate a metáfora que transcende por ela mesma, justamente compreendendo a sua potência interpretativa. A imaginação dos profetas e a língua fazem referência a uma potência própria de expressão que cabe a nós compreender com um método rigoroso. Spinoza não elimina simplesmente como falsa a ideia de Deus transcendente da Escritura, porque é dali onde ele extrai a própria verdade da imanência. Mas dizer que sua filosofia é verdadeira em detrimento das demais, que apenas expressam um sentido, não resolve a gravidade do problema que ele próprio está criando para seus contemporâneos. Isso porque seus contemporâneos não compreendiam o embate de Spinoza para com a verdade.

---

sentido e verdade, ao mesmo tempo em que o Deus do *Tratado Teológico-Político* não pode ser interpretado como o da *Ética* (SUHAMY,2010, p.203-204).



#### 4.2.2 *Verdade x Sentido*

O que é a verdade para Spinoza? Em carta a Albert Burgh, ao ser questionado como ele sabe que sua filosofia é a melhor, o filósofo responde “Isso eu poderia perguntar a você com muito mais direito. Pois eu não presumo ter encontrado a melhor filosofia, mas a verdadeira” (Ep.76,p.320, tradução nossa<sup>106</sup>). Sua modéstia parece não ser pouca ao afirmar que sua filosofia não é a melhor, mas a verdadeira. Teria razão Spinoza ao afirmar isso?

O filósofo acrescenta, a favor desses argumentos, uma fórmula: a verdade é norma de si mesmo e do falso: *veritas norma sui et falsi est* (Ep76 e EII43s). Tal máxima pode ser entendida pelo próprio questionamento metodológico de sua filosofia: “para a certeza da verdade nenhum outro sinal é necessário: basta ter a ideia verdadeira, pois que, como já mostramos, para saber não é necessário saber que sei” (TIE35).

Ou seja, como ele afirma posteriormente: “para descobrir o melhor método de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar o melhor método de investigação da verdade; e para este segundo método não é necessário um terceiro e assim ao infinito: por esse modo, na verdade, nunca se chegará a um conhecimento verdadeiro e nem mesmo a qualquer espécie de conhecimento” (TIE30). Em suma, isso é uma reafirmação da sua fórmula de que a verdade é norma de si própria e do falso, como a luz revela a si e as trevas. O que pode ser explícito da seguinte forma: para saber que sei alguma coisa não é necessário outro método para que eu saiba o que é saber que sei e depois um terceiro método, mas para saber que sei, é necessário apenas que eu saiba. Quem sabe, assim, sabe ao mesmo tempo o que sabe e o que é saber que sabe. Em suma, para saber algo, é necessário apenas que saiba.

Isso ocorre porque a ideia verdadeira exprime a própria natureza do entendimento em conceber uma ideia. Uma ideia verdadeira é, portanto, como ele reformula, na *Ética*, uma ideia adequada (EIIDef.4). Isso quer dizer que a ideia verdadeira exprime a natureza e a potência do próprio entendimento em conceber ideias. E, assim que faz isso, a mente não padece, mas age (EIIP1).

Diferentemente, a ideia inadequada é parcial, porque exprime a natureza do intelecto somente “em relação ao” modo como ele está envolvido pela coisa a ser

---

<sup>106</sup> “Eso se lo podría preguntar yo a usted com mucho mayor derecho. Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera.”

compreendida (EII18S). A ideia inadequada é a ideia que a mente tem, não enquanto age e compreende, mas enquanto percebe (EIIDef.3Exp.) e padece (EIIP1).

Aqui é necessário ressaltar que Spinoza não faz distinção entre o verdadeiro e o falso (EII35), senão que a falsidade é uma privação de conhecimento envolvida pela parcialidade das ideias inadequadas e confusas. A diferença está aqui entre o adequado e o inadequado, isto é, entre aquilo que expressa a potência do intelecto em conceber ideias e aquilo que não exprime completamente, senão parcialmente, essa força de compreensão.

Tal como para o indivíduo, conceber uma ideia é deslocar afecções e afetos de uma ordem pré-estabelecida. Para o discurso teórico, a verdade, enquanto norma de si mesma e do falso, é um deslocamento e realocamento de sentidos preestabelecidos, numa ordem própria de afirmação e de potência de compreensão afirmada pelo intelecto. Assim, a verdade é um sentido através dos sentidos e que se sobrepõe a eles, porque por eles reflete. A ideia é inadequada como o próprio sentido é parcial. Parcialidade esta que pode ser uma potência afirmadora, caso a mente passe a afirmar uma compreensão *por meio* dessas instâncias de base e converta isso em uma ordem de afirmação encadeada. Em suma, a inadequação e a parcialidade do primeiro gênero de conhecimento têm a potência para ser *um meio* reflexivo das ideias adequadas e ativas.

Ora, se essa força compreensiva e organizadora da ordem preestabelecida é a potência do próprio intelecto humano em sua afirmação plena, como isso poderia ser falso se todos nós temos essa capacidade? É apenas nesse sentido que compreendemos o que Suhamy coloca nos termos “*la vérité, au fond, n’a pas d’auteur*”<sup>107</sup> (SUHAMY, 2010, p.198). A verdade não tem autor, porque ela não é relativa a um sentido específico, mas ela anuncia a força de compreensão comum em todos nós. Força esta que se sobrepõe aos sentidos específicos. Compreensão esta que se dá *por meio* das relações, dos sentidos e das interpretações, que se incluem em debates específicos. A verdade é, portanto, aquilo que ilumina tanto sua própria teoria como a teoria por ele debatida<sup>108</sup>. E o pensamento verdadeiro é liberador como força.

---

<sup>107</sup> Essa afirmação será revista no próximo capítulo, quando tratamos do livro como um indivíduo e, portanto, a *Ética* em suas interrelações de composição. Tópico *Escrita para os outros – experiência de leitura da Ética como livro*.

<sup>108</sup> Spinoza, como fizera com a filosofia cartesiana, expressa o sentido e contrapõe este à verdade. Explicita, portanto, qual sentido do texto com o qual ele trabalha. No caso da filosofia cartesiana, há muitas afirmações que advêm da luz natural e com ela condizem, apesar de o próprio Descartes não ter fornecido elementos mais profundos para definição de Deus e extração de suas propriedades. Afirmamos, portanto, que não há uma

A filosofia de Spinoza não é a melhor, porque sua análise não se abre ao julgamento (compleição de cada um), mas é verdadeira porque se abre à compreensão e, como tal, ela deve ser refletida conforme esse panorama de sentidos e verdades. Isso implica, no entanto, que a filosofia de Spinoza é verdadeira no sentido em que é uma afirmação que demonstra a própria potência do intelecto ao conceber uma ideia adequada, e não porque responderia a tudo como uma verdade absoluta, mas porque responde às instâncias das interações específicas e mais contundentes que ela faz<sup>109</sup>. Pensar verdadeiramente não é somente possuir ou saber o verdadeiro e comunicá-lo. Para pensar verdadeiramente, temos uma ideia verdadeira, uma produção de realidade e não uma representação da mesma. O verdadeiro não é um discurso sobre a letra, mas o real mesmo na sua afirmação absoluta enquanto produção do pensamento. O verdadeiro como ideia adequada tem uma força intensiva: uma atividade criativa, tão difícil quanto rara.

Entendido isso, podemos agora adentrar na força afirmativa que Spinoza joga com os diversos sentidos inerentes aos seus questionamentos, por meio das metáforas. Assim, é que o aspecto de sua filosofia é inclusivo. Spinoza pensa a *imaginatio* das origens do seu próprio povo, contra e através dele<sup>110</sup>. Devemos analisar em que medida Spinoza utiliza da linguagem como uma estratégia de combate metafórica. Promover uma linguagem metafórica é antes de tudo jogar com sentidos distintos e nos diferentes usos de linguagem, e, como isso é uma teoria, realocar os sentidos teóricos que são dados em seu próprio campo. Somente na *Ética* é que será radicalizada essa reordenação, conforme uma dedução formal e estética ao mesmo tempo. Se vimos, até aqui, as propostas sobre interpretação, sentido e verdade na filosofia spinozana, agora vamos analisar a principal consequência frente à teoria da linguagem que discorreremos aqui.

---

questão de verdade absoluta, mas há sobreposições interpretativas. A força de uma interpretação se sobrepõe diante das outras, em seu combate interno, e inclui as interpretações possíveis, refletidas e, portanto, recolocadas em sua verdade própria. Isso não é outra coisa senão filosofar. Daí porque o seu conteúdo é a filosofia para Spinoza, pois, diferente da teologia, ela tenta compreender as coisas em vez de julgá-las. A filosofia, como teoria, trata das relações dos sentidos e das sobreposições de respostas possíveis, uma análise muito próxima da semântica de Puntel. É por isso que afirmamos, aqui nesta tese, um quadro teórico específico, que é o de Spinoza e suas relações com os debates que queremos responder.

<sup>109</sup> A produção de sentido, no entanto, não é meramente intelectual, mas também voltada a um gozo estético, como veremos no próximo capítulo. Daí que afirmamos que a *Ética* é um indivíduo, pois é uma sobreposição de sentidos, onde são reordenados os termos tradicionais da filosofia segundo um *ingenium* próprio.

<sup>110</sup> Sua proposta de uma vida beata é uma reflexão que se sobrepõe aos afetos passivos. Esse modo de conhecer e expressar a vida é superior ao modo de vida habitual, porque engendra uma potência singular. Assim, do mesmo modo que essa potência singular em nós tende a se afirmar, caso dediquemos a um modo de vida nobre, uma filosofia que tematiza essa potência e a faz reconhecê-la em nós, não pode ser menos verdadeira.

### 4.3 Spinoza e uma linguagem dupla (?)

Ao tomarmos a obra de Spinoza como um todo e considerarmos que faz parte central de sua verdadeira filosofia a *Ética*, percebemos que o filósofo, por vezes, utiliza-se de uma estratégia de combate e explora os diversos vocábulos com o qual sua filosofia interage. Esses vocábulos, muitas vezes, não dizem respeito aos desenvolvidos em sua filosofia e isso está no método interpretativo e na análise do sentido dos textos que o filósofo interpreta.

Yovel, na busca de tentar responder esse fator pontual para com a linguagem em Spinoza, chamou isto de estratégia linguística, fazendo relação com a teoria de Leo Strauss<sup>111</sup> e trazendo à tona o caráter da tradição marrana, como uma *linguagem dupla* ou *camuflagem linguística*, segundo a qual:

Passava uma mensagem oculta a quem fosse capaz de a captar, usando uma expressão cujo sentido literal lhe era completamente oposto, deste modo iludindo o leitor inocente. Este artifício é manifesto nos escritos de Espinosa publicados em sua vida, especialmente no *Tratado Teológico-Político* e nas *Cartas* e, em muito menor grau, na *Ética*, obra destinada a uma audiência mais restrita e homogênea (YOVEL, 1993, p.37)<sup>112</sup>.

Ele toma por fator decisivo em sua argumentação o fato de Spinoza ser um filósofo que viveu escondido sem revelar as suas reflexões mais contundentes. Após o *herem* e numa Holanda mais tolerante que as outras cidades acolhedoras dos marranos<sup>113</sup> ao longo da história, Spinoza permaneceria, segundo sua interpretação, ocultando a verdade de suas reflexões na própria linguagem. Desse modo, como o filósofo não é mais nem judeu, nem cristão e o caminho que ele indica como chave para a beatitude é o terceiro gênero de conhecimento, então “Espinosa, ao contrário de outros antigos marranos, deixou uma comunidade religiosa sem ingressar em qualquer outra – não existia ainda um enquadramento

<sup>111</sup> Cf. a teoria filosófica do ‘behind the lines’ em *Persecution and the art of write* de Leo Strauss.

<sup>112</sup> Para Yovel, é nas obras públicas (seja um correspondente, o TTP ou os PPC) que Spinoza segue com cautela linguística, herdando a cultura e os hábitos linguísticos dos marranos como estratégia. Uma linguagem equívoca e dupla que, durante gerações, os marranos haviam utilizado. Intelectuais cristãos-novos, judaizantes ou não, tinham desenvolvido, muitos anos antes de Espinosa, a arte de jogar o significado manifesto contra o significado oculto, decifrando mensagens escondidas, usando várias vozes ao mesmo tempo ou (como leitores) aprendendo a inverter a intenção declarada dos autores e a inferir informações ilícitas de textos escritos. Esta intenção assumiu também dimensões artísticas. (YOVEL, 1993, p.37). Yovel chamou tal estratégia de uma ‘linguagem dupla’, da qual seria possível identificar uma espécie de tradução dos termos da tradição judaico-cristã, que tem por pano de fundo a filosofia da imanência. Para nós, no entanto, essa linguagem não é dupla, mas múltíplice, à medida que anuncia a confrontação entre como Spinoza interpreta determinada temática, em seu sentido interpretativo, e como, para ele, a verdade é de outra ordem completamente diversa. Isso está presente no próprio embasamento teórico que Spinoza propõe para com o método interpretativo. Sua divisão basilar, entre sentido e verdade, permite adentrar no modo de análise dos vários textos com que ele entra em contato e, todavia, analisá-los sob um ponto de vista crítico.

<sup>113</sup> Relação Spinoza e os marranos Cf. Gebhardt, *Spinoza*, p. 29-39. E do mesmo autor: *Spinoza, judaïsme et baroque*, p.45-65.

social que, na sua estrutura, expressasse o pensamento espinosista” (YOVEL, 1993, p.41). Ele adentrou na sua própria filosofia, que, até então excêntrica, não possuía uma realidade social que fosse sua expressão. Sua filosofia ainda era alienada de seu tempo e, portanto, ganhava como única fonte o seu próprio princípio de vida.

“Como os marranos, também ele tinha de esconder os seus mais profundos pensamentos dos olhos do público em geral – e, até certo ponto, mesmo dos seus amigos e discípulos” (YOVEL, 1993, p. 38). Até porque Spinoza não se iludiria com o fato de que a formação das noções comuns (conhecimento racional ou segundo gênero de conhecimento) e a *scientia intuitiva* estivessem ao alcance do vulgo. O conhecimento, que é a chave da salvação, é tão difícil quanto raro. O vulgo ou a multidão é dominado pela *imaginatio* em forma de superstição estruturada pelas bases do poder das doutrinas que predominavam no seu tempo, seja pelo viés cartesiano ou teológico — frente ao qual Spinoza não revela a sua verdade senão para os que se mostrariam capazes. Assim, a linguagem dupla traz um duplo aspecto que se torna evidente em dois níveis, um interior e outro exterior; um velado e outro desvelado.

Segundo Yovel, Spinoza utilizou dessa estratégia, seja ocultando ou mostrando, na linguagem textual, uma verdade metafísica, não exposta completamente para uma parte de seus interlocutores. É somente na *Ética*, obra que compartilhava fragmentos com alguns correspondentes, muito embora sem mostrar a sua filosofia por inteiro, que podemos adentrar em seu pensamento de forma encadeada. É lá que está expresso, sem conotações metafóricas como nas obras públicas, a chave para a salvação por meio do conhecimento de si, algo de difícil apreensão pela multidão, ou quiçá desprezado por ela.

A tendência da utilização de uma linguagem dupla, tão cara a Rojas<sup>114</sup>, prevaleceu noutras artes e linguagens, até mesmo dentro de um sistema filosófico complexo como o de Spinoza. A grande diferença, é que um público seleta é capaz de identificar aquilo que a grande maioria, ao ler o mesmo texto, não se atentaria. Esse duplo caráter da linguagem, característica do século XVII, é algo presente na filosofia spinozana para Yovel. O que significa dizer que, para Spinoza, a linguagem dupla tinha um fim amplamente filosófico, isto é, “tal como Rojas e outros escritores de ficção transformaram por necessidade a linguagem

---

<sup>114</sup>O foco das novelas picarescas é a trama complexa que envolve o pícaro (ou anti-hidalgo, pessoa de baixa condição, mundana) frente ao culto à hidalguia de sangue puro. Essa trama é apresentada com diversas linguagens codificadas da experiência marrana, como em Cervantes e seu personagem Sancho Panza.

equivoca dos marranos num valor artístico, assim também Espinosa a converteu num instrumento filosófico” (YOVEL, 1993, p.136).

\*\*\*

De fato, a linguagem é uma discussão incidente nas controvérsias religiosas do século XVII e Spinoza também recorre a certa religiosidade como afirma Yovel. Há uma religião da razão, pela qual é possível adentrar como o limite frente à religiosidade supersticiosa de seu tempo. A religiosidade da razão está baseada no autoconhecimento, na salvação por meio desse autoconhecimento e numa união com a natureza inteira. Mas atribuir isto a certa linguagem oculta de Spinoza não é tão convincente.

Discordamos em parte dessas ideias. Mas devemos entender isso aos poucos. Primeiramente, essa brilhante e riquíssima proposta interpretativa de Yovel, de uma linguagem dupla spinozana, nos remete aos textos spinozanos que vão ao público em detrimento daqueles que ficaram em sua escrivania até a morte. Fazer uma diferença basilar entre obras que vão ao público e obras que ficaram na esfera privada de Spinoza é, em partes, desde já, um ponto discordante.

Por quê? Porque Spinoza faz questão de deixar explícita sua forma de filosofar e de como interpreta os textos que trabalha. Os seus pensamentos são extremamente críticos e altamente demonstrados nas suas argumentações. Nas obras publicadas em vida, ele repensa termos e interpretações possíveis. Sua forma expressiva de filosofar não está diferenciando uma esfera privada ou velada de outra pública e exposta. Em todas as obras, Spinoza demonstra o pensamento que está interpretando e o seu próprio pensamento. Ambos são públicos e demonstrados aos leitores.

É claro que há certas reflexões que são bem elaboradas na *Ética* e que não foram publicadas em vida. Mas essa obra não fica intacta e isolada. Ela tem sua face pública mesmo sem ser publicada. Isso ocorre inúmeras vezes nas correspondências, quando Spinoza discute os termos e conceitos de sua filosofia, e ele faz isso em quase todas as cartas. As ideias principais, dentre elas a ideia de Deus, que é a que tem mais controvérsias, são colocadas, para seus interlocutores, inúmeras vezes, como um ponto de distinção em relação à tradição judaico-cristã e a Descartes. Isso ocorre também nas outras obras. Ao mesmo tempo em que Spinoza demonstra uma ideia cartesiana, ou presente nas Escrituras, ele mostra também o seu ponto de vista frente ao mesmo texto. A esfera pública e privada não é assim tão diferenciada.

Podemos conceber que há uma linguagem diferenciada para cada público que Spinoza debate e que ele se utiliza de termos que não são propriamente de sua filosofia. Isso quer dizer sim, que ele se apropria de pensamentos, pois ele critica-os e insere-os em sua maneira de pensar para reutilizá-los, para ter por base uma oposição ou simplesmente para descartá-los. Mas isso não significa que seja uma linguagem de caráter duplo ou sequer camuflado, como pretende Yovel. Podemos defender que há uma linguagem múltipla em Spinoza, que se adequa às diferentes confrontações do filósofo, frente às outras ideias que ele mesmo critica. Ele desenvolve, com isso, sua capacidade interpretativa como potência do intelecto. Isso significa não que haja uma linguagem camuflada em Spinoza, mas que o papel da linguagem exerce uma força interpretativa, jogando com os diversos textos que ele interage.

#### **4.3.1 Funções da linguagem dupla?**

Yovel defende ainda que existem três funções para essa linguagem dupla: “uma passiva ou defensiva; uma outra activa e até agressiva; e uma terceira construtiva e hermenêutica” (YOVEL, 1993, p.146). Em relação à função defensiva, ele coloca que:

Impedido de revelar seu verdadeiro espírito a qualquer um, o filósofo não pode estar completamente preparado para a vida da razão sem aprender a usar a linguagem de um modo defensivo, mascarando os seus verdadeiros objectivos e intenções e transmitindo a alguns mensagens tácitas ao mesmo tempo que, no mesmo texto ou expressão, ilude outros. Uma das máscaras mais eficazes é o uso de expressões, imagens e fórmulas piedosas extraídas das Escrituras ou de crenças religiosas aceites (YOVEL, 1993, p.147).

Sendo assim, para Yovel, o uso que Spinoza faz no TTP, quando menciona termos das Escrituras como ‘vontade de Deus’, ‘providência divina’, ‘filho de Deus’, ou ‘os artigos de fé’, provenientes de um Deus pessoal e movido pelo amor e pela bondade, é em função de se esconder na linguagem. Ele estaria se escondendo em uma linguagem que sua própria filosofia rejeitaria como supersticiosa. Filosofia esta que, para Yovel, condiz com a ideia marrana de dissimulação da linguagem, em que esconde uma verdade esotérica. No caso de Spinoza, tal verdade seria a salvação por meio da razão e do conhecimento, em detrimento de todas as religiões históricas e, portanto, tal estratégia estaria explícita também nas correspondências do filósofo.

Para Yovel, o filósofo holandês segue como regra fundamental de sua vida a ‘cautela’, insígnia em seu carimbo com duas rosas espinhosas, escrita em latim *caute*. Em nome da cautela, frente ao perigo político vivenciado pelos seus antepassados e a perseguição

de uma visão completamente nova para o seu tempo, ao defender uma filosofia da imanência absoluta, Spinoza, às vezes, mascara a sua própria filosofia e, às vezes, a desvela, dependendo para quem se dirige. Ele dá provas do uso de uma linguagem para um grupo seletivo ou esotérico, por meio de significados e alusões somente para os iniciados naquele modo de pensar. Esse hábito adveio de uma necessidade de um povo que se conduziu diante do risco da perseguição e tornou-se, com o tempo, um prazer estético e um estilo linguístico e artístico, trazendo para Spinoza a sensibilidade linguística a qual foi herdada dos marranos ao utilizar, com os mesmos termos da tradição metafísica judaico-cristã, ideias radicalmente novas que negam a transcendência e afirmam uma imanência absoluta.

Estaríamos diante de certo distanciamento comedido e defensivo por parte de Spinoza, pelo qual é possível manter a atividade filosófica em voga e as reflexões em um sentido íntimo, em que devem ser protegidas da maioria, isso porque, a sua vida e a vida de seus antepassados de perseguições e denúncias frente à Inquisição levam o filósofo a ter cautela contra a intolerância que governa a multidão. Não somente isso, mas também sua filosofia é fruto de profundas reflexões que visam entender o funcionamento dessa *imaginatio* da multidão e, com isso, produzir a compreensão crítica de uma psicologia da maioria — de seus domínios intrínsecos provenientes das concepções metafísicas, como substrato de suas formas de pensamento<sup>115</sup>.

Esta seria, para Yovel, um uso retórico da linguagem que diz respeito à sua função defensiva, relacionada à *caute* como estratégia pública por parte do filósofo. Isso significa que, apesar do discurso ser dirigido a todos do mesmo modo, Spinoza faria uma diferenciação que consistiria em “provocar uma conversão racional naqueles que de tanto se revelarem capazes e ocultar a sua verdadeira mensagem àqueles a quem ela não aproveitará e que poderiam mesmo ameaçá-lo por tê-la expressado” (YOVEL, 1993, p.147). No TTP, Spinoza utiliza diversas vezes os vocábulos ‘vontade divina’, ‘providência divina’, ‘leis de Deus’, ‘decreto divino’ e ‘palavra de Deus’. Esses termos, para o leitor da *Ética*, contradizem completamente a substância absolutamente infinita e contêm, no próprio TTP, um núcleo que

---

<sup>115</sup> Para Yovel, na exegese racional de seu próprio povo, Spinoza dedica-se à análise minuciosa de sua língua, como marco central para entender o modo de funcionamento, ou, a psicologia do povo hebreu. Para Spinoza, a filosofia aparece como uma atitude no contexto em que ele se aparta de seu próprio povo, não obstante sem deixar de considerá-lo como uma questão específica em suas reflexões. Bem como faz depois do *herem*, em que, apesar de livre do judaísmo, permanece diferenciado dos pensamentos de seus concidadãos holandeses e seus contemporâneos, que o julgam, em sua maioria, como um “ateu de sistema” ou, por vezes, um “ébrio de Deus” (Cf. Maria Luisa Ribeiro *Ateu de Sistema ou Louco ébrio de Deus? – Deus ou Natureza de Bento Espinosa*. In: *Conatus: Filosofia de Spinoza*, ISSN 1981-7509, Vol. 2, Nº. 4, 2008, pags. 73-86).



pode ser traduzido nos termos da imanência de Spinoza e, portanto, encarado como uma máscara metafórica.

Além disso, segundo Yovel, Spinoza possui uma estratégia ofensiva que consiste em “suscitar perplexidades, de modo a afrouxar o domínio da superstição religiosa sobre a multidão” (YOVEL, 1993, p.148). Ele consegue, com isso, mostrar os pontos de tensão do texto bíblico por meio de suas contradições. Trata-se de certa estratégia de ataque linguístico com a qual ele se utiliza da persuasão e da polêmica como meios de uma conversão racional da multidão. “Ela expressa a necessidade de o filósofo se aproximar daqueles que eventualmente sejam capazes de uma vida racional e subverter as suas arraigadas crenças como preparação para a filosofia” (YOVEL, 1993, p.148). Assim sendo, Spinoza instigaria as dúvidas e interrogações de sua audiência, guiando-a para uma vida racional.

Yovel se refere à dialética, à alegoria, à metáfora<sup>116</sup> e ao equívoco como meios de “assumir a linguagem e os padrões do seu interlocutor a fim de transformar o significado destes e eventualmente contra si mesma voltar sua autoridade” (idem). Tal uso retórico-ofensivo teria, para Yovel, um caráter educativo e gradual para uma vida racional. A razão cumpriria um papel provocativo. Assim, Spinoza, crítico das Escrituras por possuir conteúdos metafóricos, se socorreria, também, na metáfora assumida nessa duplicidade da linguagem.

\*\*\*

Em relação à estratégia dita defensiva, Spinoza certamente recorre à cautela para com as suas obras e não somente em relação às obras que foram publicadas. Na própria *Ética*, vemos o filósofo, inúmeras vezes, solicitando para que o texto ou o argumento seja lido até o final e pesado nas reflexões do leitor. É certo que ele utiliza da cautela como uma estratégia também linguística na escolha de termos. Há um desejo obsessivo de Spinoza para que não o refute ou julgue seu trabalho sem ler cuidadosamente antes. Prevalece um cuidado para com quem ele julga que é incapacitado pelos preconceitos em suas mentes, dentre os quais, nas cartas, ele refuta como se os princípios fossem radicalmente distintos dos seus, como é o caso de Blienbergh, Velthuysen e Boxel (Ep56 p.262).

O conteúdo de suas cartas revela, por vezes, uma filosofia que é, ao mesmo tempo, expressão de si e uma crítica a outras visões com as quais ele confronta. O filósofo

---

<sup>116</sup> O uso do equívoco e da linguagem dupla é típico de certo conceptismo barroco. Cf. *A Estética Do Barroco* de John R. Snyder, p. 80.

trata tanto seus amigos íntimos, amigos distantes e inimigos na busca de compreendê-los e criticá-los<sup>117</sup>, como faz tanto com a tradição judaico-cristã quanto com Descartes. Trata-se mais propriamente de uma máquina interpretativa que não cessa sua atividade de análise linguística.

Quando Spinoza anuncia a publicação de suas obras, é sempre cuidadoso:

Porém, às vezes, desisto deste trabalho, porque, todavia, não tenho nenhuma decisão firme sobre sua publicação. Pois temo que os teólogos de nossa época se ofendam e me ataquem com o ódio e a veemência que lhes é habitual - a mim que sinto verdadeiro horror às disputas. Esperarei seu conselho acerca deste assunto. E, para que você saiba o que contém esta minha obra, que pode perturbar os pregadores, eu lhe direi que muitos atributos que eles, e todos que eu conheço, atribuem a Deus, eu os considero como criaturas; e, ao em vez disso, outros que, por seus prejuízos, eles consideram como criaturas, eu defendo que são atributos de Deus e que eles não os têm compreendido. E, ademais, eu não separo Deus da natureza tanto como fazem todos aqueles de quem tenho notícia (Ep.6, p.36, tradução nossa<sup>118</sup>).

Isso ocorre não só nas correspondências, mas também nos PPC:

Finalmente, para pôr fim a este prefácio, queremos que os leitores não ignorem que todos estes tratados são publicados com o único propósito de investigar e difundir a verdade e de impulsionar os homens ao estudo da verdadeira e sincera filosofia. Que todos, pois, antes de entregar-se à sua leitura, se recordem do nosso aviso de colocar em seu lugar algumas coisas omitidas e de corrigir cuidadosamente os erros tipográficos que tenham escapado, a fim de que consigam fazer sair o abundante fruto que, de coração, a todos desejamos. Porque, entre eles, existem alguns que poderiam impedir que percebessem corretamente a força da demonstração e a mente do autor, como facilmente verificará qualquer um que os examine (PPC. Pref. p.133, tradução nossa<sup>119</sup>).

<sup>117</sup>Ele se correspondeu com vários tipos de interlocutores e de diferentes nacionalidades. Atilano Dominguez destaca três grupos de correspondentes: os amigos íntimos (dentre eles Vries, Balling e Bouwmeester), os colegas distantes que queriam saber um pouco mais de seu pensamento (em geral, os membros da Royal Society de Londres, como Oldenburg e Boxel), os inimigos de sua filosofia (dentre eles Blijenbergh, Velthuysen, Graevius e Burgh) e os desconhecidos como Leibniz e Fabritius. O que queremos dizer é que um público variado exige adaptação da linguagem. Isso ocorre também na língua em que o filósofo fala. Por vezes ele anuncia nas Cartas que sabe pouco holandês. Na Carta 19 a Blijenbergh, o filósofo confessa que "(...) muito gostaria poder escrever na língua em que fui educado, porque quiçá puderia assim expressar melhor meus pensamentos. Porém, sirva-se tomar isto bem e corrigir você mesmo as faltas." (Ep.19 (95)). Essa alusão à língua em que foi educado pode, segundo Dominguez, fazer referência ao português (língua da comunidade judaica de Amsterdã e de sua família); ao espanhol (a língua culta, de livros na sua biblioteca, atos religiosos e educação); ou ao latim (língua que Spinoza tinha domínio) em oposição ao holandês que ele não escreve com segurança e, mesmo em determinado momento, o inglês aparece com certas falhas (Ep26). Cf. Introdução de Atilano Dominguez à *Correspondencia*, Alianza Editorial, 1988.

<sup>118</sup>"Pero a veces desisto de este trabajo, porque todavía no tengo ninguna decisión firme sobre su publicación. Pues temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror hacia las disputas. Esperaré su consejo acerca de este asunto. Y para que usted sepa qué contiene esta obra mía, que pueda disgustar a los predicadores, le diré que muchos atributos que ellos, y todos cuantos yo conozco, atribuyen a Dios, yo los considero como creaturas; y al revés, otras cosas que, por sus prejuicios, ellos consideran como creaturas, yo defiendo que son atributos de Dios y que ellos los han entendido mal. Y además, yo no separo Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia."

<sup>119</sup>"Finalmente, para poner fin a este prefacio, queremos que los lectores no ignoren que todos estos tratados se publican con el único fin de investigar y difundir la verdad y de impulsar a los hombres al estudio de la verdadera y sincera filosofía. Que todos, pues, antes de entregarse a su lectura, recuerden nuestro aviso de añadir

Vemos aí exemplos típicos de sua controvérsia filosofia e a inquietação em pensar em publicar suas ideias. As demais cartas como a Ep.12A, sobre quais termos utilizar nos PPC, CM e respectivos Apêndices, bem como a Ep.15 sobre as estratégias com Meyer de melhor utilizar ou deixar de utilizar certas palavras na publicação dos PPC, dizem respeito ao uso cuidadoso e cauteloso de sua linguagem, porque ele conhece seu tempo e suas más interpretações e controvérsias. Nas Cartas, não temos nenhum indício de que Spinoza fale outra linguagem que não uma análise minuciosa dos termos utilizados pelos seus interlocutores, tanto concernentes à temática teológica quanto à temática metafísica. Fazer esse jogo interpretativo e analítico, no entanto, não é usar uma linguagem dupla como quer Yovel, mas uma múltipla interpretação crítica dos temas que lhe chegam. Essa análise interpretativa é própria da proposta de Spinoza e seu método interpretativo no capítulo VII do TTP. A prova disso é que, quando chamado à argumentação, ele não hesita em demonstrar seu pensamento filosófico próprio.

É certo que Spinoza tem a cautela com a linguagem de que se utiliza, mas isso é mais uma estratégia de publicação frente às controvérsias religiosas de seu tempo que uma duplicidade de linguagem<sup>120</sup>. Devemos afirmar novamente, em cada discurso específico

---

en su lugar algunas cosas omitidas y de corregir cuidadosamente los errores tipográficos que se han escapado, a fin de que logren sacar el copioso fruto que de corazón a todos deseamos. Porque, entre ellos, hay algunos que podrían impedir que se percibiera correctamente la fuerza de la demostración y la mente del autor, como fácilmente lo verificará cualquiera que los examine.”

<sup>120</sup> Spinoza aparece, nas primeiras cartas, bastante cuidadoso com a publicação dos primeiros escritos e compartilha desse cuidado com Oldenburgh. O filósofo é um tanto cuidadoso com os primeiros escritos e ousa apenas publicar os *Princípios de Filosofia Cartesiana* tendo como anexo *Os Pensamentos Metafísicos*, correspondência que troca com seu muito amigo Mejer sobre a edição em Amsterdã. Há correspondências em que Spinoza revela de fato e discute sua própria filosofia, como, por exemplo, as cartas a Hudde que são de extrema importância para compreender as primeiras proposições da *Ética*. Pela primeira vez, cronologicamente nas cartas, ouvimos falar das suas definições de Deus, substância e atributos e as propriedades que lhes são intrínsecas. Bem como nas suas últimas cartas de 1665, para Oldenburgh, em que Spinoza toma as noções comuns, tentando definir a resposta à pergunta a respeito das interconexões da natureza ou como o todo está conectado às partes. A carta a Bowmeester serve-nos para compreender o método que não é outro senão a partir de uma união do entendimento com o todo. Tal união garante que todas as ideias claras e distintas podem ser deduzidas, segundo as leis de nossa própria natureza. Essa é a ordem e conexão segundo a qual deduzimos sem incorrer em erro, porque partimos do intelecto (entendimento) e suas leis fixas e imutáveis. Spinoza discorre sobre a teoria de Francis Bacon e sua dedicação em descrever as percepções da mente, que em muito colaboram para distinguir entre entendimento e imaginação e pela qual, finalmente, chegaríamos a compreender o verdadeiro método, isto é, o entendimento e as leis de sua natureza. Nessas cartas estão, com maior impacto, a própria ontologia de Spinoza e sua demonstração de que há uma salvação pelo conhecimento; argumento esse presente também no caso das cartas aos seus inimigos ou àqueles que não conseguem entender suas ideias. As cartas a Blijenbergh são todas voltadas ao debate da doutrina judaico-cristã em contraposição à visão imanente de Spinoza, nas quais o filósofo discute nos termos da própria tradição por ele criticada e trazida pelo calvinista. O filósofo, como um exímio retórico, tenta adentrar no próprio discurso dele e indicar seus pontos controversos. Velthuysen indica, com algumas qualidades, o trabalho de Spinoza no *Tratado Teológico-Político*, apesar de julgá-lo mais que compreendê-lo, ao passo que Spinoza permanece no seu discurso, tentando compreendê-lo e

podem-se extrair pontos de distinção entre como Spinoza interpreta-os e como ele toma para si uma forma divergente.

Spinoza joga, de fato, com diversos vocábulos, inclusive que não são seus, para compreendê-los e interpretá-los em seu sentido próprio. Nos PPC, ele faz isso em relação à filosofia cartesiana, como uma forma de explicação, muito embora, algumas vezes, deixe explícita a divergência entre ambos os pensamentos. Por exemplo, em relação à *vontade* e o *intelecto*, como é acusado no prefácio de Luis Meyer e no qual é reservada a explicação do próprio sentido no texto cartesiano. E também na *Carta 2* e demais cartas com Oldenburgh, a quem explica tacitamente o seu pensamento.

Alguns termos dos *Pensamentos Metafísicos*, relativos à ideia de Deus como *vida* e *criação*, dizem respeito à análise segundo poderia ser entendido na filosofia spinozana como “produção necessária” e “*conatus* ou potência para existir”. Isso ocorre inúmeras vezes no *Breve Tratado*, pelo fato de ele se utilizar de um vocabulário radicalmente distinto da *Ética*, mas que possui uma estrutura argumentativa semelhante.

Mas ele não faz isso senão solicitando aos leitores que realmente se interessam em filosofar e se propõem a levar à tona suas reflexões, isto é, que não se limitam ao julgamento odioso de suas ideias. O próprio prefácio do TTP é dedicado para aqueles que não possuem prejuízos, ou seja, para os que pretendem pensar cuidadosamente e colocar seus entendimentos em atividade.

No TTP, ele faz uma distinção radical entre a teologia — enquanto fé e obediência — e a filosofia — enquanto dedução explícita. Obviamente que diferenciar esses dois campos de análise não é duplicar uma linguagem, mas interpretar, de um lado, a escritura por ela mesma e, de outro, o pensamento filosófico elaborado. O mesmo ocorre na interpretação do texto cartesiano ou de um interlocutor por ele mesmo. De forma alguma Spinoza vela e desvela seus pensamentos para públicos seletos. Pelo contrário, ele distingue de forma radical aqueles que ele sabe que não vão ter cuidado para com sua interpretação e aqueles que vão ter tal cuidado, porque se dedicam ao conhecimento, convidando explicitamente em seus prefácios os últimos em detrimento dos primeiros:

Quanto aos outros, não tento sequer recomendar-lhes este tratado, pois nada me leva a esperar que ele, por qualquer razão, lhe possa agradar. Sei, efectivamente, quão arreigados estão na mente os preconceitos que o ânimo abraçou como se de piedade se tratasse; sei, além disso, que é impossível libertar o vulgo da superstição como do

---

indicar seus argumentos. A carta ao amigo Jarig Jelles, de 1671, mostra, por parte de Spinoza, uma preocupação em impedir em definitivo a tradução do TTP, porque já estava sendo proibido na Holanda.

medo; (...) Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que se debatem com os mesmo afectos, a lerem este livro. Prefiro que o desprezem a que me molestem interpretando-o perversamente, como costumam fazer sempre, não aproveitando eles nem deixando que aproveitem os que poderiam filosofar mais livremente (TTP, Pref. p.12).

Essas afirmações são condizentes com o fato de que Spinoza se expressa livremente e defende essa liberdade de expressão (TTP, XX). Ele não está ocultando sua linguagem em uma máscara teológica, ou sequer iludindo seus leitores e atraindo os mais atentos para uma vida racional, como Yovel propõe. Ele está explicitando uma diferença fundamental entre os que se interessam pelo conhecimento e aqueles que se reduzem ao mero julgamento apressado e sem compreensão. Ele torna isso explícito nos próprios textos publicados:

E, como vocês tampouco ignoram a condição do século em que vivemos, peço-lhes, muito encarecidamente, que tenham cuidado para não comunicar estas coisas a outros. Não quero dizer com isto, que vocês devam guardá-las exclusivamente para vocês mesmos, mas apenas que, se alguma vez começar a comunicá-las a alguém, não o conduzam a nenhum outro objetivo senão a salvação dos seus próximos (...). Finalmente, se na leitura deste escrito encontrar alguma objeção contra o que eu sustento, convido-os a não se apressarem em refutá-lo imediatamente, antes de tê-lo examinado com tempo e ponderação suficientes. Se assim fizerem, tenho a certeza de que chegarão a gozar dos frutos desta árvore que tanto esperam. (KVII, 26. 10, p.112-113, tradução nossa<sup>121</sup>)

Uma proposta como essa não significa outra coisa senão um convite à reflexão filosófica cuidadosa em detrimento do apressado julgamento que domina os homens comuns e o poder teológico disseminador do discurso de ódio. Tal é a proposta do capítulo VII do TTP, no qual ele busca um método de combate às interpretações ao bel-prazer<sup>122</sup> e aos julgamentos que os teólogos retiram da Escritura para justificarem sua autoridade. Em vez desse domínio de poder, a reflexão filosófica proposta por Spinoza é sempre explícita e anuncia o ponto de vista da imanência enquanto liberação da própria capacidade do entendimento em criar conceitos, em delinear ideias e, portanto, começar um novo modo de vida afetivo que promove a alegria e o conhecimento.

---

<sup>121</sup> “Y como vosotros tampoco ignoráis la condición del siglo en el que vivimos, os quiero rogar muy encarecidamente que pongáis cuidado en no comunicar estas cosas a otros. No quiero decir que debáis retenerlas exclusivamente para vosotros, sino tan sólo que, si alguna vez comenzáis a comunicarlas a alguien, no os gué ningún otro objetivo que la sola salvación de vuestro prójimo (...). Finalmente, si en la lectura de este escrito pudierais encontrar alguna objeción contra lo que yo sostengo, os invito a que no os apresuréis a refutarlo al instante, antes de que lo hayáis examinado con suficiente tiempo y ponderación. Si así lo hacéis, tengo la seguridad de que llegaréis a gozar de los frutos de este árbol, que vosotros esperáis.”

<sup>122</sup> Marilena Chauí-Berlinck comenta sobre a interpretação que combate Spinoza: “A polícia da língua sendo ofício dos que lêem as torturas dos textos suscitam a inquisição – polícia erudita que promove heresias a fim de extirpar os ledores incautos que descobriram a verdade. Polícia higiênica que altera o texto para manter a saúde pública. A passagem pela escrita permite um manuseio que é mal-uso. O mais agudo problema com que se depara a interpretação é, pois, um problema gramatical!” (CHAUÍ-Berlinck, 1971, p.78).

O que Yovel parece não compreender é que existe um método de interpretação da Escritura colocado por Spinoza, que tem por regra fundamental extrair o sentido do próprio texto e, portanto, colocar na própria linguagem do texto trabalhado as suas verdades inerentes. Isso está naquilo que ele chamara de função ofensiva da linguagem dupla. Mas isso não significa duplicar uma linguagem e, sim, interpretar e confrontar ideias com as próprias ideias que ele está pensando em sua filosofia. Demonstrar seu próprio vocabulário e o vocabulário do texto com o qual ele analisa é tipicamente spinozano. Não se trata de tornar explícito e implícito, sequer selecionar, por meio disso, um público específico, em forma de tentação racional. A seleção de Spinoza está explícita e seus pontos de vista estão todos demonstrados. Junto a eles estão as suas confrontações possíveis, enquanto força da linguagem em sua própria estrutura interpretativa e em cada texto analisado.

Outro adendo que devemos fazer é que o pensamento de Spinoza se constrói nas inter-relações que faz e nos encontros possíveis. O filósofo entra em contato com textos diversos, com modos de interpretação, com reflexões que vão crescendo e tornando-se ou não apropriados ao seu modo de expressão filosófica e que, por sua vez, estão amadurecidos na *Ética* e no *Tratado Político*, mas que poderiam vir se desenvolvendo, pouco a pouco e de outras maneiras, senão fosse sua morte. O seu *ingenium* interpretante é uma causa eficiente que não cessa sua atividade produtiva e suas interações possíveis.

Até agora, podemos concluir que não há uma linguagem dupla em Spinoza no sentido velado e desvelado, senão uma linguagem múltipla que interage com os vários textos que são interpretados criticamente pelo filósofo, conforme seu método de interpretação exposto no TTP. Não havendo linguagem dupla, a função defensiva, como uma camuflagem linguística, não está presente na filosofia de Spinoza, pelo contrário, ela é explícita, lado a lado, aos modos como ele interpreta<sup>123</sup>. A função ofensiva de polemizar sentidos e atrair racionalmente alguns leitores não é outra coisa senão a análise do texto e seus significados por ele mesmo, junto à forma explícita (geralmente nos prefácios) de designar quem são e quem não são seus leitores.

Mas claro que Spinoza constrói uma filosofia própria como afirmação de uma verdade que se desenvolve contra e através dos vários sentidos textuais que lhe chegam. Desse modo, se em relação ao caráter da linguagem dupla, quanto ao seu uso defensivo e seu

---

<sup>123</sup> No próprio TTP, VII, p.106, ele afirma que Deus nada mais é que a ordem total da natureza. Ou seja, Spinoza explicita o conceito que ele põe e como ele entende aquilo que é a maior controvérsia de seu tempo.

uso ofensivo, temos pontos de discordância com Yovel, todavia, concordamos que haja uma função hermenêutica em Spinoza e devemos entender esses termos segundo o seu método interpretativo e a forma pela qual ele opõe sentido e verdade, como colocamos aqui.

#### **4.3.2 *Função hermenêutica e a metáfora interpretativa***

Apesar dos pontos discordantes que elencamos para com a proposta de Yovel, não discordamos que Spinoza utiliza-se da metáfora como figura de linguagem sob o ponto de vista interpretativo. Esse uso interpretativo é explícito no método do TTP. Mas devemos enfatizar que toda interpretação é também uma expressão. Assim, Spinoza se utiliza dessa figura de linguagem incessantemente, mas explicitamente. O uso metafórico, tantas vezes aludido por Yovel, implica que, por vezes, Spinoza se utiliza de termos que não são próprios de sua filosofia, e que seu significado está somente nela e não no próprio texto que ele analisa. O real significado de ‘Vontade Divina’, por exemplo, não está em outra coisa senão em uma concepção de Deus imanente, que é uma autoprodução e que segue leis necessárias.

Spinoza não se contenta apenas com o sentido literal dos textos que analisa, mas busca seu sentido metafórico quando necessário. No exemplo de que ‘Deus é ciumento’ ou ‘Deus é fogo’, vimos que é necessário recorrermos ao sentido metafórico, para apreensão do verdadeiro sentido. A metáfora está, então, a serviço de um sentido que precisa ser trazido à tona, para que este sentido seja realmente expresso.

Com o método interpretativo spinozano, há termos que só fazem sentido na filosofia cartesiana, há outros que apenas fazem sentido nas escrituras. Todavia, Spinoza inclui em seu vocabulário outros termos que, mesmo assim, são interpretados sob o ponto de vista da sua filosofia da imanência. Ele inclui os diversos sentidos para endoreconstruí-los<sup>124</sup> na forma de sua verdadeira filosofia. Essa seria, de fato, a sua estratégia linguística. Isto quer dizer que, além de analisar criticamente os termos em suas diversas interpretações, o filósofo reestrutura os conceitos de uma forma singular e nova; e isso é totalmente condizente com sua investida potência do intelecto, uma vez que ele traz um novo ponto de vista por meio de conceitos e vocabulários antigos.

---

<sup>124</sup> Termo utilizado por André Campos na política spinozana em seu artigo *A Endoreconstrução do Contrato Social em Spinoza* In: Revista Conatus, Vol. 3, Número 5, Julho 2009, p.11-25, trata-se de um termo da arquitetura que designa uma reconstrução a partir de dentro de um edifício antigo. E, defendemos aqui, que serve de analogia da subversão e da invenção da filosofia spinozana, a partir de uma análise minuciosa, ou seja, a partir de um olhar de dentro, das filosofias que ele confronta. Isso ocorre em função de não apenas compreendê-las em suas próprias potências e forças interpretativas, mas também transformá-las radicalmente.

Para Yovel, essa é uma terceira função que é a hermenêutica da linguagem. Nela é possível fazer uma espécie de tradução dos termos das Escrituras, para as ideias da filosofia spinozana. Yovel indica os seguintes termos:

O intelecto de Deus: a totalidade de ideias adequadas (incluindo todas as essências individuais, todas as proposições e teorias verdadeiras sobre o universo) tomadas nas suas relações recíprocas;  
 A vontade de Deus: a totalidade de coisas, acontecimentos e processos no universo, tomados nas suas conexões causais necessárias;  
 O poder de Deus: o mesmo que a vontade de Deus (com uma ênfase subjetiva na factualidade);  
 A criação: a particularização intrínseca da substância segundo as leis lógicas da sua natureza (Ética, I, prop. 16);  
 A salvação: o conhecimento do terceiro gênero de conhecimento associado ao amor intelectual à natureza-Deus;  
 A onnipresença de Deus: o facto de todos os modos serem na substância;  
 Os decretos de Deus: as leis eternas da natureza;  
 Deus ama a justiça e a benevolência: a justiça e a ajuda mútua são modelos a serem imitados na conduta dos não filósofos (YOVEL, 1993, p.151).

Se tomarmos aqui os primeiros termos, então, temos os sentidos religiosos tradicionais, ou seja, as suas formas de expressão vulgares, a interpretação de anos e anos de instituições e autoridades construídas dia após dia e incutidas em nossos hábitos, nossas formas de comportamento, nossa estrutura social, familiar, econômica etc. Já os segundos termos são de uma filosofia da imanência que, para Spinoza, é a verdadeira, e que demonstra e denuncia, ao mesmo tempo, aquela força *poderosa* de produção de sentido.

Assim, os termos da esquerda podem ser utilizados como metáforas ou como substitutos da verdade que lhes são inerentes e que são, necessariamente, os termos da direita. Spinoza produz uma construção a partir de dentro (ou endoreconstrução) em que o sentido expressa seu próprio modo de invenção. Isso é verdadeiro e é essa forma de filosofar que produz o pensamento<sup>125</sup>. Vemos pouca mudança nos signos linguísticos em relação às filosofias que Spinoza confronta, mas percebemos mudanças radicais nas ideias, sobretudo, na concatenação e encadeamento dos vocábulos de sua filosofia, e, portanto, na forma de dizê-las e expressá-las. Ele não cessa de jogar o jogo linguístico de seus interlocutores, embora o ponto de vista teórico dele seja radicalmente novo.

<sup>125</sup> Conforme Marilena Chauí: "Espinoza inova porque subverte, expondo suas ideias num duplo registro simultâneo: no do discurso que diz o novo, ao mesmo tempo que se realiza como contradiscurso que vai demolindo o herdado. A poderosa rede demonstrativa dos textos espinozanos é também um tecido argumentativo e por isso a obra se efetua como exposição especulativa do novo e dismantelamento dos preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos dois registros, o instituído" (CHAUÍ, 1999, p. 37). E ainda: "Que conclusões a ordem propicia? Negar que haja mistérios, segredos e enigmas nos textos, e atribuir à superstição de uns e à malícia de outros a transformação em mistério especulativo daquilo que é obscuridade gramatical, léxica ou literária" (CHAUÍ, 1999, p. 569).



Devemos enfatizar que, tanto para Yovel quanto para a interpretação que estamos propondo, há uma função construtivo-hermenêutica da linguagem em Spinoza. Isso está nos termos comuns às religiões reveladas, porque o filósofo preocupa-se com problemas metafísicos. Ele reconstrói os sentidos, mas não somente os das religiões reveladas. As noções de atributos, substâncias, modos e vários outros que são base de sua ontologia advêm do paradigma cartesiano e das metafísicas tradicionais. Portanto, a ênfase exacerbada de Yovel, no caráter religioso de Deus e da salvação, é o que nos leva a um ponto de discordância. Ele parece confrontar Spinoza apenas com a religião revelada, como se esta fosse a única fonte filosófica para o seu pensamento. Com isso, Yovel traz um programa positivo de conversão racional da multidão, que discordamos em partes.

É importante notar que a palavra ‘Deus’ está no ápice do ponto de vista metafórico, uma vez que Spinoza faz questão de utilizar este termo tão comum à religião revelada. A sua filosofia tem por preocupação principal Deus e a união da mente para com ‘Ele’, sendo esse o caminho da salvação, lembrando o texto em que ele afirma: “De tudo o que já foi dito, se pode compreender facilmente o que é a liberdade humana, que eu defino como se segue: é uma existência firme, que nosso entendimento alcança através da união imediata com Deus” (KVII,26,9 p.112, tradução nossa<sup>126</sup>). A ideia de Deus é a grande verdade e união, de modo que todas as contraposições a sua filosofia — ou concepções de Deus opostas — se canalizam para essa ideia, que ele desenvolve e conceitua com tanto rigor na fórmula da imanência: *Deus sive natura*.

Ora, vimos que, muitas vezes, ao enunciar e teorizar Deus por meio da geometria, isto é, de forma racional, como Spinoza pretende, ele não escapa por meio dessa análise, da própria forma linguística que se define e se deduz a ideia de Deus. Daí as inúmeras vezes que ele diz não poder atribuir características humanas a Deus, mas na EV, ele não cessa de dizer que Deus ama. Na EI, ele enfatiza que o intelecto de Deus só pode ser entendido, guardada as devidas proporções, tal como o cão a constelação está para o cão, animal que ladra. Só nesse sentido, podemos entender: “porque a ciência de Deus não convém [*convenientia*] com a ciência humana mais que o Cão, constelação celeste, com o cão, animal que ladra, e talvez ainda menos” (CM, II, 11 p.274, tradução nossa<sup>127</sup>).

---

<sup>126</sup> “Por todo lo ahora dicho se puede comprender muy fácilmente cuál es la *libertad humana*, que yo defino como sigue: es una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios”

<sup>127</sup> “Porque la ciencia de Dios no concuerda con la ciencia humana más que el Can, constelación celeste, con el can, animal que ladra, y quizá mucho menos todavía.”

A linguagem não cessa sua atividade metafórica concernente à metafísica. Dizer que Deus ama, é *como se* fosse o amor que sentimos quando algo se extrai de nossa própria natureza como potência. Afirmar um intelecto de Deus é afirmar *como se* Deus entendesse sua própria autoprodução necessária e livre. E, portanto, é *como se* Deus se alegrasse consigo mesmo. O caráter metafórico da linguagem é então transformado. Há um transbordamento da linguagem que é potencializado pela estrutura interpretativa do próprio método spinozano. A linguagem transborda para a esfera do não dito. Ele inventa outro tipo de metáfora. Sua forma se exprime também de maneira metafórica e análoga. Sua forma de dizer “é como se na linguagem transcendente Deus fosse isso, mas na imanência absoluta Deus é aquilo”. Todo seu texto prossegue nesse estilo.

Em suma, a filosofia de Spinoza é esse embate linguístico com o qual se desconstrói e se reconstrói conceitos. E a sua grande questão era unir o sentido à expressão. Isto é, trazê-lo na mesma necessidade de sua criação, constituindo o que ele chama de verdade, o que, de certa forma, é um sentido de verdade trazido à tona pela sua filosofia, como denúncia e engendramento de outro modo de produção de verdade. A sua oposição é de sobreposição de forças interpretativas inclusivas em sua filosofia.

Isso é completamente oposto à verdade teológica que distancia palavra, intérprete e verdade. É nesse sentido que a imanência da linguagem é um combate próprio, que elimina as instâncias transcendentais do conceito. A anterioridade semântica é um vício de nossas mentes. O texto não existe para trás. É isso que Spinoza poderia afirmar, muito embora não teorize. Ele explicita isso no próprio modo como interpreta. Ele inclui os *sentidos* como normas da própria *verdade*. A *verdade*, tal como concebemos, traz consigo um problema grave de anterioridade semântica. Pelo contrário, o que estamos colocando aqui é que toda busca é uma invenção. Spinoza, como leitor, mostra algo interessante sob esse aspecto: devemos forçar e construir o *sentido*, não como quem faz a seu bel-prazer, mas como quem segue a necessidade da força de afirmação do entendimento e, portanto, da reconstrução de sentidos como compreensão e expressão.

O que Spinoza faz no método do TTP, tomando por base a linguagem como uma questão de força, é retirar o peso semântico da escritura. Retirar, aqui, significa mudar o sentido do que é. Quando se faz isso, faz-se necessário definir, impor uma nova ordem segundo sua própria natureza e potência, isto é, segundo o entendimento. Definir é forçar a língua para um novo significado, numa força e ordem de expressão, contra todos os

ordenamentos comuns e habituais. A nova ordem é uma expressão como interpretação. Mas, para deter a semântica, que se pretende pura e sagrada das escrituras, é necessário pôr em cheque, desfazer a moral e a confiança em coisas obscuras que cercam a superstição dos homens.

Então, Spinoza propõe que forcemos uma estrutura por ela mesma, que enunciemos somente uma necessidade, como a necessidade que é expressa quando nos esforçamos por exprimir ideias e afetos. O movimento é aqui semelhante, pois há um encadeamento e também uma singularidade, uma essência a ser expressa. Não é por acaso que Spinoza enuncia o substrato essencial das escrituras: “os dogmas fundamentais que toda a escritura visa estabelecer” (TTP, XIV, p.177)<sup>128</sup>. Ele encadeia um novo significado, já que o modo de vida inquietamente filosófico não se satisfaz com as demandas das escrituras e muito menos com a obediência moral.

No entanto não há nada ali que se possa dizer contra a própria estrutura imanente do texto. É dessa forma que ele combate a moral, em nome de uma *ética*, ou seja, como afirmação de si. Aquilo que Yovel chama de metáfora dos artigos de fé (YOVEL, 1993, p.151-152) é, pelo contrário, a explicitação de um combate, no qual não há nada a ocultar e, pelo contrário, todo ocultamento é denunciado e trazido à tona em uma crítica radical e em nome de uma imanência de uma conduta ética.

Portanto, Spinoza filosofa na linguagem, pela linguagem e contra a linguagem. Ele promove um ciclo em que a linguagem se torna filosofia e a filosofia recupera a linguagem: “O espinosismo é a captura do sentido aprisionado no signo e o convite para uma reativação de nossa vida linguageira” (CHAUÍ BERLINCK, 1971, p.71).

Contra quem combate Spinoza com a sua gramática e seu método de interpretação das escrituras? Contra a palavra de ordem, o enunciado como ordem interpretativa. Contra quem interpreta a bel-prazer em sua preguiça e sua malícia (TTP, Cap.VII, p.112), em nome de fechar uma potência, de dizimar o ódio e a superstição, por meio das palavras obscuras e dos termos incognoscíveis. Interpretar por si mesmo não é problema para o filósofo. Ele não almejaria essa pureza da linguagem como muitos creem que é o seu método geométrico. A

---

<sup>128</sup> São eles: existe um Deus; Deus é único; Deus está presente em toda parte; Deus tem poder soberano: “O culto e obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, isto é, no amor para com o próximo. (...) só aqueles que obedecem a Deus, seguindo esta norma de vida, obtêm a salvação (...) Finalmente, Deus perdoa os pecados aos que se arrependem” (TTP, XIV, p.177).

geometria não é pureza, é antes um combate que se põe na necessidade de reafirmar a potência de uma interpretação.

Interpretar é uma força da relação signo/ideia que seus contemporâneos teólogos isolam supersticiosamente, como se fossem os únicos possuidores da verdade. Eles pretendem fechar a interpretação ao ciclo teológico-político. A geometria como interpretação, pelo contrário, pretende fechar essa relação de modo que permita abrir a interpretação, proliferar novas ideias ativas. Ela fecha a sua dinâmica em uma ordem singular em que é possível a compreensão, mas isso não elimina, pelo contrário, é a própria força interpretativa do intelecto. Interpretar é essa força que temos de nos tornarmos ativos em um texto e na vida. Interpretação, no sentido spinozano, é expressão de uma força que libera o sentido, apesar de comprimi-lo na sua necessidade própria, na escritura e pela escritura, na natureza e pela natureza.

#### 4.4 Spinoza e o vulgo - uma questão linguística

*Uma parte de mim  
é todo mundo;  
outra parte é ninguém:  
fundo sem fundo.*

*Uma parte de mim  
é multidão:  
outra parte estranheza  
e solidão.*

*Uma parte de mim  
pesa, pondera;  
outra parte  
delira.*

*Uma parte de mim  
almoça e janta;  
outra parte  
se espanta.*

*Uma parte de mim  
é permanente;  
outra parte  
se sabe de repente.*

*Uma parte de mim  
é só vertigem;  
outra parte,  
linguagem.*

*Traduzir-se uma parte  
na outra parte  
— que é uma questão  
de vida ou morte —  
será arte?*

*Ferreira Gullar, Na Vertigem do Dia. 1980.*

Toda essa proposta de Yovel de que Spinoza possui uma linguagem dupla advém da sua interpretação do modo de vida spinozano. Para ele, o filósofo utiliza de uma máscara como estratégia pessoal para conseguir viver em sociedade. Assim, Spinoza teria uma vida dupla, como um filósofo que, entre seu próprio povo e, após o *herem*, na Holanda calvinista, viveu escondido sem revelar as suas reflexões mais contundentes. “A vida a dois níveis, um interior e o outro exterior, velado e desvelado” (YOVEL, 1993, p.38). Assim sendo,

escondendo suas principais reflexões, Spinoza teria vivido uma verdade secreta “a verdadeira chave da salvação e da vida meritória, que a multidão não apreenderia nunca e sempre desprezaria” (Idem).

Como sabemos, a multidão como maioria, é guiada pela superstição e, inúmeras vezes, criticada pelo filósofo, no sentido de uma análise detalhada de seu modo de funcionamento. Spinoza tenta não julgar, mas compreender essa psicologia da *imaginatio*, que é trazida à tona como uma investigação filosófica, pela qual ele extrai a origem e natureza da nossa mente (Parte II da *Ética*), a origem e natureza de nossos afetos (Parte III da *Ética*), e a base metafísica presente na tradição judaico-cristã, conforme toda a denúncia do *Tratado Teológico-Político* e da Parte I da *Ética*, principalmente em seu Apêndice.

Esse caráter reflexivo é o que faz com que, para Yovel, Spinoza tenha uma verdadeira filosofia escondida do grande público, o que o tornou um “pensador extremamente solitário — não social, mas intelectualmente” (idem). Yovel põe inúmeras vezes o caráter restrito da filosofia spinozana em oposição à multidão, havendo ali um abismo radical entre a conduta spinozana e a conduta do homem comum.

No entanto, conforme o que estamos propondo, em primeiro lugar, não nos restou nenhuma forma de como Spinoza interagiu com a multidão, senão com os intelectuais e seus textos, uma vez que os escritos spinozanos são explícitos para um público intelectualizado e divergente. O que nos chegou hoje, em sua troca de correspondências, são textos de um público alfabetizado e com inquietações religiosas, morais e filosóficas, que não são propriamente o homem vulgar do século XVII, ou, quando muito, o relato de Colerus sobre as conversas que Spinoza tinha com as pessoas, de maneira suave e agradável.

De fato, Spinoza faz referência ao leitor filósofo em seu TTP, em detrimento do homem comum: “Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que se debatem com os mesmos afectos, a lerem este livro” (TTP, Pref. p.14). No entanto, ao mesmo tempo em que faz isso, ele tem por regra principal de vida falar ao alcance do vulgo. As prescrições do seu *Tratado da reforma do Entendimento* esclarecem bem esse tipo de atitude:

I. Falar ao alcance do povo e fazer conforme ele faz tudo aquilo que não traz embaraço a que atinjamos nosso fim. Devemos convir em que podemos lograr não pouca vantagem com o afazer-nos, na medida do possível, seu modo de ver; acrescentar-se que, com isso se encontrarão ouvidos prontos para aceitar a verdade; (TIE17)

Em uma primeira leitura, vemos que falar ao alcance do vulgo não é algo vislumbrado na *Ética* e em outros textos, nos quais Spinoza escreveu na linguagem filosófica de seu tempo. No entanto, o que estamos enfatizando é que Spinoza não dispensaria uma conversa amigável com o homem comum. O seu viés crítico está em relação ao poder intelectual dominante. As conversas não vão ser dispensadas por Spinoza, a não ser enquanto percebe que se trata de ignorantes, presos em seus círculos interpretativos, em seus *Eu* e nas suas formas de poder. A crítica de Spinoza está muito mais relacionada à ignorância que o vulgo em si. Ele diz:

Pois quem deseja ajudar os outros, por palavras ou por atos, para que, juntos, desfrutem do supremo bem, buscará, sobretudo, ganhar-lhes o amor, e não, em vez disso, provocar-lhes a admiração, a fim de que uma doutrina leve a marca do seu próprio nome, nem lhes dará, em geral, qualquer motivo de inveja. Além disso, evitará, nas conversas sociais, mencionar os vícios humanos e cuidará para não falar reservadamente sobre a impotência humana. Em troca, falará longamente sobre a virtude ou a potência humana e sobre o meio pelo qual ela pode ser aperfeiçoada. (EIV Cap. 25)

Spinoza, portanto, direciona-se aos que tomam a reflexão como ponto principal de suas vidas em detrimento dos teólogos e metafísicos que sustentam um poder que entristece. Aos que desejam refletir e seguir uma vida dedicada ao conhecimento e que, tal como ele, possa usufruir dessa mesma alegria que é dada pelo conhecimento. Ele procura afetar, com isso, a produção de uma singularidade que nada mais é que uma produção singular de corpos e afetos, ideias e afecções que se produzem como conhecimento e expressão de si.

Todavia, o vulgo ignorante, as suas paixões e o jogo teológico que o mantém, interessa ao filósofo. O que ele faz é endereçar-lhe severas críticas à medida que esse modo de vida se torna impotência. Daí que o problema não é o vulgo por si mesmo, pois ele fala ao alcance do vulgo e isso, no entanto, não significa que ele escreva para ele, pelo contrário, em sua estrutura de combate, ele escreve em forma de denúncia a toda estrutura de poder que manipula o vulgo perversamente, porque tal estrutura o insere em uma dinâmica despoticizadora da vida. A estratégia da linguagem em Spinoza está nesse sentido, ele escreve pelo vulgo<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> É assim que Deleuze toma emprestado essa questão: “Artaud dizia: escrever para os analfabetos — falar para os afásicos, pensar para os acéfalos. Mas que significa "para"? Não é "com vistas a...". Nem mesmo "em lugar de...". É "diante". É uma questão de devir. O pensador não é acéfalo, afásico ou analfabeto, mas se torna. Torna-se índio, não pára de se tornar, talvez "para que" o índio, que é índio, se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar a sua agonia. (...) O filósofo deve tornar-se não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia. Mesmo um filósofo tão bem considerado como o bispo Berkeley não pára de dizer: nós, os irlandeses, o populacho... O povo é interior ao pensador, porque é um "devir-povo", na medida em que o pensador é interior ao povo, como devir não menos ilimitado. O artista ou o filósofo são bem incapazes de criar um povo, só podem invocá-lo, com todas as suas forças. Um povo só pode ser criado em sofrimentos abomináveis, e tampouco pode cuidar de arte ou de filosofia. Mas os livros de filosofia e as obras de arte contêm

Ele deixa pública essa sua aversão à impotência. À luz do que é dito nos seus textos, Spinoza ou evoca o benévolo leitor, como nos prefácios, a conferir atenção ao texto e suas reflexões, ou rechaça o vulgo manipulado por jogos de forças que o separam de sua potência.

Isso está presente também no conteúdo de sua filosofia, pois o vulgo é dominado por forças que vem de fora e promove uma dinâmica de realidade supersticiosa e amedrontada (EIAp.). Ele é “variável e inconstante” (EIV58S) e, quando de *ânimo impotente* é “terrível quando não teme” (EIV54S). Aqui, trata-se de toda uma denúncia do homem comum despotencializado de sua força ativa, de seu entendimento e de sua saúde, dominado pelas forças que vem de fora e apartado de sua potência.

Isso ocorre, porque o vulgo é uma parte em nós também, que está passível à fraqueza, frente aos afetos, isto é, a um modo de vida de primeiro gênero de conhecimento incapacitado de realizar sua atividade potente. O homem livre e forte, sua extrema antípoda, evita ao máximo seus favores e é radicalmente diferente do ignorante, pois este “nunca está por muito tempo tranquilo” (TTP, Pref., p.6).

O que diferencia Spinoza é o homem fraco e o homem que possui fortaleza de ânimo (EIV73S), que vive a verdadeira vida e, portanto, a religiosidade como *veram vitam et religionem* que não é outra coisa senão viver um modo de vida próprio, que expressa sua natureza e potência e que deseja isso também para os demais, isto é, enquanto “o bem que apetece a si próprio” (*idem*). O homem livre depende o mínimo possível de favores dos ignorantes (EIV70). Somente os homens livres são muito gratos uns aos outros (EIV71).

Todavia, uma vida filosófica não é uma vida comum, pois ela possui certo distanciamento crítico, sem afastar-se, porque é impossível, das trocas de relações. O desinteresse pelo que comumente se busca é próprio da filosofia spinozana (TIE1-3). E a busca radical pelo conhecimento como um todo é realmente distanciar-se desse modo de funcionamento enfraquecido. A inconformidade com seus contemporâneos em geral, é o que faz Spinoza vivenciar as estratégias de se desvincular do habitual e de promover uma vida ativa:

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem nada de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*). Algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade. (TIE.1)

---

também sua soma inimaginável de sofrimento que faz pressentir o advento de um povo. Eles têm em comum resistir, resistir à morte, à servidão, ao intolerável, à vergonha, ao presente.” (DELEUZE, 2007, p. 131-132)



Spinoza busca um desejo ativo que seja a própria força e potência. É necessário coragem para tal<sup>130</sup>. A principal coragem spinozana é unificar pensamento e ação, deixar os bens certos em nome do incerto, porque o bem e o mal são ideais a serem refeitos (EIV68), reformulados, por meio de um desejo ativo (EIVPref.). Ele se empreende na pergunta por um modo de vida próprio, que sabe ser diferenciado do ideal que impera sobre a maioria dos homens, um bem que eles têm certeza e que é fácil se convencer de que é o único caminho para a felicidade. Esse caminho aparece com uma incerteza para o filósofo: “ *digo que me decidi afinal*. Na verdade, parecia imprudência, à primeira vista, deixar o certo pelo incerto” (TIE2). Ele está buscando uma afirmação de sua singularidade como pensador, de sua compreensão de mundo e a expressão disso, pois somente dessa forma é que realiza a sua natureza e potência.

Spinoza se distancia do vulgo, no sentido, de uma ordem comum da natureza (EII29Cor.), de um desejo que se aparta duma potência, o que ele chama de fraqueza de ânimo, em contrapartida à fortaleza própria do homem livre. As paixões do ignorante, nesse sentido, são separadas da força de sua natureza, da força de sua compreensão, porque é dominada por uma dinâmica do poder: a dinâmica das paixões tristes. Nesse sentido, Spinoza combate essa ordem comum, em nome de uma ordem própria de sua natureza que, apesar de advir do comum, é transformada em força ativa<sup>131</sup>. Trata-se de não deixar-se levar por essa passividade, fraqueza e, portanto, do *comum* em nós.

Não podemos negar que haja certa inconformidade do filósofo com o mundo. Spinoza tenta escapar justamente de tudo o que é vão e fútil e sabe que ali não estão os verdadeiros meios para um novo modo de vida. Esse somente será encontrado numa força ativa, num desejo em que há uma afirmação da potência do intelecto e que suplanta o primeiro gênero de conhecimento como ordenamento comum.

Apenas nesse sentido, ele se distancia do vulgo, como uma ponte reflexiva para gerar outro modo de funcionamento afetivo, outra forma de afetar e ser afetado. Essa é a forma como dizíamos de um *ingenium* interpretante que promove uma vida afetiva, uma vida filosófica, na qual teoria e prática não estão separadas. E não estar separado é propriamente o

---

<sup>130</sup> O homem livre enfrenta os desafios com a mesma força que tem para fugir. Esse medo é transmutado em Spinoza, é trazido como uma coragem típica do homem livre. (EIV69C)

<sup>131</sup> Tal como tratamos no capítulo anterior, o fato de que a força do entendimento atua sob dois vieses: o comum e a ordem própria de sua natureza. Cf. Tópico *Pensar com a linguagem, contra a linguagem e através da linguagem*.

que diferencia Spinoza do homem dominado pelas forças exteriores, teológicas e da ordem do poder, completamente distinta da liberdade que ele propõe.

Uma perspectiva muito próxima da nietzscheana:

Cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio”— que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência — pelo “gênio da espécie” que nela domina — e traduzido de volta para a perspectiva gregária (NIETZSCHE, 2012, p.223. 354).

O conhecer-se de um *eu* consciente de si, já é de antemão o habitual vencendo em nós. Já é a forma como a produção de ideias da nossa mente toma forma ‘consciente’, um ‘sujeito consciente’. Há uma forma equivocada da semântica clássica, que é a do conhecer-se invisível, o segredo semântico, por trás da palavra, por trás das coisas, um sentido universal. A ideia por trás da palavra; a ideia como uma pintura muda, como se o conhecer-se fosse apartado. Mas esse diálogo da alma consigo mesma é feito linguisticamente, o que significa que, aquilo que chamamos de consciência, nada mais é que a força mais comum, ou a ordem comum que impera em nossas mentes. A consciência é apenas um espelho, somente reflete o que na gente já deseja ou pensa de modo por nós desconhecido, pois só uma parte do que a gente pensa ou deseja é que aparece de forma consciente.

Quando utilizamos da linguagem, somos sempre tomados pelo espírito gregário, pela forma comum. Spinoza enfatiza isso, mas poderíamos acrescentar que o comum é trazido à ordem do combate. Não é porque o homem livre é singular que ele se aparta da *grege*, mas é justamente nela onde ele é capaz de mover um modo de vida próprio. É por isso que ele utiliza da linguagem que lhe chega. Dentro de uma ordem comum, ele promove outra força que lhe é própria. Daí porque Spinoza pensa em falar ao alcance do vulgo. O homem livre enfrenta essa ordem comum em si mesmo, combate com as forças ativas, desejos ativos e alegres.

Uma vida que promove esse tipo de desejo como potência é uma forma de sair da lógica das paixões do vulgo e de seu jogo dominante. É justamente aí, onde não ocorre esse cuidado de si, que se fomentam a demanda da falta, a lógica do desejo como falta, do âmbito da separação do desejo de uma potência, pois, para Spinoza: “Todos os nossos esforços e todos os nossos desejos seguem-se da necessidade de nossa natureza de maneira tal que podem ser compreendidos (...) enquanto causa daquelas forças e daqueles desejos” (EIVCap.1). E é somente nessa perspectiva que realmente agimos.

Sair do comum é sair da banalização de uma vida sem sentido, ou de sentidos exteriorizados. Sair da lógica do banal, de seus prêmios, honras, dos medos e dos desejos comuns. Ele reconhece que nada há de bem ou mal senão experimentado e vivido. Os títulos, o dinheiro, as opiniões formadas, a cultura, os jornais, os gênios da humanidade<sup>132</sup>, toda essa lógica de promoção do medo e da esperança, que toma conta do comum, do rebanho<sup>133</sup>, para capturá-lo em sua criatividade e atividade e torná-lo banal.

E é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta. Se, entretanto, vive entre indivíduos tais que combinam com a sua natureza, a sua potência de agir será, por isso mesmo, estimulada e reforçada. Se, contrariamente, vive entre indivíduos tais que em nada combinam com a sua natureza, dificilmente poderá ajustar-se a eles sem uma grande mudança em si mesmo (EIVCap.7).

A pergunta spinozana é por um bem verdadeiro, capaz de afetar a alma de um supremo gozo e de uma felicidade, ou seja, o real desejo a ser considerado com sinceridade pela verdadeira filosofia<sup>134</sup>. Spinoza não só se pergunta, mas efetua uma ação, promove uma filosofia e um modo de vida próprio e singular. Aqui, o paradigma semântico da linguagem como função de comunicação é refeito, apenas se entendermos o comunicar, ou tornar comum (comum-nicar) de outra forma.

<sup>132</sup> Algo que ocorre na leitura de Henry Miller e o acomete em Trópicos de Câncer: “Cultura, o cesto de pão vazio! Pensei em Carl, que é capaz de recitar ‘Fausto’ de trás para diante, que nunca escreve um livro sem encher de elogios seu imortal e incorruptível Goethe. E, contudo, não tem senso suficiente para agarrar uma fêmea rica e conseguir uma muda de roupas de baixo. Há algo de obsceno nesse amor pelo passado que acaba em filas de pão e trincheiras. Algo de obsceno nessa vigarice espiritual que permite a um cretino borrifar água benta sobre Grandes Berthas, couraçados e altos explosivos. Todo homem com a barriga cheia de clássicos é um inimigo da raça humana” (MILLER, 2003, p. 379-380, versão eletrônica Cap.14). Ou ainda: “Uma escumosa esterilidade pairando sobre a cidade, um nevoeiro de cultura livresca. Escória e cinzas do passado. Ao redor dos pátios interiores enfileiravam-se as salas de aula, pequenas cabanas como se poderiam encontrar nas florestas do Norte, onde os pedagogos davam rédea livre a seus vícios. No quadro-negro os fúteis abracadabras que os futuros cidadãos da república teriam de passar a vida esquecendo. De vez em quando, os pais eram recebidos no grande salão de recepção ao lado da alameda, onde havia bustos de Molière, Racine, Corneille, Voltaire etc., todos os espantalhos que os ministros de gabinete mencionam com lábios úmidos sempre que se acrescenta um imortal ao museu de cera. (Nenhum busto de Villon, nenhum busto de Rabelais, nenhum busto de Rimbaud.) Seja como for, reuniam-se ali, em solene conclave, os pais e os medalhões que o Estado contrata para dobrar a mente dos jovens. Sempre esse processo de dobrar, essa jardinagem paisagística para tornar a mente mais atraente. E os jovens também iam, ocasionalmente - os pequenos girassóis que logo seriam transplantados do viveiro a fim de enfeitar os gramados municipais” (MILLER, 2003, p.383-384, - versão eletrônica Cap. 14).

<sup>133</sup> Essa é a mesma lógica de Nietzsche em "Do novo ídolo", do livro "Assim falou Zaratustra": “Tudo dará a vós, desde que o adoreis, o novo ídolo: assim compra ele o brilho de vossa virtude e o olhar de vossos altivos. Ele quer usar-vos como isca para os demasiados! Sim, uma artimanha infernal foi aí inventada, um cavalo da morte, a retinir nos adornos das divinas honrarias! (...) Estado chamo eu ao lugar onde todos bebem o veneno, bons e ruins: Estado, onde todos perdem a si mesmos, bons e ruins: Estado, onde o lento suicídio de todos se chama ‘vida’. Vede esses supérfluos! Roubam para si as obras dos inventores e os tesouros dos sábios: ‘cultura’ chamam a seu roubo – e tudo, para eles, torna-se doença e desventura! Vede esses supérfluos! Sempre estão doentes, vomitam seu fel e o chamam ‘jornal’. Devoram uns aos outros e não conseguem digerir-se” (NIETZSCHE, 2011, p. 49-50).

<sup>134</sup> As ambições humanas e os desejos comuns são revertidos radicalmente em Spinoza. Cf. próximo capítulo no tópico *A salvação e a real satisfação consigo mesmo*.

A força interpretativa spinozana não se reduz a uma divisão entre teoria e prática<sup>135</sup>, pelo contrário, ela é um todo que constitui sua filosofia como vida. Esse é o principal distanciamento, sobretudo se colocarmos em termos spinozanos a filosofia como imanente, isto é, filosofar e teorizar estão numa só e mesma atitude. Spinoza é um dos poucos filósofos que viveu sua teoria, como meio de vida contraposto ao homem fraco, que distancia pensamento de ação e que, inclusive, tem aversão aos que pensam (Ap. EI). A questão que se põe aqui não é, portanto, como tornar comum, ou se comunicar, por meio do equívoco e da linguagem dupla, com o homem comum, conforme parece ser a preocupação de Yovel e a justificativa da utilização de máscaras textuais, mas, sim, como afetar com intensidade uma produção de um modo de vida singular e ativo, que não é previsto ou experimentado por regras anteriores.

Spinoza pretende um bem verdadeiro capaz de comunicar. Esse seu novo empreendimento, colocado quase em forma de diário no TIE, é um esforço filosófico, no qual ele pretende preencher o verdadeiro sentido de sua vida, sendo essa capacidade uma força possível de comunicação. Um bem que seja um desejo realizado. Uma fruição com a natureza inteira e de acordo com a potência da natureza inteira (EIVCap.32). Essa é a verdadeira vida filosófica, porque promove a inteligência como potência. Então, esse tipo de comunicação é uma comunicação não apenas em forma e conteúdo, mas também afetiva. Spinoza pretende passar um sentimento junto a sua filosofia: a verdadeira satisfação consigo mesmo.

---

<sup>135</sup> É comum fazermos essa divisão basilar do nível prático e do nível teórico da linguagem. Cf. Celine Hérvet, *De l'imagination à l'entendement: La puissance du langage chez Spinoza*. O nível prático dos afetos e do autoconhecimento e o nível teórico da expressão da filosofia. No entanto, prática e teoria em Spinoza não se distanciam tanto. O filósofo vivera sua vida num nível tão imanente de ação e pensamento, que não dá para distinguir o discurso da prática. Spinoza combate com sua teoria outras teorias e é ao mesmo tempo um combate, porque é uma prática de si como autoconhecimento e expressão. O nível do pensar e do agir são atributos diferentes da mesma ordem de realidade imanente. Sobre essa divisão entre linguagem teórica e prática, como fizera Celine Hérvet em seu tópico *Puissance Théorique du langage et Puissance Pratique du langage*, nós podemos perceber que a nossa proposta é não uma divisão de cunho conceitual ou teórico. Isso porque não é possível fazer uma divisão entre linguagem teórica e prática se ambas fazem parte da linguagem viva e filosófica de Spinoza. Um texto teórico é desde já uma experiência. A prática spinozista de autoconhecimento é, ao mesmo, tempo prática e teórica. Filosofar é construir com um martelo segundo a narrativa do TIE. Isto quer dizer que a ideia tem uma potência encadeada de produção (SUHAMY ET SEVERAC, 2008, p.102-104), ou seja, uma ideia engendra outra ideia, assim como um corpo move outro corpo. Uma ideia verdadeira não é, portanto, uma pintura muda num quadro, mas uma afirmação intelectual que faz gerar novas ideias junto aos novos movimentos do corpo e sua expressão verbal. Aqueles que ignoram o engendramento das ideias pela potência do intelecto imaginam sempre uma garantia exterior ou anterior à ideia, para que ela seja justificada ou tida como verdadeira. Ao contrário, o que propomos aqui é que a filosofia seja uma atividade de criação e engendramento e, portanto, encadeamento de ideias. É isso que Spinoza faz em sua filosofia.

A comunicação ocorre porque passam afetos numa dinâmica real e viva, ao contrário do poder, que é ocupado por certa invisibilidade e obscuridade teológica, ou, como diz Deleuze, o poder que está sempre na ordem da terceira pessoa:

A linguagem não se contenta em ir de um primeiro a um segundo, de alguém que viu a alguém que não viu, mas vai necessariamente de um segundo a um terceiro, não tendo, nenhum deles, visto. É nesse sentido que a linguagem é transmissão de palavra funcionando como palavra de ordem, e não comunicação de um signo como informação (DELEUZE, 1995, p.14).

Há sempre certa invisibilidade no poder. Você nunca fala com eles e eles nunca falam com você. Essa comunicação vem sempre de maneira indireta, num discurso de terceiro, em que, ao contrário, Spinoza busca uma comunidade, algo comum que atravessa as relações que é o próprio afeto. Esse é capaz de comunicar realmente, isto é, vivamente. Não temos outra tarefa senão quebrar essas estruturas, imprimindo força, deixando-se afetar de outra maneira. O homem livre é capaz de produzir em si e nos demais uma realização de si por meio do autoconhecimento e, não, como se pode ver, um conhecimento mudo, mas preenchido de sons, cores, gestos, linguagens, formas de dizer etc., preenchido de afetos como linguagem.

Portanto, o ideal de comunicação como *tornar comum* não é um paradigma spinozano<sup>136</sup>. Ele se utiliza da linguagem não em prol de uma transparência linguística, mas

---

<sup>136</sup> É nesse sentido que o comum em Spinoza não é propriamente uma oposição à vida singular. Para Spinoza, os indivíduos são compostos de ideias e corpos. Não há propriamente uma ruptura do indivíduo com o coletivo, pois ele mesmo já é um coletivo. Longe do argumento hobbesiano de que o homem, colocado isolado da sociabilidade, seria um lobo para outro homem, Spinoza pretende dizer o contrário, não só pelo fato de não haver nada mais útil ao homem que o próprio homem — “*hominem homini Deum esse*” (EIV35S)— mas em outro sentido ainda mais diferenciado. O homem que busca se autoconhecer, isto é, que busca sua essência, afetando-se à sua maneira, é por si só o homem forte e o mais útil dos homens, ao mesmo tempo é o homem que se relaciona com cooperação e generosidade, criando a verdadeira vida. Essa é uma inversão interessante do spinozismo. O forte não é o poderoso. O fraco também não é aquele que deve ser ajudado. Mas o forte é capaz de gerir um novo modo de vida de acordo com suas capacidades. Capaz de criar as condições de sua existência, de sua possibilidade como desejo ativo. Ele é tão difícil quanto raro. E o fraco é aquele que precisa explorar, capturar, tomar, porque ele está afastado de sua potência e de seu desejo. O homem só é lobo do homem à medida que é fraco e partido, separado de suas capacidades. Por isso, todo poderoso é um impotente. Essa ideia tão comum no ocidente é um pressuposto do estado moderno. Hobbes pressupõe uma guerra de todos contra todos, em função da qual os direitos individuais entram em conflito entre si. Também o interesse coletivo entra em conflito com os interesses individuais. Essa análise já traz de antemão uma separação do homem de sua capacidade afirmativa, que o coloca na condição de realizações conflituosas. O homem incapaz de criar um comum, gerando um discurso moral, de ordem, em contraposição a tudo aquilo que é individual, egoísta etc. como um erro, um pecado, um mal nocivo à coletividade. Essa visão parte da ideia de que a essência do homem é ser mal, isto é, que homem engana, rouba, mente, explora porque tem uma vontade para isto e para aquilo. Vontades estas que não sustentam uma vida em comunidade. Para Spinoza, essas noções só existem na sociedade civil (EIV37S2). E é possível ultrapassar esse estado de obediência moral, esse ciclo vicioso, em nome de produzir um ciclo virtuoso, em que o indivíduo pode atingir um nível de entendimento, como força afirmativa, que não se contradiz com a força coletiva, pelo contrário, tem a potência de ser uma atividade comum. Uma possibilidade em que o indivíduo se torne forte na mesma medida que sua comunidade. E, ao contrário, um indivíduo enfraquecido e afastado de sua potência é uma coletividade fraca. Mas nossa visão,

de descarregar uma nova força ou maneira de afetar e de ser afetado. Spinoza resgata essa dinâmica comum aos homens. Nesse sentido, ele comunica mais que o poder que denuncia. O poder teológico quer obscurecer, tornar duvidoso, dissimular, impor máscaras sociais, duplicidades, nas quais o filósofo põe unidade, inclusive, entre pensamento e ação, porquanto o poder separa nosso pensamento, nosso desejo de nossa ação e faz-nos acreditar nisso. Spinoza resgata os afetos em sua dinâmica singular, em que não se separa vida de pensamento. Ele faz isso em seu conceito de imanência e na forma como ficou registrada sua maneira de agir diante das pessoas comuns.

Na imanência, o pensamento é agir e agir é pensar, sendo essa a principal distinção do homem de conhecimento para o ignorante. Esse diz: "vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior" (EIV17S). Na imanência, produzir pensamento é já agir de outra forma. É saber e fazer o que é melhor. Conhecer é sentir de outra forma (EIV14). É promover o conhecimento como afeto, longe da dinâmica do bem e do mal colocada em nós pela exterioridade.

É lícito que afastemos de nós, pelo meio que nos pareça mais seguro, tudo aquilo que existe na natureza das coisas e que julgamos ser mau (...) é lícito tomar para nosso uso e utilizar de qualquer maneira tudo aquilo que existe e que julgamos ser bom, ou seja, que julgamos ser útil para conservar nosso ser e para desfrutar de uma vida racional. (EICCcap.8)

É lícito promover uma vida que se autocompreende como afeto. A racionalidade como produção de afetos ativos e não a mera lógica ou coerência vazia. Esse modo de vida procurado por Spinoza é uma atitude filosófica. Um estilo de vida seletiva e simples que utiliza os meios comuns, apenas suficientemente como meios para esse gozo, porque seu espírito reinventa um novo valor em sua afirmação própria, que não pertence ao valor do comum. Como diz Nietzsche, em seu Zaratustra:

Fugi do mau cheiro. Fugi da idolatria dos supérfluos. Fugi do mau cheiro. Fugi da fumaça desses sacrifícios humanos. Ainda agora a terra está livre para as almas grandes. Vazios estão ainda, para os solitários e os sozinhos a dois, muitos lugares em torno dos quais corre o cheiro dos mares quietos. Ainda está livre, para as almas grandes, uma vida livre. Na verdade, quem pouco possui, tanto menos será possuído: louvada seja a pequena pobreza (NIETZSCHE, 2011, p.50).

---

comumente, é que quanto mais dócil um povo melhor, porque eles devem obedecer em sua incapacidade de entender. É uma questão moral, ao passo que a vida ética é justamente a pergunta por uma potência. A vida como realização sem culpa moral, sem dívida e sem falta. Uma afirmação individual e coletiva em simultaneidade. Daí que a ética é essa capacidade de gerir e transformar passividade em ação, que não mais separa potência da ação. A capacidade de gerar uma potência e não um poder. A própria linguagem muitas vezes se captura aí, o poder fala sempre em nome de uma autoridade apartada de um desejo comum.

O desinteresse pelo que comumente se busca é próprio da filosofia. Uma distância nobre que surge mais da inabilidade do filósofo em ter uma vida comum que a sua vontade em diferenciar-se. O filósofo é aquele que não se encaixa, porque justamente no lugar dos encaixados ele joga contra si o pensamento. E ninguém foi mais desencaixado que Spinoza. Basta ver que foi excomungado de sua comunidade e era perseguido em sua época. Sua linguagem não é a mesma porque ele não sente do mesmo modo. Com isso, ele tem o ímpeto de atenuar essa *grege* que advém da linguagem. Quebrar pouco a pouco os limites de uma linguagem que não lhe pertence. Há uma força filosófica que é a força do desencaixe, da falta de adaptabilidade. Do saber-se diferente mais que tudo. De saber que sua maneira de afetar e de ser afetado é outra. Ele mesmo não sente como recíproco em ninguém, nem nos seus contemporâneos e seus livros. É a mais pura solidão. Mais que isso, é investir forças nessa solidão.

A pequena pobreza é típica de uma vida filosófica para Spinoza. Não só de dinheiro<sup>137</sup>: “II. Gozar dos prazeres só o quanto é suficiente para a manutenção da saúde; III. Enfim, querer dinheiro, ou qualquer outra coisa, só na medida em que é suficiente para as necessidades da vida, para a conservação da saúde e para conformar-nos com os costumes da cidade que não se oponham ao nosso objetivo” (TIE, 17)<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Spinoza nos diz “O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costuma ocupar inteiramente a mente do vulgo, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia de dinheiro como causa” (EIV Cap.28). O que nos leva diretamente à ideia de Deleuze: “Entendo o que quer dizer. O texto de Quincey a entusiasma e a mim também, é uma obra-prima. Mas diria que isso pertence a todos os filósofos. Eles não têm os mesmos hábitos, mas são criaturas com hábitos. Pode parecer que eles não saibam... Mas é preciso que sejam criaturas com hábitos. Acho que Spinoza não tinha uma vida muito cheia de imprevistos. Ele tinha a vidinha dele, com as lentes dele, polindo as lentes. Ele recebia algumas visitas, etc. Ganhava a vida polindo lentes. Não era uma vida agitada, a não ser pelos acontecimentos políticos. Kant também passou por fatos políticos intensos. Tudo o que dizem sobre aparelhos que Kant inventava para levantar as calças ou as meias, etc. faz dele um personagem com muito charme. Mas todos os filósofos são um pouco, como diz Nietzsche, castos, pobres, etc.” Ele acrescenta: “Mas tentem adivinhar para que serve isso? Para que serve a castidade, a pobreza e tudo o mais? Kant tinha seu passeio diário, mas isso não é nada. O que acontecia durante este passeio diário? O que ele olhava? Era bom saber. Se os filósofos são seres com hábitos é porque o hábito é contemplar. O hábito é a contemplação de alguma coisa. No verdadeiro sentido da palavra, “hábito” é contemplar. O que ele contemplava em seus passeios? Não sei. Os meus hábitos... Sim, sou cheio de hábitos. Meus hábitos são as contemplações. Eu saio para contemplar. Às vezes, são coisas que sou o único a ver. Este seria um hábito” (Deleuze, *Abecedário*, K de Kant).

<sup>138</sup> Simon de Vries é admirador da filosofia de Spinoza, ele não apenas dá atenção à sua filosofia, mas também propõe várias vezes emprestar-lhe dinheiro, mas Spinoza é bem modesto em relação ao financeiro, sempre fez questão de ficar apenas com o suficiente para suas finalidades. Ao seu amigo Jarig Jelles, Spinoza comenta uma obra (*Homo Politicus* ou *Staatkundig Man* de autor desconhecido) sobre como se dar bem na sociedade, por meio das honras e do dinheiro e que ele pretendia fazer um livreto demonstrando o que era o sumo bem (Ep.44). Ele deixa claro que um país que só pensa em dinheiro deve sucumbir, e que o homem livre pensa no dinheiro

O filósofo é aquele que não se encaixa, porque no lugar dos encaixados ele pensa como ação. Sua linguagem sequer é a mesma, porque ele sente de outro modo. Com isso, ele tem o ímpeto de atenuar a *grege* que vem junto a ele por meio da linguagem e, portanto, quebrar os limites da linguagem, como palavra de ordem, que não lhe pertence. Há uma força filosófica que é a do desencaixe, da falta de adaptabilidade, de saber que é diferente mais que tudo; de saber que ele mesmo não se sente como recíproco na banalidade. Porém, isso não é duplicar-se e, sim, tornar-se uno consigo mesmo, essa é a força ética spinozana.

Esse caráter distante não implica que ele fosse um homem duplo como quer Yovel, pelo contrário, sua atitude filosófica é tão una e coesa, em que pensamento e ação andam juntos, que é isso que o faz tão distante do homem comum. Spinoza é uma vida propriamente filosófica em que converte pensamento e ação num só plano e é isso que incomoda e o torna um pensador controverso para o seu tempo.

Spinoza não é um homem duplo, mas um homem que se reinventa<sup>139</sup>. Promove uma mudança em sua vida, torna-se outro homem, por intermédio do próprio homem que era, portanto, não se duplica, mas intensifica-se. Com isso, sua preocupação está muito mais em fazer da linguagem um plano vivo como corpo e ação. As interações entre os corpos são imanentes à vida filosófica.

Esse homem duplo que defende Yovel é tipicamente contemporâneo. Hoje, quando levamos à tona a ideia semântica, encontramos o pensamento como uma pintura muda em um quadro, incapaz de promover outro modo de vida. Isso é tudo que a semântica da linguagem enfatizou ao extremo: uma instância invisível e protegida da ideia. No entanto, a prática de vida spinozana é seu próprio pensamento — e o seu pensamento é uma prática. Um duplo Spinoza não existe, o que existe é uma explícita forma de pensar e conduzir a vida que incomoda seus contemporâneos, porque se trata de um pensamento vivo. Essa via de pensar uma dualidade que não existe é uma forma decadente do nosso tempo, que distancia pensamento e ação — aquilo que é a principal crítica spinozana em sua forma de vida.

\*\*\*

---

como um meio e não como uma finalidade, a exemplo de Tales de Mileto, quem utilizou de uma previsão astronômica para mostrar como era a relação do homem livre com o dinheiro: livre e não escrava.

<sup>139</sup> É simbólica inclusive sua assinatura de outra forma. Nas suas cartas constam mudanças Cf. Atilano Dominguez Introduccion: *El nombre*, p.27-28. Ele destaca que Spinoza modifica seu nome várias vezes na forma de assinar até o carimbo com o 'S' invertido. 'Baruch Espinoza', 'Baruch de Espinoza' ou 'Espinoza', conforme o texto de sua excomunhão é abandonado por 'despinoza', como assinavam seus pais ou 'de Spinoza'. Em relação ao Baruch, Bento ou Benedictus, o filósofo prefere abreviar para 'B.'.



Diante de uma vida diferenciada, tornar-se comum ou comunicar é algo que deve ser repensado em Spinoza. Propomos que isso pode se dar com o habitual, ou a ordem comum, vencendo em nós ou nós vencendo o habitual. Somos, por vezes, o resultado do habitual. Então, faz-se necessário enfatizar a *expressão* como cume do tornar-se, a *expressão* no cume do conhecimento. É no *expresso* que nossas ideias, nossos corpos e nossos afetos imprimem-se no habitual, desfazem forças e refazem ordenamentos. É no *expresso* onde não mais se separa. A *expressão* é imanente e autorreferente. Quando é assim, não se enuncia para comunicar, mas sim, para afetar<sup>140</sup>.

A linguagem é sempre tomada em seu sentido vulgar, isto é, tal como foi primeiramente para o vulgo. Porque “as palavras são parte da imaginação (...) formadas ao capricho e segundo a compreensão do vulgo” (TIE, 88-89). E a sua significação é o modo como vulgo compreende: “(...) como é o vulgo que encontra primeiro as palavras que os filósofos empregam depois, cabe àquele que procura a significação primeira de uma palavra perguntar o que esta significou primeiro para o vulgo” (CM,I, 6, p.246).

Assim, longe dos filósofos “presos ao verbalismo e à gramática” (CM, I, 1, p.235), ou dos significados modificados em sua estrutura de poder pelos teólogos (CM, II, 8), Spinoza produz uma imanência do significado, deduzindo e escavando seu sentido em sua origem no vulgo e através do vulgo — através da ordem comum e na ordem comum. Isso porque o conceito filosófico e, portanto, o pensamento, está contido nas palavras, assim como a verdade, buscada na filosofia, está na imaginação do homem comum, embora apenas de modo parcial, como indicativo. Portanto, falta ainda explicá-las em uma análise própria da potência do entendimento. Somos mantidos longe da fonte de nossa própria experiência; somos oprimidos em várias instâncias em nome da ordem comum e, ao contrário disso, uma completude do indivíduo é a única conduta ética, extremamente destrutiva do poder, porque promove uma *potência comum*.

Isso significa que existe um esforço tipicamente spinozano que não é uma ruptura, mas uma análise do homem comum e sua transformação em filosofia. Uma espécie de passagem pela qual as palavras e as imagens concernidas no primeiro gênero de conhecimento e na ordem comum da natureza — no caso do indivíduo, sua forma habitual — são realocadas

---

<sup>140</sup> Temos por hipótese que, por isso, sempre foi mais fácil falar entre os seus, filtrar os poucos, inventar espíritos livres como fizera Nietzsche em sua solidão, ou inventar apóstolos, ou mesmo discípulos, como o Sócrates platônico. ‘Entre os seus’ se dá de forma mais íntima uma comunicação tão sonhada pela ênfase semântica: sem os entraves das mediações linguísticas. Isso quer dizer, a comunicação numa função afetiva e direta, portanto, inteligível. Essa perspectiva será resgatada no próximo capítulo sobre a função estética da geometria.

para uma ordem ativa. É nesses termos que, no próximo capítulo, entenderemos melhor o que seja a *expressão* filosófica spinozana.

Entendemos, com isso, em que consiste organizar sua própria vida afetiva não segundo a ordem da linguagem e do primeiro gênero de conhecimento, mas como é possível gerar um novo modo de vida ativo, em que o entendimento utiliza de sua força inerente para concatenar as ideias de forma ativa, organizando, também, suas compreensões e o modo como ordenamos nossa *expressão* na realidade. É claro, isso é tão difícil quanto raro. No entanto, esse supremo bem que consiste na afirmação de sua força e potência é comum a todos os homens, acessível a todos que ousam se autocompreender. Spinoza não faz isso senão ativando suas interpretações diante dos textos que lhe chegam, dos interlocutores nas cartas e da natureza que almeja compreender e definir. A afirmação do entendimento dele é a afirmação de sua mente como reordenadora das relações que ele faz com o mundo, e é nesse sentido que seu instrumento, base da afirmação de sua potência, é a linguagem.

Dizemos, então, que há algo em nós que é capaz de tornar comum, de comunicar, há algo que é próprio do modo humano como capacidade de afetar e ser afetado. Enquanto fazemos isso, o nosso corpo tem uma extensão inesgotável, que é a capacidade de moldar corpos, ou seja, fazer cores, esculpir, fotografar, produzir instrumentos musicais etc., bem como moldar as nossas cordas vocais, criar fonemas, sílabas, tons, cantos, escrever etc. Quando pensamos em comunicação, como meio de tornar comum, pensamos em todas as forças impressas em novas maneiras de afetar e de ser afetado. Mas agora, como um comum, que não é mais da instância de primeiro gênero e, sim, de uma capacidade inerente às potências humanas. O comum no sentido não de banal, mas de formar um comum, ou seja, uma potência ativa ou uma noção comum. É sob essa perspectiva que analisaremos, agora, como Spinoza escreve para afetar e ser afetado, comunicando uma nova força potencializadora sobre a linguagem.

\*\*\*

## 5 UMA ‘CRIAÇÃO’ SPINOZANA: A ÉTICA COMO LIVRO DA IMANÊNCIA

*Espinosa*

*Gosto de ver-te grave e solitário,  
Sob o fumo da esquelada candeia,  
Nas mãos a ferramenta de operário,  
E na cabeça a coruscante ideia.*

*E enquanto o pensamento delineia  
Uma filosofia, o pão diário  
A tua mão a labutar granjeia  
E achas na independência o teu salário.*

*Soem cá fora agitações e lutas,  
Sibile o bafo aspérrimo do inverno,  
Tu trabalhas, tu pensas, e executas  
Sóbrio, tranquilo, desvelado e terno*

*A lei comum, e morres, e transmutas  
O suado labor no prêmio eterno.  
Machado de Assis*

*(...) A terapia literária consiste em desarrumar a  
linguagem  
a ponto que ela expresse nossos mais fundos desejos.  
Quero a palavra que sirva na boca dos passarinhos  
(...).  
Manoel de Barros*

*Conseguir gaguejar em sua própria língua, é isso um  
estilo.  
É difícil porque é preciso que haja necessidade de tal  
gagueira.  
Ser gago não em sua fala, e sim ser gago da própria  
linguagem.  
Ser como um estrangeiro em sua própria língua.  
Gilles Deleuze - Diálogos*

A linguagem não só é uma força inerente às nossas relações com os corpos exteriores, mas também à nossa capacidade de interpretação, isto é, de conhecimento e de expressão daquilo que nos atravessa. O conhecimento é a produção de novas maneiras de afetar e de ser afetado. O conhecer não é mudo. Ele é já uma reorganização do modo como as coisas estavam concebidas. Conhecer é agir. A ideia por si só não é muda, não é uma pintura muda em um quadro (EII43). O não dito da ideia adequada é um porvir ativo e não uma anterioridade. Sem uma anterioridade pré-linguística a qual devemos desvelar, o que se constrói são relações de forças por vir, de diminuições e aumentos de potência, posteriores

aos encontros e suas formulações reflexivas. É assim que se dá o encadeamento de ideias ativas como conhecimento.

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 resignificativa. 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<sup>141</sup>.

Ao analisarmos as definições da *Ética*, vemos que há certa organização geométrica em nome de estabelecer princípios para resolver problemas metafísicos específicos. Isso nos chama atenção, pois Spinoza anuncia como utilizará certos termos usuais da metafísica tradicional: atributo, substância, modo, mente, corpo, afecção etc. Parece-nos que, tal como sua profissão de polidor de lentes, ele pretende limpar e tornar claras determinadas controvérsias que impedem uma melhor contemplação das coisas pelos olhos do intelecto. Estamos de acordo que isso é um fato, mas não poderíamos dizer que o autor pretende, com isso, estabelecer uma isomorfia entre linguagem e mundo, isto é, uma estrutura ontológica que designa de forma transparente o mundo que teoriza. Não obstante, essa pareça ser uma tendência interpretativa interessante<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> No capítulo anterior, vimos que a matemática subverte a linguagem teológica, promovendo um combate. Nesse sentido é que pretendemos entender a ordem geométrica ali empregada não como um sistema ideal e puro, cuja essência e verdade estão por detrás da linguagem, devendo esta ser ordenada o máximo possível, isto é, mais bem traduzida, pois *diria* a própria realidade tal e qual. A geometria é aqui entendida não como um ideal puro, mas como um prisma óptico, onde a luz incidente se refrata em inúmeras cores. Assim são as ideias e experiências ali inerentes que se abrem para cada leitor.

<sup>142</sup> Algo como que uma verdade ontológica exposta por sua estrutura inerente. Sendo a ordem da realidade, a ordem ética e a ordem geométrica uma só e mesma coisa. Assim, Spinoza estaria forçando a estrutura da linguagem, limpando-a o máximo possível para expelir qualquer confusão advinda do uso inadequado dos signos linguísticos, por parte da tradição metafísica. Essa seria uma tendência audaciosa com a qual a linguagem em sua função designativa revelaria o mundo tal qual ele é à maneira wittgensteiniana em seu *Tractatus*. Sobre esse tema, o trabalho de José Fernando da Silva, indica algumas possibilidades de semelhança no conceito de substância em Wittgenstein e Spinoza. Cf. *Substância em Spinoza e Wittgenstein* e Cf. *Pensando o Problema da*

Sob outro ponto de vista, poderíamos imaginar que Spinoza, por “colocar as cartas na mesa” estaria inserindo um contexto de utilização daqueles jogos linguísticos e, portanto, iniciando um discurso que se dá se e somente se aceitarmos as premissas por ele colocadas<sup>143</sup>. Essa seria uma tendência interessante para o ponto de vista pragmático da linguagem: inserir o jogo linguístico, que será jogado e estabelecer suas regras.

No entanto, em vez dessas alternativas, o que estamos propondo, aqui, é que Spinoza não era adepto de tal isomorfia pretendida pela semântica clássica. E o seu ponto de vista pragmático da linguagem, se o admitíssemos por meio de certa dinâmica afetiva, jamais permitiria inserir a filosofia como mera descrição e inserção de jogos de linguagem e definições preestabelecidas. A imanência da linguagem não se encaixa em nenhum dos dois casos, ou seja, nem significação última do mundo, nem novo jogo linguístico bem elaborado; nem tão profundo, nem tão superficial. Pretendemos, com este capítulo, demonstrar que, para Spinoza, o método geométrico como interpretação da natureza é uma análise interpretativa em que o entendimento afirma a sua força máxima de expressão.

A imanência da linguagem está muito mais próxima de uma estética<sup>144</sup>, em que a *Ética* é concebida com maestria, como uma obra de escrita literária. A abertura linguística que Spinoza propõe é muito mais uma abertura de expressão do entendimento que uma discussão analítica de uma obra bem encadeada. A ordem geométrica deve ser tomada como recurso linguístico de autoexpressão, que promove uma comunicação no seu sentido afetivo e na

---

*Essência da Linguagem em Spinoza*. Cf. também *Le Tractatus de Wittgenstein Et L'Éthique de Spinoza: Étude De Comparaison Structurale* de Markus Aenishänslin p.329-336.

<sup>143</sup> Aqui podemos fazer remissão ao ‘Trilema de Münchhausen’ como problema da fundamentação última. Problema este trazido à tona pelo paradigma transcendental da linguagem como possibilidade de resolução, segundo Manfredo Araújo Oliveira em *Sobre a Fundamentação*, p.28-29 e *Ética e Racionalidade Moderna*, p.24-25. O trilema diz que, diante da fundamentação última racional, sempre caímos em três saídas insuficientes: 1. Regressão ao infinito. 2. Argumento circular e arbitrário. 3. Argumento da autoridade. Poderíamos pensar a ordem geométrica também como resposta ao Trilema de Münchhausen. Num dos três casos, a dedução geométrica seria um discurso circular que põe as suas próprias formas de operar, como prevê o trilema. No entanto, enquanto força afirmativa e afetiva do entendimento, não se trata de demonstrar geometricamente argumentos posteriores a uma prévia definição, mas sim de passar aos interlocutores a própria força do entendimento humano, liberadora de potências singulares.

<sup>144</sup> Benedetto Croce, em seu *Breviário de Estética*, anuncia uma breve história do século XVII como força motriz e geradora de uma ciência estética. Ali no século de uma racionalização absoluta de Descartes, contraposta aos retóricos seiscentistas, é onde surge uma possibilidade de colocar na teoria do conhecimento um lugar aos conhecimentos confusos a partir de Leibniz, cujos discípulos fizeram um corpo de doutrina da estética como gnosologia inferior. “De um campo de estudos outro e não relacionado, os estudos gramaticais e de lógica formalista, surgia, quase ao mesmo tempo, a ciência da gramática ou ‘gramática filosófica’, que, como racionalização do proceder irracional, ou seja, fantástico, da linguagem e das gramáticas empíricas que daí tinham surgido para uso didático, poderia não parecer outra coisa senão a formação de um erro colossal; mas que, por sua tentativa de entender a linguagem em sua lei intrínseca, não importando como foi executada, criou de fato a filosofia da linguagem, a qual permaneceu e se desenvolveu, desponjando-se aos poucos dos preconceitos da gramática lógica.” (CROCE, 1997, p.115). Não obstante, ao pensarmos em Spinoza tal perspectiva, compreendemos certa potência imaginativa, de uma mente que concebe livremente os signos da linguagem e da imaginação como potência, ou, ao menos, como possibilidade de se efetuar potências ativas e expressões.

esfera de uma experimentação de um sentir, como um gozo, conforme é sua proposta buscada desde o TIE<sup>145</sup>.

A filosofia, nesse sentido, está muito mais próxima da arte que da ciência em sua atividade criadora ou inventora. O poder filosófico é uma potência de invenção<sup>146</sup>. Isso se tomarmos a estética como o saber sobre o sensível, que, para Baumgarten, é diferente do discurso lógico e, ao mesmo tempo, a *poiesis* de certa experiência estética<sup>147</sup>. Inclusive, tal discurso sobre o sensível segue outra ordem, sem, no entanto, excluir uma organização ou uma coerência interna. Trata-se de tomar o discurso filosófico como dotado de certa estética, ou seja, tomar o pensar filosófico a partir do conceito de poema, o qual Henri Meschonnic radicaliza, por meio de uma análise deleuziana entre arte e filosofia, como veremos.

Em relação às origens dessa proposta, podemos indicar o parágrafo 116 da *Estética* de Baumgarten e a ênfase no discurso:

Já os filósofos gregos e os padres da Igreja sempre distinguiram cuidadosamente as coisas sensíveis (aisthêta) das coisas inteligíveis (noéta). É evidente o bastante que as coisas sensíveis não equivalem somente aos objetos das sensações, uma vez que também honramos com este nome as representações sensíveis de objetos ausentes (logo, os objetos da imaginação). As coisas inteligíveis devem, portanto, ser conhecidas através da faculdade do conhecimento superior, e se constituem em objetos da Lógica; as coisas sensíveis são objetos da ciência estética (epistemé aisthethiké), ou então, da ESTÉTICA (BAUMGARTEN, 1993, p.53).

Nesse sentido, devemos pensar uma imanência absoluta da linguagem em Spinoza e admitirmos na condição de que tal divisão clássica é uma unidade basilar do entendimento que, ora tende para certa passividade frente ao primeiro gênero de conhecimento como linguagem, ora tende para certa atividade, que é sua afirmação conceitual por meio da linguagem como força expressiva<sup>148</sup>. Com isso, não admitimos que haja uma separação

<sup>145</sup> Daí Henri Meschonnic anunciar certa poética do pensamento filosófico (MESCHONNIC, 2017, p.234). Importante notar o caráter do discurso de análise das meditações de Descartes como estratégia retórica do escrito e da retomada de Baumgarten em manter certa autobiografia, a fim de validar o estatuto de sua investigação. Enquanto aquele faz uma pesquisa da luz natural, distanciando-se das letras como saber inferior, este também segue a análise ao estilo cartesiano para pensar o estatuto do poema. Conferir também Baumgarten: *Estética da arte e do poema*: Parágrafo 2, Parte I.

<sup>146</sup> Há certa relação com o que estamos propondo e a análise de Saverio Ansaldi em *Le spinozisme de l'action métaphysique* in: *Spinoza, judaïsme et baroque*, p.5-25, segundo o qual Spinoza visa uma eticidade do homem criador, sendo a filosofia de Spinoza não um sistema ou procedimento a seguir, aceitar ou não; mas uma mensagem, um apelo que não encontramos a realização senão em nós mesmos, isto é, nessa capacidade que nos é comum, de gerir nossa vida com liberdade e de maneira ativa.

<sup>147</sup> Cf. Expedito Passos em sua tese *A Estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza, de Giambattista Vico*. A estética tanto referida "(...) à aisthesis, ou seja, ao conjunto de faculdades, disposições associadas aos sentidos, à sensação, ao sensível, ao verossímil, ao senso comum; mas reporta-se também à poiesis, isto é, às faculdades como a fantasia e o engenho, na medida em que remetem a um facere, ou seja, à invenção, à criação, à produção (...)." (PASSOS, 2006, p.122).

<sup>148</sup> Cf. Nosso Capítulo 2, tópico *Pensar com a linguagem, contra a linguagem e através da linguagem*.

radical entre linguagem/discurso de um lado e pensamento de outro, senão como uma questão de força. Isso poderá ser explicado se entendermos certa *poiesis* como criação do discurso filosófico.

Poderíamos pensar a linguagem como uma análise do sensível para Spinoza e, portanto, uma estética. Para o próprio Baumgarten, os signos estão presentes como conteúdos da estética filosófica. Tal hipótese estará mais evidente se tomarmos uma distinção que Spinoza descreve no TTP, Capítulo 5, entre dois tipos de discursos. Trata-se de dois recursos do convencimento, que são (1) a experiência de vida dos profetas e, portanto, seu poder de convencimento imagético do povo, pois os profetas são seres de grande imaginação e as profecias não são nada mais que ensinamentos universais, com a linguagem adaptada a um povo e um local específicos. E, (2) de outro lado, teríamos o ordenamento intelectual que convence as pessoas interessadas em apreender por meio de axiomas, definições e deduções lógicas.

Da mesma forma, segundo Delfo Cecchi em *Estetica e eterodossia in Spinoza*, tomando por discurso aquilo que Baumgarten afirma ser um encadeamento de representações, o discurso spinozano é heterodoxo e segue como se as escrituras fossem uma grande metáfora ou análogo da dedução geométrica: “A escritura não pode ser senão o poema de cuja *Ethica ordine geometrico demonstrata* constitui o significado ou a paráfrase” (CECCHI, 2005, p.135, tradução nossa<sup>149</sup>). Quer dizer, enquanto o *more geometrico* exprimiria argumentos lógicos e coerentes, as escrituras constituiriam o poder de convencimento imagético pela experiência do profeta. Tal é também o pensamento baumgarteniano de certa ciência do sensível: um análogo da razão<sup>150</sup>. No entanto, como veremos aqui, concordamos com Yovel, quando ele afirma que a geometria é também metafórica em relação a certo cálculo lógico-dedutivo.

<sup>149</sup> “La Scrittura non può che essere il poema di cui *l’Ethica ordine geometrico demonstrata* costituisce il significato o la parafrasi.”

<sup>150</sup> Para Spinoza, “as idéias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, ou seja, claras e distintas” (EII36S). Há coerência no discurso imagético e inadequado (‘análogo da razão’), bem como no discurso do entendimento e das idéias adequadas. Mas, segundo nossa hipótese, colocada no Capítulo 2, isso é uma questão de força, em que o entendimento ora consegue se exprimir enquanto atividade, ora cede ao discurso de primeiro gênero. O ápice dessa expressão do entendimento é algo tão difícil quanto raro. Trata-se da própria geometria em sua forma de exposição escrita, em função do maior afeto e gozo que pode existir enquanto ‘*amor intellectus dei*’. Se antes Spinoza afirmava uma potência intelectual em suas interpretações, agora, ele a afirma de forma plena em sua filosofia. Plenitude esta tanto de forma quanto de conteúdo, isto é, tanto em sua forma de conduzir o leitor quanto de preencher essa condução à ‘maior satisfação que pode existir’.

Devemos tomar como ênfase que Spinoza também possui o caráter da experiência enfatizado em seu TIE<sup>151</sup>, como o início de seu empreendimento filosófico, isto é, da sua vida como preenchimento da filosofia. E, ao mesmo tempo, o cálculo-dedutivo proposto por ele tem por conteúdo o próprio discurso filosófico-metafísico que ele combate. Esse conteúdo não se inicia em uma tabula rasa, mas é o filósofo mesmo que se insere na história dos conceitos para desconstruí-los e modificá-los. É esse sentido de discurso linguístico que uma imanência da linguagem assumiria uma radicalização da estética como filosofia. Os termos utilizados por Spinoza têm história, são termos que partem da análise metafísica clássica e que vêm desde os pré-socráticos. Eles não são dotados de uma sintática puramente. E ainda, a própria filosofia para Spinoza tem também o caráter sensível de sua experiência de vida no TIE e nas correspondências, textos que remetem ao plano vivo de Spinoza e que não é apartado de seu modo de vida filosófico. Pensar e agir são uma só e mesma coisa.

A geometria, longe de um plano puramente formal, engendra na vida um poder de compreensão e de experiência. Isso é o que Spinoza faz não só com as escrituras, mas também com os afetos e com os termos que lhe interessam. Sendo assim, temos uma unidade absoluta entre pensamento, linguagem e mundo.

---

<sup>151</sup> Céline Hervet comenta: “C’est la chose même qui s’affirme dans l’expérience partagée des démonstrations, dont l’ordre désamorce la confusion introduite par les mots. Expérience commune au lecteur et à l’auteur, qui n’a cependant plus rien à voir avec celle de la *vita communis*, lieu de l’usage vulgaire des mots et du sens commun, inscrit dans le temps. Le contenu que transmettent les démonstrations de l’*Éthique* n’a en effet rien à voir avec cette existence empirique décrite dans le prologue du *Traité de la Réforme de l’Entendement*” (HERVET, 2011, p. 206). Concordamos, conforme vimos no capítulo anterior, com o fato de que é possível a formação de um novo comum por meio da linguagem como força ativa, no entanto, essa experiência não é diferente da experiência da *Ética*. O que ocorre é uma real experiência filosófica de escrita e, portanto, de afetar-se de outra maneira mais ativa. Experiência essa que é buscada por Spinoza como uma possibilidade comum entre leitor e autor e pode ser pensada ao nível de certo discurso estético, como veremos a seguir.



## 5.1 Ordem geométrica como expressão filosófica

Se vimos, anteriormente, o *ingenium* interpretante spinozano<sup>152</sup> como chave para pensar a potência do intelecto como liberdade, agora podemos adentrar nessa atividade intelectual propriamente dita, pelo seu viés mais radical que é a interpretação do mundo e da vida enquanto uma efetuação de potência. Radical porque o pensamento enquanto ideia adequada se sobrepõe às instâncias interpretativas relativas a um texto ou aos afetos e afecções e se reverte em pensamento ativo não só “relativo à”, mas como produção filosófica mesma. Isso quer dizer que o ápice da atividade filosófica é colocado como instância interpretativa também como ordem geométrica. Isso é o que faz o estilo da *Ética* seguir o próprio método interpretativo, mas agora é um método que inclui uma teoria e uma expressão do mundo.

Toda geometria começa por definições que, como vimos, é o ápice da potência afirmativa do intelecto. Definir e, portanto, elaborar o pensamento, ou aquilo que abre a possibilidade de dedução das propriedades da coisa definida, e, por meio de uma expressão verbal, comprimir esse pensamento em signos linguísticos é a tarefa propriamente filosófica frente à linguagem na geometria.

Essa via de expressão e entendimento é o movimento reflexivo da filosofia da imanência, que exprime um movimento encadeado de criação de conceitos. *Exprimir* significa, aqui, gerar um plano de autorreferência dos signos utilizados como uma nova forma de pensamento. A realocação não é meramente instrumentalizada, mas ocorre na própria mudança de interação dos signos filosóficos. Os *signos* enquanto *expressão* são agora refletidos e repensados numa ordem que se anuncia dentro dela mesma. Esse plano de *expressão* e entendimento que enfatizamos aqui está muito próximo do que Gilles Deleuze em *O que é a filosofia?* designa como sendo o plano de imanência. Diz ele:

A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes (DELEUZE, 2010, p.45).

---

<sup>152</sup> Sobre isso, Roberto Diodato afirma: “Nous devons tenir compte, pour une première approche à la science intuitive, que la lecture du texte, c’est-à-dire la désarticulation des niveaux du texte, la déconstruction de leurs hiérarchies internes, et donc l’assignation des sens, est possible, comme Spinoza a déjà affirmé dans le *Tractatus de Intellectus Emendatione*, justement en se plançant dans cette expérience qui est la science intuitive, une expérience interprétative qui ne mène pas le langage du texte dans l’au-delà du langage, et qui, au contraire, ne peut correspondre d’aucune manière à un point de vue extérieur au texte, mais correspond à se placer dans le texte de manière consciente” (DIODATO, 2006, p.147-148).

A construção spinozana não é apenas formal, mas imanente ao seu conteúdo. Ela não é de um campo essencial e invisível das ideias, que depois instrumentaliza seu material linguístico, para impor novos significados a seu bel-prazer<sup>153</sup>. A construção ocorre no próprio material linguístico, no campo de sua *necessidade expressiva*. Assim, trazer a linguagem à vida de sua própria reconstrução é o papel da geometria.

Não se trata mais de distanciar o sentido e a expressão, mas unificá-los. Essa unificação não significa que esteja em jogo, como em Locke, a boa intenção dos enunciados, a fim de remediar a linguagem que é por natureza equívoca. O empreendimento de Spinoza é outro. A linguagem não está doente para precisar de remédios, muito menos estamos a serviço de um ideal comunicativo quando nos comunicamos. Uma linguagem que necessita de remédio já é uma marca de um pensamento sem forças. Isto é, de uma decadência do pensamento que não tem mais potência de *expressão* e está atrelado a uma questão de poder, enfraquecido em sua força criativa, dotado de um sistema vazio de signos que preenchem as lacunas de significação. O único remédio para isso, encontrado em Spinoza, é a busca da verdadeira filosofia enquanto saída possível de um gozo como bem supremo.

Ele preenche a linguagem de afetos, dentre eles, principalmente o seu desejo de produzir uma filosofia que veicule a união com a natureza inteira, que nada mais é que um gozo a ser comunicado para as demais pessoas (TIE,7), enquanto *amor intellectus Dei*. O que o método geométrico faz não é outra coisa senão uma reestruturação dos sentidos e das ideias, por meio dos próprios signos utilizados, para trespassar essa possibilidade afetiva. Ele não muda o sentido das palavras, mas como pensar um novo objeto. Uma reestruturação que é a demonstração da própria atividade intelectual como potência de um movimento encadeado, conforme essa atividade e esse gozo afetivo.

É por isso que Spinoza insiste nos termos tradicionais e em sua endo-reconstrução: Deus ou a substância absolutamente infinita, incluindo suas modificações num movimento imanente de autocompreensão e autoprodução, pelo qual cada coisa singular, enquanto modificação dessa substância, pode ser compreendida conforme sua força expressiva. Isto é, se somos modificação da substância que se exprime absoluta e infinitamente, então temos a potência de sermos uma modificação também expressiva e adequada. Dessa forma, temos a potência de gozar nossas efetuações ativas e atingirmos o

---

<sup>153</sup> Cf. Capítulo 2, o poder que temos para com a linguagem, Tópico: *A linguagem como afeto*.

grau máximo de nossa potência como expressão, numa prática ética tão difícil como rara (EV42S).

No prefácio da *Ética* II, Spinoza nos diz que ele explicou a essência de Deus e precisa conduzir ‘como que pela mão’ ao conhecimento do espírito humano e sua beatitude. Isto quer dizer que estamos falando de ‘amor intelectual a Deus’<sup>154</sup> (objeto da EV). Esse amor não significa um intelectualismo puro, no qual não existe sensível, mas é a máxima potência afetiva que Spinoza oferece vivenciar no seu método. Estamos falando da salvação em Spinoza, porque a *Ética* mostra o desenvolvimento da razão, ou das ideias inadequadas e a sua transformação em ideias adequadas. Em uma palavra, da passividade para atividade.

Como afirma Sara Honak: “Seria o caso de divisar, antes de mais nada, um modo de linguagem e uma conceitualidade adequados, que estejam em condições de apreender na intensidade de sua expressão linguística o *amor Dei intellectualis* de Espinosa”(HORNAK, 2010, p.331). Algo que ele faz com a geometria a seu favor.

Spinoza resgata essa potência do campo linguístico como certa corporeidade em sua potência eterna e infinita, pois “tudo o que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade” (EV29). A *expressão* cumpre, então, seu papel nas afecções ou modificações da substância. Ao passo que nós somos uma *expressão*, podemos tal qual a substância como *causa sui*, expressarmos nossa força e potência singular quando criamos. Isso significa nos unirmos ao próprio esforço da natureza inteira (EIVAp.Cap.32) enquanto *força expressiva*. Isso é propriamente fazer filosofia. E essa é a forma como Spinoza conseguiu produzir uma *expressão* filosófica, que não é apenas comunicar e, sim, passar essa força afetiva do conhecimento como o mais potente dos afetos<sup>155</sup>, isto é, do conhecimento como produção de alegria, de amor e de desejos ativos na esfera do sentir.

---

<sup>154</sup> Tal perspectiva está presente também para Roberto Diodato em seu livro *Vermeer, Gongora, Spinoza*, segundo o qual o *amor intellectus dei* constitui um objeto comum entre a ciência intuitiva e o conhecimento estético. Roberto Diodato tem a pretensão de “déterminer quelle sorte de poétique ou pensée du faire artistique puisse émerger de la science intuitive.” (DIODATO, 2006, p.147).

<sup>155</sup> Referência à carta de Nietzsche a Overbeck: “Estou totalmente estupefato, maravilhado! Tenho um precursor, e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Spinoza: que eu seja agora impelido a ele, foi um “ato instintivo”. Não só sua tendência geral é a mesma que a minha – fazer do conhecimento o mais potente dos afetos –, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; este pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo: ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não egoísmo; o mal. Ainda que as divergências sejam também certamente enormes, elas se devem mais à diferença do tempo, da cultura e da ciência. In summa: minha solidão, que, como sobre o cume de

Spinoza escolhe uma forma de demonstrar isso: o *more geometrico*, no qual encontramos o plano de imanência, justamente quando as instâncias exteriores são abandonadas, não por uma ordem de pureza e anterioridade essencial típica da semântica clássica, mas por uma ordem porvir e afirmadora do entendimento interpretante. Cada conceito, imagem ou palavra se converte em uma ordem afirmadora do entendimento, porque afirma seu ordenamento ativo. Trata-se da própria ordem que temos de lidar, sem se indicar nada além ou aquém de seu sentido que lhe é imanente, porque este é conferido na ordem e necessidade de uma *expressão* do entendimento enquanto força. O entendimento não mais do ponto de vista puro, como ocorre várias vezes no próprio TIE, mas, agora, dotado de um aparato afetivo, que é a compreensão como afeto<sup>156</sup>.

Essa dinâmica autorreferente de *expressão*, que compõe o *more geometrico*, elimina um patamar mais elevado ou menos elevado entre a expressão linguística e o mundo. Na semântica clássica, temos certo abismo entre linguagem e mundo que tende a promover uma linguagem artificial capaz de pureza, a fim de designar o mundo e comunicá-lo em teoria filosófica, ou mesmo “limpar” a linguagem vulgar ou comum e abstrair para fazer teoria filosófica válida. Do ponto de vista spinozano, tal pureza não é só impraticável, mas injustificável. Fazer teoria não é distinto da prática da vida<sup>157</sup>. Filosofia enquanto teoria e vida são um e mesmo movimento de afirmação de forças. Sobre o uso é que vai ser possível a transformação. Sobre o uso das palavras é que vão produzir o pensamento, como afirma Laurent Bove:

Ao contrário das matemáticas que produziam uma linguagem universal, a filosofia não tem uma linguagem própria. Dada a impossibilidade de mudar de linguagem, Spinoza vai apreciá-la diferentemente. É, portanto, sobre o uso que vai ocorrer a transformação. Como o vulgar, a filosofia ordinária faz um uso ordinário da linguagem; também confunde frequentemente o universo do discurso e o universo da razão, a lógica gramatical e a lógica do entendimento<sup>158</sup>.

---

elevadas montanhas, tantas e tantas vezes tornou minha respiração difícil e me fez sangrar, é ao menos agora uma dualidão. Estranho! Aliás, meu estado não corresponde de forma alguma às minhas esperanças. Aqui também um tempo incomum! Mudança incessante das condições atmosféricas! Isso me obriga mais uma vez a deixar a Europa! Preciso de um céu puro por meses a fio, senão não consigo avançar. Já tive 6 graves crises de dois a três dias!! — De coração, seu amigo, Nietzsche.” KSB, v.6, carta 135 In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.10, n°2, p.119-121, 2017.

<sup>156</sup>Cf. TIE31. A força para forjar as ideias no TIE poderia ser completada pela potência do intelecto na Parte V da *Ética*, no qual está ‘o cume da sabedoria’. É ali onde Spinoza põe certa antecipação da experiência vivida, enquanto habilidade do corpo e das afecções.

<sup>157</sup> Cf. Tópico *Spinoza e o vulgo: uma questão linguística*, capítulo anterior.

<sup>158</sup> Tradução nossa. Cf. *La théorie du langage chez Spinoza*, Laurent Bove, Article publié dans L’Enseignement philosophique n° 4 de mars-avril 1991: “A la différence des mathématiques qui ont produit une langue universelle, la philosophie, elle, n’a pas de langage propre. Étant donné l’impossibilité de changer de langage, Spinoza va l’apprécier différemment. C’est donc sur l’usage que va porter la transformation. Comme le vulgaire,

Esse movimento nos remete a Deleuze no *Abecedário*: “A idéia, em Filosofia, se apresenta na forma de conceitos. Há uma criação de conceitos, e não uma descoberta. Conceitos não se descobrem, são criados. Há tanta criação em uma filosofia quanto em um quadro ou uma obra musical” (DELEUZE, I de ideia). Ao passo que um pintor conquista as cores, um filósofo conquista uma ideia. Essa conquista de uma ideia é desde já uma *expressão*, que é algo tão difícil quanto raro.

Segundo Hornak, na geometria, “podemos falar de uma estrutura de expressão horizontal (*ausdrucksgefüge*), em detrimento de uma vertical” (HORNAK, 2010, p.329), na qual o dualismo entre ideia e representação é eliminado de maneira radical. A autora acrescenta que, diante do conceito de *expressão*, ainda corremos o risco de cairmos no paradigma dual: “A linguagem, que a partir de seu caráter se diferencia e se contrapõe, torna difícil para nós nomearmos a imanência como pensar do um no outro (*ineinander*). Para uma linguagem do que se mantém em si falta, por vezes, pura e simplesmente, a conceitualidade adequada” (HORNAK, 2010, p.329). A *expressão*<sup>159</sup>, tal como propõe o spinozismo, é uma unidade radical da ideia e da linguagem, de modo que caímos, muitas vezes, ainda, no vício semântico e na dualidade. Pensar uma imanência da linguagem é um combate permanente a essas dualidades.

Podemos dizer que Spinoza se utiliza dessa concepção de *expressão* enquanto força criativa de uma e mesma ordem em todo o seu método geométrico. Talvez tenha passado em sua mente várias formas de demonstrar, ou seja, de conduzir o olhar do leitor. Ele escolhe a geometria não só do ponto de vista de interpretação, mas também de expressão do

---

la philosophie ordinaire fait un usage ordinaire du langage ; aussi confond-elle souvent l'univers du discours et l'univers de la raison, la logique grammaticale et la logique de l'entendement.”

<sup>159</sup>É nesse sentido que a participação platônica, a emanção neoplatônica, a *explicatio* de Cusa e a *expressão* de Deleuze são tentativas de contraposição ao dualismo, negação do fato de que a ideia está de um lado, e a expressão de outro, como se o expresso e o expressado fossem diferenciados. Para Hornak, há uma dualidade inexistente em Spinoza e sua imanência radical. Essa radicalidade, como afirma Deleuze, em *O que é a filosofia?*, vinha se construindo antes de Spinoza: “Cada transcendência emanativa e sobretudo criativa. Cada filósofo deve demonstrar, com o risco de sua obra e por vezes de sua vida, que a dose de imanência, que ele injeta no mundo e no espírito, não compromete a transcendência de um Deus ao qual a imanência não deve ser atribuída senão secundariamente (Nicolau de Cusa, Eckhart, Bruno)” (DELEUZE, 1992, p. 56). Complementando que: “quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinoza. Assim, ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero de conhecimento, no último livro da *Ética*. Ele aí atinge velocidades inauditas, atalhos tão fulgurantes, que não se pode mais falar senão de música, de tornado, de vento e de coras” (DELEUZE, 1992, p.60). E ainda: “Em todo caso, cada vez que se interpreta a imanência como imanente a Algo, pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente.” (DELEUZE, 1992, p.57)

discurso de seu entendimento como uma ordem própria do filosofar. Spinoza conquista a expressão de suas ideias geometricamente e as expressa ao leitor.

O próprio autor variou seu estilo literário, escreveu tratados, cartas, ensaiou dois diálogos no *Breve Tratado* e fez sua obra prima segundo o método geométrico; método esse em que expõe também a própria filosofia cartesiana nos *Princípios de Filosofia Cartesiana*. Como diz Hornak:

A própria filosofia de Espinosa possui em sua forma algo pronunciadamente artístico. Além do esforço literário em seus primórdios, nos dois diálogos filosóficos do Breve Tratado, a própria forma exterior da Ética pode ser considerada sob o aspecto estético. Diferentemente da língua falada, o texto escrito possui um caráter pictórico, no qual o sucessivo se transporta para a simultaneidade (HORNAK, 2010, p.335).

Alguns estudiosos põem essa questão, afirmando que o método geométrico em Spinoza é essencial para a sua filosofia e que desvenda a ordem da própria realidade ou exageram no caráter da maneira de expressão spinozana<sup>160</sup>, como se esta anunciasse a própria imanência absoluta que vai da substância absolutamente infinita aos modos. No entanto, defendemos aqui que o método geométrico é uma opção de escrita de alto rigor expressivo, para uma experiência de si e para experiência do leitor, como efeito estético. E isso implica que o método geométrico é a própria força de afirmação do entendimento junto aos signos de que se utiliza de forma potente e livre.

Devemos lembrar que esse rigor apenas se expressa geometricamente, mas pode ser colocado de outra forma, porque é a estrutura de uma afirmação do entendimento enquanto afeto que pretende ser mostrada por Spinoza. Nas outras obras, ele tem a mesma rigidez geométrica, embora não utilize tal método. O que significa que o modelo dedutivo da geometria não cria essa total amplitude semântica, como se tratasse de um sistema semântico artificial e de uma linguagem pura à maneira de Wittgenstein em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* ou das pretensões leibnizianas.

Spinoza, pelo contrário, joga com a linguagem, na linguagem e contra a linguagem que se utiliza. Ele faz referência aos termos da tradição (substância, liberdade, Deus, atributos, modos etc.), embora num contexto interpretativo radicalmente novo, que é o contexto da imanência. De modo que as suas definições iniciais instauram as intuições pelas

---

<sup>160</sup> Questão do método e linguagem Cf. Maria Luisa Ribeiro em sua tese *A Dinâmica da Razão*: p.334-335. Mero gênero literário ou essencial e indispensável ordem geométrica?

quais é deduzida sua própria filosofia, que é fruto de um desejo ativo e uma construção conforme a narrativa do próprio TIE.

Admitimos, contudo, que há uma importância cabal desse rigor na filosofia de Spinoza, mas a geometria consiste mais em um modelo de expressão linguística opcional do que uma necessidade sem a qual seria impossível fazer filosofia, ou melhor, criar conceitos. Isso porque é possível encontrar o método geométrico em seus textos não geométricos e no seu método interpretativo. Para isso devemos, agora, demonstrar o que é o método geométrico como força expressiva<sup>161</sup>.

### 5.1.1 Procedimento dedutivo-geométrico

Nós temos a potência para concatenar as palavras de acordo com a ordem do intelecto. Essa forma, aliás, da ordem geométrica é a ordem pela qual compreendemos clara e distintamente as palavras de que nos utilizamos e, assim, dizemos que sobre ela agimos. Isso porque a ordem geométrica permite-nos compreender as coisas por meio da dedução rígida do encadeamento necessário das causas das coisas. E, quanto mais compreendemos dessa forma, mais estamos aptos a compreender e menos somos coagidos pelas coisas exteriores. E, como aqui estamos considerando as palavras, mais aptos estaremos a utilizá-las com virtude e menos padeceremos do seu uso.

O modelo geométrico serve-se de ideias adequadas e de uma dedução potente do entendimento enquanto afirmação. Dessa forma, há todo um encadeamento de dedução e conclusão, excluindo, assim, qualquer informação que seja exterior ou de outra ordem de sentido.

Yovel acrescenta:

O que a linguagem significa depende exclusivamente das relações intrínsecas e simultâneas entre os seus elementos. Para compreender um termo não podemos nem precisamos transcender o sistema linguístico dado, à procura de algo mais. (...) Toda a informação necessária e relevante para a cabal compreensão desta linguagem deve residir no próprio sistema, como se de um cálculo formal-dedutivo se tratasse (YOVEL, 1993, 143).

O método geométrico como estilo literário é usado na *Ética*, conforme afirma Yovel, “como se” fosse um cálculo formal-dedutivo: “Digo ‘como se’ porque esse ideal nem

---

<sup>161</sup> Como antes, afirmamos que a geometria segue uma interpretação que é própria da potência do entendimento humano enfatizado por Spinoza. Cf. Capítulo 3 desta tese. É essa reconstrução do entendimento, por parte de Spinoza, que se põe na *Ética* demonstrada geometricamente. Cf. Capítulo 2, *O que é definir – a força do entendimento*.

é realmente implementado por Espinosa nem pode ser posto em prática quando estão em jogo questões filosóficas substantivas. De facto, Espinosa não obedeceu a este modelo no seu efectivo discurso filosófico” (YOVEL, 1993, p.143). A geometria euclidiana, tantas vezes aludida por Spinoza, por exemplo, instaura os próprios objetos que vão ser deduzidos com suas definições, porém o caso de Spinoza é bem particular. Os termos que ele se utiliza têm uma história viva em nosso imaginário ocidental e na metafísica de alto rigor. “É fundamentalmente não formal e, se bem organizado segundo uma analogia vaga com um sistema formal, é subsidiário da história, da linguagem natural e da experiência humana cumulativa. Desse ponto de vista, o modelo geométrico, antítese do discurso metafórico em Espinosa, é em si mesmo uma espécie de metáfora” (YOVEL, 1993, p.145). Ele faz filosofia e a sua dedução geométrica é muito mais uma metáfora do cálculo dedutivo<sup>162</sup>. É uma ordem afirmadora do entendimento que põe uma interpretação radical dos termos de que se utiliza. É a própria atividade filosófica. Aqui se põe uma questão importante para a síntese spinozana, pois as definições geométricas da *Ética* têm história e não são puramente intelectuais quando seu conteúdo é a filosofia. Assim, apesar de matemática, sua dedução continua a tratar de termos ambíguos, historicamente modificados e repensados.

As definições da *Ética* não criam a total amplitude semântica dos seus objectos. As definições espinosistas, aparentemente estipulantes, são na verdade definições teóricas; dão uma interpretação nova, por vezes revolucionária, de uma questão filosófica tradicional que os termos definidos invocam. Assim, ao definir ‘Deus’, ‘substância’ ou liberdade’, Espinosa não se limita a estabelecer uma convenção: ele explora a existência desses termos, afirmando o que Deus, a substância e a liberdade são realmente” (YOVEL,1993,p.145).

Um método de exposição e demonstração é geralmente tido como o meio pelo qual será exposto e demonstrado um argumento para o leitor e, ao mesmo tempo, como nós apreenderíamos determinado conjunto de argumentos antes de expor. Uma forma de concatenar para os demais os argumentos, como nós os concebemos. No entanto, diferentemente do modelo lockeano e hobbesiano do registro em nossas memórias e registro para os demais, tendo em vista a transparência linguística na comunicação humana, temos algo relevante para essa reflexão, fomentando a hipótese de que, para Spinoza, o método

---

<sup>162</sup> Daí certa proximidade com o discurso estético de Baumgarten como análogo da razão. Cf. *Estética: A lógica da arte e do poema*, §1. Para ele, o discurso é uma sequência de palavras representativamente associadas. Ele destaca certa lógica do conhecimento sensível (sentido, imaginação e memória) análoga às faculdades superiores, como destacamos que é também próprio do spinozismo identificar uma lógica interna da imaginação e da memória como hábito. Mas, aqui, estamos enfatizando que também o discurso spinozano é análogo de um cálculo lógico. A ordem geométrica, enquanto discurso, não é uma mera coerência lógica, mas por ter conteúdo afetivo, ela promove um efeito estético, como veremos posteriormente.



geométrico não tem por finalidade a garantia de transparência linguística, com a qual temos que tornar acessível o conteúdo interno e puro de nossas mentes.

Esse ideal de comunicação, em que expor para os demais na mesma medida o que expomos para nós mesmos, é importante para Spinoza, mas de outra maneira. A linguagem segue uma necessidade pela qual passam o entendimento e sua afirmação. O método geométrico é afirmador, seja enquanto método do conhecimento, seja enquanto expressão. A clareza vai desencadeando do início da dedução até o final, sem deixar qualquer termo de incongruência. É essa clareza que fornece a apreensão do que seja a liberdade do intelecto proposto como o ápice do sentimento de beatitude na *Ética*. É uma força de afirmação intelectual, no sentido em que engloba tanto o conhecimento quanto sua expressão como conteúdo afetivo. Estamos diante de uma filosofia que constrói um encadeamento de compreensão e expressão com o rigor geométrico que essas potências afirmadoras do entendimento e o seu gozo compreensivo exigem. É dessa forma que podemos dizer que Spinoza escreve contra a linguagem, com a linguagem e por meio da linguagem, num incessante combate que se torna evidente pelo método geométrico explícita ou implicitamente. Como afirma Yovel:

Espinoza publicara já uma exposição geométrica da filosofia de Descartes, embora discordasse de grande parte do seu conteúdo e evitasse a forma geométrica nos seus tratados políticos. O modelo geométrico não é, pois, tão sacrossanto para Espinoza como por vezes se supõe, uma vez que nem constitui o garante nem é indispensável à consecução da verdade. O modelo geométrico é mais uma questão de forma e de atitude filosófica; realça a necessidade de racionalidade e exige ainda um distanciamento filosófico no tratamento das questões mais polêmicas (YOVEL, 1993, p.144).

Podemos entender não somente o método geométrico utilizado na *Ética*, mas também em outros escritos dele, em que as principais características de tal método são explícitas. O método geométrico é a expressão da potência do intelecto, de sua afirmação ante a vida filosófica e afetiva. É tanto uma prática e uma atitude filosóficas quanto uma ética e, assim, o movimento imanente é um movimento de expressão e implicação que se expande por meio da nossa criação intelectual.

É por isso que as ideias menos gerais decorrem, das mais gerais, conforme a ordem geométrica, que exprime, por si só, a complexidade de ambas. Quanto mais se deduz uma ideia dada, tanto mais ela se complexifica e tanto mais clara e distinta se tornam as primeiras. Disso se segue que o intuir é provocado por Spinoza aos seus leitores. Trata-se de ter a certeza das relações, após um longo encadeamento intelectual acompanhado pela

geometria. A ciência intuitiva é um esforço adquirido e não uma intuição pré-dada. Assim, quanto mais se raciocina, mais se intui, até adequarmos os raciocínios dados e as certezas intuitivas. Isso ocorre tanto na criação do texto por Spinoza quanto na expressão para os seus leitores. A pretensão de Spinoza é afetar “como num só golpe de vista” (KVII, 26,9,p.112).

O *more geométrico*, para Spinoza, segue o movimento vivo que é próprio da vida como um todo, como, por exemplo, se pensarmos na causa eficiente de uma planta. Esse é o exemplo de Spinoza e que justifica a Parte III do PPC. Uma planta nasce de uma semente aparentemente simples que, aos poucos vai compondo suas relações com o solo, administrando nutrientes, erguendo suas folhas, seus caules, suas seivas e, pouco a pouco, vai extraindo, daquela energia vital que se fez nascer, a sua própria força de dar flores e frutos. Assim, a trama causal é complexificada. Poderíamos dizer que as definições iniciais do intelecto são esse movimento de conhecimento da mente que, autogestionado, vai desde a substância, intensifica-se, expande-se e chega aos afetos, às relações e aos homens, que são coisas singulares complexificadas. Quando chega aí, é possível ser arrebatado pela dinâmica complexa que engloba a substância e suas relações de forma global, sem eliminar a singularidade que cada coisa exprime em sua essência. É dessa forma que vamos preenchendo de intensidade as expressões linguísticas, portanto, de um modo que se conhece a si mesmo e se afirma à medida que compreende e se expressa nessa compreensão.

Se a apresentação das definições, por meio da ciência intuitiva, é o recurso para que sejam deduzidas as propriedades da definição conquistada, então o próprio ato reflexivo do leitor de Spinoza se efetua como sendo afetado de novas forças ativas ou de uma interpretação e intelecção próprias. A relação que Spinoza faz por meio do método geométrico é entre a razão (ou noções comuns) e a ciência intuitiva (ou terceiro gênero de conhecimento). A definição é a que exprime a essência verdadeiramente. Ela só se sabe a partir de uma intuição formada e não de uma intuição pré-linguística. Trata-se de uma intuição não linguística, porque não se formou ainda no porvir e não por conta de uma anterioridade epistemológica.

Isso ocorre no caso da leitura da *Ética* como uma experiência estética, onde notamos a efetivação interpretativa posterior às análises ali colocadas. E é isso que Spinoza não cessa de colocar nos termos “acompanhe até o final”, “peço que o leitor reflita sobre esses

assuntos e chegue às conclusões necessárias” etc.<sup>163</sup> O método geométrico, então, parte de uma definição formada (e não dada) e se complexifica na rede causal das propriedades deduzidas dessa definição. É possível contemplar a verdade da própria definição pela complexidade das propriedades que ela tem força de exprimir como dedução.

Assim, podemos afirmar que compreendemos, de fato, quando intuímos. Isso se torna evidente pelo fato de que o segundo gênero de conhecimento (razão) diz respeito às propriedades comuns das coisas que são deduzidas de uma definição dada. Como a essência de uma coisa é posta por uma definição; como o conhecimento da essência é a própria ciência intuitiva, e como o esforço do segundo gênero de conhecimento é o terceiro gênero de conhecimento; então compreendemos, de fato, não pelo conhecimento universal, mas quando intuímos (EV25 e EV28).

Ou, dito de outro modo, o *conatus* (ou esforço) da mente é compreender. Quanto mais compreendemos, esse esforço se realiza (EV28), não pelo primeiro gênero de conhecimento, nem pela razão, pois (pela EV25) esta última se esforça para a ciência intuitiva. Disso se segue que conhecemos de fato quando definimos. Definição esta que abarca as propriedades da coisa. Quanto mais definimos, mais compreendemos Deus e gozamos da maior satisfação que pode existir. É dessa forma que a mente, por meio do conhecimento por propriedades, ascende à definição pela essência e da qual todas as propriedades podem ser deduzidas.

Na geometria, começamos por axiomas e definições<sup>164</sup>. Mas o que são as definições? São os meios pelos quais se inicia o encadeamento de ideias em suas potências

<sup>163</sup> Não somente um convite para deixar-se entender, mas também um convite ético-afetivo é a proposta de Spinoza com a geometria. Para isso, sugerimos ver os tópicos seguintes relativos à função de sua escrita.

<sup>164</sup> Há uma distinção basilar entre dois tipos de definição. A coerência interna do pensamento e a aplicação do entendimento à realidade. (Cf. Ep.9). Cf. Emanuel Fragoso In: *Kalagatos – Revista de Filosofia*. Fortaleza, CE, v.9, n.17, 2012. Sobre o procedimento geométrico por meio de definições, Ariel Suhamy afirma: “Telles sont les règles adoptées par l’ordre géométrique de l’Éthique, qui commence par définir le sens des mots (pour que chacun n’entende pas des choses différentes sous un même nom, même si, bien sûr, on peut le dire diversement, “sive”) pour les intégrer ensuite dans un ordre logique rigoureux et cohérent, un enchaînement de théorèmes et de démonstrations qui s’adresse à la raison universelle, et dont enfin les scolies délimitent en quelque sorte le champ d’application dans la vie même – où le “je” fait retour et s’adresse à des interlocuteurs plus ou moins définis, à la différence des propositions, dont l’énoncé, par un sujet anonyme, à l’intention de quiconque, fait abstraction de leur condition d’énonciation. Les règles d’une bonne explication sont donc aussi celles d’une bonne interprétation: au lecteur à les appliquer à son tour, s’il veut se placer dans la pensée de l’auteur, parce que la vérité, au fond, n’a pas d’auteur” (SUHAMY, 2010, p.198). Céline Hervet em sua tese defende pontualmente algo nesse sentido: “À l’inverse, l’utilisation de la première personne du singulier, même s’il s’agit d’un “je” impersonnel, philosophique qui n’a rien à voir avec l’expression d’une quelconque subjectivité, marque une certaine implication de l’auteur qui reinvente le sens des mots em même temps que les concepts qu’il désignent. La présence de l’auteur des définitions est celle d’une chose désirante, et l’expression du *conatus* qui le traverse. La puissance de la définition qui restitue la chose et qui la pose dans le langage est inséparable de la puissance

expressivas. Definir é engendrar o encadeamento, com o qual as ideias vão se associar e se preencher. Esse preenchimento é feito por meio da linguagem, que associa as ideias sem que elas se desprendam do plano pelo qual elas estão conectadas. Toda definição diz algo simples, linguisticamente simples, mas não é suficiente para o conceito formado e recorre, em sua expressividade, à demonstração por meio das proposições e escólios.

Quando conhecemos, mais queremos conhecer e, quanto mais queremos conhecer, mais conhecemos. Essa é a forma de proceder que está implícita na ordem geométrica de Spinoza como um ciclo virtuoso, promovido pela força expressiva das ideias adequadas. Uma ordem que não é puramente formal, mas ela está intrínseca ao seu próprio conteúdo, fazendo da linguagem o movimento da própria interação entre conteúdo e forma. Assim, a linguagem toma uma definição, de fato, quando uma palavra delinea seu sentido, sem se apartar da ordem associativa e ativa do entendimento — pelas ideias adequadas — ou da ordem e conexão das ideias e das coisas.

O procedimento dedutivo do método geométrico vai do mais geral ao menos geral, das coisas mais simples e claras às mais complexas e obscuras (PPC, III Pref.). A busca de uma definição que englobe radicalmente as propriedades das quais podem ser deduzidas as coisas singulares se dá no TIE e se expressa pelo método geométrico na *Ética*. O método geométrico toma as essências (potências), para deduzir as propriedades que elas abrangem. No entanto, as propriedades ganham força expressiva à medida que se engendra a própria força motriz das definições e interações que fazem com a análise global do sistema. Podemos fornecer isso com outro exemplo.

Raciocinar pode gerar ideias mais gerais ou menos gerais (EII40S). As noções mais gerais se incluem nas menos gerais. No entanto, o menos geral é mais rico em conteúdo, ou, se por isso entendermos esses termos, mais complexos. Seguindo esse raciocínio, temos, por exemplo, que Deus é primeiro na ordem de dedução que Animal, que é anterior a Homem e que é anterior a Pedro. No entanto, o Homem é complexo porque é mais específico que Animal. E mais ainda é Pedro. O que define Pedro é mais complexo e difícil de deduzir suas propriedades que Homem, Animal e Deus. Muito embora, por incluir em Pedro tais conceitos, segue-se que os demais crescem em complexidade à medida que o singular é definido. Assim, é que um ponto, por exemplo, é anterior a um triângulo, mas pelo fato de o triângulo incluir a

---

même de celui qui définit. Puissance du langage, puissance de l'intellect et puissance de celui qui écrit ou qui parle s'unissent dans un même acte qui sollicite les deux modes dont l'homme est constitué, le corps et l'esprit" (HERVET, 2011, p.198).

ideia de ponto, segue-se que o ponto ganha em complexidade, porque se mantém ao longo da dedução.

À medida que se complexifica a dedução, se complexificam as definições iniciais. Deus é a semente universal e início de todo pensamento de Spinoza, até as coisas singulares e complexas. É por isso que ao começar por Deus, a *Ética* encerra nas coisas singulares e sua essência, isto é, na potência expressiva que cada singularidade é capaz de expressar em sua natureza e potência. É com isso que defendemos, aqui, que o fim da *Ética* é a singularidade, trazida pelo seu encontro com os seus leitores e a promoção de um gozo, em que o sentir e o experimentar são fundamentais. A geometria é antes um prisma que abre o horizonte possível. Assim, se “o conhecimento da imanência se faz intuitivamente” (HORNACK, 2010, p331), é porque Spinoza recorre a uma experiência intuitiva e vivida na concretude dessa vivência de cada um. Isso quer dizer que não é apenas essa forma geométrica que importa ao seu método, mas também o seu conteúdo intrínseco como experiência de vida.

## 5.2 Spinoza escritor? Uma problemática entre Deleuze e Meschonnic

Para Deleuze em *O que é a filosofia?*, há uma distinção basilar entre arte e filosofia, pois, enquanto a primeira pensa por meio de *afectos* e *perceptos*; a segunda pensa por meio de *conceptos*<sup>165</sup>, embora ele admita que haja transcurso entre ambas.

É que o conceito como tal pode ser conceito de afecto, tanto quanto o afecto, afecto de conceito. O plano de composição da arte e o plano de imanência da filosofia podem deslizar um no outro, a tal ponto que certas extensões de um sejam ocupadas por entidades do outro. Em cada caso, com efeito, o plano e o que o ocupa são como duas partes relativamente distintas, relativamente heterogêneas. Um pensador pode, portanto, modificar de maneira decisiva o que significa pensar, traçar uma nova imagem do pensamento, instaurar um novo plano de imanência, mas, em lugar de criar novos conceitos que o ocupam, ele o povoa com outras instâncias, outras entidades, poéticas, romanescas, ou mesmo pictóricas ou musicais. E o inverso também. (DELEUZE, 1992, p.81)

Hölderlin, Kleist, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Michaux, Pessoa, Artaud, Melville, Lawrence ou Miller são autores que fizeram esse transcurso entre arte e filosofia, ou “nos

---

<sup>165</sup> Sobre a diferenciação dos campos específicos, Deleuze comenta: “Por enquanto, dispomos apenas de uma hipótese muito ampla: das frases ou de um equivalente, a filosofia tira conceitos (que não se confundem com ideias gerais ou abstratas), enquanto que a ciência tira prospectos (proposição que não se confundem com juízos), e a arte tira perceptos e afectos (que também não se confundem com percepções ou sentimentos). Em cada caso, a linguagem é submetida a provas e usos incomparáveis, mas que não definem a diferença entre as disciplinas sem constituir também seus cruzamentos perpétuos.” (DELEUZE, 1992, p.33)

quais o leitor descobre com admiração que escreveram o romance do espinosismo” (DELEUZE, 1992, p.82). São os gênios híbridos, os quais promovem algo de singular, uma forma de passar o pensamento que é diferenciada em cada campo específico (da arte e da filosofia), não obstante possuírem a característica comum de invenção na linguagem e pela linguagem.

A arte e a filosofia recortam o caos, e o enfrentam, mas não é o mesmo plano de corte, não é a mesma maneira de povoá-lo; aqui constelação de universo ou afectos e perceptos, lá complexões de imanência ou conceptos. A arte não pensa menos que a filosofia, mas pensa por afectos e perceptos. Isto não impede que as duas entidades passem frequentemente uma pela outra, num devir que as leva a ambas, numa intensidade que as codetermina. (DELEUZE, 1992, p.80-81).

Essa afirmação deleuziana leva Henri Meschonnic a enfatizar que é necessário colocar uma unidade absoluta entre *afectos/perceptos* e *conceptos* e entender certa “poética do pensamento filosófico em Spinoza”, isto é, certa apreciação estética do escrito spinozano, principalmente na *Ética V* (MESCHONNIC, 2017, p.346), concernente ao “sentir e experimentar que somos eternos” e às velocidades do pensamento.

O ponto crucial para Meschonnic é que o escritor, e principalmente o filósofo, tem como instrumento as palavras, sem as quais não é possível fazer nada. Ele pretende pensar uma invenção spinozana no próprio latim por ele utilizado, negando aquilo que Yovel havia afirmado sobre Spinoza não ter uma língua própria. Essa inventividade não só na língua, mas na linguagem enquanto estilo, é o que interessa a Meschonnic: “Ora, pensar é também uma arte, se e quando pensar é inventar o pensamento. Então é necessário tanto *afecto* quanto *concepto*, e pode ser que quanto mais *afecto*, mais há chance que haja *concepto*” (MESCHONNIC, 2017, p.222, grifo nosso, tradução nossa<sup>166</sup>). Certamente esta é uma fórmula característica de Spinoza, segundo a qual quanto mais o corpo é afetado, mais a mente é capaz de conceber as coisas.

Para Meschonnic, os textos filosóficos, tais como os artísticos, são também inventivos e remetem à noção de estética do discurso. Daí toda sua ênfase no ritmo e na prosódia do latim utilizado por Spinoza, para exprimir essa inventividade do pensamento junto à escrita filosófica. Trata-se, portanto, de uma ênfase à escrita spinozana. Daí, “em nenhum momento ele [Deleuze] parece estimar que para fazer a mesma coisa com o conceito,

<sup>166</sup> « Or penser aussi est un art, si et quand penser, c’est inventer de la pensée. Et il y faut alors autant d’affect que de concept, et peut-être même plus il ya d’affect, plus il y a de chance qu’il y ait du concept. »

como ele disse, em relação às opiniões, é preciso certo trabalho com a linguagem. Sem a qual, não há nada” (MESCHONNIC, 2017, p. 224, grifo nosso, tradução nossa<sup>167</sup>).

Tomamos, portanto, essa forma de pensamento para repensar a filosofia como escrita. Enfatizar certa escrita spinozana significa pensar essa relação entre arte e filosofia, ambas no campo da criatividade e da invenção que, ao mesmo tempo distintas, por terem conteúdos próprios, produzem muitas semelhanças.

“Mas a sistematicidade do pensamento, em Spinoza, é aquela mesma de uma forma contínua, entre a pequena e a grande unidade, a escrita e o *more geometrico*, entre o afeto e o conceito, e na qual ela é também uma poética, e pode-se ler como uma poética” (MESCHONNIC, 2017, p.229, tradução nossa<sup>168</sup>). Meschonnic se põe contra certa surdez filosófica que não atenta à prosódia e ao ritmo e perde, nas traduções dos textos, a cadência do pensar. Trata-se, para ele, de uma poética spinozana como uma energia estupefaciente, uma erótica do corpo e do pensamento, resgatando mesmo Nietzsche ou Bataille (MESCHONNIC, 2017, p.237). Ele enfatiza, assim, não uma retórica, mas uma poética. Isso quer dizer que certa escuta de Spinoza, uma poética da filosofia ou uma poética do pensamento, são necessárias (idem, p.234). O que se faz por meio de uma sistemática dos diferenciais internos de um sistema do discurso (idem, p.235). Uma escrita, um “escrever Spinoza”, cabendo enfatizar a própria estilística da escrita spinozana<sup>169</sup>.

Por fim, o que colocamos aqui como necessário em forma de tese é realmente enfatizar certo exercício de escrita na imanência do discurso, isto é, do ponto de vista da filosofia da linguagem enquanto estética e, portanto, do exercício criativo inerente não só à arte, mas à filosofia da imanência. Para isso, tomamos a criação como uma propriedade

<sup>167</sup> « À aucun moment il ne semble estimer que pour faire la même chose avec le concept, comme il a dit, par rapport aux opinions, il faut un certain travail sur le langage. Sans lequel, rien. »

<sup>168</sup> « Mais la systématique de la pensée, chez Spinoza, est celle même d’une forme de continu, entre la petite et la grande unité, l’écriture et le *more geometrico*, entre l’affect et le concept, et c’est en quoi elle est aussi une poétique, et peut se lire comme une poétique. »

<sup>169</sup> Meschonnic afirma que: « Le sens y passe par une rythmique, qui est une sémantique de position. Où les débuts de livres, ou de chapitres, sont, presque banalement, des positions fortes, des attaques du discours. Un exemple caractéristique en est le premier mot du *Tractatus politicus* : « *Affectus...* », les affects... et la suite, les philosophes viennent ensuite. Bien sûr, le latin permet, et même favorise ces organisations de la pensée que seule une syntaxe segmentée permet de retrouver, en traduction. La traduction, telle qu’on la voit couramment pratiquée (seuls les philosophes traduisant des textes philosophiques), tout aussi systématiquement que dans l’écrire Spinoza, mais en sens inverse, constitue donc une désécriture de la pensée, une linéarisation désaccentuante et banalisante » (MESCHONNIC, 2017, p.235). Para demais exemplos trazidos à tona por Meschonnic, conferir o capítulo de seu livro: *L’absence Du langage: Traduire Spinoza*, p.139. Nesse trecho do TP, podemos acrescentar a figura de linguagem bastante utilizada no barroco: o hipérbato, como fundamental para essa escuta do texto. E por que não alargar essa figura de linguagem e vermos justamente ali onde está o seu método de inversão sintético, como interpretação de Descartes, conforme vimos no capítulo anterior?

comum entre ambas, isto é, pretendemos enfatizar como é possível pensar com Spinoza certo exercício de expressão da filosofia, por meio do que colocamos como as bases para se pensar a imanência da linguagem, e sem a qual ela não é levada ao seu limite. Interessa-nos, portanto, entre Meschonnic e Deleuze, investigarmos os liames conceituais de certa criação spinozana através da linguagem, enquanto expressão e criação filosóficas de uma experiência estética na escrita.

### 5.2.1 *A escrita de Spinoza*

Se, na concepção dos contemporâneos de Spinoza, tínhamos a linguagem como função de um *eu*, então poderíamos pensar que o escritor faria duas operações com a linguagem enquanto função: registrar para si mesmo os seus pensamentos e depois comunicá-los para os demais. Mas, enquanto negação do *eu* e da dinâmica exterior e interior, Spinoza nos leva a pensar outra questão, numa atividade escrita como criação, e por meio da linguagem.

O nosso interior é uma introjeção das coisas que se passam fora de nós, que não ocorre necessariamente pela força do sujeito, mas pela forma como somos afetados pelas coisas que nos são exteriores. E aquilo que vemos como exterior é uma projeção de nosso estado afetivo. Podemos dizer que há certa dimensão criativa da linguagem em Spinoza, não no sentido cartesiano de um *eu* e de uma interioridade invisível das ideias que se comunicam, mas a criação que se dá nas relações, nos choques e interações com os corpos, ideias e, portanto, nas leituras, nas literaturas, nas obras artísticas etc. O que Spinoza faz é propriamente uma *composição*, uma transformação linguística, ou, para mantermos os termos habituais, uma reviravolta linguística imanente em nome de uma *expressão* singular. É com isso que ocorre não um registro para si, mas uma experiência de si e não um registro para os outros, mas uma experiência para os outros.

### 5.2.2 *Escrita para si mesmo – experiência de si*

Como escrever para liberar e não para servir, se a linguagem, por ela mesma, tem mecanismos de opressão e de poder? Essa é a questão que podemos identificar em Spinoza. A escrita é uma experiência de si, uma criação do entendimento que se expressa (KVII, 26, 9, p.112) e de uma mente que se torna força motriz de sua própria afirmação na vida, ou seja, produz novas formas de afetar e ser afetado, novas dinâmicas de hábitos que prevalecem para o aumento da potência de pensar e agir e, assim, cada vez mais, novas possibilidades de compreensão. Pois “quem tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente cuja maior



parte é eterna” (EV39). Assim, à medida que o autoconhecimento é promovido, podemos perceber que ele não é apenas um conhecimento mudo, mas também expressão, uma capacidade não só de ser afetado, mas também de afetar.

Spinoza produz uma interpretação do mundo e expressa sua teoria filosófica por meio da linguagem escrita. A escrita spinozana enquanto teoria (sem separá-la da prática, o que é impossível no paradigma da imanência) se expressa na geometria, ou seja, no encadeamento que teorizamos aqui como uma explícita potência ativa de concepção afetiva do entendimento humano. A geometria, agora, se torna expressão linguística. Se o *ingenium* interpretante segue certa geometria, então é aqui que ele ganha sua forma mais potente, porque é o ápice da expressão e compreensão de si, como um ciclo único e vivo que ocorre na exposição da *Ética*.

Conhecer-se é também expressar-se. E toda expressão, artística ou não, é uma possibilidade reflexiva potente, ou mesmo uma incitação para novas maneiras de ser e pensar, enquanto capacidade do corpo e da mente. A dimensão criativa da linguagem imanente está em exprimir para compreender e compreender para exprimir como um movimento único. O que ocorre é uma nova composição, uma transformação de afecções, de afetos e de conceitos que efetuam potências. A escrita é uma experiência em que o expresso se dá como máxima intensidade afetiva<sup>170</sup>. Isso que é tão raro como difícil. O escritor, pensado no plano de imanência, reorganiza para si, em sua escrita, uma forma ativa das relações que faz com as afecções e os afetos. Ele explora uma atividade criativa, em que o papel principal é a reordenação desse material de primeiro gênero de conhecimento.

Todo o desafio está em conciliar o fato de que um livro *parte* de uma experiência pessoal, mas não constitui o *relato* dessa experiência, já que o livro é *em si mesmo* uma experiência em um sentido mais radical, a saber, uma transformação de si, e não a reprodução da experiência vivida 'tal como ela ocorreu' e que estaria na origem dessa escrita, nem sua transposição direta (PELBART, 2013, p.209).

A escrita é uma experiência de autotransformação com os outros e com as coisas. Não uma experiência vivida, muito menos a experiência cotidiana, mas aquela que a vida atinge o grau máximo de intensidade, porque envolve justamente essa potência como composição criativa. O que nos faz retomar, em Spinoza, a experiência em forma de diário,

<sup>170</sup> Isso é o que Foucault identifica como sendo a experiência de abandono de si através da escrita em *Dits et Ecrits IV*: “Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant avoir commencé à écrire, je n’aurais jamais la courage de l’entreprendre. Je ne l’écris que parce que je ne sais pas encore exactement quoi penser de cette chose que je voudrais tant penser” (FOUCAULT, 1980, p.41-42). Ou ainda: “Une expérience est quelque chose que l’on fait tout à fait seul, mais que l’on ne peut faire pleinement que dans la mesure où elle échappera à la pure subjectivité et où d’autres pourront, je ne dis pas la reprendre exactement, mais du moins la croiser et la retraverser” (FOUCAULT, 1980, p.47).

em que ele assume que a própria vida ensinou que tudo o que os homens desejam é vão e fútil e ele pretende uma busca por uma experiência intensa e preenchida de forças próprias: “Sentia, assim, encontrar-me em extremo perigo e ter de procurar, com todas as minhas forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio, é constrangido a procurá-lo com todas as suas forças, mesmo que ele seja incerto, pois que nele está sua única esperança” (TIE7). A busca de um gozo capaz de comunicar-se, que não é outra coisa senão uma intuição filosófica, união com a natureza inteira, que não é pré-dada, mas que exige o próprio esforço de uma vida filosófica.

Como estamos propondo pensar, essa experiência se dá pela escrita como ato de criação, que requer todo exercício de afirmação intelectual como potência, isto é, de liberdade para com a imaginação e os signos. Escrever é reorganizar a memória e o habitual e produzir, por isso, novos significados e novos afetos. Fonte inesgotável de vestígios do corpo é a forma como concatenamos as afecções de nosso corpo como memória. A prática de reordená-las de maneira livre é um exercício criativo. A escrita confere o papel cabal de rememoração, isto é, todo o encadeamento das afecções do corpo que compõe a vida e a biografia afetiva de um indivíduo como uma singularidade.

A palavra é o material corpóreo (sonoro ou escrito) em questão: “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” (TTP, I, p.28). O escritor recria. Quando faz isso, ele age, embora sequer conheça todas as imagens que lhe vêm. Um artista, em geral, cria, ao mesmo tempo, que é afetado pelas próprias afecções como as coloca. Nessa dinâmica, ele engendra uma satisfação consigo mesmo que é tanto maior quanto mais imagina os outros indivíduos envolvidos com a sua criação<sup>171</sup>.

Quando criamos, agimos sobre as imagens, embora não conheçamos todas elas de forma clara e distinta. E isso vem acompanhado de uma satisfação para consigo mesmo, quanto maior é a satisfação que damos ao outro que contempla o que criamos. Criar é associar livremente imagens (EIII17S), ou seja, é concatená-las com aquelas forças de nossa própria natureza e potência pelas quais agimos. As palavras e as imagens, como material artístico, por serem mais do atributo extensão que do atributo pensamento, tal como os corpos, são

---

<sup>171</sup> Daí porque analisaremos no próximo tópico o afeto de glória como base para pensar essa relação entre criação e satisfação de si em conjunto com os outros. Interessante notar que esse é o sentimento passado por Spinoza na *Ética V*, com a sua criação conceitual que é a ideia de Deus. Em EV20, o amor para com Deus é tanto maior quanto maior é o número de pessoas que imaginamos estar unidas a ele nesse mesmo vínculo afetivo. Sobre a criação, sugerimos a leitura do APÊNDICE B.

rearranjadas de diferentes formas e de diferentes maneiras. As palavras são afecções pelas quais podemos agir ou padecer em seu uso. Dizemos que agimos com as palavras, quando elas expressam a nossa natureza e potência. E dizemos que padecemos, quando elas se separam dessa potência expressiva. A primeira é uma atividade tão rara como difícil, porquanto a segunda nos toma cotidianamente e facilmente. Daí porque o ato de composição criativa como entendemos, aqui, é algo raro.

Quando Spinoza escreve a *Ética*, ele procura nos afetar com o corpo e nos incitar a produzir ideias. Isto quer dizer que ele nos faz pensar diferente do que estamos habituados. Pensar em sua filosofia é sair e não justificar o habitual. As suas ideias não funcionam senão na dimensão do sentir, do que nos faz sentir e, então, da afetividade. Ele procura nos afetar com a extensão de seu corpo enquanto linguagem escrita. É por meio dessa dinâmica afetiva que o filósofo chega até nós, isto é, o livro como extensão de seu corpo, exercendo a função de um *campo de traçabilidade* e colocando-se como *presença*. O texto se atualiza como ideia do corpo que passa a compor.

O esforço da *Ética* é o terceiro gênero de conhecimento, a produção de uma intuição que, longe de ser mera intelectualidade, tem aparato afetivo que é “a maior satisfação que pode existir” ou o fato de sentirmos e experimentarmos que somos eternos numa experiência do amor intelectual a Deus. Essa é a caracterização do terceiro gênero de conhecimento e seu conteúdo afetivo. Uma mente livre que maneja o ordenamento comum da natureza como uma potência não pode ser senão eterna.

A escrita expressiva é uma experiência de si, ao mesmo tempo que uma criação de si. Spinoza, como escritor, admite uma forma de escrita, em que o intelecto humano constrói ao mesmo tempo em que experimenta. Pensamos Spinoza construindo uma forma encadeada de argumentação em que ele se preenchia de alegria, de uma satisfação consigo mesmo, por conceber um encadeamento que é o próprio gozo de concepções de ideias que ele descobre como verdadeiras. Um gozo de compreensão que se encadeia com outras formas já compreendidas e que vai erguendo sua própria teia causal que se forma na *Ética*. O filósofo ia compondo aos poucos outro modo de vida, outro hábito que era preenchido por virtude e potência. Quanto mais concebia ideias verdadeiras, mais seu corpo era capaz de agir e de compor; mais sua mente era capaz de, com alegria, ir ao teatro, pintar um quadro, fumar, beber, rir, usufruir dos prazeres, experimentar outras afecções e perseguir o caminho infundável e propriamente filosófico do autoconhecimento.

Podemos nos remeter aqui a uma das mais belas citações da *Ética*, na qual Spinoza explicita esse esforço ético da busca de si, do cuidado de si e, portanto, do autoconhecimento, na qual ele diz que:

Este é o meu princípio e assim me orientei. (...) é próprio do homem sábio recompor-se, reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro e coisas do gênero. Pois o corpo é composto de muitas partes que precisam, continuamente, de novo e variado reforço para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas (EIV45S2).

Na *Ética*, Spinoza se pergunta o que podemos nós através do conhecimento afetivo. Nós podemos agir, pensar, afetar e ser afetado de outra forma, sem isso de nada adianta o conhecimento. Temos a potência de reorganizar as palavras e os signos por eles mesmos. Ele transforma essa linguagem em palavras mais correspondentes à experiência vivida, à intensidade da vida. Esta é a forma como propomos que Spinoza escreve filosoficamente, como ele pratica a geometria enquanto estilo linguístico: uma luta de afirmação de uma potência de pensar — de um entendimento, de um sentir e de uma *expressão*.

A *Ética*, enquanto escrita de Spinoza, é uma prática de forças imanentes à linguagem, produtora de modos finitos ou ideias, e contra a linguagem, como passividade da mente. Se, enquanto primeiro gênero de conhecimento, a linguagem é passividade, tomamos aqui o próprio autor produzindo, reestruturando, ordenando sua expressão e compreensão de vida, desbravando, com alegria, cada proposição, cada dedução, acolhendo cada verdade em sua essência, promovendo afetos ativos e, portanto, satisfazendo-se com sua própria criação. Reordenando corpos e afecções, por meio do duro trabalho de pensar de outra forma, para sentir de outra forma<sup>172</sup>. Uma forma de combate, de compreensão e de expressão é verdadeiramente um trabalho de afirmação de afetos ativos que se justapõem numa outra ordem ainda não dada. Um livro potencializado por um intelecto livre, ou que, ao menos, tenta se libertar do regime dos signos próprios do discurso de seu tempo.

Spinoza vai esculpindo sua ideia geometricamente, pouco se sabe de onde ele começara. Porém, temos uma narrativa de como se inicia a ideia de substância no TIE, de como se forma essa ideia. Spinoza esforça-se no TIE, no entanto, para um ponto de partida de

---

<sup>172</sup>Argumento nietzscheano contra os juízos morais no aforismo 103, de Aurora, isto é, contra as imposições do que seja imoral ou moral “Temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma” (NIETZSCHE,2004, p.56-57).

um pensamento imanente. Apoiamos-nos, certamente aqui em *O que é a filosofia?* de Gilles Deleuze. A filosofia é essa construção da ideia. Spinoza radicaliza a imanência, a fim de romper todos os dualismos. A geometria é essa forma de combate que exprime a imanência absoluta como ideia principal. O movimento da imanência “é percorrido no seio de si mesmo, e por essa ausência de referencialidade não possui quaisquer pontos de referência exteriores” (DELEUZE, 1992, p. 316)<sup>173</sup>.

Imanência é uma composição horizontal que renuncia qualquer hierarquia ou exterioridade. É onde se expurga qualquer dualismo. Daí Deleuze falar de uma univocidade do ser radicalizada por Spinoza. Nessa ausência de referência, Sara Hornak discorre:

Ocorre que Espinosa realiza a imanência não só quanto ao conteúdo. Também na construção da *Ética* ela se realiza enquanto plano. Com efeito, a *Ética* trabalha primordialmente com axiomas e definições, a partir de cujas proposições são derivadas em ordem dedutiva. Mas um olhar mais atento torna visível um sistema sumamente fechado de auto-referência e do movimento circular que reside em um plano (HORNAK, 2010, p.321).

Isso ocorre de forma magistral quando Spinoza conceitua na *Ética*. É a experiência que toca o fio condutor de uma filosofia imanente é a Parte III. É ali que ele executa a plena potência de afirmação intelectual e experimenta o ponto de vista filosófico dos próprios afetos como força, em que é possível se sobrepor ativamente. Ele põe o jogo afetivo eterno que se passa em nossas singularidades e, por isso, propõe falar dos afetos como “linhas, superfícies e corpos” (EIIIPref.). Spinoza não só traz à tona em sua memória os afetos que com certeza já experimentara, como faria um escritor para criar histórias, enredos e tramas, mas conceitua esses afetos segundo um plano criado pelo próprio filósofo: o aumento e a diminuição de potência para existir e compreender. Ele traz a própria experiência viva para o plano de imanência que criara: afetar e ser afetado. E, com isso, na Parte IV, a partir da Proposição 38, ele inicia uma análise de apropriação ou afastamento dos afetos encadeados conforme o que torna ou não o corpo capaz de afetar e de ser afetado e, portanto, a capacidade ou não da mente de compreender (EIV26).

A escrita permite o registro e encadeamento reflexivo. É por meio dela que a linguagem exerce sua imanência enquanto traços reflexos da interação afetiva. O escritor que

---

<sup>173</sup>Hornak chama atenção até para certo caráter metafórico do conceito da imanência que é perseguido desde Plotino com o sol irradiador, até o próprio Deleuze com sua ideia de rizoma. Não cabe à linguagem nomear ou representar o mundo existente “Ultrapassando a referencialidade de uma metáfora, como fez a tradição, para além mesmo do rizoma” (HORNAK, 2010, p.323). Podemos dizer que a referência semântica por trás das palavras é repensada por Spinoza. Não cabe à linguagem nomear ou representar o mundo existente tal qual ele é, ou tampouco inventar o mundo artificial que caiba na linguagem. Assim como a arte, a filosofia produz a imanência sem referência, isto é, realiza a imanência como autoprodução e sem referencialidade como ápice da criação.

registra suas memórias vivas em diários, anotações, cadernetas, tem a potência de realocar tais memórias não somente com virtude e potência, mas segundo uma ordem que afirma uma singularidade potente e compreensiva. É isso que Spinoza faz enquanto filosofia. Ele traz à tona a potência de realocar essas memórias segundo uma ordem que é o aumento pleno da fruição do agir e do pensar. Ele desloca o plano passivo e parcial do primeiro gênero de conhecimento enquanto linguagem e reutiliza para uma afirmação plena de potência intelectual. Ele fomenta, além da reordenação, a compreensão de si que é característica de uma mente que compreende e não se encerra no primeiro gênero de conhecimento.

Reter os leitores (TIE50), repetir e transcrever o que já se disse (CMI,1), indicam que a ordem prolixa da geometria (EIVP18S) é recorrente para Spinoza<sup>174</sup>. A repetição tem por finalidade reter e cristalizar a relação com novos sentidos mais bem justapostos que antes. Isso não serve apenas de guia para ele próprio, como escritor, mas também para os seus leitores, num combate travado contra a banalidade do primeiro gênero de conhecimento ou a fraqueza do sentido em questões vitais.

Desde as anotações até a composição final de um texto, ocorre uma afirmação criativa do intelecto nos moldes do que ele enuncia para com a linguagem. Se tomarmos sua escrita, isto é, Spinoza escritor, vemos ali não somente a atividade filosófica e reflexiva enquanto interpretação, mas também como exercício filosófico<sup>175</sup> ativo, próprio de uma potência do intelecto, como ele mesmo nomeia. Uma escrita na qual a linguagem cumpre sua força imanente expressiva. A mente imersa no que ela exprime e compreende. Nada transcende o próprio ato de escrever que encadeia seu próprio fluxo e ordem.

---

<sup>174</sup> Celine Hérvet argumenta que « Spinoza utilise, pour qualifier l'ordre géométrique qu'il a choisi d'adopter, le concept de prolixité (EIV18S), indiquant par là la discursivité et le caractère dialogique inhérents à la méthode démonstrative. Il en souligne ainsi la lourdeur et la rigidité, mais aussi le caractère prudent: Il s'agit de ne pas perdre le lecteur en route et de s'assurer que chaque proposition est comprise. La preuve nécessite des formes de méditations qui rallongent le propos, qui l'entendent et l'exposent aux yeux du lecteur » (idem, p.201). Cf. Carta 17. Há uma diferença entre seu estilo mais direto e íntimo nessa carta, o que demanda outra forma de demonstração: o apelo à experiência vivida, individual sob a forma de um relato. « Tout ces recours à l'expérience appellent le passage du "je" au "nous" puis le retour à la troisième personne du singulier. » (idem, p.201). Para Hérvet, a ordem geométrica não tem a virtude consolatória que é mais próxima do TIE, da experiência de vida. A ordem geométrica, pelo contrário, não faz nenhuma referência desse tipo. A prolixidade está a serviço de conservar a atenção do leitor e também o raciocínio incontestável e compreensível para todos. Conduzir como que pela mão seu leitor para a compreensão (EII texto inicial) (EV42S). « Toutefois, ces deux méthodes ne doivent pas être opposées l'une à l'autre, car le modèle euclidien lui-même implique ce sous-texte des démonstrations, comme une main tendue au lecteur qui ne doit pas être rebuté par la sécheresse de l'enchaînement déductif » (idem, p.203).

<sup>175</sup> O filósofo que experimenta em si o que lhe chega, faz da escrita um experimento. Como diria Nietzsche sobre a *vita contemplativa*: "A vida como meio de conhecimento" - com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente. E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?" (NIETZSHCE, 2012, p.191 (§324)).

Mas não se faz isso com uma memória remetente ao passado. A obra passa a ter vida própria, à medida que se põe a intensidade com a qual foi criada<sup>176</sup>. Nesse processo criativo imanente, trata-se muito mais de uma memória que se torna presente. A escrita põe o presente, não como um vivido no passado ou que será vivido no futuro, mas no próprio ato de sua criação. É uma experiência em si mesma que se faz presente com o que está sendo vivido, solucionado, problematizado, etc. Deleuze atentou para isso:

Muitas pessoas pensam que se pode fazer um romance com suas percepções e suas afecções, suas lembranças ou seus arquivos, suas viagens e seus fantasmas, seus filhos e seus pais, os personagens interessantes que pôde encontrar e, sobretudo, o personagem interessante que é forçosamente ele mesmo (quem não o é?), enfim suas opiniões para soldar o todo. Invocam-se, para tanto, grandes autores, que só teriam contado sua vida, Thomas Wolfe ou Miller (DELEUZE, 1992, p. 201).

Quando tomamos a experiência de Miller, vemos certa biografia. Mas a experiência vivida não pode cair facilmente sob as vestes de um *eu* que pretende lançar vozes à sua experiência particular e dizer para outro algum significado. A escrita de um *eu* que quer comunicar. Esse não é o caso, como não é o caso também da infância de Proust. “Não se escreve com lembranças de infância, mas por blocos de infância, que são devires-criança do presente. A música está cheia disso. Para tanto é preciso não memória, mas um material complexo que não se encontra na memória, mas nas palavras, nos sons” (DELEUZE, 1992, p.198). Ao criar invocam-se as memórias no presente, o qual é possível abrir uma nova interação daquelas afecções como presentes. Isso é o que podemos chamar aqui de uma ação da mente que reordena as forças que vêm de fora numa potência ativa.

Aqui, a arte e a filosofia estão no próprio processo criativo e, todavia, é neste processo que ocorre a experiência. Não a experiência de si, vivida, mas a experiência tornada única na e pela obra, no seu próprio jogo expressivo em que ela é capaz de abrir e gerir um modo de vida. Nasce ali um indivíduo novo como uma conjuntura corpo/mente, ou corpo-linguagem e ideias, dotado de singularidades transindividuais e afetivas, isto quer dizer, de forças próprias de interpretação e, portanto, de *ingenium*. É somente assim que um livro, uma obra de arte, torna-se capaz de conservar a si mesmo e, tão singular quanto um indivíduo e uma singularidade, ela persevera no existir e possui um *conatus* próprio. Um livro gera uma imanência, gera um fluxo de afeto e compreensão, isso quer dizer: uma experiência.

A vida do escritor é mais que o complemento da obra. Vida e obra são dois aspectos inseparáveis no próprio ato de criação. Um é o escritor enquanto um modo finito,

---

<sup>176</sup> Foucault, nesse caso, afirma, ainda, sobre a escrita: « Une expérience est toujours une fiction; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après » (FOUCAULT, 1980, p.45).

Deus expressando-se em uma modificação finita; o outro é o homem, concordando com a natureza inteira e fazendo o próprio processo de Deus, exprimindo uma potência de comum acordo com a natureza inteira. Isso é o que passa a experiência spinozana: Deus amando a si mesmo no mesmo vínculo da maior satisfação que pode existir para o homem.

Escreve-se para passar esse afeto e não para comunicar. É certo que a criação artística é experimentada, sem que se saiba o que se passa no corpo, isto é, sem a inteligência completa do que ocorre. Muitas vezes, a arte é um experimento no qual o artista goza da criação, do modelamento das coisas, dos corpos, imagens, afetos, afecções, percepções, mas não necessariamente compreende-os. Modelar<sup>177</sup> corpos, afecções e afetos<sup>178</sup> é típico de certa alegria criativa; uma alegria artística que, apesar de não ser reflexiva, em um primeiro momento, pode tornar-se, pois passa um pensamento, sem sequer conceituá-lo. Mas, no caso de Spinoza, o que ocorre é uma criação que, ao mesmo tempo em que se expressa pelos afetos, produz compreensão. Essa é a forma como entendemos o jogo afetivo-filosófico.

É por isso que podemos ver na EV certos termos do spinozismo que não dizem respeito à sua teoria filosófica, como, por exemplo, “Deus ama a si mesmo”, “Deus ama os homens”. O universo verbal é marcado pela “falta de palavras” ou “insuficiência de vocabulário” (TIE, 96; CM, II, 1, p.251). A linguagem transborda com seus inacabamentos. O

---

<sup>177</sup> A metáfora do martelo em TIE31 é tomada por Celine Hérvet como uma capacidade de aperfeiçoar, pouco a pouco, o domínio dos primeiros instrumentos que Spinoza denomina no TIE de inatos. “Le langage, qui en tant que “mouvement corporel” se conçoit sous l’attribut de l’étendue, constitue ainsi un instrument matériel, physique (instrumentum corporeum) directement mobilisable par l’entendement” (HERVET, idem, p.187). Questinamo-nos aqui se não estaria a linguagem, sob essa concepção, a serviço de uma comunicação, ou seja, ainda sob uma concepção semântica da instrumentalização da linguagem ao entendimento. A linguagem como instrumento de comunicação do bem. “Il y a donc bien, dans le travail intellectuel une forme de fabrication, l’exercice d’un art qui s’approprie les mouvements corporels, qui domestique une nature retive à l’expression de la pensée vraie” (idem, p.186). Não estaria a linguagem, aqui, no seu nível ainda de imperfeição, a ser corrigida, ou seria justamente essa instrumentalização a sua plena atividade? Cf. Trabalho do entendimento para Spinoza: *Ars imaginandi* de Philippo Mignini, p.316. Adrien Klajnman: *Méthode et art de penser chez Spinoza*, p.90. Marcel Dascal: *Spinoza, Pensamento e Linguagem*. O que pretendemos demonstrar aqui é que a linguagem não é apenas um meio que Spinoza pretende utilizar como instrumento, ela torna-se um meio de resistência e, também, de autoconhecimento. Por meio da sua própria atividade instrumental, há na escrita e, portanto na linguagem, uma potência viva. A instrumentalização da linguagem não está longe de uma instrumentalização do entendimento pela linguagem, o que colocamos como uma questão de força e potência intelectuais a serem vencidas por forças ativas. Cf. Capítulo 1, 5.2. *Pensar com a linguagem, contra a linguagem e através da linguagem*.

<sup>178</sup> Essa capacidade de modelagem e inscrição de traços como vestígios do corpo pode ser percebida nos homens desde seus primórdios. Devemos pensar aqui nas estatuetas; nos instrumentos, não apenas de caça, mas de cerimônias; na escrita simbólica das cavernas e na impressão das mãos pintadas em suas paredes, numa linguagem extremamente valiosa dessa potência artística de criação. Essa capacidade de adaptar pequenos instrumentos para passar uma memória, um vestígio, um registro em coisas específicas: paredes, ossos, pedaços de galhos etc. e transformar em instrumento musical, em lápis, caneta, tinta, é propriamente a capacidade inventiva que está tão presente nos artistas e na escrita do ponto de vista que estamos propondo aqui. Cf. mídia audiovisual de Werner Herzog: *A caverna dos sonhos esquecidos*, 2010, onde é possível tornar presente uma forma de afetar e ser afetado e onde se traz, ao presente, um encontro não mais do passado, mas no próprio presente do encontro, em que faz reaparecer uma intensidade tal qual na fala presente, que é algo típico da ênfase de Spinoza para com a linguagem.



ponto de chegada de Spinoza está desde o TIE indicado, a saber: gozar de um bem comum que será exposto posteriormente como a fruição do ápice da sabedoria e do amor intelectual a Deus na *Ética*. Como ele realiza seu desejo ativo? Pela escrita.

A criação está na linguagem escrita como fundamental forma de expressão filosófica, isto é, de tornar ativos os vestígios (traços do corpo) e considerá-los livremente para poder exprimir. À medida que Spinoza escreve, ele experimenta uma potência que é concordante com a natureza inteira (EIV Cap. 32). Uma potência por ele desejada desde o início de sua atividade filosófica. Substância e escritor estão em concordância. Spinoza busca um gozo, porque é a concordância da produção substancial com a própria produção modal num vínculo de *expressão*. Assim que Spinoza termina essa frase na *Ética* IV, ele inicia a *Ética* V com a qual vai produzir outro tipo de linguagem; a linguagem criativa e veloz que tanto enfatiza Deleuze, ou seja, uma potência que exprime uma força singular e, ao mesmo tempo, substancial. Criar é, portanto, associar livremente, com potência, imagens, traços e vestígios do corpo, que sejam uma transformação não só de si, mas do entorno de uma singularidade<sup>179</sup>.

O material particular dos escritores são as palavras, e a sintaxe, a sintaxe criada que se ergue irresistivelmente em sua obra e entra na sensação. Para sair das percepções vividas, não basta evidentemente memória que convoque somente antigas percepções, nem uma memória involuntária, que acrescente a reminiscência, como fator conservante do presente (DELEUZE, 1992, p.198).

Spinoza, como um escritor, retoma uma presença através da escrita. Essa atividade, no entanto, está longe de ser uma fruição privada, que, apenas posteriormente, será *traduzida* para a exterioridade, pois o que ocorre é um encontro de forças. A criação de um texto expressivo não se dá senão no encontro, no próprio desenrolar criativo. Certamente não é apenas através da teoria filosófica por ela mesma, senão através dos afetos que passam o conteúdo dessa teoria, isto é, reordenando a forma como as afecções se encontram na memória. Trata-se não de uma memória tal qual ela foi ou é, mas, sim, uma memória recriada, revirada no próprio ato de criação. Aqui tomamos o ápice da linguagem como expansão do corpo, como inscrição entre os corpos. É pela escrita da *Ética*, feita e refeita durante anos, que a potência de sua própria concepção de mundo é sentida — que toma o real sentido da vida. Uma vida filosófica, porque compreende e age de outra forma não comum. O escritor que se impõe uma tarefa como essa, goza, ao mesmo tempo, de um hábito, de uma maneira de agir e,

---

<sup>179</sup> Entendendo a singularidade conforme EIIDef.7; isto é, como uma composição de uma multiplicidade com a qual ele pretende fazer passar para os seus leitores.

como tal, de uma maneira de conceber as coisas, de enxergá-las, conforme sua força e potência.

\*\*\*

### 5.3 Escrita para os outros – experiência de leitura da Ética como livro

*O achado do romancista foi ter tido a ideia de substituir  
essas partes impenetráveis à alma  
por uma quantidade idêntica de partes materiais, isto é,  
que nossa alma pode assimilar.*

Em busca do tempo perdido, Vol.1., Marcel Proust

*Não é coisa fácil compreender o sangue alheio:  
eu detesto os que lêem por passatempo.*

Nietzsche - Assim falou Zarathustra

*O todo sem a parte não é todo,  
A parte sem o todo não é parte,  
Mas se a parte o faz todo, sendo parte,  
Não se diga, que é parte, sendo todo.*

*Em todo o Sacramento está Deus todo,  
E todo assiste inteiro em qualquer parte,  
E feito em partes todo em toda a parte,  
Em qualquer parte sempre fica o todo.*

Gregório de Matos

A prática da escrita de Spinoza não é de uma ideia pura, mas uma fábrica de afetos. Ele procura nos afetar com a extensão de seu corpo enquanto linguagem escrita. É por meio dessa dinâmica afetiva que o filósofo chega até nós, isto é, o livro como extensão de seu corpo. A geometria serve não apenas para encadear a interpretação filosófica dos afetos, mas também dos conceitos que atravessam Spinoza. E, além disso, ela tem a função de afetar, ou seja, de arrebatar os lampejos esclarecedores que emergem de sua filosofia. Trata-se de uma função estética para com os leitores, ou mesmo dele lendo a si próprio. Ler revela um encadeamento do que é pensado, refletido e experimentado<sup>180</sup>. Um bom leitor é aquele que ruma, como diria Nietzsche<sup>181</sup>, porque ler é apropriar-se de um novo encadeamento do corpo com afetos e imagens; gerenciar melhor o que precisa ser retomado ou que não precisa.

<sup>180</sup> Retenção da memória na narrativa e no argumento intelectual: TIE – 81-89

<sup>181</sup> Cf. Prefácio de *Genealogia da Moral*: “É certo que, para praticar desse modo a leitura como *arte*, faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido – e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam ‘legíveis’ -, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar*” (NIETZSCHE, 2015, p.14).

A leitura é uma impressão no corpo, da forma concatenada que não restitui completamente, mas em partes, o que está escrito. A leitura põe uma ordem de argumentação, embora essa ordem seja refletida de forma diferente em cada singularidade, em cada composição que uma vida traz para o texto como indivíduo.

Não é somente ler como palavras e coerências, mas a leitura como uma passagem de afetos e forças capazes de promover um novo sentido, diferente até mesmo de si, quando experimenta outras leituras possíveis. A *Ética* promove um convite ao pensamento, no sentido de produção de sua atividade afetiva. Convite de Spinoza para continuar vivenciando e deduzindo os afetos numa tarefa singular. Um convite ético de experimentação da vida e avaliação, segundo o aumento e diminuição de potência, isto é, tudo o que um afeto tem de bom ou de ruim. Sua utilização correta e seu mau uso, como é típico do que ele próprio faz na EIV. Pensar, refletir, concatenar sua forma de utilizar. E essa prática é diferente em cada indivíduo.

Não existe, portanto, uma *Ética* pronta, justamente porque ela não é moral, não é um dever-ser. É uma experimentação de si e de autoconhecimento como liberdade. Só se compreende a ética spinozana na prática. E essa prática promove milhares de variedades afetivas “o que permitiria, assim, deduzir muito mais afetos do que os que não são designados pelos vocábulos habitualmente aceitos” (EIII52S). Pois “há tantas espécies de alegria, tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados” (EIII56). A sua escrita geométrica é aqui entendida como uma abertura para cada leitor. As inúmeras composições de afetos sequer têm nome pré-dado, é uma coisa a ser considerada na experiência viva, na prática da vida (EIIIDef.48). E inúmeras vezes percebemos isso em textos filosóficos: apesar de não entendê-los em cada uma de suas partes, somos apreendidos por alguns encontros que nos afetam e nos capturam.

É necessário estar atento ao afeto da leitura mais que seu entendimento somente. O entender e o sentir em Spinoza são uma unidade, o que significa que não se entende se não se sente. Assim, a vivência desse entender e desse sentir não é a mera coerência e verborragia de discursos teóricos, lógicos e sólidos. E isso é o que pode ser combatido pela imanência da linguagem. A produção de um discurso imanente é justamente esse combate à mera

racionalidade que já está em crise nos nossos tempos<sup>182</sup>. E esse sentir é justamente exercitado pela experiência de si, inclusive a experiência de si como leitor, que é promovida na linguagem e através da leitura.

Em carta a Simon de Vries, em que este lamenta o fato de não morar na mesma casa que Spinoza e, portanto, não poder usufruir de seu pensamento, junto aos demais amigos, mais de perto, o filósofo responde que “ainda que estejamos ausentes, falo com vocês a partir da minha ausência” (Ep.9, p.42, tradução nossa<sup>183</sup>). A troca de correspondências escritas é uma forma de colocar-se presente. A escrita é um registro possível na ausência do escritor, quando este adentra na vida como imanência. Uma inscrição no corpo que nos lembra, aqui, a própria memória que, por sua vez, é considerar (*contemplatur*) as coisas *como se* estivessem presentes (EIII17s). E é na ordem comum da natureza que o escritor opera. Sua relação é com a linguagem e a memória, na produção de um indivíduo-livro-texto que perdura no tempo e no espaço.

Como o correspondente, somos leitores de Spinoza ‘a partir da ausência’. Ele escolhe utilizar o termo “falar a partir de uma ausência”, recobrando, aqui, todo o sentido da “fala na presença de”, como havia previsto no *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica* e revelado que a conversa ao vivo passa uma série de coisas que é perdido na escrita, isto é, principalmente, a rostidade e a entonação da voz<sup>184</sup>. Aqui, a comunicação está no nível linguístico de resgatar sentimentos, ou dito de outra forma, um conjunto de afetos, tal qual na fala ‘como se estivessem presentes’.

É pela relação da escrita e da leitura que a linguagem cumpre sua função de corpo enquanto imanência na vida. Trata-se de produzir uma obra que chega através do tempo e do espaço numa ‘presença’. A imanência, em sua incessante autorreferência, faz chegar um indivíduo que persevera em sua conservação viva como obra. É assim que é possível conceber

---

<sup>182</sup> Fazemos referência às inquietações de Manfredo Oliveira sobre a crise da razão, como busca de um fundamento último da realidade. Algo que K.O. Apel e Habermas vão tentar resgatar da filosofia como capacidade de produzir conhecimento pelas condições de possibilidade de um discurso válido, tendo por bases a contradição performativa. (Cf. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, p.253). No entanto, como resposta a esta crise em que vivemos atualmente, uma filosofia da imanência não está a serviço de um conhecimento válido, no sentido de justificá-lo enquanto condição de possibilidade, mas sim à produção de outros modos de vida delineados pelas forças que nos constituem, mas que podem ser pensadas numa alteração como faz Spinoza com Descartes. Uma alteração do discurso, ou mesmo inversão, que promove experimentações possíveis de afetos e que não estão enquadrados nas teorias ou saberes, muito menos se reduzem à banalidade cotidiana. A experimentação dessas forças enquanto um sentir e um pensar é o que a filosofia da imanência é capaz de promover como atividade ético-afetiva.

<sup>183</sup> “Pues así, aunque estén ausentes, hablo con ustedes desde mi ausencia.”

<sup>184</sup> O que Henri Meschonnic denomina de prosódia, ritmo e gestual típicos de uma preocupação spinozana e que compõem uma surdez por parte dos teóricos da linguagem. Surdez porque, com ênfase exarcerbada na língua escrita, eles acabam esquecendo essas características de uma linguagem viva. Assim, é necessário, para ele, escutar na leitura. Cf. Henri Meschonnic, *Poème de la pensée*. p.234.

um livro como um indivíduo. Um livro cristaliza e dissocia as relações anteriores, porque é *causa sui*. Um livro que gera um fluxo de afeto e compreensão, isso quer dizer: uma experiência de escrita e também de leitura. As palavras nos afetam como corpos, provocando em nós afetos de alegria, tristeza e desejo.

A estrutura da obra como livro possui inúmeras portas de entrada. Qualquer página que se abre fará o leitor transcorrer os argumentos que são encadeados. Há certa “insuficiência da linguagem associada à linearidade” (HORNAK, 2010, p.331). Os leitores são transpostos numa não linearidade que é uma afirmação intelectual distinta da que estão habituados, em que um tema de interesse ou de maior proximidade pode fazer iluminar inúmeros outros os quais é levado a compreender e a interpretar. A não linearidade da *Ética* está em inúmeras superfícies de interação. Sua força intensiva é uma teia causal que não coloca nada que seja em vão. Tal é “uma forma de discurso que seja adequada à imanência” (idem, p.331)

Enquanto experiência estética, podemos dizer que nem todo livro é poroso, mas a *Ética* é porosa, tal como nós indivíduos também somos. O livro é um indivíduo (um conjunto corpo/mente por assim dizer), uma singularidade e não possui uma barreira explícita entre o dentro e o fora, entre suas ideias internas e a sua exterioridade enquanto letra escrita ou ouvida. A parte de dentro ou de fora é trespassada e a obra é o ápice de uma composição ativa. Os termos e conceitos tradicionais são vistos de outra forma. Atributo é outro atributo; Deus é outro Deus; corpo é outro corpo; cada afeto é visto sob outro ponto de vista, como jogos de potência. A *Ética* deixa passar sempre outro sentido que não o já preenchido pela tradição teológico-metafísica.

Ela pode ser adentrada por qualquer porta. Atravessamos ali ideias exteriores a ela, ideias do século XXI ou do século XVII, de filosofias anteriores. Sua maneira autorreferencial, no entanto, nos joga em um fluxo de produção afetiva, um encadeamento que lhe remete à totalidade do livro, que, como diz Spinoza, é a união da nossa natureza com a Natureza como potência. Ela afasta a ordem transcendente e imaginária, linguisticamente determinada e que ameaça ser em sua estrutura fixa, um espelho semântico do “mundo em si”. Saltamos nas conexões imanentes ao texto, à vida e aos afetos que se produzem nas relações singulares e não está pré-escrita. Essas conexões remetem sempre a mergulhar no plano imanente o qual o livro faz parte e do qual ele sai da transcendência, ou pelo menos tenta sair, como escapatória.

É por isso que temos também várias maneiras de sair da *Ética*, produzindo interpretações à maneira spinozana. O livro mesmo possui sua história de leitores na própria filosofia. Ele nos lança para fora e instiga à experiência própria. Ele nos incita às novas forças que nos move, a aumentar a capacidade do nosso corpo de afetar e ser afetado e, então, a desenvolver nossas compreensões e expressões. Uma prática e exercício de aumentos de potência e de conexões intuitivas como interpretação, compreensão e expressão. A *Ética*, tal como um indivíduo, possui um *conatus* interno de mente e corpo. Um complexo afetivo que perdura no tempo e no espaço, enquanto coisa singular. Na interação afetiva, ela não é apenas produtora de afetos, mas também de formas de ser afetada.

A obra é afetada por inúmeras produções filosóficas, interpretações ao longo da história, em diversas apropriações que tomam formas possíveis do dizer. Isso porque o livro insere o convite a um modo de vida próprio e singular, encerrando na essência de cada coisa singular, que não é, senão, o convite à própria essência de cada um; uma essência por desabrochar e se expandir. Aqui, trata-se da própria geometria como expressão. A geometria chegando às complexidades singulares. Entramos em qualquer porta e o livro gera afetos, porque insere uma nova associação de imagens e memórias, por meio da linguagem escrita e de um ordenamento claro como o entendimento que a concebe. Um livro é uma experiência que potencializa em nós uma nova maneira de estar no mundo. E, com isso, ampliamos a forma de compreensão. Quanto mais um corpo é capaz de afetar e ser afetado, mais a mente é capaz de compreender clara e distintamente.

É certo que um livro, por exemplo, nos põe diante de uma nova perspectiva do mundo, um *ingenium* próprio em um tempo e um espaço. Um modo de ser se coloca em um livro. Um modo de avaliar as coisas, de fazer conexões e de produzir ideias. A *Ética*, além disso, acaba com um convite: um convite que diz para sermos nossa própria experiência na busca de uma afirmação potente ético-afetivo-inteligível. À maneira de uma obra como Zaratustra, ela nos convida a sermos mestres de nós mesmos. Insere o convite a um modo de vida próprio e singular, encerra na essência de cada coisa singular, que não é senão o convite à própria essência de cada um. Esse convite que ela nos impele, é um caminho filosófico, mas, ao mesmo tempo, não filosófico de entendimento e expressão, ou do mesmo processo produtivo da substância absolutamente infinita, representado pela prática escrita de Spinoza com a geometria. Por meio dessa prática, Spinoza experimenta entender e se expressar.

Assim, ele escreve para liberar. O discurso é uma luta do *conatus* de Spinoza, da sua força e potência. Ele tenta nos fazer viver outra coisa, uma prática nova do afeto. Trata-se da linguagem como libertação, apesar da linguagem ela mesma ter mecanismos de opressão e armadilhas do ponto de vista do poder como força exterior. E ainda, no TIE, ele revela que o sumo bem é gozar de uma natureza superior com o maior número de indivíduos que desejam essa natureza superior, subvertendo a ordem caótica da tristeza tipicamente do homem fraco, de primeiro gênero de conhecimento e do poder que lhe acompanha.

O que queria Spinoza quando afirma buscar uma conexão íntima com a natureza inteira e com seu desfecho, que é a experiência do *sub species aeternitatis* ou *amor intelectual a Deus*? Para responder à questão do tipo de experiência trazida por Spinoza, seria muito pouco dizer que é apenas uma experiência de leitura compreensiva. Ele abre muitas possibilidades com esse convite ético que nos propõe, e seguimos, como hipótese, que ele busca afetar com essa intensidade produzida pela sua compreensão filosófica. Não podemos negar que Spinoza nos passa esse ápice de sentimento de alegria. Ele chama isso de “união da mente com a natureza inteira”, uma fruição, na qual ele se esforça e regozija-se de que outros homens gozem de tal natureza. O que queremos dizer é que Spinoza está pensando na abertura de possibilidade de novos arrebatamentos, como esse proporcionado pela geometria em seu pensamento.

### 5.3.1 O afeto da *Ética*

Spinoza deixa uma grande porta aberta quando propõe pensar a ciência intuitiva como doadora de uma fruição, de um júbilo amoroso da união da mente com a natureza inteira. Uma felicidade e um amor supremos enquanto a maior satisfação que pode existir. Essa percepção alterada da experiência cotidiana<sup>185</sup> certamente promove uma série de pensamentos possíveis por meio da filosofia de Spinoza, porque ela é ápice de um fruir ético, em que reside a liberdade e a beatitude. A barreira do *eu* pode ser ultrapassada, como primeiro gênero de conhecimento, em nome de forças ativas de compreensão e expressão do entendimento. No entanto, a ciência intuitiva não é apenas uma força criadora e, sim, o objeto da própria filosofia de Spinoza. O que caracteriza essa experiência como o ápice da

---

<sup>185</sup> Podemos nos remeter a Deleuze: “As grandes figuras estéticas do pensamento e do romance, mas também da pintura, da escultura e da música, produzem afectos que transbordam as afecções e percepções ordinárias, do mesmo modo os conceptos transbordam as opiniões correntes (...)” (DELEUZE, 1992, p.80-81).

experiência de univocidade do ser? Um fruir e ter conhecimento do fruir. Um sentimento acompanhado da certeza<sup>186</sup>.

A amplitude total do sistema emerge apenas depois de terem sido cumpridas duas condições necessárias: em primeiro lugar, o processo dedutivo efectivo tem de ser cumprido, e, em segundo lugar, a sua forma linear tem de ser depois ultrapassada no sentido da visão sinóptica da *scientia intuitiva* (YOVEL, 1993, p.144).

Aqui, a ordem linear e racional é substituída pelo efeito estético da simultaneidade e não linearidade. De antemão, temos uma diferença radical entre perceber as coisas “sob uma certa perspectiva da eternidade” ou *sub quadam aeternitatis specie percipere*” (EII44C2), conforme as reflexões do entendimento na formação das noções comuns e racionais e o próprio conhecimento *sub species aeternitatis* como *scientia intuitiva* e força motriz do amor intelectual a Deus. Spinoza anuncia essa distinção em EV36S:

Pensei que valia a pena fazer, aqui, essa observação, para mostrar, com esse exemplo, o quão forte é o conhecimento das coisas singulares que chamei de intuitivo ou de terceiro gênero de conhecimento (...), e o quanto ele é superior ao conhecimento universal, que eu disse ser do segundo gênero. Pois, embora, na primeira parte, tivesse demonstrado, de uma maneira geral, que tudo (e, conseqüentemente, também a mente humana) depende de Deus, tanto no que toca à essência, quanto no que toca à existência, aquela demonstração, ainda que legítima e sem risco de dúvida, não afeta, entretanto, a nossa mente da mesma maneira que a demonstração que deduz exatamente o mesmo da própria essência de uma coisa singular que dizemos depender de Deus (EV36S).

Uma coisa é conceber as coisas conforme se tem demonstrado na *Ética*, outra coisa é apreendê-las na imanência da experiência vivida. Na Parte I, ele demonstra como todas as coisas singulares, inclusive nossos corpos e mentes, dependem de Deus para sua existência e sua essência. E somente na Parte V da *Ética*, é que ele põe a experiência de como, da essência de uma coisa singular específica, é possível extrair suas propriedades e seus modos de funcionamentos imanentes à substância absolutamente infinita.

A intuição é um ato criador intelectual e afirmador, algo de essencial em cada ser humano e inerente a uma experiência do sentir e do pensar enquanto discurso filosófico de Spinoza. É dessa forma que Hornak afirma:

A construção da quinta parte mediante adoção da *Ordine Geometrica* equivale a uma composição muito precisamente considerada. Na quinta parte, Espinosa reúne, cada qual a seu tempo, definições, axiomas, proposições e demonstrações, que, em sua evidência lógica, só são interrompidos por escólios e apêndices de extensão variada. Por meio dessa contínua remissão ao precedente, surge uma estrutura complexa. A *Ética* compõe um todo que, diferentemente de seus componentes individuais, constitui um domínio de objetos de conhecimento alterado, e com isso

<sup>186</sup>Importante notar que Spinoza utiliza, para a razão, o termo ‘fé verdadeira’ no KV, em nome de uma certeza advinda do conhecimento claro “mediante um sentimento e um gozo da coisa mesma” (KV,II,2).



também demanda uma forma de conhecimento de novo tipo (HORNAK, 2010, p. 334-335).

A geometria aqui está em função de certa alteração de nossa maneira de pensar, sentir e agir. Uma forma de sermos arrebatados por meio de uma leitura que nos leva a uma visão alterada, daí ele iniciar tal parte com os termos “passo, por fim, à outra parte da Ética” (EVPref.). Trata-se de uma experiência de um sentimento de eternidade, acompanhado do maior gozo que pode existir, pois o homem se une à própria força de produção da natureza inteira. Esse sentimento concebe o corpo e a mente como uma experiência da eternidade. A geometria está a serviço disso, não só de um entender ou compreender, mas de ser afetada e sentida, ao ser contemplada:

Enquanto o segundo gênero de conhecimento de Espinosa procede discursivamente, orientando-se em sequência passo a passo, só aquele que conhece intuitivamente vislumbra o todo e, com isso, está em condições de apreender a simultaneidade da forma (HORNAK, 2010, p.335).

É nessa outra parte que Spinoza se vincula a um saber concreto da experiência vivida de cada singularidade. E isso não é atingido meramente pelo discurso, mas pelo seu conteúdo afetivo. Devemos, portanto, destacar aqui que Spinoza funde dois tipos de experiências que dizem respeito a essa questão fundamental em sua filosofia. A experiência estética e a experiência de totalidade<sup>187</sup>. Isso porque ambas dizem respeito ao campo de investigação de uma estética filosófica. Se recorrermos ao *Dicionário de Estética*, de Gianni Carchia e Paolo d’Angelo, no verbete ‘experiência estética’<sup>188</sup>, temos:

<sup>187</sup> Cf. APÊNDICE: *Experiência de unidade - Uma visão alterada*, em que pretendemos propor outro viés para esse tipo de experiência.

<sup>188</sup> Reicher traz à luz da análise as três concepções de estética: teoria do belo, teoria da arte e teoria do conhecimento sensível, frente à análise da experiência estética, e procura aquilo que caracteriza a estética como uma disciplina autônoma, algo tipicamente baumgarteniano, isto é, uma definição da estética filosófica. Para ela, quem trata a questão da estética como teoria da arte, certamente colocará a pergunta definidora da estética nesses termos: ‘o que é arte?’. A definição de estética filosófica, no entanto, é controversa. Apenas mostram-se opiniões e compreensões de maneira indireta nos argumentos e posições discutidos. “Mesmo assim, não se pode identificar a estética com a teoria da arte, pelo segundo motivo: um tema central da estética é a experiência estética ou a vivência estética” (REICHER, 2009, p.14). Para ela, a posição principal do problema da estética filosófica é: “O que distingue experiências estéticas de experiências não estéticas? (...) o que é o característico de uma experiência estética?” (idem, p.23). E ainda: “A questão filosoficamente interessante é: efetivamente temos familiaridade com experiências estéticas, e somos capazes de distinguir experiências estéticas de experiências não estéticas. Em que, porém, consiste exatamente essa diferença? Esta é uma pergunta que está no centro da estética filosófica” (idem, p.23). Ocorre que há experiências estéticas que não são nem do belo nem da arte. Em relação à estética como teoria do conhecimento sensível ou teoria sobre a percepção sensitiva, ela afirma que nem toda percepção é percepção estética; e nem toda experiência estética é uma experiência sensível; como, por exemplo, a literatura, na qual ocorrem outras percepções que não são sensíveis e que não são qualidades sensoriais (idem, p.17). “Portanto caracterizar a estética como a teoria do conhecimento sensitivo é, por um lado, amplo demais, porque a área do conhecimento sensitivo abrange muito que não pertence à estética. Por outro lado, porém, essa caracterização é também estreita demais, porque a estética abrange muito que não pertence à percepção sensitiva” (idem, p.17). Podemos registrar em Spinoza a clássica fórmula baumgarteniana da estética como teoria do conhecimento sensível no capítulo de entrada. Mas agora propomos a hipótese mais estrita à

A experiência estética é estruturalmente polivalente, já que pressupõe diferentes concepções do objecto específico da estética e outras tantas diferentes definições gerais de experiência. Deste modo, a experiência estética sintetiza temas variamente presentes na tradição filosófica: desde o conhecimento sensível à experiência interior mística (CARCHIA, 1999, p.129).

A conjuntura conceitual, que esse termo designa, permitiria pensar essas duas variações da experiência estética: do sensível à experiência de totalidade que se funde em Spinoza. Pensamos aqui na *Ética* em sua forma, com suas conexões intrínsecas, sem nenhuma proposição, axioma, escólio e corolário que seja à parte da teia causal — como o ‘índice’ lógico da *Ética*, feito por Lancelot R. Fletcher, com ajuda de softwares de computadores<sup>189</sup>. A obra tem um caráter estético à medida que se considera a engenhosidade de sua construção, a sua estrutura lógica e também o seu encadeamento argumentativo<sup>190</sup>.

Porém, ao mesmo tempo, ela nos chama para contemplar um ponto de vista particular, de interconexões da natureza inteira expressando-se em cada coisa singular. Essa seria uma experiência estética particular da *Ética* como conteúdo. A ideia de Deus como presente nessa fruição da potência de um modo finito imerso na totalidade. Deus amando-se a si mesmo numa produção modal finita, que se contempla por meio dele. Essa fruição estética certamente ocorre não só em objetos do conhecimento, mas em obras de arte e em objetos ou situações cotidianas<sup>191</sup>. Maria E. Reicher, ao se perguntar sobre a definição de uma estética filosófica, enfatiza que ‘vivências estéticas’ não se produzem necessariamente por meio de obras de arte, mas também pelo cotidiano, por coisas naturais ou por experiências de cunho religioso.

---

análise contemporânea da estética como teoria da experiência estética em sua *poiesis*. Essencialmente, para Reicher é que a estética é a teoria da experiência estética dos objetos estéticos e das qualidades estéticas. “A estética filosófica ocupa-se com qualidades estéticas, com objetos estéticos (isto é, com objetos que possuem qualidades estéticas) e com experiências estéticas (isto é, com experiências que incluem a captação de qualidades estéticas)” (idem, P.21).

<sup>189</sup>Tal índice foi feito no formato HIPO de *input* e *output*, contendo três colunas: a de *inputs* antecedentes, os termos referenciados e os *outputs* como consequência. Constata-se uma verdadeira teia causal imbricada nas relações de composição do texto spinozano.

<sup>190</sup>Podemos indicar também a análise estética da *Ética* por parte de Gilles Deleuze, *Problema da Expressão*: “Portanto, é como se duas *Éticas* coexistissem, uma constituída pela linha ou o movimento contínuo das proposições, demonstrações e corolários, a outra, descontínua, constituída pela linha interrompida ou a cadeia vulcânica dos escólios. Uma, com implacável rigor, representa uma espécie de terrorismo cerebral e progride de uma proposição à outra sem se preocupar com consequências práticas, elabora suas *regras* sem se preocupar em identificar os *casos*. A outra reúne as indignações e as alegrias do coração, manifesta a alegria prática e a luta prática contra a tristeza, e se exprime dizendo: ‘é o caso’. Nesse sentido, a *Ética* é um livro duplo. Pode ser interessante ler a segunda *Ética* sob a primeira, saltando de um escólio para o outro” (DELEUZE, 1969, p.317).

<sup>191</sup>Há do ponto de vista spinozano quem se refira a uma estética, colocando-a como uma investigação sobre a teoria do Belo. Esse é o caso de alguns tópicos de Delfo Cecchi, em *Estetica e eterodossia in Spinoza*, e também de Filippo Mignini, em *Ars imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Outros também concebem como teoria da arte, englobando uma ética do sensível, como busca Lorenzo Vinciguerra, em *Arte como ética. Por uma estética da produção. Breve reflexão spinozista*. In: Viso: Cadernos de estética aplicada, v. IV, n. 8 (jan-jun/2010), pp. 1-9. Estamos nos referindo, aqui, à acepção de que estética é uma investigação da esfera sensível e de seu arrebatamento como experiência estética, através de certa *poiesis* do *ingenium* de Spinoza.

No caso de Spinoza, há um arrebatamento próprio da ciência intuitiva. Esse arrebatamento é um gozo frente ao modo como enxergamos com alegria e com amor as coisas singulares, porque sentimos e experimentamos sua perspectiva eterna (bem como a nossa perspectiva eterna), enquanto constituintes da substância absolutamente infinita. A ciência intuitiva ou o conhecimento da essência é o próprio sentimento da experiência da univocidade do ser e, portanto, a própria afirmação de nossa força e potência intelectual. Nossa liberdade sentida no *amor intellectus Dei* no qual sentimos e experimentamos o júbilo da eternidade.

Nesse sentido, a experiência estética é um determinado tipo de experiência que confere à vida uma qualidade determinada, muitas vezes, independentemente de nosso consentimento reflexivo. É uma experiência de sentir o diferencial de uma paisagem, de uma obra de arte, de qualquer coisa cotidiana que se tome a atenção pela sua peculiaridade (REICHER, 2009, p.28). São esses dois limites radicais de uma experiência estética, indicados acima, que nos permite pensar Spinoza. O conhecimento sensível, como primeiro gênero de conhecimento, não é o bastante para caracterizar essa experiência spinozana. Esse sentimento ápice da imanência deve ser considerado em sua experiência de totalidade.

### 5.3.2 *Experiência estética barroca*

A escrita spinozana enquanto experiência de si e para os outros é atravessada por afecções e afetos que se transformam. A criatividade<sup>192</sup> então não é aquela dimensão criativa do uso da linguagem como para Descartes, mas, sim, muito mais próxima de certa agudeza e arte de engenho barroca, para utilizar os termos de Baltasar Grácian, que busca uma composição singular do novo, apesar de antigo: uma *novantiqua* dada pelo engenho criativo.

No barroco, o caráter fantasioso é colocado numa perspectiva oposta ao discurso racional e transparente. O *ingenium* barroco é caracterizado por possuir a agudeza e a capacidade de unir noções opostas e separadas, encontrando em coisas dessemelhantes a

---

<sup>192</sup> Afinal, pensando na imanência, o homem não tem esse poder, como se fosse plenamente capaz de criar. Antes, poderíamos dizer que algo cria nele. Como não há o sujeito, mas relações de forças, essas forças pensam em nós, desejam em nós, constituem nossos corpos e nossas mentes antes mesmo de estarmos cônscios disso. O que cabe ao spinozismo é uma espécie de canalização dessas forças, para promover uma vida ativa afetivamente. Isso é o que estamos chamando aqui de criação enquanto composição possível de forças constituintes de uma singularidade. Podemos fazer, a título de exemplificação, um adendo ao modo criativo e poético muitas vezes enfatizado pelo poeta brasileiro Ferreira Gullar. Em mídia audiovisual, recitando o ‘poema sujo’, ele assinala que ele provocava, nele mesmo, um estado criativo, isto é, de ser afetado pela forma criativa do poema: "Eu entro na lembrança daquela tarde, aí o poema vira isso, aí nasce o poema que eu não escrevi e eu conto o que eu não escrevi. (...) Os melhores poemas é a vida que inventa. (...) Tudo servia. Eu virei o rei Midas, eu falava. Tudo que eu toco vira poesia. Era assim. (...)" (GULLAR, 2005).

semelhança, isto é, toda dinâmica de produção fantasiosa (*fancy*<sup>193</sup>) é posta como criação artística relegada a um grau diferenciado do conhecimento rigoroso e cartesiano do século XVII. As formações de figuras fictícias e metafóricas dependem de certo *ingenium* criativo que doa à obra artística uma estranheza e um diferencial a ser apreciado com a *maravilha*. Aquilo que é o sentimento do *não-sei-o-que* ou *nescio quid* “não determinável em conceitos lógicos e como que misterioso” (CROCE, 1997, p.189) e da esfera sensível, não tocantes à lógica.

Várias são as características voltadas para a definição do que seria a estética barroca, pois essa estética marca muito mais um período de transição e vanguarda que propriamente um movimento reconhecidamente barroco<sup>194</sup>. John R. Snyder investiga a fundo essas características, utilizando-se dos próprios teóricos do barroco para pensar a diversidade desse movimento<sup>195</sup>. Para ele, um dos maiores desafios é falar de uma estética num período

---

<sup>193</sup> Termo utilizado pelos ingleses Locke e Hobbes. Para Hobbes, no entanto, há certa dinâmica da imaginação composta, que é justamente essa criação do *wit* ou *ingenium* barroco. Sobre isso, Croce comenta: “A nova filosofia de Descartes, se adotou uma atitude hostil à poesia e à fantasia nele próprio e em seus sucessores mais próximos, por outro lado, isto é, como já dissemos, pela investigação que promovia do sujeito e do espírito, ajudou essas tentativas esparsas a se comporem em sistema e a buscarem um princípio a que se reduziriam as artes; e aqui também os italianos, recebendo sim o método de Descartes, mas não seu rígido intelectualismo e seu desdém para com a poesia, as artes e a fantasia, produziram as primeiras poéticas nas quais dominou ou teve papel relevante o conceito de Fantasia” (CROCE, 1997, p.189).

<sup>194</sup> O vínculo que Spinoza tem com o barroco espanhol pode ser indicado diretamente em relação a sua biblioteca na presença de literaturas barrocas: Quevedo, Gongora, Gráçian, Pérez e Saavedra. Como indica Salverio Ansaldi, em *Spinoza et le Baroque: infini, désir, multitude*, há certa tradição de interpretação sobre o tema Spinoza e o barroco que vem desde os anos 20 e 30, do século XX. Se, por um lado, temos intérpretes que determinam a relação de Spinoza com a Espanha, por meio da cultura marrana; por outro, está a ênfase às questões implicadas no período barroco do século XVII. Gebhardt, por exemplo, trouxe à tona as origens intelectuais de Spinoza por meio do barroco e de um meio bem específico que é o meio judeu-espanhol de Amsterdam. A investigação sobre a relação entre Spinoza e o barroco começa com Carl Gebhardt, ele dedica-se à aproximação do discurso filosófico de Spinoza à pintura de Rembrandt, tomando a ideia do infinito e da negação da limitação do estilo classicista, entendendo, por conseguinte, Deus e a união que podemos ter a Ele através do infinito como marca central barroca. O barroco é não limitado e amorfo. Assim, ao passo que o renascimento é a época da forma e do limite, o estilo barroco é a negação da limitação e a exaltação do amorfo. Sendo o sentimento próprio do barroco o infinito, pelo qual é possível a busca da união com a divindade. São três categorias do infinito barroco: a ilimitação, a substancialidade e a potencialidade. Essas são as características comuns entre Spinoza e o barroco de Rembrandt. Isso porque o barroco do sul europeu é transcendente e suas vias de acesso ao amorfo é o *êxtase*, ao passo que no barroco do norte há uma ênfase ao caráter *místico* na busca de um Deus imanente. (Cf. Gebhardt *Spinoza*, p.124; do mesmo autor: *Spinoza, judaïsme et baroque*, p. 93-117; Cf. também Saverio Ansaldi em *Carl Gebhardt – Le Spinozisme de l’action métaphysique* – Apresentação desse último livro). Portanto, para Gebhardt, o spinozismo é a filosofia do amorfo, porque toda limitação para Spinoza significaria negação. E o spinozismo é dinâmico, pois a essência de cada coisa é uma força movente ou um impulso. Se para a transcendência do sul temos El Greco e sua relação transcendente, para o norte, temos Rembrandt, que realiza a infinitude na imanência. Assim é que o homem livre é capaz de realizar essa infinitude divina por meio da virtude em si mesma do homem livre. Tal concepção será a base de muitas questões sobre o tema. Sobre infinito e o tempo na arte barroca Cf. Philippo Mignini, *Appendice Ars Imaginandi*, p.410. Cf. Saverio Ansaldi *Spinoza et le Baroque: infini, désir, multitude* e Roberto Diodato em *Vermeer, Gongora et Spinoza*. Sobre a relação entre a figura, a forma e sua deformidade no infinito barroco Cf. Lorenzo Vinciguerra no tópico de sua tese: *La Forme et La Figure*, p.143 e p.156

<sup>195</sup> É também a busca de Benedetto Croce ao caracterizar certa inclusão do conhecimento confuso nas teorias do conhecimento, e após a radicalização e exclusão do campo sensível por parte de Descartes. Croce pensa, a partir

onde sequer tinha-se teorizado uma pergunta pela filosofia da arte, do gosto ou do belo. Portanto, ele oferece delimitar um percurso que vai do final do XVI até a metade do XVII e que configura um movimento artístico único: “Os indivíduos seiscentistas que subscrevem os valores do anticlassicismo não se consideram ‘barrocos’, não podendo nem compreender o termo, que só entra em circulação no século XVIII e com conotações negativas” (SNYDER, 2006, p.26). Nem os próprios artistas ou retóricos estavam conscientes dessa viragem cultural em forma de decadência tardia do renascimento, eles eram apenas ‘modernos’, que tendiam não a um rompimento, mas a uma abertura radical e enfraquecimento do sistema classicista:

O barroco é inevitavelmente perseguido pela sombra do Classicismo, porque a sua essência é uma contínua tentativa de fuga ao cálculo normativo deste último. Por outro lado, nem o classicista mais convicto defende que só um conhecimento perfeito das regras é suficiente para criar uma obra de arte válida. Sem a invenção a arte seria completamente mecânica, um mero automatismo; por isso, há uma certa irredutibilidade às regras mesmo no coração do Classicismo, que se abre ao Barroco (SNYDER, 2006, p.25).

Há certo abandono ao modelo classicista, segundo o qual a arte deve imitar a natureza, porquanto a arte barroca reconhece os escombros culturais, as ruínas dispersas dos clássicos e promove a invenção como ápice de certa experiência estética. Agora se trata de criar imagens, de inventar e enfatizar o poder inventivo de um *ingenium*<sup>196</sup> em um querer

---

de Leibniz, certa transição para Giambattista Vico. Mas insistimos, aqui, em enfatizar que a perspectiva de primeiro gênero de conhecimento em Spinoza não só é força motriz de uma análise da *imaginatio* da multidão, enquanto uma estética, mas também este conhecimento sensível não é fonte de erro a ser excluída de uma teoria do conhecimento. Pelo contrário, a imaginação como inerente a uma mente potente é capaz de criar através dos signos. Inclusive o próprio discurso spinozano é dessa ordem. Sobre esse pensamento de Croce Cf. Expedito Passos in: *A tese de Benedetto Croce sobre a estética viquiana: apresentação e crítica*.

<sup>196</sup> Saverio Ansaldi faz a análise a partir do barroco espanhol que, para ele, é tão necessária quanto as influências, cartesianas, hobbesianas, marranas e científicas da época de Spinoza. O conceito fundamental que desenrola todos os demais para essa aproximação é o de *potência*. É por intermédio dela que se derivam os três operadores conceituais que determinam a relação entre Spinoza e o barroco: *infinito*, *desejo* e *multitude*. Ao contrário da renascença, qualquer forma de limite imposto à matéria e à forma é anulada. A primeira, no campo ontológico; a segunda, no campo antropológico, e a terceira, no campo político. É o conceito de *potência* que determina uma problemática em cada campo específico, ou seja, é por meio desse conceito que é possível investigar “comment certains aspects de la philosophie de Spinoza se constituent et se définissent avec, à travers et aussi contre une conceptualité de dérivation baroque” (ANSALDI, 2001, p.16). É o barroco espanhol que se abre ao infinito como multiplicidade de forças e potências. A criação incessante e suas forças afirmativas, isto é, as potências do barroco são os *movimentos* e os *conceitos*. “Autrement dit: le ‘concept’ qui soutient le système (la *puissance*) va à l’encontre d’un champ de forces déterminé, dont la spécificité peut éclairer la mise en oeuvre du concept. C’est ainsi qu’il crée une dynamique, une tension et une résonance entre le système et la ‘chose’ à laquelle il se rapporte. En ce sens, les puissances multiples du baroque espagnol ont représenté, pour nous, les intensités traversant la constitution du système spinozien” (idem, p.365). O que se aproxima da nossa perspectiva, em relação a Saverio Ansaldi e o “problema-potência”, como ele chama, é o aspecto de certo construtivismo filosófico de Spinoza e do barroco, no que concerne à noção de *ingenium* enquanto apropriação temática, como singularidade a ser produzida ativamente, seja em relação aos indivíduos ou em relação aos povos. Saverio

artístico desenhado, em que a obra prima importa menos que o fazer artístico<sup>197</sup>. Trata-se muito mais de abertura de imagens, de fragmentos de possibilidades artísticas que propriamente a unidade sintética dos saberes clássicos.

Os teóricos máximos do conceptismo barroco- Peregrini, Gracián e Tesouro- quase nunca se contentam em tomar ou defender uma única posição no interior de um determinado texto ou em dar uma definição precisa dos termos que empregam. Com uma rapidez vertiginosa as suas ideias multiplicam-se, colocam-se em relação dinâmica umas com as outras, contradizem-se e anulam-se, desafiando quem queira apresentar uma síntese delas (SNYDER, 2006, p.27).

A escrita na estética barroca remete à retórica e à poética sem compromisso com uma lógica racional rígida. Figuras de linguagem, como a metáfora, levam o leitor ao turbilhão de imagens instáveis e transitórias em oposição às verdades do ser. O não-sei-o-que em nome de entender e ver o cotidiano diferenciado, estranho em uma realidade múltipla. A mente celebrando sua própria capacidade criativa, desvencilhando-se da natureza, que antes devia imitar. Um discurso de alternâncias e irredutível à monotonia do discurso racional-lógico.

No barroco, o que é predominante é a busca por certa experiência estética advinda do engenho criativo, da sua argúcia e agudeza, que consiste em transformar imaginariamente noções, imagens e coisas diferentes em uma semelhança. Eis a criatividade barroca que interessa muito mais que as obras prontas. Segundo Benedetto Croce, aquilo que seria um renascimento tardio ou mesmo uma decadência artística e literária, como características do barroco, é justamente onde se começou uma distinção entre intelecto de um lado e o *ingenium* de outro; uma faculdade propriamente artística oposta à lógica cartesiana (CROCE, 1997, p.189).

Ligados à beleza e à arte, a experiência estética tipicamente barroca do século XVII gira em torno da agudeza e da engenhosidade do artista, que consegue produzir os efeitos da maravilha, utilizando-se de objetos aparentemente duais e opostos numa só e mesma capacidade contemplativa e não racional, mas do campo do sensível. Para tal, a figura de linguagem metafórica é fundamental na estética barroca, pois ela insere um orifício de perspectiva no *pormenor*, na *minúcia* e que não são vislumbrados cotidianamente<sup>198</sup>. Isso

---

Ansaldi comenta: “Cette notion baroque permet en effet à Spinoza de penser une thématique tout à fait précise: la diversité et la singularité des individus et peuples” (ANSALDI, 2001, p.368).

<sup>197</sup> Deixando essa concepção ruir nos escombros e na decadência que caracterizam o barroco. Ênfase dada, segundo Snyder, por Walter Benjamin em *Origem do Drama Barroco Alemão*.

<sup>198</sup> A metáfora barroca é concedida pela *argúcia* do engenho criativo, nos conceitos e arquétipos, por meio de uma lógica de substituição e transferência de significados. “Se todo o tipo de argúcia, incluindo a própria

ocorre nas artes de forma geral e é justamente o universo do *ingenium* que consegue instaurar essa transformação estética incomum ao leitor, observador, apreciador etc. Trata-se, como diz Leibniz, de um não-sei-o-que ou *nescio quid*, que revelaria a ordem oculta das coisas em sua harmonia bela. “O não-sei-o-que se apresenta como o princípio unitário da experiência da arte para Leibniz, em que ‘todas as coisas conspiram’: indefinível, inacessível, não racional e, no entanto, central à experiência da arte” (SNYDER, 2006, p.169).

Já Locke, no entanto, rejeita esse universo fantasioso da metáfora barroca como fantasia (*fancy*), alheia ao universo lógico-racional que tem sua autonomia. A fantasia é algo a ser deixado de lado, para não cairmos nas problemáticas linguísticas da analogia e da metáfora no que concerne ao discurso racional. O intelecto deve, portanto, julgar e separar as ideias e as coisas e não unir como fazem o *ingenium* e a fantasia. Esses que são do universo vivo e tocam a imaginação do leitor devem ser colocados do outro lado, pois não seguem os mesmos processos racionais que devem ser transparentes e neutros (Ensaio III, X, 34). A metáfora é um meio utilizado para enganar e seduzir e não ensinar e informar. A arte pertence a um espaço próprio em que a razão não deve nem pode dar conta.

Voltando a Spinoza, a ênfase às figuras de linguagem, à retórica e à poética, longe do discurso racional, em nome de um turbilhão de imagens, a fim muito mais de impressionar que argumentar, marca uma afirmação à primeira vista: nada mais oposto ao spinozismo que, por sua vez, tenta colocar definições precisas em um método sintético-analítico e unificador de noções contrárias.

---

literatura, depende de um processo de significação que substitui ‘uma coisa por outra’, então ‘tudo’ depende do mecanismo de transferência da metáfora” (SNYDER, 2006, p.118). É por isso que Deus é um poeta arguto, porque ele se dirige aos homens numa linguagem figurada. E é a metáfora que cumpre a real função do engenho, unindo diversos elementos desconectados e promovendo uma conexão estética. Jon R. Snyder em *A Estética do Barroco* conceitua a metáfora como típica da estética barroca. A metáfora é a mãe de todas as argúcias do engenho criativo. Por meio da metáfora, temos um novo modelo de expressão, que é refeito em uma abertura de perspectiva de um objeto. É o que Snyder chama de ‘orifício de perspectiva’, com a qual “a metáfora produz então uma compreensão do espaço juntamente com uma aceleração temporal, pelo que a argúcia se exprime sempre ‘rapidamente’ ou ‘num relâmpago’, de modo que o leitor da metáfora ‘veja’ mais do que um objecto nessa figura comprimida, rápida e inesperada” (SNYDER, 2006, p.121). É, portanto, por meio de um orifício linguístico, que a metáfora se exprime. A metáfora engenhosa faz-nos ver uma multiplicidade de objetos. Os objetos através da metáfora aparecem imersos, produzindo o efeito da maravilha, exprimindo de modo rápido, rompendo as barreiras temporais e espaciais, o inexprimível. “Há numerosas razões para este especial prazer arguto (‘maior é o teu deleite’) que se retira da metáfora. Em primeiro lugar, encontrar a metáfora engenhosa é como olhar furtivamente, como um *voyeur*, através do pequeno orifício de um dispositivo para a perspectiva, em que se vêem os objectos sem serem vistos: quem olha tem o sentido de ter descoberto a vida secreta das coisas e as suas relações ocultas. Em segundo lugar, o efeito de afastamento dos objectos do seu contexto quotidiano renova a nossa visão entorpecida do mundo, ajudando-a com o meio artificial do ‘orifício’ a libertar-se da distração perceptiva” (SNYDER, 2006, p.123). O leitor vê mais que um objeto simples: sua atenção é direcionada pelas figuras e pelo deleite do intelecto engenhoso, em que escritor e leitor celebram juntos as imagens criadas.

No entanto, não podemos negar certa influência em Spinoza, tanto do conceptismo ou quevedismo, quanto do cultismo ou gongorismo barrocos. Em sua biblioteca<sup>199</sup> constam obras completas dos dois expoentes desses movimentos: Luis de Góngora<sup>200</sup> y Argote e Francisco de Quevedo<sup>201</sup>. É importante, portanto, enfatizar que não se trata de pensar os floreios de linguagem de um lado (cultismo), ou o uso de silogismos e sofismas de outro (conceptismo), muito menos qualquer outra característica predominante no estilo e no discurso geométrico spinozano. Principalmente porque esses movimentos tornam-se expoentes que, no entanto, não se contradizem completamente. São comuns os artistas, num e mesmo poema, apresentarem características distintas<sup>202</sup>. Contudo, caso pensemos a filosofia retomada não mais por Descartes, mas pela dinâmica do Seiscentos<sup>203</sup>, muito próxima de uma retórica conceptista, podemos encontrar algo em comum com Spinoza.

O que estamos propondo é justamente remeter à ideia de engenho como agudeza, a fim de caracterizar certa inteligência criativa e potente enquanto expressão também filosófica. Nos termos que estamos colocando, isso é o que faz produzir uma filosofia spinozana que, diferente da abertura dos opostos, como é típico ao barroco, tem por objeto uma união e fusão dos opostos. “A agudeza constitui a parte mais requintada do intelecto engenhoso, cujas indagações sobre a consonância entre as coisas aparentemente mais díspares deveriam levar a uma intuição do aspecto mais singular e único da relação estabelecida” (SNYDER, 2006, p.81). É essa agudeza comum ao *ingenium* barroco e ao spinozano, a saber, uma capacidade de promover uma intuição insólita de noções ou imagens díspares.

---

<sup>199</sup> Sobre o inventário de todos os livros pertencentes ao filósofo, cf. *Biblioteca do Spinoza*. A relação entre o poeta espanhol que Spinoza faz referência em EIV39S, Cf. Lorenzo Vinciguerra em sua tese, p.155-156. A alusão ao poeta amnésico é provavelmente Góngora. Cf. Carl Gebhardt em *Spinoza, judaïsme et baroque*, p.103.

<sup>200</sup> Para Roberto Diodato, “Une chose très semblable, même si elle peut paraître étrange à première vue, arrive dans les oeuvres de Góngora, qui semble opérer sur le langage en l’entendant comme un instrument de déréalisation qui mène à la notion, et donc en procédant à la direction opposée dans son activité, vers la déconceptualisation à travers la métaphore, en construisant des mondes autonomes” (DIODATO, 2006, p.158). Para ele, Góngora, em suas *Soledades*, toma Deus, a Substância ou a Natureza em sua expressão na singularidade, dando energia e legitimidade em suas cores, sabores, detalhes e seus esplendores inimitáveis. Em vez de um *conceptismo* típico de Quevedo, ele promove uma *desconceptualização* e *desrealização* pela metáfora, como figura de linguagem principal.

<sup>201</sup> A literatura, por exemplo, se cria para interagir com as emoções do leitor. Afetos que são comuns em todos os homens. O literato produz a interação dos afetos, conduz um olhar, bem como nas demais artes. Uma verdade existe ali, a verdade das interações afetivas, do jogo posto para causar o efeito estético. Em sua particularidade, a estética barroca tematiza a retórica do convencimento. Temos aí uma arte do ponto de vista intelectual e imagético de condução e compreensão, por meio do jogo metafórico.

<sup>202</sup> No Brasil, Gregório de Matos é um exemplo de que tanto o gongorismo quanto o quevedismo estavam presentes em um só e mesmo engenho agudo. Para não citar, é claro, os sermões do jesuíta Pe. Antônio Vieira, nos quais ele utiliza, marcadamente, o conceptismo.

<sup>203</sup> Cf. *Breviário de Estética* de Benedetto Croce, p.115.



O ‘conceito’ é, para a estética barroca, um ato do intelecto, simultaneamente mental e verbal, que é uma *expressão* da correspondência que se pode instaurar entre objetos. Essa *expressão*, como o próprio *more geometrico* de Spinoza permite, é certo percurso estético comum entre escritor e leitor: “Através do encontro com as palavras que exprimem o conceito, o leitor ou o ouvinte reconstitui retroactivamente, num segundo tempo, o percurso realizado pela mente engenhosa de quem concebe para chegar à descoberta da consonância até então desconhecida” (SNYDER, 2006, p.79). Essa capacidade aguda do engenho barroco é transposta ao leitor, ao apreciador, como que um percurso realizado pela mente criativa.

“Se o engenho é comparável ao sol do intelecto, a *agudeza* é a luz que dele emana, cujos conceitos são os próprios raios” (SNYDER, 2006, p.82). O artifício do conceptismo barroco consiste em inverter a ordem das coisas num novo conjunto engenhoso de relações impensadas. Trata-se de uma busca não evidente que é radicalmente o oposto das aparências.

“Ao contrário do saber tradicional, o pensamento ‘conceituoso’ não leva à cognição de elementos universais através de um processo de abstracção. O objectivo do filosofar engenhoso é antes a procura do pormenor, por meio do qual se podem descobrir as inúmeras correspondências e semelhanças novas que se formam entre ele e o mundo” (SNYDER, 2006, p.83). Trata-se de uma lógica do *pormenor concreto* que expõe uma nova realidade, suas interconexões, ligações, relações, consonâncias e diferenças e que, através da agudeza, leva a percepção do novo para além da lógica da *ratio* universal. Esse é o acompanhamento dessa estética, a novidade como uma *novantiqua*, “suspenso entre o desejo urgente do novo e a persistência do passado” (SNYDER, 2006, p.85).

Apesar de controverso, esse é um dos aspectos muito próximo do barroco, seja a visão conceptista ou cultista, em Spinoza. O que ocorre no uso de seus elementos retóricos, e até certo uso de termos díspares, ao tentar reunir conceitos tão distantes, como as dualidades filosóficas de seu tempo: mente x corpo, deus x natureza, e a possibilidade de resgatar uma unidade nova que não é mais cartesiana ou teológico-metafísica. São essas dualidades que combate Spinoza e, é por meio delas, que ele pensa uma unidade absoluta surgida no contexto de novas referências conceituais, engendrando, com sua agudeza, a experiência da novidade — uma nova visão de correspondências entre os conceitos trazidos à tona.

O engenho barroco tende ao fragmento e à multiplicidade, ao passo que o engenho e a agudeza spinozana tendem à unidade e à síntese, como experiência estética pós-reflexiva.

No entanto, ambos escapam à racionalidade, por meio da agudeza do engenho, que produz uma nova relação entre as coisas. Em Spinoza, poderíamos, portanto, pensar uma estética produzida como nova maneira de afetar e ser afetado, advinda da experiência intuitiva e estética como ápice de um sentimento ético. Não no sentido de uma estética pré-racional, mas agora dada pelo próprio esforço de uma vida ativa — afetiva e intelectivamente.

A geometria de Spinoza não está a serviço de uma exclusão total da sensibilidade, em que só o que importa é a evidência matemática. Isso seria possível somente se não atribuíssemos esse caráter tão caro à estética barroca e à criação de Spinoza. O vazio matemático é salvo, pelo contrário, encarando o seu método dedutivo próprio como uma metáfora do cálculo racional<sup>204</sup>, em nome de uma experiência estética por ele proposta.

Benedetto Croce, em seu *Breviário de Estética*, comenta:

Por exemplo, o problema acerca do qual trabalharam de maneira mais ou menos consciente os retóricos e críticos seiscentistas, notadamente os italianos, instigados pelos debates e reflexões literárias do século anterior, era o de encontrar uma faculdade especial para a produção da arte, distinta do simples intelecto, e que fosse mais propriamente inventora ou criadora do belo, do qual eles trataram sob o nome de ‘engenho’, aproximando-a da ‘imaginação ou ‘fantasia’; e o de uma faculdade de julgar a arte que não fosse a razão raciocinadora, e que denominaram o juízo ou o ‘gosto’, e aproximaram algumas vezes do ‘sentimento’ e outras do reconhecimento ou intuição de um ‘não sei o quê’ (CROCE, 1997, p.114).

Diferentemente dos cartesianos que ignoravam e subjugavam a fantasia e a poesia em nome da *ratio* em seus discursos, estamos justamente propondo, aqui, uma geometria como discurso afetivo em sua forma e conteúdo. Este sendo reconhecedor de uma potência da imaginação, ou seja, do uso de imagens e signos como virtude e potência, em vez de

---

<sup>204</sup>A metáfora, no entanto, é referência a um fora. Quando se utiliza da metáfora, utiliza-se de uma referência exterior, algo que está fora do significado anunciado. Quer dizer, como avisa Yovel, o combate que Spinoza faz à metáfora não lhe deixa escapar da própria metáfora. Spinoza utiliza-se da metáfora para resolver problemas relativos à transcendência e às dualidades de Deus no TTP, colocando a possibilidade metafórica como instância figurativa, pelo próprio discurso das escrituras e nas escrituras. Ele não combate a metáfora, ele a põe como momento de explicação de um texto não compreendido ou mal compreendido. A metáfora é a luz que ilumina e torna flexível os pontos cristalizados dos textos sagrados. Ele a utiliza por meio de uma estratégia de combate ao próprio discurso religioso. No entanto, o método geométrico é metafórico ou um “como se”, mas numa produção de si como causa imanente. Ele não é um cálculo dedutivo, mas como se fosse. A ordem prolixa da geometria possui escapatórias nos seus escólios, prefácios e apêndices. E a capacidade do engenho spinozano está em justapor categorias antes separadas, num vínculo de unidade imanente. Isso ocorre de forma radical em sua filosofia, nos conceitos de mente, corpo, natureza e deus, que tem por objeto final um sentimento de unidade de si, das coisas e de deus. O que Spinoza resume em uma passagem do Breve Tratado: “De aquí se sigue de forma incontrovertible que es el conocimiento el que produce el amor. De suerte que, si nosotros llegáramos a conocer a Dios de ese modo, deberíamos unirnos necesariamente con él, puesto que él es lo más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros, y sólo en él, como acabamos de decir, consiste nuestra salvación. No digo que debemos conocerlo tal como es, sino que nos basta con conocerlo de algún modo. Pues tampoco el conocimiento que tenemos del cuerpo, es tal, que lo conozcamos tal como es o perfectamente; y, sin embargo, ¡qué unión y qué amor!” (KVII,22,2, p.100).

simplesmente colocá-los de lado como falsidade e erro. O saber intuitivo é um esforço posterior e além do racional, não aquém ou pré-dado e confuso. Ele é dotado ainda de sensibilidade. É a própria experiência concreta, vivida pelas singularidades e suas potencialidades, na qual reconhecemos a prática afetiva de uma nova maneira.

Benedetto Croce comenta: “para continuar desenvolvendo a Estética esboçada e conectar-lhe a teoria do gênio e do gosto, precisaram perguntar-se se, de fato, a cognição intuitiva era uma simples cognição intelectual ‘confusa’” (CROCE, 1997, p.115). Ao contrário, o que Spinoza pensa é uma cognição intelectual justamente dotada de um sentir e de um experimentar que são enunciados pela geometria e desejados por uma mente que compreende ativamente. A unidade imanente é o próprio objeto da intuição filosófica spinozana, em que corpos e afetos são colocados numa perspectiva da totalidade. A ética termina nas coisas singulares, seja em sua geometria, seja em seu conteúdo. Esse é o método afetivo e engenhoso spinozano: a promoção de novas singularidades num saber estético-intuitivo. Deus agora se afirma em cada coisa singular. É justamente essa síntese que se perpetua ‘num só golpe de vista’ e é contemplada num vislumbre spinozano de uma experiência estética e *ontológica*. Um desejo produzido em um homem que buscava isto mais que tudo, como novo modo de vida.

Se admitimos que a potência do intelecto é justamente essa ciência intuitiva, que já não é mais racional, então esse caráter criativo e o uso potente de imagens é justamente a força criativa e artística que podemos enfatizar em Spinoza. Não apenas, como seria possível, extrair uma estética spinozana, mas sim, como é o caso, em seu fazer filosófico é que podemos aproximar do *ingenium* barroco<sup>205</sup>.

---

<sup>205</sup> A ideia principal é a de que a estética barroca é amorfa. Os próprios barrocos nem sabiam que eram barrocos, era um momento de ruptura para uns e decadência para outros. Tomar Spinoza por esse viés é contraposto a enaltecer seu "sistema" como consolidado, coeso e hermeticamente fechado. A beleza da *Ética* como obra está justamente em enxergar seu lado assistemático, amorfo. Mas Ansaldi nos adverte em relação a esta questão como *construtivismo*: “Le système structure sa composition pour une confrontation serrée et extrêmement détaillée. Les notions baroques deviennent l’objet d’un démontage transversal qui met progressivement en évidence leurs contradictions et révèle ainsi leur antinomie avec le système. (...) C’est dans le renversement critique que le système énonce son constructivisme le plus articulé: la création conceptuelle interne à sa propre constitution ne peut s’empêcher de briser les limites extérieurement imposées à son affirmation comme architectonique fondée géométriquement” (ANSALDI, 2001, p.368). Isso implica certa *tática e estratégia* envolvida nesse construtivismo. A *tática* consiste em colocar em prova os aparelhos conceituais do sistema e sua densidade arquitetônica. “Le système spinozien ne se constitue pas suivant les moments d’un déploiement progressif ou par couches superposées; Il procède plutôt par réseaux, à travers lesquels il produit et applique sa propre rationalité. Il ne s’agit nullement d’un système “ouvert”, d’un système fondé sur les principes du “dialogue herméneutique”; son constructivisme n’engendre jamais de failles ou de ruptures, et son “intérieur” ne cede jamais aux pressions de “l’extérieur”. Mais son architectonique rigoureuse et géométrique n’exclut pas les “intermittences” en provenance d’autres systèmes ou d’autres champs théoriques. Au contraire: c’est à travers ces “résistances” et ces “constellations” que son “intérieur” est à l’“extérieur” et que cet “extérieur” s’intègre à

Se enfatizarmos o caráter estético de sua *argúcia* na sua obra filosófica, podemos perceber certo efeito estético, concernente a um estranhamento típico da experiência estética, mas num grau mais abrangente. Poderíamos chamá-lo de ‘sentimento da imanência’ ou ‘sentimento de unidade’ que é perseguido em sua filosofia como um todo, a fim de se desvencilhar de certa lógica dual e é contraposto à racionalidade cartesiana.

Se na estética barroca, a tendência é multiplicar dualidades e aberturas fragmentárias como: mundo terreno x mundo celestial/ sentidos x ideias / aproveitar prazeres sexuais x doutrinas cristãs / vida curta x perdão de Deus / morte x vida, Spinoza unifica estética e inteligibilidade no objeto da própria EV, que é um gozo da eternidade usufruído juntamente com Deus, e em que a unidade de Deus e de si mesmo é sentida e experimentada (EV32S) na eternidade (EV30). O seu discurso geométrico está a serviço dessa unificação entre estética-inteligibilidade, assumindo o caráter metafórico de um discurso lógico-dedutivo.

### 5.3.3 *Discurso estético?*

Bem como os barrocos, Spinoza tende a uma escrita que transporta o leitor para lugares desconhecidos e a ser resgatada não como mera racionalidade linear, monótona e fatigada, mas como um deleite afetivo em um fruir como experiência estética de certa *scientia intuitiva*, a ser compartilhada<sup>206</sup>. Em suma, o problema de opor a estética barroca ao racionalismo cartesiano é que partimos do pressuposto duplo de que a experiência estética como intuitiva, para ambos, resgata um tipo de saber ou conhecimento sem pressuposições da racionalidade, uma experiência pura ou pré-racional. Ao passo que, em Spinoza, essa experiência intuitiva parte justamente de um desejo de compreensão formado a partir das

---

son “intérieur”. L’affirmation de son “concept” (la *puissance*) requiert et produit une dynamique qui correspond à la constitution de ses différentes structures de rationalité. Cette dynamique est productive et créatrice de formes de rationalité parce qu’elle “fait éclater les limites fixées de la chose”, parce qu’elle “pose problème” avec cette chose. La “chose-baroque” éclate vis-à-vis du système spinozien et son “problème” – son champ de forces – devient l’une des intensités propagées par ce système” (idem, p.369). Ao mesmo tempo, além dessa tática, a *estratégia* comum ao spinozismo e ao barroco é uma estratégia de um sistema da potência, em que ocorrem as metamorfoses das liberdades singulares, ou seja, a possibilidade de um pensar filosófico por se construir como liberação de singularidades. O que convém com nossa hipótese de que o conceito de *ingenium* criativo e interpretativo tem suas influências do barroco espanhol como indica Saverio Ansaldi. E, além disso, tomamos por hipótese a ideia motriz de que no construtivismo da filosofia spinozana, isto é, na sua atitude filosófica e interpretativa, portanto, criadora, está presente a construção artística barroca.

<sup>206</sup> Sobre a relação entre ciência intuitiva e arte, Roberto Diodato assinala: “L’oeuvre d’art, plexus inextricable du connaître et du faire, se représente comme puissance de l’imagination qui éclate dans la science intuitive, en redonnant au fini, négligé ou dépassé, sa dignité ou son être infini” (DIODATO, 2006, p.7). E, ainda: “Mais la science intuitive est aussi esthétique dans une autre acception : en tant qu’elle est la condition de possibilité de la puissance de l’imagination” (DIODATO, 2006,p.152). “On peut voir aussi l’imagination dans la science intuitive, une imagination consciente de soi-même en tant que telle, pas à la manière d’une faculté représentative, et consciente de sa puissance spécifique : celle-ci est la puissance de l’artiste” (DIODATO, 2006, p. 153).

noções comuns, ou seja, a partir da mente que almeja compreender e se afirmar. É um desejo próprio de uma mente ativa e criativa, sendo, portanto, o ápice dessa atividade potente como criação e expressão. Ao focarmos no *ingenium* propriamente dito como principal ênfase estética, a ‘experiência de unidade’ promovida por Spinoza continua sendo estética e com seu grau máximo, ao mesmo tempo, como inteligibilidade.

O discurso spinozano é lógico-estético ou estético-lógico, ele não é meramente matemático e racionalista, justamente porque insere, para além da razão, uma ciência intuitiva, uma vivência concreta das relações afetivas que foi preparada pelo próprio autoconhecimento. Um encadeamento e sentimento de unidade trespassado como comunhão entre arte e filosofia. Como diz Sara Hornak sobre o terceiro gênero de conhecimento: “A proximidade entre o conhecimento filosófico e o artístico encontra-se fundada precisamente nessa forma específica” (HORNAK, 2010, p.382).

Esse sentimento de imanência ou experiência estética da imanência pode ser colocado pelo viés artístico do pintor Vermeer, especificamente na pintura “A leiteira”, em que Hornak detecta a própria experiência da imanência na pintura:

Na perspectiva da imagem, é possível comparar o conhecer intuitivo com uma atitude contemplativa, na qual o homem, mergulhado em si mesmo, assume um estado de interiorização. A criada parece espreitar a si mesma. Espinosa descreveu o conhecimento intuitivo como uma forma de autonehecimento, na qual o homem tem presente seu ser uno consigo mesmo e com o mundo (HORNAK, 2010, p.382).

Aqui se trata de um *momento* em que a criada prepara o alimento e se contempla a si própria nesse ato, ou seja, “liga-se a um só tempo à *vita activa* e à *vita contemplativa*” (HORNAK, 2010, p.387). Assim, instaura-se uma ‘satisfação consigo mesmo’ como quietude num ato único<sup>207</sup>. Não só o motivo pitoresco é trazido à tona como conteúdo, mas também em sua forma: “Juntamente com a mesa que, logo à frente, atua como fronteira estética, a parede de fundo isola o espaço em sua retaguarda, obstrui todo desvio da figura e a enquadra em luz irradiadora. São as coisas em si mesmas que brilham pela força de suas cores e pela conservação da luz” (HORNAK, 2010, p.388)<sup>208</sup>. Nesse sentido, estamos diante de uma obra

<sup>207</sup> Como veremos no próximo tópico.

<sup>208</sup> A técnica da câmera obscura utilizada por Vermeer para enfatizar o jogo de luz é observado por Sara Hornak (Cf. *Espinosa e Vermeer*, p. 357, tópico 13.2. *As cores* e p.376). Edgar Moura, em seu livro sobre a fotografia em *50 anos luz câmera, ação*, reflete sobre as construções de Vermeer e o jogo das luzes naturais na fotografia em *Pelas Janelas de Vermeer*. Ele entende a fotografia como a linguagem da luz, ou mais precisamente, a escrita pela luz, indicando que “(...) mesmo que tenha sido Leonardo da Vinci o primeiro a comparar o funcionamento do olho com o da câmara escura, a inovação só vai acontecer com Vermeer. A reprodução ótica das imagens do dia-a-dia não teria começado com a fotografia, teria começado com Vermeer. Ele estaria fascinado não com a reprodução das imagens que via na natureza, mas com a preservação das imagens que via na câmara escura. Seria não um pintor, mas um filme fotográfico humano. Sua preocupação era registrar a sutileza das cores que via projetadas precariamente dentro da câmara escura. (...) É isso que Vermeer viu. Viu a beleza das imagens no

que se cria a si mesma, por meio de uma autoimplicação e autoengendramento — algo que Spinoza faz por meio da geometria.

O que ocorre também em Vermeer: “A autonomia de um quadro consiste precisamente em uma relação de autofundamentação” (HORNAK, 2010, p. 421). Nem a imagem, nem a linguagem servem senão para si mesmas, sem uma conectividade de referência exterior que necessite lhes dar garantias. “Vermeer esfumaça completamente o mundo exterior. Mesmo a janela que dá para fora, pela sua opacidade, não permite o olhar exterior para a privacidade do quarto” (HORNAK, 2010, p.389). Sem um dentro e um fora<sup>209</sup>, o que se põe são as forças expressivas da própria imagem, capturando a presença e a intensidade numa atitude introspectiva. Trata-se de uma cena sem narrativa ou descrição para deixar transparecer o presente como causa de si.

Aqui, a experiência estética é expandida não mais no sentido de apenas uma obra de arte bela, mas em relação aos eventos cotidianos, que se tornam experiência estética, justamente porque são arrebatados em uma instância de clareza e harmonia, ou seja, “a unicidade e eternidade do humano dá lugar à eternidade e infinitude da substância que se relaciona com ele” (HORNAK, 2010, p.392). À semelhança dos quadros de Vermeer que tornam imanentes os seus motivos pictóricos, a contemplação spinozana das coisas singulares, sob a perspectiva da eternidade, é delineada em sua obra<sup>210</sup>.

---

interior de sua própria casa. Mas viu mais. E parece que só seria possível ver isso com uma câmara escura. As imagens são difusas” (MOURA, 2001, p.105-106). Em *O que estudar - Os pintores*, ele afirma: “Vermeer é o inventor da grande fonte de luz difusa. É de uma janela aberta para o dia que vem toda a luz e toda a delicadeza. Vermeer coloca seus modelos perto de uma janela e estuda o efeito dessa luz nos personagens e no cenário. Repetidamente, infinitamente, sempre a mesma janela e a mesma luz” (MOURA, 2001, p.216).

<sup>209</sup> O próprio olhar da criada não é decifrável, muito menos o percurso do fio de leite, o que nos leva, como contempladores, a tomar parte nessa experiência frente àquilo que permanece em si e num cosmos fechado. “Em vez de estabelecer um contato com a figura pela via dos olhos, adentramos em sua atitude contemplativa” (HORNAK, 2010, p.390). A experiência estética da própria *causa sui*, “na qual a causa não atua como impulsão externa do efeito, e, sim, pelo próprio efeito que reside nela” (HORNAK, 2010, p.390).

<sup>210</sup> Daí a pretensão de Roberto Diodato ser estudar as obras em que as poéticas sejam mais próximas de certa perspectiva spinozana. Trazer, de um lado, certa experiência estética do ponto de vista do meio, do tempo e do espaço vivido por Spinoza, como dos amigos pintores do filósofo e os problemas da ótica para pintura do XVII, a música ou o teatro que ele frequentava, de outro lado, não obedecer a certas classificações do spinozismo e a divisão entre classicismo e barroco; mas sim estudar cada obra cuja poética seja próxima do spinozismo. Assim, sua concepção exclui a *poiética* como realização de um conteúdo ou modelo pré-existente tipicamente da retórica jesuíta do XVII; exclui também a *poiética* que entende a arte como uma dimensão de aproximação transcendente, típico do caravaggismo do XVII, e, por fim, exclui as poéticas que tomam o interior (alma) ou o exterior (real) do artista como origem do fazer artístico. Enfim, para ele, a perspectiva spinozana inclui Vermeer em cada obra específica: “La perspective spinozienne est bien exemplifiée par les oeuvres de Vermeer, dans lesquelles l’immense travail technique précipitait en objets, qui, dans leur contenu très simple et répétitif, n’exprimaient qu’eux-mêmes, sans médiations ni ouvertures aux sens ultérieurs, ils se posaient comme des simples événements qui prennent place dans le monde (idem, p.158). A vida cotidiana aparece como uma eternidade, acompanhada de representações não temporais da dignidade e potência do finito, da serenidade e da

“Este sentido significa que não existe nenhum outro sentido que valha para decifrar o que se oculta na forma, e que pode ser expresso pela linguagem. A imagem ela própria fala, e com isso altera a percepção do observador” (HORNAK, 2010, p.422). Uma estética que produz a ênfase de Deus não como uma referência externa e, sim, uma potência infinita que se expressa nas coisas singulares (EV24). As coisas são a própria substância em sua modificação. Do latim, *manere*, Deus ou a natureza, em potência, continua como causa e se mantém nos efeitos. Qualquer coisa tem a potência de ser contemplada sob essa perspectiva de alegria e de amor para com a natureza inteira como *causa sui*, seja a imagem se servindo a si mesma, como em Vermeer; seja a linguagem, como em Spinoza. Trata-se, portanto, de uma experiência que não tem outro motivo senão ela própria em sua própria condição de pura potência, isto é, em sua afetividade, corporeidade e inteligibilidade próprias. Vivenciar isto não é apenas compreender, mas ser arrebatado por essa dinâmica estético-inteligível, que promove outra atitude de pensamento e vida singulares.

Seja em Vermeer ou em Spinoza, a imanência anuncia um sentimento arrebatador que é trazido na forma de conhecer intuitiva. Trata-se não mais de um saber racional e abstraído da experiência vivida, mas de uma forma concreta e ativa de vivenciar os afetos em cada singularidade, justamente porque experimentamos o gozo da união com a natureza inteira, sua inteligibilidade e o amor intelectual a Deus.

É aqui que, na dinâmica própria de cada coisa, o orifício do pormenor barroco e suas infinitas velocidades são atingidos e remetem, portanto, a certa positividade das coisas singulares como um gozo afetivo. Isto quer dizer que o *ingenium* spinozano também promove essa função de contemplação dos pormenores e de abertura de perspectiva. Porém isso não ocorre por uma prescrição retórica e, sim, em função de certo apelo à vivência dessa dinâmica afetiva, que tem a potência para ser produzida em vida. O método geométrico de Spinoza, tanto em seu conteúdo, quanto em sua forma, acaba onde se inicia a singularidade da

---

precisão da visão. A ideia central de Diodato é tratar as obras e buscar certos elementos mais que concepções gerais entre Spinoza e obras artísticas do pintor. Sobre Spinoza e Vermeer, Sara Hornak se concentra especialmente no quadro *A Leiteira*, para a retomada da relação da imanência entre ambos. Já Roberto Diodato dedica-se às obras específicas, não todas, é certo, mas uma a uma. Para Diodato, na ausência de hierarquia dos objetos representados em Vermeer, o motivo dos quadros não teria nenhum compromisso com a ação ou o conteúdo que representa, mas unicamente com a visão. Ele procura estabelecer não uma relação com o barroco de maneira geral, mas de obra a obra, enunciando elementos da temporalidade e da verdade em cada obra específica de Vermeer como *A vista de Delft* e a marca do tempo em que foi pintada; *A moça com o colar de pérolas* numa ausência de espaço e de tempo, e *A arte da Pintura* (cf. p. 211 sobre a *Vista de Delft* que representa e não representa ao mesmo a cidade de Delft, ela é feita com realidade, mas não realista. Sobre a *Pintura da Moça com Brinco de Pérolas* cf. p.222, a relação do olhar da senhorita pintada e do espectador).

experiência que só pode ser vivida por cada um a sua maneira. O método como composição de novas singularidades e indivíduos, isto é, com novas experiências que não se dão senão em cada um de forma distinta.

Por fim, se vimos até aqui o caráter estético spinozano como certa ênfase de uma experiência estética da imanência em uma obra de arte, podemos, no entanto, alargar esse conceito, por meio de uma investigação sobre essa união com a natureza inteira pretendida por Spinoza, como uma proposta de uma experiência da beatitude e da liberdade. Os termos utilizados por Spinoza como salvação, beatitude e Deus não excluem o caráter religioso de sua obra. E esse é o grande triunfo de Spinoza para com a linguagem. Ele mantém esses termos que sustentam a possibilidade de um novo sentido à vida como verdadeira vida afetiva, dotada de afetos ativos e potências alegres. Uma religiosidade como compromisso de expressão singular. Uma vida experimentada, saudável e potente (EIV73S) que, por intermédio da experiência gloriosa, passa a promover a própria virtude da vida.

Vejamos agora a real função da escrita spinozana, em nome desse novo modo de vida, que é promovido por uma análise profunda do sentimento religioso da glória ou beatitude. Assim, pretendemos mostrar que essa experiência, além de um processo criativo e de autoafirmação, por parte de Spinoza, é o próprio processo de transmutação (inclusive linguística) de um sentimento que está nas entranhas de nossos desejos.

Spinoza faz um grande esforço para demonstrar o modo como ele concebe esse sentimento. E encontramos certamente uma saída ao analisarmos um dos principais afetos de sua teoria filosófica. Trata-se do sentimento de glória, ou graça divina, tão proclamado pelos livros sagrados e dos quais Spinoza resgata como força e potência de sua rígida interpretação das escrituras, ou seja, ele traz à tona o manifesto vivo de uma potência religiosa a que ele chama de verdadeira religiosidade e verdadeira vida. Isso não significa concebê-lo como um mestre místico que guia as vidas de seus discípulos, mas conceber o modo como essa força de transformação se modifica em Spinoza e é comunicada aos seus leitores. Ele traz a potência religiosa do verdadeiro *religare* como filosofia de vida. Isso é, de um lado, uma grande crítica à tradição que deixou desvanecer esse sentimento, e, de outro lado, uma promoção ativa desse modo de vida filosófica que resgata essa potência de experimentação vital do homem.

Em Spinoza, essa experiência se explica e se expressa na geometria. A conjunção da certeza matemática é intrínseca e necessariamente acompanhada do gozo ontológico e unívoco. Esse tipo de análise abre um leque de variedades. Mas, nos deteremos, aqui, a uma



vivência extra-individual também vivenciada pela tradição judaico-cristão, com o nome de glória. Não descartamos os rituais pagãos como meios de alcançá-la e pensamos que esse também não seria o caso de Spinoza<sup>211</sup>. Quando se busca esse sentimento na filosofia de Spinoza, encontramos ele próprio em sua *causa sui*. O filósofo divulgando suas ideias para seus amigos, capturando e fomentando o desejo do real sentido de sua vida filosófica. Ele não mais busca a glória vã, mas gozar, com os outros, algo para além da glória. Um desejo comum e mútuo. Já não é objeto do desejo o “ser vangloriado”. É a força expressiva como um momento de gerar uma alegria de si e dos demais. A certeza matemática e um gozo metafísico, mas longe de puramente formal, experimentado e sentido no corpo como potência infinita de agir. A linguagem da imanência é isto, porque se torna o próprio afeto divino. A linguagem se expressa e toca justamente a potência para isto, onde reside a beatitude e a liberdade. Não a experiência estética como sensível e do primeiro gênero, mas uma intuição, como experiência estética de unidade, é a experiência a que se dirige a escrita de Spinoza. É uma experiência única na vida em que passamos a fazer sua medida por meio disso. É uma nova medida que se distancia da experiência comum e algo tão difícil quanto raro.

\*\*\*

---

<sup>211</sup> Sugerimos novamente ao leitor a abertura de possibilidade das religiões que promovem o xamanismo e a investigação de outras maneiras de religiosidade em nosso APÊNDICE: *Experiência de unidade - Uma visão alterada*. Tema que desenvolvemos sucintamente, mas que é uma possibilidade estimável.

#### 5.4 A salvação e a real satisfação consigo mesmo

*"A vaidade está de tal forma arraigada no coração do homem que um soldado, um criado, um cozinheiro, um malandro, se gaba e pode ter seus admiradores; e os próprios filósofos pretendem o mesmo. E os que escrevem contra isso querem a glória de escrever bem, e os que os lêem querem ter a glória de os ter lido; e eu, que escrevo isto, talvez tenha essa vontade, e talvez os que me lerem..."*  
(Pensamentos, Pascal, n. 149)

*"Os melhores dos homens são inteiramente governados pela glória. Até mesmo os filósofos que escrevem, nos seus livros, sobre a necessidade de se desprezar a glória não deixam de aí inscrever o seu nome."*  
(Cícero, citado em EIIIDef.44).

*"Como se os homens mais nascessem para terem honra, que para terem vida, ou fossem formados menos para existirem no ser, que para durarem na vaidade."*  
(Matias Aires)

*"Não haverá talvez maior vaidade do que escrever sobre esta e tão inutilmente"*  
(Montaigne)

O que Spinoza nos chama atenção na Parte V da *Ética*, para que sejamos livres e gozemos da beatitude, é o fato de que temos que conhecer melhor os nossos afetos. Dentre esses afetos, aquele que nos chama atenção, por perpassar grande parte da obra de Spinoza, é a glória. Não só nas partes III, IV e V da *Ética*, mas também no seu *Tratado Teológico-Político* e principalmente no *Tratado da Reforma do Entendimento*. Nesse último, Spinoza diz praticamente que se abdicou das honras, das riquezas e dos prazeres em nome da filosofia, ou do conhecimento.

No TTP, ele observa a gênese desse afeto tendo em vista a crítica ao poder teológico, que parece conformar-se com o fato de que somente uns alcançam a graça, tendo um poder sobrenatural de interpretação das finalidades da natureza, e outros não, como bem o faz no Apêndice da Parte I da *Ética*.

Já no TIE, ele nos diz que decidiu buscar outro caminho para o enredo de sua vida, tendo em vista o seu supremo bem e admitindo para si o fato de que este supremo bem não reside nas honras, nas riquezas ou nos prazeres sexuais. Desses três, as honras são as maiores distrações dos homens, pois diz Spinoza :

Quanto às honras, em verdade a mente se deixa levar por elas, ainda muito mais, pois sempre se imagina que são por si mesmas um bem, algo como um fim último, ao qual tudo se refere. Além do mais, estas, isto é, as riquezas e as honras, não são acompanhadas de arrependimento, como acontece com o prazer sensual, mas, quanto mais possuímos qualquer das duas, mais e mais somos levados a aumentá-las; também se acaso nos vemos frustrados em nossa esperança, então nos vem uma tristeza extrema. As honras, enfim, são grande empecilho, visto que, para alcançá-las, a vida tem de ser necessariamente dirigida no sentido de agradar os homens, isto é, evitando o que vulgarmente evitam e procurando o que vulgarmente procuram (TIE5).

Quando pensamos nas honras e nas riquezas, pensamos sempre nos outros homens, e utilizamos toda a nossa potência de existir, ou o nosso *conatus*, ou a produção de movimento e repouso de nosso corpo, ou de pensamento da nossa mente, ou o modo de afetar e ser afetado, como dizia, nós acumulamos toda essa força e depositamos no modo de vida alheio, guiando-nos pelo que é aprovado ou reprovado, conforme imaginamos a vida dos outros.

Diante disso, não alcançaríamos a beatitude porque esquecemos o principal, que é a nossa própria força de agir e pensar. Não temos, com isso, a filosofia propriamente dita, não temos Spinoza, não temos a atitude do “conhecimento de si spinozano”. Porque filosofia aqui é uma atitude, Spinoza diz no TIE que finalmente decidiu buscar essa coisa incerta até então para ele, desprezando aquilo que é tão incerto de fato na vida humana: as honras, as riquezas e os prazeres sexuais. Veremos agora o que significa para o próprio filósofo esse caminho de autoconhecimento e porque para a verdadeira filosofia há esse afastamento radical do que os homens comuns desejam.

#### **5.4.1 Afeto de glória**

Para começar, vamos mapear o afeto, que Spinoza dá o nome de glória na Parte III da *Ética*. A glória faz parte dos afetos pelos quais consideramos uma causa interior, isto é, não aqueles afetos que dizem respeito aos objetos exteriores a nós, mas faz parte dos afetos pelos quais nós mesmos consideramo-nos como causa. Spinoza divide dois tipos de afetos na Parte III, a partir da Definição 25, em que ele diz “passo, agora, aos afetos que são acompanhados da ideia de uma coisa interior como causa” (EIIIDef.24 ). Isto é, ele passa a tratar dos afetos que são acompanhados da ideia de uma causa interior, o que nós próprios nos julgamos como causa.

A glória é definida como “uma alegria acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser elogiada pelos outros” (EIIIDef.30). Sabemos que toda alegria nos

leva a um desejo de usufruí-la cada vez mais. A glória, então, por ser uma alegria, nos leva a um desejo. Esse desejo é a ambição, ou seja, “o desejo imoderado por glória” (EIIIDef.44). Isso porque, nos diz Spinoza, repetindo o argumento do TIE: nós nos esforçamos por fazer tudo aquilo que os homens veem com alegria e abominamos tudo aquilo que imaginamos que os homens abominam. Esse esforço, nas palavras de Spinoza, para fazer algo ou deixar de fazer com o único propósito de agradar os homens, chama-se ambição, conforme EIII29S.

E por que a ambição é tão importante?

É a ambição que “intensifica e reforça todos os afetos e, por isso, dificilmente pode ser superada. Com efeito, sempre que um homem é tomado por algum desejo, ele é necessariamente tomado, ao mesmo tempo, pela ambição” (EIIIDef.44). Isto é, ele é tomado ao mesmo tempo pelo desejo de glória. Vejamos aqui a inevitabilidade desse afeto e a sua importância para ser repensado. A ambição - e, portanto, a glória - está presente nos nossos desejos, isto é, ela está ligada diretamente a eles.

A glória, podemos aqui dizer, tem dois lados. Um lado é o da alegria, embora uma alegria passiva e, portanto, cheia de tristezas, o outro é o lado da tristeza mesmo. Ora, dizemos isso não pela glória em si mesma, que, é uma alegria e um desejo, portanto. Dizemos isso em função das combinações tristes que estão relacionadas à glória. Então, há um lado relacionado aos afetos alegres da glória, embora passivos, e outro lado relacionado aos afetos tristes dela.

Assim é que temos a vaidade em um sentido propriamente spinozano, que se chama glória vã:

Aquilo que se chama glória vã é uma satisfação consigo mesmo que é reforçada exclusivamente pela opinião do vulgo e, cessando esta, cessa a satisfação, isto é (...), o máximo que cada um ama. Daí que aquele que se gloria com a opinião do vulgo, trabalha, age, se esforça, ansiosamente e com preocupação cotidiana, para sustentar sua fama. O vulgo é, com efeito, volúvel e inconstante e, por isso, se a fama não é sustentada, logo se desvanece. Ainda mais: como todos desejam conquistar aplausos do vulgo, um desfaz a fama do outro. Como cada um concorre pelo que se julga o bem supremo, surge um enorme desejo de um desclassificar o outro de qualquer maneira. E quem, por fim, sai vencedor, se gloria mais por ter causado uma desvantagem a um outro do que por ter obtido uma vantagem para si. Esta glória ou esta satisfação é, portanto, realmente vã, pois não é nada (EIV58S).

Ao ler esse trecho, pensamos que Spinoza está acusando apenas alguns dos poderosos da teologia ou da política de seu tempo. Mas não.

Essa é a forma como Spinoza observa minuciosamente um afeto que está em todos nós. Por isso, é possível falar dos afetos como se fosse questão de linhas, superfícies e planos. Obviamente que a observação acima está vinculada ao jogo de poder. Mas podemos perceber que o poder não está exclusivamente nas mãos de apenas alguns homens, e, sim, que carregamos esse jogo de poder dentro de nós mesmos. Isso quer dizer que esse jogo faz parte da nossa imaginação cotidiana. Julgamo-nos por meio do que imaginamos que alguns outros vão aprovar ou reprovar em relação às nossas ações e nossos pensamentos.

Dessa forma, aquele que faz tudo com o propósito de agradar os homens, imaginando ser ele próprio a causa disso, pode, na sua imaginação, estar consciente de que quer elogios e aplausos, fazendo assim algo em detrimento dos demais e, até mesmo, prejudicando, por vezes, a si mesmo. Esse é o ambicioso. Para ele, nada mais importa a não ser o fato de se sentir vangloriado pelos demais, nem que seja uma fantasia em sua própria mente. Imerso na grege humana, a sua ambição é o que o leva a se esforçar para que todos amem o que ele ama, e que todos odeiem o que ele odeia, desejando que as pessoas ao seu redor vivam de acordo com a inclinação dele. Há uma inversão aqui, se antes o ambicioso (o desejoso de glória, de honras e vaidades) fazia de tudo de acordo com o que os homens abominam ou amam, agora, na sua ânsia por domínio, ele quer guiar o que todos devem amar ou odiar, isto é, aquilo que ele próprio ama ou odeia.

Assim, a grande parte dos homens, se não todos, deseja a glória; são cercados pela ambição, acabam por ser obstáculos uns para a vida dos outros e, por fim, eles estão fadados a se odiarem e se invejarem mutuamente.

É esse sentimento que ronda os ciclos sociais, a “fofoca” diária, o maldizer das pessoas etc. Os homens vão criticando os modos de vida alheios, unem-se em conversas para “guilhotinar” as outras pessoas, mas logo em seguida são outros os alvos dessas mesmas críticas severas. E, quem antes era vítima de suas críticas ‘pelos costas’, acaba sendo o melhor amigo para partilhar o maldizer de outra pessoa.

Aquele que muito imagina, em sua mente, ser agradável a todos sem, no entanto, ser, é o soberbo e um incômodo geral quanto mais ambicioso ele é. O soberbo fantasia na sua mente uma estimativa de si próprio acima da justa, que somente ele enxerga. Ele pensa ser um grande humanitário, pensa que é elogiado por todos, porque fez aquilo que todos elogiam, mas é um chato, ou, como Spinoza diz, um insuportável. Em sua cabeça, imagina que quer aplausos, mas, por ter passado na frente de todos a fim de conseguir o aplauso e a fama, é um

inconveniente. Ele estima apenas as suas próprias virtudes, seus feitos e conquistas, mas denuncia todos os defeitos alheios, como se todos fossem menores que ele. Como se todos os desejos das outras pessoas, suas alegrias, fossem menores, porque ele quer ser o preferido. Enche-se de gáudio com as debilidades de seus semelhantes, mas se entristece com as virtudes deles.

Quanto mais o homem imagina ser louvado pelos demais, tanto maior é sua alegria em imaginar que os outros são afetados por causa dele, o que vem acompanhado da ideia de si próprio como causa. O soberbo, diz Spinoza, ama a presença dos parasitas ou dos adutores e odeia a dos nobres e generosos.

“E como essa alegria se renova cada vez que o homem considera suas próprias virtudes, ou seja, sua própria potência de agir, ocorre também que cada um se compraz em contar seus feitos e em exhibir suas forças, tanto as do corpo como as do ânimo, o que torna os homens reciprocamente insuportáveis” (EIII55S). Cada um tem o segredo do sucesso e da felicidade, mas faz de tudo para guardá-lo em segredo e criar obstáculos para os demais, porque teme, diz Spinoza, ser acreditado. Caso seja acreditado, ele vai temer que os demais alcancem a mesma alegria da qual eles próprios deveriam ser os únicos e exclusivos a alcançar, e conseguir os aplausos que tanto deseja, embora tudo isso seja em grande parte uma imaginação ou uma fantasia da sua mente.

Vejamos como Spinoza não tolera os insuportáveis. Diz ele: a soberba é o máximo desconhecimento de si, é a máxima impotência de ânimo. Mas ele complementa: o rebaixamento também é o desconhecimento de si e a impotência de ânimo.

Isto porque nós temos aqueles que se rebaixam. E adentramos assim no lado da tristeza mapeada pelo sentimento de glória. O soberbo dificilmente consegue sair desse sentimento de glória vã, porque a glória é uma alegria e, como tal, mais facilmente podemos nos iludir do modo como usufruímos dela. Já o rebaixado e arrependido, por viver na tristeza, pode mais facilmente sair desse sentimento, já que é algo que o prejudica.

Agora vamos ao lado sombrio da glória.

A soberba tem por contrário o rebaixamento, que é uma estimativa abaixo da justa de si mesmo. É o que chamamos de humildade. Aquele que tem suas vestes desbotadas, malfeitas, que elogia as virtudes dos outros e deteriora seus próprios defeitos. Aqui, ao contrário do soberbo, o homem é malvisto por si mesmo, a ponto de perceber nos outros

melhores virtudes que as dele próprio. Aqui temos, então, o homem que diminui a si próprio e só enxerga nos outros as virtudes. Esses, diz Spinoza, são os mais raros, isso porque mais facilmente encontramos os seus embusteiros, que no fundo se rebaixam, enchem-se de culpa, enchem-se de arrependimento, para se elevarem. Ou, como diz Nietzsche, invertendo Lucas: “Quem se rebaixa, quer ser exaltado” (NIETZSCHE, 2005, HH, §87).

O oposto da glória, que é a alegria acompanhada de uma ideia e causa interior, é a vergonha, que é o fato de o homem se sentir reprovado pelos demais, ou seja, a tristeza acompanhada da ideia de si mesmo como causa. O homem que sente vergonha teme o arrependimento do que fez. Isto é, a reprovação do grupo em que vive. Reprovação esta advinda da ideia de si mesmo como causa. Assim, aquele que se arrepende é duplamente infeliz e impotente, isso se dá pelo fato de ter cometido o ato e por sentir vergonha de tê-lo feito. O arrependimento é a tristeza advinda de uma ação nossa que julgamos ser livres para fazer. E a vergonha é a reprovação dos demais homens.

Isso tudo porque o homem odeia, ama ou deseja uma coisa com mais firmeza caso ela seja amada, odiada ou desejada pelo grupo ao qual ele pertence ou pelos demais homens. Pelo contrário, se amam ou desejam algo que os demais odeiam, os homens padecem de uma flutuação de ânimo. Assim, temos também o caso em que, diz Spinoza, imaginamos que alguém se alegra por uma coisa que é o único que pode desfrutar, nós nos esforçaremos por fazer com que ele não desfrute. Dessa forma é que os homens caem na comiseração pelos que vão mal e fracassam, e caem na inveja pelos que vão bem e têm sucesso. Por causa da ambição por glória, os homens são compassivos ao mesmo tempo em que são invejosos do modo de vida alheio.

Desde criança, logo cedo, somos acostumados a buscar a glória. Ou algo pelo que possamos ser elogiados, ou sermos os melhores naquela atividade, função, termos os melhores carros, as melhores casas etc. Ou, pelo contrário, queremos ser os piores, maltratamo-nos, queremos nos excluir disso tudo. Mas isso também é parte da ambição, conforme vimos. O mercado, mas não só ele, está cheio de melhores. Melhores até nas piores coisas que fazem. E, como diz Fernando Pessoa, dificilmente, diante desses príncipes, conhecemos alguém que tenha fracassado<sup>212</sup>. Porque até o fracasso é esteticamente positivado nessa lógica. Os pais têm o costume de incitar os filhos à virtude, tendo como único estímulo

---

<sup>212</sup> Fazemos alusão ao poema de Álvaro de Campos, intitulado *Poema em Linha Reta*. Cf. PESSOA, F. *Poema em Linha Reta*, in: *Quando fui outro*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2011, pp. 20-21.

a busca de honrarias e a inveja (EIII55s). A educação nos impregna com o conteúdo de nosso arrependimento e de nossa glória.

Facilmente competimos, mas é muito difícil combatermos, se entendermos, aqui, que combater é trazer para si a força ativa de nossa reflexão sobre os afetos, e que competir é bastante mesquinho, é o modo de vida que promove a tristeza no outro pela impotência do que nós próprios somos, vemos que aprendemos a competição desde cedo. O combate se aprende depois, embora muito raramente<sup>213</sup>.

Gostamos de imaginar que os demais elogiam nosso modo de vida, porque somos os melhores e muito especiais. Assim, desde criança, somos acostumados a buscar nos satisfazer com nós mesmos e imaginar que os demais podem alcançar a satisfação com as nossas ações. Esse ato de exhibir seus feitos e suas forças é o que torna o homem adulto insuportável. Isso porque ele é incitado pela inveja e pelo ódio alheio, nessa superstição imaginativa que ronda a sua mente em nome da glória de satisfazer a si mesmo e ser elogiado pelos demais. Na busca desenfreada por ser reconhecido, quando o homem consegue, ele se enche de alegria para consigo mesmo, pois imagina agradar também os demais. No entanto, quando não consegue tal proeza, ele acaba por se encher de gáudio com aquilo que seus semelhantes são débeis e acaba por se entristecer com suas virtudes. Assim é que os homens fazem questão de frisar entre si a habilidade que veem ter, mas que falta aos outros. Isso tanto no âmbito do soberbo, que exagera suas habilidades e deteriora as dos demais, quanto no âmbito do ressentido e arrependido, que exagera as habilidades alheias e se arrepende, rebaixa-se frente aos outros. Daí que tanto nos bares como em conversas de mesa de café, em almoços ou jantares, em locais públicos ou privados, os homens não param de apontar os defeitos alheios e se vangloriam dos seus próprios modos de vida, seja se rebaixando, seja se sentindo soberbo.

Podemos ver, até aqui, que a vaidade, por estar relacionada aos afetos que consideramos nós mesmos como causa, é o extremo limite do que se passa na nossa mente. Bem como a pele é o extremo limite do que se passa no nosso corpo.

Isso porque a vaidade, por estar impregnada em todos os nossos afetos, forma uma camada, como um limite daquilo que é exterior e interior a nós mesmos. Nietzsche nos diz, e essa é uma boa via para pensar o que Spinoza está propondo: "a vaidade é a pele da

---

<sup>213</sup> “A virtude com a qual o homem livre evita os perigos revela-se tão grande quanto a virtude com a qual ele os enfrenta” (EIV69).



alma", isto é, "como os ossos, a carne, as entranhas e os vasos sanguíneos são envolvidos por uma pele que torna a visão do homem suportável, também as emoções e paixões são revestidas da vaidade: a pele da alma" (HH, § 82).

Ou mesmo, para figurar o que estamos contornando, Machado de Assis, em seu conto *O Espelho – Ou O Esboço De Uma Nova Teoria Da Alma Humana*, nos remete, por meio do personagem Jacobina, ao fato de que temos duas almas: uma que olha de dentro para fora, e a outra que olha de fora para dentro. Nesse conto, o personagem se vê possuído de uma grande honra em se tornar um militar, um alferes da guarda nacional, aos 25 anos de idade. De modo tal que todos o reconhecem como O Alferes. Com esta honra, ele mudou seu status social. Ele recebeu de sua tia, Marcolina, um belo espelho que pertencia à Família Real Portuguesa. A partir de então, ele não consegue mais enxergar a si próprio senão por meio daquilo que os outros lhe julgam, ou seja, daquela parte da alma que olha de fora para dentro. Ele só consegue se perceber pelo que os outros o percebiam. Pouco tempo depois, quando se vê entregue à solidão, quando sua tia viaja e todos saem de casa, Jacobina se olha no espelho e consegue ver ele mesmo apenas de modo muito confuso e conturbado, como a própria imagem que fazia de si sem os demais. Desesperado por não mais se reconhecer, senão pelo olhar do outro, ele veste as fardas e se olha novamente no espelho. É quando ele se vê nitidamente e consegue recuperar a alma exterior de modo tal que ela é preenchida pela alma interior. E, somente assim, ele consegue superar a solidão por vários dias. Isso porque, como diz Jacobina se aproximando de Spinoza: “O homem é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência”<sup>214</sup>. Isto quer dizer que a alma exterior e a alma interior estão marcando os limites da vaidade humana. Não há vida humana sem esses limites dos nossos afetos.

No entanto, Spinoza nos ensina a tratar os afetos pela sua potência. Isto é, não devemos lamentar, rir, ou julgar, mas compreender esses afetos. Ele diz no *Tratado Político* que devemos fazer uma ética e não uma sátira do homem. Satirizar e ridicularizar o afeto que nos ronda é uma atitude dos homens do poder, que vivem do ciclo alegria-tristeza, esperança-medo etc., que observamos agora há pouco.

Vejamos agora como Spinoza subverte todo esse sentido afetivo que estávamos analisando até aqui. Ele subverte a glória e modifica linguisticamente essa subversão, isso nos interessa.

---

<sup>214</sup>Cf. ASSIS, M., *O espelho*, in: *Obra completa*. 4. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Aguilar, 1979. p. 346.

#### 5.4.2 *Inversão linguística da glória: acquiescentia in se ipso ou o agente como causa imanente*

Começamos a nos tornar ativos na perspectiva spinozana quanto mais conhecemos os nossos afetos. Aprendemos aos poucos a nos livrar das tristezas, passamos a garantir os meios pelos quais os afetos alegres nos potencializam e o meio pelos quais evitamos aquelas alegrias que facilmente se tornam uma tristeza na nossa vida afetiva.

Se repararmos bem, Spinoza nos diz que a glória está presente em forma de ambição na maior parte de nossos desejos. E, além disso, na glória perpassa sempre uma satisfação consigo mesmo. Satisfação essa que é mais relacionada à maneira como os outros nos veem (ou como imaginamos que os outros nos veem) do que como nós mesmos nos vemos.

Essa é a satisfação típica da glória, mas há outra, que é propriamente o que a glória tem de positivo.

É assim que Spinoza reconstrói a gênese do afeto de glória. Ele nos diz que a glória pode provir da razão, e, portanto, pode ser uma virtude própria do homem livre (EIV58).

Em que sentido ele diz isso? A glória como virtude?

A glória está envolvida em uma real satisfação consigo mesmo, à medida que conhecemos os meios pelos quais podemos alcançá-la, e não quando nos entregamos apenas à vida dos outros, em nome de sermos vangloriados. “A satisfação consigo mesmo é, na realidade, a maior coisa que podemos esperar, (...) É por isso que somos guiados, sobretudo, pela glória e podemos, ainda que com dificuldades, suportar uma vida de opróbrio” (EIV52S). Isso porque a ambição é um desejo que intensifica e reforça todos os afetos. Com a glória, buscamos estar satisfeitos com nós mesmos à medida que os demais se satisfazem conosco.

Isso é o que o texto do *Tratado da Reforma do Entendimento* nos leva a pensar. Spinoza diz:

Eis, pois, o fim a que tendo: adquirir essa natureza e esforçar-me para que, comigo, muitos outros a adquiram; isto é, faz parte de minha felicidade o esforçar-me para que muitos outros pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam com o meu intelecto e o meu desejo (TIE14).

E ainda:

(...) o “sumo bem” é gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior. Mostraremos, no lugar próprio, que essa natureza superior é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira (TIE13).

Vejamos como Spinoza define o afeto de satisfação consigo mesmo: “*Acquiescentia in se ipso* é uma alegria que surge, porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir” (EIIIDef.25) ou “*Laetitia, concomitante idea sui tamquam causa*”. E por que conservar o latim na expressão desse afeto? Porque essa satisfação consigo mesmo é o sentimento próprio da imanência. Isto é, do homem que é livre e a causa dos afetos que lhe acontece. O homem livre é ativo e passivo em um só e mesmo afeto que lhe ocorre.

Se Sócrates é o filósofo do conhece-te a ti mesmo, Nietzsche é o filósofo do torna-te quem tu és. Spinoza é o filósofo do satisfaça-te contigo mesmo. Ou do aquieta-se, ou da *acquiescentia in se ipso*.

Mas isso não explicou ainda os termos do vocábulo *acquiescentia in se ipso*. Temos que recorrer rapidamente ao *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, de Spinoza.

É nesse livro que Spinoza destaca os verbos ativos e passivos do hebreu, mas, principalmente no Capítulo 12, ele dá ênfase aos verbos reflexivos, que ele denomina como verbos da imanência, nos quais o agente e o paciente são um só e mesmo sujeito. Como, por exemplo, ferir-se, alegrar-se etc. Ele diz “foi preciso excogitar outra espécie de infinitivos que exprima a ação referida ao agente enquanto causa imanente” (CG12). Trata-se de outra espécie de infinitivo. Ele se utiliza do exemplo do verbo “visitar a si mesmo” ou no espanhol ladino *pasearse*, que tem o sentido de se visitar como agente e paciente. Agente e paciente estão em uma espécie de indistinção.

Ele acrescenta:

Mas porque acontece amiúde que o agente e o paciente sejam uma só e mesma pessoa, foi necessário aos hebreus formar uma nova e sétima espécie de infinitivos que exprimissem a ação referida simultaneamente ao agente e ao paciente, isto é, que tivesse a forma ativa e passiva. (...) Foi preciso excogitar outra espécie de infinitivos que exprimam a ação referida ao agente enquanto causa imanente, (...) que, como dissemos, significa “visitar-se a si próprio”, ou “constituir-se em visitante”, ou, enfim, “mostrar-se como visitante” (CG12).

Assim é que agente e paciente se constituem como indistintos e diferenciados em relação às demais categorias gramaticais de um verbo, como a sua transição, a relação sujeito e objeto etc., e também o seu significado, no sentido de romper meio e fim, potência e ato, ou, como diz Agamben, comentando esse capítulo: “faculdade e exercício entram numa zona de

absoluta indeterminação” (AGAMBEN, 2000, p.186). E dessa forma, “a vertigem da imanência é que ela descreve o movimento infinito da autoconstituição e autoapresentação do ser: o ser como pasearse” (AGAMBEN, 2000, p.187).

Giorgio Agamben, em sua conferência *A Imanência Absoluta*, destaca que o termo *acquiescentia in se ipso* é uma invenção de Spinoza que não consta antes na gramática latina. Invenção essa da qual é possível extrair um verbo reflexivo e, portanto, imanente (em que agente e paciente são, ao mesmo tempo, a mesma pessoa). O que significa que temos um verbo intransitivo *quiescere* ou *acquiescere* (que é aquietar ou o ladino *descansarse*). Spinoza forma o termo *acquiescentia* pelo qual ele força a relação de um verbo reflexivo com a preposição *in*. Então ele inventa o complemento “*in se ipso*” que é novo na história desse vocábulo *acquiescentia*. “O sintagma *acquiescentia in se ipso*,” diz Agamben, “que denomina a beatitude mais alta que o homem pode alcançar é um hebraísmo (ou ladidismo) formado para exprimir o ápice do movimento da causa imanente” (AGAMBEN, 2000, p.190).

Isso nos remete ao fato de que vivenciar um afeto e conhecê-lo é o meio pelo qual nos tornamos fortes, ou seja, reflexivos, como o próprio verbo da imanência, isto é, ativos e passivos em um só e mesmo movimento de imanência. É assim que, na parte final da *Ética*, Spinoza remete à busca do conhecimento do afeto de glória. Não como fez Pascal, como fez Cícero ou Montaigne, mas admite a sua inevitabilidade e consegue extrair daí não só uma passividade, mas uma atividade reflexiva, ou melhor, imanente.

Spinoza, obviamente, denuncia o afeto de glória, como vimos aqui, mas extrai daí uma potência. O que ele diz na parte cinco da *Ética*:

Por exemplo, se alguém percebe que busca excessivamente a glória, deve pensar na sua correta utilização, com que fim ela deve ser buscada e por quais meios pode ser adquirida; e não no seu mau uso, na sua vacuidade e na inconstância dos homens, ou em coisas desse tipo, nas quais ninguém pensa a não ser que tenha um ânimo doente. Com efeito, esses pensamentos são os que mais afligem os mais ambiciosos, quando perdem a esperança de conseguir a honra que ambicionam. Esses, ao mesmo tempo que vomitam a sua ira, querem passar por sábios. Pois é certo que os que mais desejam glória são os que mais bradam contra o seu mau uso e a vacuidade do mundo (EV10S).

E isso é próprio do homem impotente, do fraco. O homem livre, por ser agente e paciente de sua vida afetiva, ou que usufrui das forças dos afetos para conhecer e usufrui do conhecimento para melhor se afetar, é o homem forte, ou nas palavras de Spinoza, o que possui fortaleza de ânimo e, por isso, é firme e generoso. Firme, porque utiliza do autoconhecimento dos afetos; generoso, porque se esforça por ajudar os outros a utilizar do

mesmo conhecimento de que lhe é próprio e porque se esforça para unir-se com esses homens pelo vínculo de lealdade e da verdadeira amizade (EIII59S). Em vez do ódio próprio da relação dos homens fracos, ou que se odeiam e se invejam mutuamente para que conquistem a glória a qualquer custo, isto é, por forçar os outros a viverem segundo a sua inclinação, o homem livre é diferente.

Ele esforça-se por conduzir os demais homens pelo conhecimento dos afetos que esses homens vivem, não agindo de maneira supersticiosa, mas humana e benígna. “O homem livre, diz Spinoza, age sempre sem dolo, mas de boa fé” (EIV72). Assim, a inveja própria daquele sentimento de glória vã é convertida em generosidade, que é o desejo de fazer o bem. Mas isso se dá por que conhecemos a nós mesmos? Sim, mas em Spinoza há algo mais, isso ocorre porque nos satisfazemos com nós mesmos. A amizade que aí surge é leal. A satisfação não surge apenas do impulso imoderado, mas do autoconhecimento. E essa satisfação surgida do conhecimento é a maior que pode existir (EIV52).

Assim, a glória não necessariamente contraria a razão, mas pode dela surgir. Isso significa que podemos nos dedicar, como sugere Spinoza na Parte V da *Ética*, a não apenas julgar mal um afeto, mas indicar aquilo que ele tem de potência afirmativa, ou seja, aquilo que pode lhe ser extraído de positivo. Disso se segue que a glória tem por positivo o fato de apontar para um bem supremo comum a todos os homens, que é o conhecimento de si em nome da *acquiescentia in se ipso*. O que envolve a experimentação de afetos, a busca de novas dinâmicas afetivas dos corpos, novas maneiras de afetar e ser afetado, pois isso não tem regra pronta, senão a atitude de nós mesmos ante a vida.

Em primeiro lugar, não é mais aqui um supremo bem único, que somente poucos alcançam e temem, com isso, serem acreditados, pois eles temem sair da sua posição de privilegiados. Aqui, o conhecimento, embora raro e difícil, pertence ao que é comum a todos os homens, e indica a direção do supremo bem como igualmente possível, embora com muito esforço, de ser desfrutado por todos (EIV36). E assim é que todo aquele que busca a virtude desejará também para os outros homens o bem que ele próprio apetece (EIV37). No caso próprio de Spinoza, esse bem supremo a que todos podem usufruir é a ideia de Natureza ou Deus Imanente, ou, segundo o texto do TIE, é a união da mente com a natureza inteira, ideia que consiste em gozar com os demais desse mesmo bem, que é o ápice da busca do conhecimento. Ou, como na *Ética*: o amor intelectual a Deus ou à natureza é tanto maior

quanto o número de homens que imaginamos estar unidos a Deus pelo mesmo vínculo de amor (EV20).

Os homens generosos ajudam os outros não por comiseração, não para serem guias ou intérpretes das verdades, mas por serem fortes e conquistarem o mais alto grau de conhecimento de si (ou terceiro gênero de conhecimento). Isto é, ajudam os demais a buscarem as suas próprias fortalezas e potências, ou a produzirem as suas próprias aquiescências. Por meio do conhecimento de si mesmos, por meio das suas próprias aquiescências, os nobres têm em vista a piedade, mas não no sentido da piedade dos fracos, a piedade dos que vão mal ou que ajudam por estarem mal, eles têm em vista uma religiosidade, diz Spinoza, na EIV37, mas porque antes o homem livre tem o cuidado de si mesmo, que somente o conhecimento pode nos fornecer. Esse conhecimento é o da sua composição corporal. Ele cuida dos seus afetos, rege os corpos que o compõem, para a conquista tão rara quanto difícil da sua própria força de existir e de se aquiescer. “Não sem razão esse amor – essa beatitude é chamado nos livros sagrados de glória, pois quer esteja referido a Deus, quer esteja referido à mente, esse amor pode ser corretamente chamado de satisfação do ânimo, a qual não se distingue, na realidade, da glória” (EV36S)<sup>215</sup>.

A glória é um afeto buscado por Spinoza como principal, pois é ela que circunda a vida das pessoas e rege todo o jogo afetivo de conquistas, sucessos e fracassos. É assim que ele modifica completamente seu sentido em nome de um gozo comum e de uma filosofia que teoriza esse afeto como beatitude. E ele faz isso em sua própria filosofia, trazendo à tona uma criação singular de seu pensamento. A glória, beatitude ou liberdade em Spinoza, pode ser uma conquista ativa que promove um novo modo de vida ético-afetivo e que promove a conquista de cada um. É por isso que a glória de Spinoza é ela mesma sua criação filosófica enquanto empreendimento de atingir a união com a natureza inteira de forma intuitiva e promovê-la em seus leitores e interlocutores. Esse é o papel de sua filosofia enquanto atividade escrita.

Essa vivência, essa apreensão de um novo modo de vida é capaz de comunicar como união com a natureza inteira, enquanto produção de singularidades expressivas. Pessoas que não só saibam o que é a liberdade, mas que a experimentem em suas vidas cotidianas, em suas percepções diárias, que promovam uma alegria ativa e usufruam até mesmo dos maus

---

<sup>215</sup>Terminada essa argumentação, sugerimos a leitura do APÊNDICE B (PARTE I e II) e o APÊNDICE E.

encontros numa nova forma de vida potente. Essa é a plasticidade e a esteticidade que provoca o pensamento de Spinoza.

A filosofia como modo de vida estético, esse ponto de vista que propõe Spinoza como força de afirmação de si em uma generosidade ética, é uma forma de transmutação de si que não deixa de ser experiência estético-afetiva e, portanto, causadora de mudanças ativas nos indivíduos. Um combate em nome de passar alegrias e forças ativas constituintes, promovendo intensidades. Tudo isso Spinoza tenta identificar com os vocabulários conhecidos: beatitude, liberdade, potência do intelecto, glória ou *acquiescentia in se ipso*. Ele tenta demonstrar o que é essa força constituinte que promove uma filosofia e uma maneira de ver o mundo como possibilidade de alegria e desejos ativos, que incluem potências singulares nos múltiplos indivíduos que nos constituem. Essa forma é expressa em sua linguagem, em sua geometria e sua expressão filosófica. É assim que podemos entender a própria criação como aquilo que o filósofo pretende comunicar para os demais numa força e potência próprias de sua relação com a linguagem.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*"Se eu fosse eu" parece representar o nosso maior  
perigo de viver,  
parece a entrada nova no desconhecido.  
No entanto tenho a intuição de que,  
passadas as primeiras chamadas loucuras da festa que  
seria,  
teríamos enfim a experiência do mundo.  
Bem sei, experimentaríamos enfim em pleno a dor do  
mundo.  
E a nossa dor aquela que aprendemos a não sentir.  
Mas também seríamos por vezes tomados de um êxtase  
de alegria pura  
e legítima que mal posso adivinhar.  
Não, acho que já estou de algum modo adivinhando,  
porque me senti sorrindo e também  
senti uma espécie de pudor que se tem diante do que é  
grande demais.*

Clarice Lispector - Se eu fosse eu

*Há muitas maneiras sérias de não dizer nada, mas só a  
poesia é verdadeira. (...)  
Melhor jeito que achei pra me conhecer foi fazendo o  
contrário. (...)  
Não pode haver ausência de boca nas palavras:  
nenhuma fique desamparada do ser que a revelou. (...)  
Meu avesso é mais visível do que um poste. (...)  
Para ter mais certezas tenho que me saber de  
imperfeições. (...)  
Não gosto de palavra acostuada. (...)  
Palavra poética tem que chegar ao grau de brinquedo  
para ser séria.  
Não preciso do fim para chegar.  
Do lugar onde estou já fui embora.*

Manoel de Barros

*É fácil trocar as palavras  
Difícil é interpretar os silêncios!*  
Fernando Pessoa

*O ódio é aumentado pelo ódio recíproco, podendo,  
inversamente, ser destruído pelo amor.*  
Spinoza EIII43

A filosofia ainda tem algo a *dizer* enquanto *teoria*? Ter algo a *dizer* é ainda relevante nos nossos tempos? O fato é que deparamo-nos contemporaneamente com uma crise



na esfera do conhecimento. Dizíamos, na introdução deste trabalho, que a filosofia, após o *linguistic turn*, toma a linguagem como central, justamente porque é por meio dela que seu próprio discurso teórico é validado. Mas contemporaneamente temos uma crise generalizada que levou, por intermédio da própria reviravolta linguística, a filosofia a se repensar enquanto condição de sua existência, como discurso teórico válido e pertinente nos saberes contemporâneos.

No entanto, a filosofia contemporânea distancia-se cada vez mais de uma fundamentação última da realidade ou de uma enciclopédia dos saberes. A nossa *episteme* é embasada em um saber fragmentado por setores, onde cada divisão do conhecimento exige uma profissionalização própria de cada área específica. A filosofia mesmo se denuncia quando passa a ser uma disciplina de cunho seccional e especializado, confundindo-se com ciência e distante de um saber amplo. Assim, para ela ter algo a dizer, ela deveria adentrar em todo saber e sua forma especializada, o que é impossível. E, como se não bastasse, ela é a própria fonte de certo ceticismo frente aos valores fundamentais, como indica Manfredo Oliveira<sup>216</sup>. A fragmentação do conhecimento tem levado a filosofia a investigar saídas possíveis nas diversas abordagens e campos teóricos: desde a retomada do paradigma transcendental, por meio da pragmática transcendental, ao idealismo objetivo.

Contudo, a filosofia da imanência põe a solução de outra forma, porque põe também o problema de outra forma, sem, no entanto, distanciar-se das indagações que movem essas reflexões específicas. Tomando por base essa tese, podemos dizer que há uma emergência e crise do pensamento junto à falta de reflexão dos sentidos fragmentários ou mesmo certa quebra de sentido enquanto declínio filosófico. Isso por conta dos reflexos de um domínio amplificado da *imaginatio* como primeiro gênero de conhecimento. O amplo poder e as estratégias dessa amplitude tomaram o saber filosófico, que anuncia certa crise *teórica* nos tempos atuais.

E qual a posição do problema relativo à linguagem na imanência? Trata-se de interpor a linguagem em suas estruturas de poder sobre o corpo, o pensar e o sentir. O poder simplificou e tornou-se penetrável em tudo, de uma forma ampla e mesmo infinitesimal. Ele intensifica e aperfeiçoa cada dia mais essa ‘vida’ (ou sobrevivida) que rege ou deixa reger.

---

<sup>216</sup> Referência à MANFREDO, 2006, p.356-357. Ele afirma também: “Hoje, depois de Kierkegaard (poderíamos dizer também, de algum modo o Schelling tardio), Nietzsche e a destruição da metafísica por Heidegger e os pós-modernos, confrontamo-nos com o desmoronamento de qualquer pensamento sistemático e, em contraposição a isso, com a exaltação do fragmento, do particular, da mudança permanente de paradigmas” (MANFREDO, 2006, p.417).

Consumimos formas de viver, de sentidos e de subjetividades na nossa sociedade, em que a linguagem é inerente a todas as instâncias da comunicação e da informação.

A imediatez intersubjetiva é um comportamento inerente às relações hodiernas. A incapacidade de produzir sentido é dada pelo excesso e saturação das múltiplas informações, em que, hoje, somos incapazes de digerir e selecionar tudo o que nos advém. O especialista se particulariza em um domínio do saber, mas a comunicação muitas vezes se limita e não há nada a ser dito além de seu grupo e, ainda, de seu quadro teórico. Contraditoriamente, pouquíssimas vezes podemos nos deparar com a real comunicação numa sociedade dita comunicativa. Atingimos, hoje, o máximo da comunicabilidade e, ao mesmo tempo, a máxima incomunicabilidade linguística<sup>217</sup>. Poucas vezes há conexões numa sociedade interconectada em sua estrutura<sup>218</sup>. No campo teórico, isso está também nos saberes setoriais, nos quais, cada qual em sua especificidade tem seus *domínios* próprios. Cada um exerce sua linguagem e forma de *domínio* e de *poder*. É nesses domínios em que se regularizam as formas de poder dominantes, seja nas ciências, na filosofia, nas abordagens ou concepções de um pensamento, numa teoria, numa abordagem, numa prática etc. São infinitos os modos de segregação e de domínio que tornam a própria linguagem impossibilitada de um fruir expressivo. É por ela está imersa no paradigma do ideal comunicativo que a linguagem, muitas vezes, não comunica nada.

É com isso que Spinoza consegue transformá-la em formas de afetividade e inteligibilidade em sua filosofia. Vimos que a linguagem não obedece a uma comunicação pura, como poderíamos pensar ser sua ordem geométrica, mas ela promove um saber afetivo pelo terceiro gênero de conhecimento.

A lógica do *esgotamento* e sua esteticidade contemporânea foram partes incisivas em nossa reflexão a partir de Spinoza. Não só uma lógica do sentir, mas também a

---

<sup>217</sup> Podemos fazer referência à obra audiovisual *Trilogia da Incomunicabilidade* de Michelangelo Antonioni: *A Aventura* (1960), *A Noite* (1961) e *O Eclipse* (1962). É constatado quase sempre um esforço dos personagens em manter certo contato, ligação ou união, mas são incapazes de conseguir.

<sup>218</sup> O que Walter Benjamin indica ser um sintoma de nosso tempo em *Experiência e Pobreza*, em que a figura do homem bárbaro é tipicamente pós-moderna, sua necessidade de partir sempre do zero e de uma tábua rasa, como se fosse a única força inicial de toda experiência. É como se agora, o que importa é ser tão artificial quanto a estética da frieza do vidro e das aventuras do rato Mickey. Em *O narrador*, Benjamin também nos diz: “É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1987a, p.198). Em ambos os textos, Benjamin se incomoda com uma geração que foi para escola com um bonde puxado a cavalos e “se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano” (BENJAMIN, 1987a, p. 198). O narrador é a figura que tinha sempre algo a contar ou a aconselhar, algo tão alheio ao nosso tempo, em que cada qual julga ser a própria experiência de si. Os combatentes mudos de experiência, vazios do campo de batalha, voltavam pobres de qualquer experiência comunicável. E desde então, hoje, somos essa coisa que quer sempre iniciar do zero e aventurar-se como o Mickey.

reversibilidade, já que plástica, desse sentir, para que seja possível pensar de outra forma mais potente. Num mundo interconectado talvez fosse necessário fazer desconexões e reversibilidades reflexivas<sup>219</sup>, como é proposto na filosofia da imanência. O discurso filosófico não dá conta de toda amplitude dos saberes, mas isso nem seria também a sua pretensão imanente, senão enquanto rastreamento de desejos e efetivações de potências. O que ele pode promover é um combate às instâncias que diminuem a vida em sua potência.

Assim, a filosofia pode detectar no sentir e no pensar uma possibilidade vindoura. É com isso que há algo a ser dito ao fim deste percurso teórico que investigamos nesta tese. Uma força interpretativa dada pelos quadros teóricos nela implicados. Se nela nos servimos de Spinoza para pensar sua relação com a linguagem ou mesmo retomamos, no Capítulo 1, as questões embrionárias do século XVII em Descartes, Locke e Leibniz (e que seriam retomadas no *linguistic turn* do século XX), agora poderíamos responder à pergunta: para que serve esse texto e essa pesquisa? Ou seja, como podemos extrair da tese proposta uma perspectiva de pensamento vibrante? Inclusive, um novo olhar daquilo que o percurso por nós realizado pode deixar transparecer ao nosso espírito reflexivo?

A análise de toda lógica dos comportamentos sociais *online* ou *off-line*, em que a linguagem como informação é consumada na perspectiva do poder, é uma reflexão extremamente spinozana. A informação é travestida de conhecimento e é a norma de vida mais apreciada e balanceada como regente dos domínios informacionais. A linguagem informacional é a tarefa mais abrangente na qual identificamos que somos rodeados por ela e por sua esteticidade como corpo. Isto é, o *linguistic turn* toma forma e abrangência na dimensão virtual de nossas relações, não apenas de cunho intelectual, mas também afetivo.

As demandas sociais contemporâneas, no entanto, nos levam a um sentir e um pensar diferenciados. O *niilismo* e o *esgotamento* do corpo (e da linguagem como corpo) se fazem por meio dessa crise generalizada. Constata-se certa pressa e surdez, para usar os termos de Meschonnic, em relação ao ritmo do pensamento e do autoconhecimento. Tanto no campo da prática quanto da teoria, a *vita contemplativa* é esgotada e capturada no *niilismo* como forma fragmentária do discurso, tornando-se cada vez mais difícil selecionar e digerir tudo o que está conectado<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> Ou o avesso do niilismo, como é o título e a proposta de Peter Pal Pelbart.

<sup>220</sup> W. Benjamin afirma: “Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações” (BENJAMIN, 1987a, p.203). Nesse sentido, a informação que nos chega é autossuficiente e não exige nada de uma experiência anterior de quem a descreve e também não deixa ao leitor qualquer possibilidade interpretativa. Ela pretende, portanto, dizer o novo. A informação só tem sentido quando é nova e traz mais importância aos fatos próximos do leitor, ao passo que as narrativas traziam experiências de outros povos distantes. Para o filósofo, a informação

De um lado, poderíamos enfatizar o fragmento e a setorialização no universo linguístico e estético da nossa sociabilidade, mas ainda temos o fenômeno virtual que trouxe à tona também novas questões. Os próprios algoritmos da linguagem de programação nos aplicativos que utilizamos hoje estão gerando um ciclo vicioso, no qual as opiniões compartilhadas são sempre a do mesmo e da identidade. Estamos distantes de entender a diferença entre os indivíduos, suas singularidades e suas nuances imanentes à vida como real conexão comunicativa.

A força da *opinião* arrasta milhares de ‘seguidores’, ou seja, quanto mais ela tem forma de ‘atalho’, mais fácil e adaptável é para o reforço afetivo do comum e habitual. A forma de interpretação comum gestada nos ciclos informacionais do nosso século é a promoção das chamadas ‘bolhas sociais’ ou bolhas de domínio e de segregação comunicativa.

A crise se põe porque não há ruptura ou o próprio momento de ruptura é inacabável e em vias de *esgotamento*, isto é, de ser levado às últimas consequências. Trata-se da nossa forma de gerar um primeiro gênero de conhecimento tão abrangente a ponto de não conseguirmos sequer vislumbrar a possibilidade de transpô-lo em uma alegria ativa. E será que não poderíamos reverter essa ordem, como propomos neste trabalho, em nome de desfazer-se do habitual? Criar novas condições, mesmo que mínimas, de resistências linguísticas e estéticas como singularidade, como comportamento e ação?

Spinoza pôde pensar em uma força interpretativa, a *imaginatio* teológico-metafísica, os meios de análise do poder e de seu discurso linguístico que se expande, hoje, às análises da estetização como fenômeno cultural, enquanto sociedade da comunicação. Há uma reprodução de certos *poderes* nos limites microscópicos de nossas relações interpessoais. Isto quer dizer que, primeiramente, uma análise desse tipo é fundamentalmente filosófica e, em segundo lugar, cabe também à filosofia provocar rupturas possíveis e novos horizontes de força imanente, em sua base solidamente teórica. Mas fazer isso é justamente assumir a imanência de uma teoria como prática e de uma prática como teoria. Como dissemos no Capítulo 3, vida, ação e pensamento se fundem na imanência da linguagem.

Se pensarmos uma estética imanente à linguagem, como ensaiamos propor neste trabalho, em especial nos Capítulos 2 e 4, vemos que ela não se condensa apenas como teoria do belo ou da arte, mas em um primeiro gênero de conhecimento e nas relações inerentes ao corpo e à sensibilidade, como também em certa *poiética* linguística, onde é possível ter algo a

---

é momentânea, radicalmente oposta à narrativa de experiências construídas de geração em geração. Hoje, o que importa é uma linguagem do imediato que nem sequer permite recorrer ao saber da experiência, mas a um permanente *a partir do zero*.

dizer enquanto expressão e corpo. Assim, de um lado, temos a análise spinozana e, de outro, sua proposta criativa como linguagem escrita, isto é, enquanto obra.

A tarefa de trazer a linguagem em seu campo estético como força de entendimento e expressão não é apenas a de enfatizar o problema epistêmico, mas torná-lo problema central da filosofia da imanência. O transcurso possível entre essas duas disciplinas, que trouxemos à tese, se completam em uma análise do fenômeno contemporâneo. De um lado, o *linguistic turn*, no qual é possível constatarmos que a linguagem está em tudo, e, de outro lado, a estetização da linguagem constituinte de uma forma habitual e imaginativa, isto é, do nosso comportamento, das nossas ações e do nosso corpo enquanto *eu*.

É nesse sentido que uma filosofia radical da imanência entra em voga. Não como uma questão de poder informacional, mas abrindo rupturas e silêncios em nome de potências interpretativas e expressivas, promovendo, assim, aberturas e desconexões frente à forma de pensar e agir comum e habitual. O resgate da força filosófica é também o de um sentir filosófico, em que é possível dar força ao pensamento, desconectá-lo e reconectá-lo em outras formas possíveis. Uma inversão e um *tornar ao avesso* que é típico da filosofia spinozana — seja em sua forma rigorosamente matemática de inverter a ordem do pensamento, seja em seu conteúdo afetivo-inteligível, a que esse rigor está destinado.

O estético é inseparável de certa experiência histórico-social e dos fenômenos de mudanças da *imaginatio* e do corpo, enquanto modelos de comportamento e de consumo massificados pelos *medias* que não param de se replicarem na sociedade da comunicação. Uma linguagem filosófica pode estar atenta a isso e é capaz de não se submeter ao conteúdo informacional ou a qualquer lógica subalterna. O pensamento filosófico é capaz de promover alterações discursivas pela força e potência intelectual anunciada na Parte V da *Ética*, em vez de submeter-se ao império da opinião, pois filosofar é não contentar-se com esse modo de vida. É um trabalho de resistência<sup>221</sup> que constitui o cerne filosófico imanente.

Essa prática-teórica é uma resistência que nos permite, no mínimo, nos envergonhar das impotências reativas para que possam nascer novas resistências e novos indivíduos possíveis. Esse jogo de forças é o que se propõe numa imanência da linguagem spinozana, na qual o corpo não é subalterno de certa inteligibilidade, mas é a própria potência

---

<sup>221</sup> Por que não pensar na própria criança como uma resistência? Ressaltamos, aqui, o trabalho da infância como resistência na Dissertação de Mestrado de Paulo Victor de Albuquerque Silva *O Fenômeno da Infância como imagem Dialética em Walter Benjamim: Um lampejo face ao continuum da história*, na qual ele reconhece uma possibilidade de desvio ou mesmo destruição do dito progresso humano. A infância e suas instâncias são trazidas como uma potência de resistência à estética e à lógica contemporâneas.

de um sentir e pensar de outra forma. Daí é que a linguagem torna-se tão necessária quanto real, em uma discursividade tanto teórica quanto prática.

Spinoza captura os domínios do poder e põe este domínio numa ordem geométrica de denúncia e de afirmações de forças inteligíveis e estéticas, seja para mudança do campo de afetar e ser afetado, seja em expressões compreensivas singulares, como objeto final da dedução matemática. Situar Spinoza em um discurso meramente lógico é tomá-lo em uma força decadente e reflexo de nosso tempo, ao passo que preencher a ordem geométrica de esteticidade é dotá-la de uma potência que lhe é imanente. Não mais falamos de cálculo dedutivo-racional, mas de sua afetividade, conforme aquilo que Spinoza desejava comunicar.

Esta tese pretendeu mostrar o que pôde a linguagem spinozana na dimensão do sentir. O que ela pôde, como força inerente ao conhecimento, mas não imaculado apenas na esfera do lógico ou da fundamentação, que é enfraquecida pela sociedade contemporânea e sua *liquidez*. Mas, sim, o que a linguagem filosófica pode como interpretação e modificação de sentido, abrangendo forças de composições ativas. E, principalmente, o que Spinoza pôde fazer por meio da linguagem e como ele construiu essas modificações linguísticas positivas.

Tomamos Spinoza em seu desejo particular: uma *união com a natureza inteira* e sua comunicação afetiva para com os seus leitores. O conhecimento como afetividade. Entendemos que é essa forma como a linguagem ganha uma potência filosófica, não apenas de um discurso lógico, como muitas vezes vemos anunciarem ser o método geométrico, mas de um saber e uma força afetiva enquanto potência.

Essa potência libertadora, proporcionada pela ordem geométrica, tem por finalidade a beatitude ou liberdade, colocada aqui não como ideal, mas enquanto possibilidade, no campo dos afetos, de uma singularidade ética, que só se faz na prática ativa de cada indivíduo-leitor. É com isso que entendemos a resistência spinozana ao *esgotamento* e ao *niilismo* numa sociedade comunicativa.

Faz-se necessário escapar da inadequação como modo de vida do primeiro gênero de conhecimento, em que está a linguagem. Vimos que a inadequação consiste numa forma de agir nas coisas exteriores sem saber as causas. Ela é uma variação constante da potência de agir e de pensar. Agir inadequadamente significa agir sem conceber a origem do próprio desejo. Ao passo que conhecer é agir sobre as coisas exteriores e não apartar a relação ou a ligação com elas. É uma conexão com a forma ativa do desejo. Na imanência, o homem é atravessado e mergulhado na natureza. Não há nada de exterior ao mundo, este mundo. Cabe, nessas conexões intrínsecas, efetuar forças compreensivas e não apelar para as instâncias

exteriores e inexistentes: o campo invisível da ideia, sua comunicação pura e as consequências dessa forma de pensar.

É com isso que Spinoza não recorre de nenhuma forma ao paradigma semântico. Como mostramos, ele elimina o campo invisível da ideia, onde a linguagem seria mero instrumento de comunicação, e confere ao signo linguístico uma potência não mais comunicativa, mas afetiva. Nesse sentido, apesar de entrar em concordância com certa pragmática da linguagem, podemos entender a imanência da linguagem como uma relação de força, na qual o entendimento ora tende a certa atividade, ora tende a certa passividade. Esse campo linguístico-pragmático, no entanto, se confere na própria relação com os afetos, como vimos no Capítulo 1, desta tese.

Certamente, há certa impotência da razão para Spinoza e que, aqui, contabiliza a crise filosófica contemporânea. Mas na *Ética*, ele se perguntaria o que podemos nós pelo saber, isto é, por meio do saber. Nós podemos nos transformar afetivamente. A razão enquanto razão nada pode contra os afetos, senão como afeto. Esse próprio saber não é um estatuto do conhecimento e, sim, um fluxo afetivo e experimentado na vida singular de cada um. Saímos da crise da razão se entendemos que ela, enquanto filosofia, é afeto, e que a linguagem é a expressão de nosso modo de vida, em que é possível reatar a própria ordem do desejo.

Esse é o caso de Spinoza, como demonstramos. Vimos que sua escrita é originada de um desejo relatado no percurso de seu TIE, que coloca, como narrativa filosófica, a necessidade de se conceituar a ideia de Deus. Sua base ontológica é a busca de uma expressabilidade. Uma busca não apenas de *um gozo com a natureza inteira* que é a própria efetivação da potência do intelecto, mas, ao mesmo tempo, a capacidade de *comunicar* esse afeto. Uma comunicação possível por onde passa a expressão singular e a vida em singularidade. Como vimos, esse é o ápice de uma dinâmica de entendimento e expressão. Em sua forma e conteúdo, essa linguagem como potência tem a força criativa em gerar uma obra como a *Ética*. Expressões encadeadas que entram em composições possíveis, formadas a partir da própria linguagem como escrita. Daí que colocamos o livro como indivíduo, que faz durar seu *conatus* no tempo e no espaço, pela força impressa nessa expressão singular.

Essa forma de fazer filosofia é a possibilidade que se tem frente ao conhecimento informativo, em que o uso da linguagem se apropria apenas do discurso autoritário da ordem comum e habitual. Em vez disso, uma nova ordem reflexiva é proposta por Spinoza.

Na medida em que o filósofo faz isso, ele deixa transparecer a possibilidade de seus leitores fazerem o mesmo. Sua escrita se enuncia num convite a reverter essas ordens

preestabelecidas. E é esse mesmo convite que deixamos externalizar nesse movimento de esperança como alegria, porque é ele que sustenta relações futuras, nas quais é, no mínimo insuportável, a vida em sociedade, senão por meio de novas relações que essa própria sociedade propicia enquanto comunidade, ou, a formação do comum imanente. Embora isso ocorra em raros e difíceis ‘acazos felizes’ de conexões possíveis, em que uma potência de vida toca-nos e tecemos uma nova relação vital. Enquanto *modos finitos*, somos expressões e, de certa forma, modelamos, através da linguagem, dinâmicas expressivas possíveis, com as quais, por meio de nossa capacidade criativa, promovemos novas associações. Esse argumento, embora radicalmente dotado de perspectiva estético-artística, é o próprio resgate da filosofia como força afetiva. Por isso é que propomos, neste trabalho, reler a filosofia de Spinoza como essa abertura à própria filosofia, talvez justificando a máxima bergsoniana de que “todo filósofo tem sua filosofia e a de Spinoza”<sup>222</sup>.

O combate ao campo informacional saturado é a própria criação do pensamento. “A obra de arte não contém estritamente a menor informação”<sup>223</sup>. A filosofia como modo de criação humano é um desfazer e refazer da linguagem e não deve ser exigido do filósofo senão uma resistência às estruturas linguístico informativas. A filosofia sempre inventou formas de subverter a linguagem. Fala-se de coisa, de corpo-sem-órgãos, mônadas, ser-no-mundo, Deus, substância, corpo etc., que não fazem sentido nenhum na vida prática ou na gramática. Mas eis o grande desafio filosófico: inventar uma maneira de resistir ao banal, desconectando o óbvio e reconectando às profundidades refeitas através das rupturas. Essa é sua tarefa linguística e tão inteligível como arrebatadora, enquanto experiência estética.

Spinoza é polêmico justamente porque traz vida à linguagem em sua expressão. Na própria base linguística teológica de seu tempo é onde ele cultivava uma filosofia própria. Assim, o discurso filosófico é validado porque, na imanência, a linguagem é uma nova prática afetiva. A linguagem aparece como produção de uma nova realidade e não a sua representação. Não uma comunicação, mas uma expressão afetiva é a que toca e promove novos afetos e ideias.

Uma linguagem puramente filosófica não é suficiente, bem como o ideal de uma estética puramente desse tipo também não o é, muito menos uma ideia pura a ser representada e comunicada. A imanência da linguagem exige a retomada de uma exigência histórico-social como fizera o próprio Spinoza em relação ao primeiro gênero de conhecimento, selecionando sua potência e decadência próprias. Reerguendo, da base desacreditada de forças

---

<sup>222</sup> CHAUI, 1999, p.282.

<sup>223</sup> DELEUZE, 1999, Ato de Criação.



supersticiosas, a própria força motriz de uma realização vital. Um combate aos meios idealizados, inclusive da própria linguagem ou da relação que fazemos com ela, é a base para se pensar uma potência da linguagem e das relações que ela medeia. A linguagem trazida ao campo de força interpretativa em sua potência e não em sua servidão à ideia ou a qualquer instância. A linguagem como corpo extensivo que, por meio da escrita, torna-se presente como obra.

Isso se distancia de uma interpretação como ‘minha opinião’ ou ‘o penso dessa forma e para mim é a verdade’ ou ‘você tem sua opinião e eu tenho a minha’ ou, para utilizar os termos de Spinoza no Apêndice da Parte I da *Ética*: ‘cada cabeça uma sentença’, tão presentes nas pessoas e escancarado nas relações contemporâneas. A filosofia não é apenas excluída, atualmente, porque aprofunda reflexões, velocidades e lentidões outras, mas é também um combate ao discurso de ódio privilegiado nas relações *online* ou *off-line*. O que tentamos demonstrar por meio de Spinoza é que o pensamento filosófico pode ter força e potência não só do combate imanente a essas relações fugazes e superficiais, mas também a uma produção ativa de vidas singulares. Além disso, que essas vidas singulares tenham potência de utilizar a linguagem, para formar novos indivíduos, novas forças vitoriosas pelo amor e pela alegria, numa produção de uma ética singular de composição e de criação estético-afetivo-inteligível.

Tentamos entender Spinoza em sua própria experiência vital, para não deslocarmos o seu *ingenium* de seu desejo enquanto atitudes filosóficas. Agora podemos dizer que a filosofia toma os rumos da arte e de uma vivência singular de qualquer um que seja responsável por produzir-lhe afetos, como experiência de um cuidado de si ético. O indivíduo não pode ser apartado de sua experiência e de seu desejo imanentes. Bem como, na mesma proporção, a linguagem não pode ser mera verborragia de opinião e de comunicação informativa, mas, sim, dotada de conexões de forças. Uma expressão é um rigor e um caminho filosófico árduo. Uma tarefa seletiva e ética. Um cuidado de si na efetuação do comum, que, no entanto, não se torna banal, mas é comum e torna-se singularidade numa composição ativa de relações possíveis.

É possível, então, subverter o aparato comunicativo-informativo por ele próprio e revertê-lo em conexões nas quais acontecem o pensamento e a filosofia. Essa estrutura filosófica contemporânea da linguagem, nos meios de informação, pode ser revirada pelos próprios meios e substratos que ela toma uma posição crítica. É como fez Spinoza, subverter a linguagem de ódio de seu tempo, dentro dela mesma, para produzir uma potência de pensamento. E, com isso, uma conexão com pensamentos ativos e indivíduos que criam novas

formas comuns. Esse movimento é uma resistência imanente à banalidade linguística e que a própria linguagem pode fazer gerar.

A experiência spinozana pode ser colocada como uma resposta ao nosso tempo em vários aspectos tocantes à linguagem, justamente porque ali, no seu tempo, muito dos saberes não estavam delimitados em seus campos fragmentários como é hoje. A relação imanente entre o saber e o agir, algo notadamente apartado em nossos dias, não é uma crítica da razão ou de suas condições de possibilidade, mas é a potência filosófica de provocar a reflexão. Não apenas do campo inteligível e puro, como também na própria prática afetiva, de composição de novos indivíduos, novos corpos e novas ideias. Isto quer dizer, novas comunidades e comunicações outras, pois um indivíduo é, desde já, uma comunidade de ideias e de corpos: um indivíduo-obra, texto, quadro, peça ou composição singular que toca, arrebatada e afeta com suas ideias.

Isso ocorre quando Spinoza propõe a saída da experiência imediata do primeiro gênero de conhecimento para os gêneros de conhecimento ativos, em que a razão ainda não é de todo suficiente. O saber abstrato e universal da razão clássica é mais imaginário que real. A razão estancou-se hoje e Spinoza foi um dos poucos que ousou promover uma terceira via, dada pela ciência intuitiva, para extrair possibilidades outras da vida concreta e sua vivência singular. E uma razão ou uma filosofia nos moldes clássicos parecem não responder às exigências que o nosso espírito contemporâneo foi capaz de abranger com a expansão, quase viral, das formas de comunicação humana e sua expansão planetária. Com o *linguistic turn*, em que nos deparamos com o fato da linguagem estar intrínseca a nossa forma de conhecer, a linguagem tem a potência de estar a serviço dessas novas possibilidades de vida, de pensar de outra forma em interconexões.

É por isso que Spinoza fala de uma intuição como conhecimento da experiência vivida. Conforme propomos em hipótese, a matemática, como método, acaba na intuição, não apenas por conta de seu procedimento dedutivo, isto é, do mais geral ao menos geral, mas também porque termina em cada singularidade que é tocada por suas potencialidades. O conhecimento de terceiro gênero é o conhecer das coisas singulares. Vimos que a razão afetiva prepara um campo prático, por meio de exercícios de antecipação na vida, que funcionam quando se compreende a experiência vivida. Então passamos do conhecimento abstrato à experiência intuitiva, em que podemos melhor praticar a maneira de afetar e ser afetado. Por meio desse exercício, passamos a reorganizar o imaginário e, por conseguinte, a própria linguagem em sua forma de poder, transpondo-a em potência interpretativa da vida, da natureza e dos afetos. Passamos a gerar interpretação, enquanto outro tipo de consciência que

não aquela dos signos, da imaginação e da experiência imediata, mas uma ‘consciência de si, das coisas e de Deus’, que é superior por ser a experiência do verdadeiro contentamento de ânimo (EV42s).

Então, reorganizar as palavras não significa inventar uma nova língua, mas, sim, exercer a potência intelectual e afetiva nas novas formas de significações, para fabricar uma melhor compreensão de si, numa implicação mais viva e conforme nossa natureza e potência. Isso é propriamente fazer filosofia para Spinoza. É pelas palavras que pensamos e é por elas que Spinoza mostra a própria atividade filosófica. Não se trata de inventar tudo de novo, como fazem alguns filósofos com seus jargões, mas um combate na própria linguagem teológico-metafísica, fazendo emergir novas interações linguísticas e novos significados imanentes. Ele transforma em palavras mais correspondentes à experiência vivida, à vida como afirmação de forças e, ao mesmo tempo, ele demonstra a possibilidade dessa afirmação no modo como ele fez filosofia.

É com isso que Spinoza fazia inversões linguísticas em seus conceitos, em seus conteúdos e em suas formas. Como vimos, ele interpreta sua vida afetiva, a natureza e as obras filosóficas que lhe chegam segundo essas inversões. Quando ele pratica essa linguagem subversiva na *Ética*, ele procura nos afetar com o corpo linguístico e nos incitar a produzir novas ideias, corpos e afetos. Toda a sua filosofia é escrita numa forma de subversão em nome da expressabilidade. Isto quer dizer que ele nos faz pensar o inverso do que estamos habituados. Esse é o seu verdadeiro método. Laurent Bove diz: “a crítica da linguagem em Spinoza tem uma função terapêutica e preventiva em relação à reflexão e ao discurso filosófico”<sup>224</sup>. São explícitas as formas como Spinoza inverteu o pensamento:

"Não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa" (EIII9S);

“A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (EV42);

“Não me estranha, no entanto, que os filósofos aferrados às palavras ou à gramática caiam em semelhantes erros, posto que julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas" (CM 235).

---

<sup>224</sup> Tradução nossa : « La critique du langage (...) a ainsi une fonction thérapeutique et préventive à l'égard de la réflexion et du discours philosophique. ». Cf. *La théorie du langage chez Spinoza*, Laurent Bove, Article publié dans L'Enseignement philosophique n° 4 de mars-avril, 1991.

É por meio dessas inversões discursivas que Spinoza procura nos incitar a viver outra lógica que não a habitual. E podemos conceber essas inversões, como dissemos, obra escrita. Spinoza pretende escrever não para conservar o que existe, mas para fazer existir o que se conserva. Deixar a própria obra falar e se expressar em dimensões linguísticas outras, em seu *conatus*. Isso é propriamente a função de uma escrita filosófica por meio da reflexão da linguagem: a possibilidade afetiva da filosofia e do conhecimento. A geometria é o instrumento de tais inversões para Spinoza. A inversão do cartesianismo, a inversão da ordem de se exprimir pela *síntese* e a inversão da *imaginatio* como habitual, em uma força ativa e criativa do entendimento, enquanto afeto.

O verdadeiro objeto dessa filosofia é chegar a fruir a eternidade, mas não como um ideal. É uma inversão do ideal. Quer dizer, promover um novo modo de vida, porque antes se desfruta de uma vivência ético-afetiva como potência, e isso é radicalmente diferente de idealizar uma vivência para tentar desfrutar de algo além, em outro mundo ou outro plano, criando uma moral do dever-ser. Trata-se de experienciar e estar atento a essa experiência num ‘tornar possível’ condições outras de individuação e comunhão.

Frente a isso, a filosofia da imanência (linguística) é um combate ao nosso tempo de informação, em que impera a incapacidade de produzir sentidos, pelo excesso, saturação e *esgotamento* da informação. Nesse sentido é que percebemos a importância da estética da linguagem enquanto uma ética imanente. A crosta da linguagem já cristalizada pode ser modificada completamente. Os significados preestabelecidos pela linguagem, seja num texto teórico seja na vida afetiva, podem, agora, ser dissipados por singularidades e encontros possíveis, num modo de vida ético. As memórias e os costumes, enquanto primeiro gênero de conhecimento, apontam para uma privação dessa singularidade expressiva. Todavia, temos a potência de uma atividade imamente, em que nossa prática é criar conhecimento, muito mais que apenas compreender. O *compreender* transparece como se não agíssemos, como se algo nos impusesse a apreensão, nos impelisse a compreender, sem que, de fato, percebêssemos que o *compreender* emerge de nós mesmos, da nossa natureza, desejo e potência. O *compreender* na imanência é uma experiência de uma ética seletiva, isto é, de um cuidado de si como afetividade.

Nossa inteligência em criar conhecimento, em criar compreensões e, portanto, *interpretar* de forma ativa é o que faz Spinoza com a linguagem. Tal atividade, tão difícil quanto rara, é a força de alegrias ativas como potência do intelecto (EV). Uma conquista que, no entanto, atualmente é banalizada e confundida com informação. Nunca houve antes tanta linguagem enfraquecida de pensamento. E, como vimos, esse é um combate antevisto por

Spinoza, num tempo em que se aceleram processos, através de atalhos que nos convencem a lutar pela servidão, nas palavras do filósofo, como se fosse por nossa liberdade. Qualquer fundamentação última da realidade tornou-se impraticável, então resta-nos dizer que a filosofia pode ser uma força para a efetivação de novos modos de vida, de interações possíveis e que trazem à vida uma potência própria, em linguagens que sejam meios de abertura e re-conexão à vida.

\*\*\*

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Luís Machado de. **Spinoza: A utopia da razão**. Lisboa: Vega, 1993.
- ADAIME, Rafael Domingues. **A pesquisa do inconsciente no século dos alucinógenos**. In: **Cadernos de Subjetividade**. São Paulo: Editora Hucitec, 2005.
- ADORNO, Theodor W. **Teoria Estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- AENISHÄNSLIN, Markus. **Le Tractatus de Wittgenstein et l' Éthique de Spinoza: Étude de Comparaison Structurale**. Basel; Boston; Berlin: Birkhäuser, 1993.
- AIRES, Matias. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**. São Paulo: Edipro, 2011
- ALARCÓN, Luis Ramos Marcín. **El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político**. Salamanca: Tesis Doctoral en Filosofía por la Universidad de Salamanca, 2008. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=18440>. Acesso em: 10/11/2012. [s.n.]
- ALARCÓN, Luis Ramos Marcín. **El concepto de “Ingenium” en Spinoza. El caso del Estado hebreo**. Disponível em: <http://luis-ramos.com/LuisRamos-Spinoza-Ingenio-Hebreos.doc>. Acesso em: 10/11/2011 [s.l.] [s.n.] [s.d.]
- ALLEGRO, John. **The Sacred Mushroom and the Cross. A Study of the Nature and Origins of Christianity within the Fertility Cult of the Ancient Near East**. Ed. Gnostic Media Research & Publishing, 2009. [s.l.]
- ALQUIÉ, Ferdinand. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris: PUF, 1991.
- ANSALDI, Saverio. **Spinoza et le Baroque - Infini, désir, multitude**. Paris: Éditions Kimé, 2001.
- ANTONIONI, Michelangelo. **DVD Trilogia da incomunicabilidade**. Itália e França: Versátil Filmes, 2016.
- ARISTÓTELES. **Metafísica vols. I, II, III**, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Sousa. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse, Alberto e Abel do Nascimento Pena. 3a ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ARTAUD, Antonin. **Oeuvres complètes 9**. Contient: Les Tarahumaras/ Lettres de Rodez. Paris: Gallimard, 1979.

ARTAUD, Antonin. **Oeuvres complètes 13**. Contient: Van Gogh le Suicidé de la société/ Lettres à propos de pour en finir avec le jugement de Dieu. Le Théâtre de la cruauté. Paris: Gallimard, 1974.

ARTAUD, Antonin. Os Taramaras. In: WILLER, Cláudio (Org.). **Escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: L&PM, 1983.

ARTAUD, Antonin. **Van Gogh o suicidado da sociedade**. 2 ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.

ARNOULD, A et Lancelot, C. **Grammaire générale et raisonnée**. Tradução de Bruno Fregni Bassetto e Henrique Graciano Muracho. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, Eric. (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 169-192.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ASSIS, Machado de. **Obra completa**. Organização de Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, v.3.

ASSIS, Machado de. O espelho, in: **Obra completa 4**. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Aguilar, 1979, p. 346.

ASTOR, Dorian. **Dictionnaire Nietzsche**. Paris: Édition Robert Laffont, 2017.

AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder**. Lisboa: Colibri, 2000.

BACON, Francis. **Novum Organum**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BARRETO, Ana Claudia et al. **Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

BARROS, Manoel. **Ensaio fotográficos**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BARROS, Manoel. **Memórias inventadas**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2018.

BARROS, Manoel. **O guardador de águas**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BARROS, Manoel. **O livro das ignoranças**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

BARTHES, Roland. **Como viver junto - Simulações romanescas de alguns espaços cotidianos**. Tradução Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARTHES, Roland. **O Rumor da Língua**. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BESERRA, Fernando Rocha. **Experienciando a Arte Visionária: uma compreensão junguiana da interação de estudantes com a obra de Alex Grey**. São Paulo: PUC-SP, 2014. [s.n.]

BASTOS, Cleverson Leite. **Filosofia da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BAUDELAIRE, Charles Pierre. **Paraísos Artificiais: Um Comedor de ópio e Poemas do Haxixe**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **44 Cartas do Mundo Líquido Moderno**. Tradução de Vera Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMGARTEN, Alexander. **Estética: A lógica da arte e do poema**. Tradução de Miran Sutter. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

BAUMGARTEN, Alexander. **Esthétique précédée des Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique**. Tradução de Jean-Yves Pranchère. Paris: L'Herne, 1988.

BAYLE, Pierre. Article Spinoza. In: **Écrits sur Spinoza. Textes choisis et présentés par Françoise Charles-Daubert et Pierre François Moreau**. Paris: Berg International, 1983. p. 19-110. (Collection L'Autre Rive).

BEDOYA, Juan Diego. En torno de la distinción existente entre los atributos según su sentido spinoziano. In: **Revista Conatus**. Fortaleza, v.6, n.11, 2012, pp. 23-42.

BEJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre a literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Obras escolhidas. Vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987a.

BEJAMIN, Walter. **Origem do Drama Barroco Alemão**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BEJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Obras escolhidas. Vol.2. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987b.

BERTRAND, Michèle. **Spinoza et l'imaginaire**. Paris: PUF, 1983.

BORGES, Jorge Luis. **Nova antologia pessoal**. Tradução de António Alçada Baptista. Lisboa: Difel, 1983.

BOVE, Laurent. **Espinosa e a Psicologia Social – Ensaios de ontologia política e antropogênese**. V. I. São Paulo: Autêntica, 2010. (Coleção Invenções Democráticas).

BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus : Affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: Vrin, 1996.



BOVE, Laurent. **La théorie du langage chez Spinoza**. Article publié dans L'enseignement philosophique n° 4 de mars-avril. Amiens: Université d'Amiens, 1991. pp.16-33.

BRITO, Farias. **A finalidade do Mundo: estudos de filosofia e teologia naturalista**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

BURKE, Edmund. **Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo**. Campinas: Editora Papirus, 1993.

BURRIN, Philippe. **Ressentiment et apocalypse: Essai sur l'antissémitisme Nazi**. Paris: Seuil, 2004.

BURROUGHS, Willian S. Alguns pontos de distinção In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

BURROUGHS, Willian S. **Almoço nu**. Tradução: Daniel Pellizzari. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

BURROUGHS, Willian S. **Cartas do Yage**. Porto Alegre: Coleção L&PM Pocket, 2008.

CAMPOS, André. A Endoreconstrução do Contrato Social em Spinoza In: **Revista Conatus**, V. 3, n. 5, Fortaleza, 2009. pp.11-25.

CARCHIA, Gianni e D'ANGELO. **Dicionário de estética**. Lisboa: Edições 70, 1999.

CARVALHO, Joaquim de. Introdução à Ética de Espinosa. In: **Obra Completa de Joaquim de Carvalho**. 2. ed. I – **Filosofia e História da Filosofia** – 1939-1955. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. pp. 223-299.

CASTILHO, Viviane. **Leibniz & a Linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CECCHI, Delfo. **Estetica e eterodossia in Spinoza**. Pisa: Edizione ETS, 2005.

CERVANTES. **Dom Quixote de La Mancha**. 4. ed. Tradução de Ferreira Gullar. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

CHAUI, Marilena. **A nervura do Real**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUI, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 2005.

CHAUI, Marilena. **Problema da linguagem em Espinosa**. Discurso, Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1972.[s.n.]

CHAUI, Marilena. Um Anacronismo interessante. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CHAUÍ BERLINCK, Marilena. A linguagem na filosofia de Spinoza à guisa de introdução. In: **Revista Discurso**, v. 1, n. 2, São Paulo, 1971.

CHAUÍ BERLINCK, Marilena. Melancolia e Contemporaneidade. In **Cadernos Espinosanos – Estudos sobre o Século XVII**. São Paulo: EdUSP, 2008.

CHOMSKY, Noam. **Linguagem e Pensamento**. Tradução de Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1971.

CHOMSKY, Noam. **Linguística Cartesiana**. Tradução de Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1972.

CIORAN, Emil. **Breviário de Decomposição**. Tradução de Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

CIORAN, Emil. **Cioran - Entrevistas com Sylvie Jaudeau**. Tradução de Juremir Machado. Porto Alegre: Sulina, 2001.

CIORAN, Emil. **Nos Cumes do Desespero**. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011b.

CIORAN, Emil. **O inconveniente de ter nascido**. Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010.

CIORAN, Emil. **O livro das ilusões**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

CIORAN, Emil. **Silogismos da Amargura**. Tradução de Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011c.

CIZESCKI, Fernanda. **Entre Chomsky e Port-Royal: Uma Análise da leitura chomskiana**. In: *Work. Pap.. linguist.*, 9 (1): Florianópolis, 2008, pp. 121-131. [s.n.]

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>. Acesso em: 07/01/2016. [s.l.] [s.n.]

COSTA, Rafel. **Ahyuasca: uma experiência estética**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2009. [s.n.]

CROCE, Benedetto. **Breviário de Estética: Aesthetica in nuce**. Tradução de Rodolfo Ilari Jr. São Paulo: Editora Ática. 1997.

DAMÁSIO, Antônio. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos**. Adaptação para o Português do Brasil de Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

D'ANNA, Giuseppe. La transcendance à l'intérieur de la substance. In: **Spinoza Transalpin**. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2012. pp. 139-159.

DASCAL, Marcel. **La Semiologie de Leibniz**. Paris: Aubier, 1978.

DASCAL, Marcel. Spinoza. Pensamiento e linguagem. In: **Revista latinoamericana de filosofia**, n.3, Buenos Aires: Centro de Investigaciones filosoficas, 1977. pp.223-236.

DA SILVA, José Fernando. Substância em Spinoza e Wittgenstein. In: **Revista Ideação**, n. 34, Feira de Santana, 2016.

DA SILVA, José Fernando. Pensando o Problema da Essência da Linguagem em Spinoza. In: **Dissertatio**, n.40, UFPel, 2014.

DELBOS, Victor. **Espinosismo: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Abecedário de Gilles Deleuze: “Entrevista com Gilles Deleuze”**. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Conversações: 1972-1990**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.

DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza (Vincennes 1978-1981)**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2009.

DELEUZE, Gilles. e PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta Editora, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. e GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Perspectiva: São Paulo, 1974.

DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Vol.02. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. **O ato de criação**. Tradução de José Marcos Macedo, Especial para a “Trafic”, publicado na Folha de S. Paulo de 27/06/1999. Disponível em: <http://escolanomade.org> Acesso em: 25/01/2017. [s.l.] [s.n.]

DELEUZE, Gilles. **O esgotado**. Tradução: Fátima Saadi, Ovídio de Abreu, Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.

DELEUZE, Gilles. **O que é a filosofia ?**. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São

Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1969.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza e o Problema da Expressão**. Edição eletrônica com paginação do original: Disponível em: <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/DELEUZE-G.-Espinosa-e-o-Problema-da-Express%C3%A3o1.pdf> Acesso em: 14/08/2016. [s.l.] [s.n.] [s.d.]

DELBOS, Victor. **Espinosismo: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DENAT, Céline. A crítica nietzschiana da finalidade: a antiteologia spinozista 'com uma diferença'? In: **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. Tradução de Fernando Dias. Andrade. São Paulo: Martins Fontes, 2009. pp. 146-169

DESCARTES, René. **Discurso do Método. Meditações. Objeções e Respostas. Paixões da Alma e Cartas**. Tradução de Jacó Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. ( Coleção Os Pensadores)

DESCARTES, René. **Œuvres**. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: C.N.R.S. et J. Vrin, v. I (1987), v. II, III (1988), v. IV (1989), v. V (1974), v. VI, VIII-1, IX-1 (1982), v. VII (1983), v. VIII-2 (1987), v. X, XI (1986), v. IX-2 (1978). 13 v.

DIODATO, Roberto. **Vermeer, Góngora, Spinoza**. L'esthétique comme Science Intuitive, Paris: Mimesis, 2006.

DOMINGUEZ, Atilano (comp.). **Biografías de Spinoza**. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid : Alianza Editorial, 1995.

DOMINGUEZ, Atilano. Contribución a La antropologia de Spinoza. El hombre como ser imaginativo. In: **Logos: Anales del Seminario de Metafísica**. Volume 10, Número 10, Editora UCM, 1975, pp. 63-90. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM7575110063A> Acesso em: 06/05/2011. [s.l.]

DUIITS, Charles. O dom de cristo ao homem vermelho. In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Tradução de Lígia Junqueira Caiuby e Aguinaldo Junqueira Filho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

EPICURO. **Antologia de textos**. Traduções e notas de Agostinho da Silva [et al.] ; estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck. — 3. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1985. (Os pensadores)

EPICURO. **Lenguaje y hermeneutica en Spinoza**. In: *Miscellanea Comillas*, 1978-1979. pp.301-325.

ESCOHOTADO, Antonio. **História elementar das drogas**. Tradução de José Colaço Barreiros. Lisboa: Antígona, 2004.

EUCLIDES. **Os Elementos**. Tradução de Irineu Bicudo. São Paulo: UNESP, 2009.

EZCURDIA, José. Imanência e amor na filosofia de Espinosa. In: **Cadernos espinosanos: estudos sobre o século XVII**. Tradução de Homero Santiago. n.XIX, São Paulo, 2008. pp. 11-46.

FERREIRA, Antônio Mário David. **Sui Juris, Fortunæ Juris: Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa**. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 2018.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Paris: Gallimard, 1980.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso dado no Collège de France (1975-1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRAGOSO, Emanuel. A definição de Deus na Ética de Benedictus de Spinoza. In: **Kalagatos: Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE**. v. 2, n.4, Fortaleza, 2005. pp. 11-31.

FRAGOSO, Emanuel. **As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza**. In: UNOPAR Cient., Ciênc.Hum. Educ, v.2, n.1, Londrina, 2001. pp.83-90.

FRAGOSO, Emanuel. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>. Acesso em: 30/01/2017. [s.l.] [s.n.] [s.d.]

FRAGOSO, Emanuel. Considerações sobre o método, a ordem e o entendimento em René Descartes e Benedictus de Spinoza. In: **Estudios de filosofia** [S.l.: s.n.] [online], n.33, 2006. pp.53-64.

FRAGOSO, Emanuel. O conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. In: **Revista Conatus**. v.1, n.1, Fortaleza, 2007. pp. 27-36.

FRAGOSO, Emanuel. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011.

FRAGOSO, Emanuel. **O nome de Spinoza**. [S.l.: s.n.] Disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/o-nome-spinoza.html>. Acesso em: 01/06/2018.

FRAGOSO, Emanuel. Uma introdução à Ética de Benedictus de Spinoza. Fortaleza: **Kalagatos Revista de Filosofia**. v.9. n.17, Fortaleza, 2012.

FREGE, Gottlob. (1892). Sobre o Sentido e a Referência. In: Alcoforado, Paulo (org. e trad.). **Lógica e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar da civilização**. In: Sigmund Freud; [Os pensadores]; Seleção e textos de Jayme Salomão. Tradução de Durval Marcondes. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GAFFIOT, F. Le grand Gaffiot. **Dictionnaire latin-français**. Revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert. Paris : Hachette-Livre, 2000.

GEHARDT, Carl. Rembrandt und Spinoza, **Chronicon Spinozanum**, t. IV, Hage Comitatus Societatis Spinozanae, 1926, pp.160-183.

GEHARDT, Carl. **Spinoza**. Traducción de Oscar Cohan e Prólogo de Diego Tátian. Buenos Aires: Editorial Losada, 2007.

GEHARDT, Carl. **Spinoza, judaïsme et baroque**. textes réunis et présentés par Saverio Ansaldi. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

GLEIZER, Marcos. **Verdade e Certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1999. (Coleção Philosophia).

GRÁCIAN, Baltasar. **Art et figures de l'esprit : Agudeza y arte de ingenio**. Traduction de l'espagnol, introduction et notes de Benito Pelegrín. Paris: Seuil, 1983.

GROF, Stanislav. **A mente Holotrópica**. Tradução de Wanda de Oliveira Roselli. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1994.

GUÉRON, Rodrigo. **O ódio e o medo como dispositivos de controle**. Vigilância, Segurança e Controle Social na América Latina. Curitiba, 2009.

GUEROULT, Martial. **Spinoza Vol. I: Dieu**. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

GUEROULT, Martial. **Spinoza Vol. II: L'âme**. Paris: Aubier Montaigne, 1974.

GUINSBERG, Allen. Uma experiência. In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Tradução de Lígia Junqueira Caiuby e Aguinaldo Junqueira Filho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

GULLAR, Ferreira. **DVD Poema Sujo**. Coordenação geral: João Moreira Salles. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 2005.

GULLAR, Ferreira. **Na vertigem do dia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GUYER, Paul. A filosofia da linguagem. In: **Locke/ Verre Chappell** (org.). Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. Aparecida: Idéias e Letras, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **"Verdade e justificação: estudos filosóficos"**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HADAMARD, Jacques. **Psicologia da invenção na matemática**. Tradução de Estela Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

HEVERT, Céline. **Langage et pouvoir dans le Traité politique de Spinoza**. Paris. Disponível em: <http://philonsorbonne.revues.org/109>. Acesso em: 20/06/2017. [s.l.] [s.n.]

HEVERT, Céline. **De l'imagination à l'entendement : la puissance du langage chez Spinoza**. Paris: Classiques Garnier, 2012.

HERZOG, Werner. **DVD A caverna dos sonhos esquecidos**. Documentário. 90mins. França, EUA, Reino Unido, Canadá, Alemanha: History Films, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leivatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HOFFMAN, Albert. **LSD - My Problem Child**. McGraw-Hill Book Company, 1980. Disponibilizado pela Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS). Disponível em [www.maps.org](http://www.maps.org) Acesso em: 12/10/2013. [s.l.] [s.n.]

HOFFMAN, Albert. **LSD – Minha criança problema**. Versão brasileira eletrônica: Disponível em: <https://psicodelia.org/noticias/lsd-minha-crianca-problema-de-albert-hofmann> Acesso em: 14/08/2013 [s.l.] [s.n.]

HORNACK, Sara. **Espinosa e Vermeer: Imanência na Filosofia da Pintura**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010.

HUENEMANN, Charlie. **Interpretando Espinoza – Ensaios Críticos**. Tradução de Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Serafim da Silva Fontes e João Paulo Monteiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

JAQUET, Chantal. **A Unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinoza**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís Cesar Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

JAQUET, Chantal. Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JAQUET, Chantal. **Le problème de la différence entre les corps chez Spinoza, Les significations du "corps" dans la philosophie classique**. Paris : L'Harmattan, 2004.

JELLES, Jarig. **Préface aux Oeuvres posthumes de Spinoza**. Tradução de Bernard Pautrat. Paris: Editora Allia, 2017.

JORDÃO, Francisco Vieira. **Sistema e interpretação em Espinoza**. Vermoim: Castoliva, 1993.

JUNG, Carl. **Memórias, sonhos e reflexões**. Tradução de Dora Ferreira. Rio De Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

KAFKA, Franz. **Carta ao pai**. Tradução do alemão e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

KAFKA, Franz. **O Artista da Fome**. Virtual Books Online M&M Editores Ltda, 2003.

- KAFKA, Franz. **O desaparecido**. Tradução de Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KALINOWSKI, Marc. A “Consciencialização” Poética. In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Tradução de Lígia Junqueira Caiuby e Aguinaldo Junqueira Filho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Fradique. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1988.
- KIVY, Peter. *Estética: Fundamentos e questões de Filosofia da arte*. Tradução de Euclides Luís Calloni. São Paulo: Paulus, 2008.
- KOYRÉ, Alexandre. O Cão Constelação Celeste, e o Cão Animal que Late. In: **Estudos de História do Pensamento Filosófico**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, pp. 70-78.
- KLAJNMAN, Adrien, **Méthode et art de penser chez Spinoza**. Paris: Kimé, 2006.
- LAPOUJADE, David. *O corpo que não aguenta mais*. In: Daniel Lins (org.), **Nietzsche e Deleuze – Que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p.82.
- LAUX, Henri. **Imagination et Religion chez Spinoza : La Potentia dans L’histoire**. Paris : Vrin, 1993.
- LEBUFFE, Michael. **From Bondage to Freedom**. New York: Oxford University Press, 2010.
- LEIBNIZ, G. **Novos Ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LEITE, Alex. Sobre a imaginação projetiva em Spinoza. In: **Revista Conatus**, v. 2, n. 3, Fortaleza, 2008.
- LINS, Daniel. **Antonin Artaud - O artesão do corpo sem órgãos**. Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1999.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano: Volume I e II**. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.



LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex e Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LUCAS, Jean Maximilian. **A Vida e o espírito do senhor Benoit de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-lucas.html>. Acesso em: 24/01/2015. [s.l.] [s.n.]

LUCRÉCIO, Carus Tito. **De Rerum natura - Livro I**. Tradução Juvino Alves Maia Junior, Hermes Orígenes Duarte Vieira, Felipe dos Santos Almeida (tradutores do Latim para o Português). Bilingue. João Pessoa: Ideia, 2016.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MAIMÔNIDES, M. (Maimonides, Rabbi Mose Ben) **Guía de Perplejos**. Edición David Gonzalo Mazeo. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

MATHIAS NETTO, Jayme. **Reviravolta linguística em Spinoza: semântica e pragmática**. In: Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Volume 9 – Número 17. Fortaleza, 2015, p. 53-63.

MATHIAS NETTO, Jayme. **Outrora: Crônica de Uns Dias Perdidos**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

MATHIAS NETTO, Jayme. **A Imaginação no Terceiro Gênero de Conhecimento em Spinoza**. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará – Instituto de Cultura e Arte, 2014. [s.n.]

MCKENNA, Terence. **O Alimento dos Deuses**. Tradução de Alves Calado. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético-afetivo: Uma leitura spinozana da Educação**. Campinas: Alínea, 2009.

MESCHONNIC, Henri. **Spinoza : Poème de la pensée**. Paris : Biblis, 2017.

METZNER, Ralph. Sobre a Programação das Experiências Psicodélicas. In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Tradução de Lígia Junqueira Caiuby e Aguinaldo Junqueira Filho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

MIGNINI, Filippo. **Ars imaginandi: Apparenza e rappresentazione in Spinoza**. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

MIKOSZ, José Eliézer. **A arte visionária e a Ayahuasca: Representações Visuais de Espirais e Vórtices Inspiradas nos Estados Não Ordinários de Consciência (ENOC)**. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

MILES, Barry. **The Beat Hotel: Guinsberg, Burroughs & Corso in Paris, 1957-1963**. New York: Ed. Grove Press, 2000.

MILLER, Henry. **Tropique du cancer**. Préface de Henri Fluchère - Traduction de Paul Rivert. Manchecourt: Folio, 2003.

MILLER, Henry. **Trópico de câncer**. Versão eletrônica. Disponível em: [http://groups.google.com/group/Viciados\\_em\\_Livros](http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros) Acesso em: 12/06/2017. [s.l.] [s.n.] [s.d.]

MIQUEU, Christophe. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. In: **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 113-145.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MONTENEGRO, Maria Aparecida. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. In: **Kriterion**, n.116, Belo Horizonte, 2007, pp. 367-377.

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o Espinosismo**. Tradução de Lurdes Jacob et al. Lisboa: Edições 70, 1971.

MOURA, Edgar Peixoto de. **50 anos luz, câmera e ação**. 2ª ed. — São Paulo: Editora SENAC, 2001.

MÜNCHOW, Cleiton Zóia. Os limites da razão: sobre o inacabamento do Tractatus Intellectus Emendatione. In: **Revista Conatus**, v.1, n.2. Fortaleza, 2007.

NARAD, Sri Brahmharishi. O Yoga Psicodélico. In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Tradução de Lígia Junqueira Caiuby e Aguinaldo Junqueira Filho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. . São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. Carta de Nietzsche a Overbeck de 1881 (KSB, v.6, carta 135), v.6, carta 135 In: **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**, v.10, nº2, Rio de Janeiro, 2017, pp.119-121.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano demais Humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **O livro do filósofo**. Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e pessimismo**. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NADLER, Steven. **Spinoza, a life**. Cambridge University Press, 1999.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

NOGUEIRA, Alcântara. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

NOGUEIRA, Daniel. Spinoza e a Arte. In: **Revista Conatus**, v.4, n.8, Fortaleza, 2010, pp. 19-23.

NORELL, Tania. **Spinoza - A Rational Mystic**. Lund: University Publications Student Papers, 2011.

OLIVA, Luís César. Da independência dos atributos à ordenação das coisas. In: **Revista Conatus**, v.5, n.9, Fortaleza, 2011. pp. 75-81.

OLIVA, Luís César. Do conhecimento de si à contemplação de si próprio. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

OLIVEIRA, Manfredo. **Antropologia filosófica contemporânea**. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo. **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2010.

OLIVEIRA, Manfredo. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo. **Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: EDIUPUCRS, 1997.

ONFRAY, Michel. **Contre-histoire de la philosophie : Tome 3, Les libertins baroques**. Paris : Grasset, 2007.

- PAGÈS, Frédéric. **Descartes et le Cannabis**. Paris : Ed. Mille et une nuits, 1997.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).
- PASSOS, José Expedito Lima. **A Estética entre saberes antigos e modernos na nova scienza, de Giambattista Vico**. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: PUC, 2006.
- PELBART, Peter Pál. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: n-1 edições, 2013.
- PEREIRA, Kênia Maria. Dois Marranos e um Bruxo: Antônio José e Baruch Espinosa na poesia de Machado de Assis. In: **Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, v.6, n. 11, Belo Horizonte, 2012.
- PESSOA, Fernando. **Quando fui outro**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.
- PLATÃO. **Crátilo**. Tradução de Maria José Figueiredo e Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- PLATÃO. **Mênon**. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio / São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- PLATÃO. **Obras Completas**. Tradução de Benedito Nunes. Belém: UFP, 1974.
- PLATÃO. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2013.
- PLATÃO. **Sofista**. Tradução de H. Murachco, J. Maia Jr. E J. Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª edição, Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- POMBO, Olga. **Espinoza e a linguagem**. In: InCID. R. Ci.laf. e Doc., v.2. n.1. Ribeirão Preto , 2011, pp.16-30.
- POMBO, Olga. **Leibniz e o problema de uma língua universal**. Lisboa: JNICT, 1997.
- POMBO, Olga. **Leibniz and the problem of universal language**. Münster: Nodus Publikationen, 1987.
- POMBO, Olga. **Palavra e esplendor do mundo**. Lisboa: Fim de Século, 2010.
- POINCARÉ, Henri. **La valeur de la science**. Chapitre 1. Paris : E. Flammarion, 1908.
- PONCZEK, Roberto Leon. Uma definição geométrica e uma interpretação física para os

atributos de Spinoza. In: **Revista Conatus**. v.1, n.1. Fortaleza, 2007. pp.81-86.

POPKIN, Richard. **História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

POZZI, Patrizia. **Visione e parola: Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva**. Tra finito e infinito. Milano: Franco Angeli, 2012.

PRACIANO. Ronney César F. Especulações sobre o Haxixe: A experiência psicodélica de Walter Benjamin. In: **Cadernos Walter Benjamin**. EdUECE, v.13. Fortaleza, 2014.

PRACIANO. Ronney César F. William James e os estados alterados da consciência. São Paulo: **Centro de Estudos de pragmatismo**. Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia. v. 12, n.2. PUC, 2015. pp.242-253.

PUGLIESE, Nastassja Saramago de Araujo. Deus, Natureza e Substância: estudos sobre Spinoza e a escolástica. In: **Revista Conatus**, v.3, n.5. Fortaleza, 2009. pp. 81-88.

PUNTEL, Lorenz. **Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.

REICHER, Maria E. **Introdução à estética filosófica**. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RAMOND, Charles. **Dictionnaire Spinoza**. Paris: Ellipses, 2007.

RAMOND, Charles. **La question de l'origine chez Spinoza**, Études philosophiques, n4, oct-déc, 1987, pp.439-461.

RAMOND, Charles. **Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza**, Paris : P.U.F., 1995.

REYDSON, Deyve. **Metafísica do sofrimento do mundo: o pensamento filosófico pessimista**. João Pessoa: Idéia, 2009, pp. 153 – 165.

RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. **Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico**. In *Revista Conatus*, v. 2, n. 4, Fortaleza, 2008.

RIBEIRO, Leonardo Lima. **Ciência Intuitiva e Suprema Liberdade na Ética de Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2013.

RIBEIRO, Leonardo Lima. Resenha do Livro *Outrora: Crônicas de uns dias perdidos* de Jayme Mathias. In: **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Horizontes da Escrita, n.52, 2017.

RIBEIRO, Leonardo Lima. **Resenha completa de Leonardo Ribeiro sobre o livro *Outrora: Crônica de uns dias Perdidos***. 2017. Disponível em: <http://www.outrora.net/sobre>. Acesso em: 26/11/2017. [s.l.] [s.n.]

RIBEIRO, Maria Luisa. Ateu de sistema ou louco ébrio de Deus? In: **Revista Conatus**: v. 2, n. 4, Fortaleza, 2008, pp. 73-86.

RIBEIRO, Maria Luisa. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

ROCCA, Michael Della. Racionalismo em fúria: a representação e a realidade das emoções segundo Espinoza. In: **Interpretando Espinoza: ensaios críticos**. Tradução de Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010. pp. 41-72.

ROJAS, Fernando. **A celestina**. Tradução de Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Coleção L&PM Pocket, 2008.

RUSSELL, Bertrand. Da Denotação. In: **Lógica e Conhecimento - Ensaio Escolhidos**. Tradução de Pablo Ruben Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)

SACKS, Oliver. **Enxaqueca**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

SANGIACOMO, Andrea. **Essentia Actuosa: Riletture dell'etica di Spinoza**. Milano: Mimesis Edizioni, 2016.

SANTIAGO, Homero. A negação da ordem moral do mundo. In: **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 171-212.

SANTIAGO, Homero. **Espinoza e o cartesianismo: O estabelecimento da ordem nos 'Princípios da filosofia cartesiana'**. São Paulo: Humanitas, 2004.

SANTIAGO, Homero. O corpo da gramática. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SARAIVA, F.R dos Santos. **Dicionário Latino-Português**. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

SARAMAGO, José. **Caim**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SCHULTES, Richard. **Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers**. Healing Art Press, 2001. [s.l.]

SEPPER, Dennis. **Spinoza, Leibniz, and the rationalist reconceptions of imagination**. In: **A companion to Rationalism**. Blackwell Publishing, 2005. p. 322-342. Disponível em: [http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405109093\\_chunk\\_g978140510909321](http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405109093_chunk_g978140510909321) . Acesso em: 19/12/2013.[s.l.] [s.n.]

SERRÃO, Adriana Veríssimo. Pensar o Sentir de hoje: Mutações da sensibilidade estética. In: **Philosophica 17/18**: Lisboa: Departamento de Filosofia Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, pp.79-102.

SÉVÉRAC, Pascal. A potência da imaginação em Spinoza. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Tradução de Luís César Oliva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SÉVÉRAC, Pascal. **Conscience et affectivité. Spinoza et Vygotski**. Texto divulgado por Sévérac como material de aula. Créteil : Cours à Paris 12 (Créteil) sur "les enjeux contemporains du spinozisme en sciences humaines", de 19 septembre - 14 novembre 2016. [s.l.] [s.n.] [s.d.]

SÉVÉRAC, Pascal. **Le devenir actif chez Spinoza**. Paris : Honoré Champion, 2005.

SÉVÉRAC, Pascal. Passivité et désir d'activité chez Spinoza. In: **Spinoza et les affects, textes réunis par Fabienne Brugère et Pierre-François Moreau**, GRS, Travaux et documents n7, Paris : Presses de L'université de Paris-Sorbonne, 1998, pp.39-54.

SÉVÉRAC, Pascal. et Anne Sauvagnargues (dir.). **Spinoza-Deleuze : lectures croisées**. Lyon : ENS Éditions, coll. « La croisée des chemins », 2016.

SÉVÉRAC, Pascal. Spinoza et l'erreur des autres. In: **L'enseignement philosophique**, 47e année, n6, juillet-août 1997, pp. 31-40.

SÉVÉRAC, Pascal. **Union et Désunion**. Paris: Vrin, 2011.

SILVA, Paulo Victor. **O fenômeno da infância como imagem dialética em Walter Benjamin: Um lampejo face ao continuum da história**. Dissertação de mestrado em Filosofia. Fortaleza: UECE, 2017.

SILVA, Renata Ferreira. Spinoza vai ao teatro. In: **Alegrar**, n.18, Campinas, 2016. [s.n.]

SILVEIRA, Nise da. **Cartas a Spinoza**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

SNYDER, Jon R. **A Estética do Barroco**. Lisboa: Estampa, 2006.

SPINOZA, Benedictus de. **Abrégé de Grammaire Hébraïque**. Askénazi, J. y Askénazi-Gerson, J. (trads.). Paris: Vrin, 1968.

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado**. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. **Compendio de gramática de la lengua hebrea**. González Diéguez, G. (introd., trad. y notas). Madrid: Trotta, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Correspondencia**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. **Epistolario**. Cohan, O. (trad.). Buenos Aires: Proyectos Editoriales, 1988 (reed.), 1950 (1ª ed.).

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. In: Espinosa. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Éthique**. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. 2 v. em 1. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Introducción, traducción y notas de de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.

SPINOZA, Benedictus de. **Oeuvres de Spinoza**. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Garnier, [ca. 1950]. Reimpressão, Paris: Garnier-Flamarion, 1964-6, 4 v.

SPINOZA, Benedictus de. **Oeuvres IV. Traité Politique. Lettres**. Traduction de Ch. Appuhn. Paris: Garnier-Flamarion, 1966.

SPINOZA, Benedictus de. **Oeuvres V. Tractatus Politicus. Traité Politique**. Proietti, O. (texto estabelecido). Ramond, Ch. (introd., trad., notas, glosarios, index y bibliografía). Moreau, P.-F. (noticia). Matheron, A. (notas). Paris: PUF, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamientos metafísicos**. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos Metafísicos**. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores.)

SPINOZA, Benedictus de. **Principios de la Filosofía Cartesiana**. Pensamientos Metafísicos. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa I: Breve Tratado e outros escritos**. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa II: Correspondência completa e vida**. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa III: Tratado teológico-político**. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **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.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa



1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza Œuvres Complètes**. Texte traduite, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954, 1 v. (Bibliothèque de la Pléiade).

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Breve**. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza Editorial, 1986.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Correção do Intelecto**. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores.).

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Reforma de La reforma Del entendimiento**. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado teológico-político**. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. 3 ed. Madri: Alianza Editorial, 2014.

STRAUSS, Leo. **Perseguição e a Arte de Escrever: E outros ensaios de filosofia políticos**. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: E realizações, 2015.

SUHAMY, Ariel. **La communication du bien chez Spinoza**. Paris: Classiques Garnier, 2010.

SUHAMY, Ariel. Et Sévérac. **Spinoza**. Ellipses Marketing. Paris: Collection Philo-philosophes, 2008.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza**. São Paulo:UNESP, 2001.

TOURS, Moreau. **Du hachisch et de l'aliénation mentale**. Paris : Fortin, Masson et Cie., 1845.

TÜRCKE, Christoph. Sociedade da sensação: a estetização da luta pela existência. In:

**Ensaio Frankfurtianos**, Zuin, Antônio; Pucci, Bruno & Ramos-de-Oliveira, Newton (orgs.), São Paulo: Cortez, 2004. pp. 61-73.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Spinoza et le signe**. Paris: Vrin, 2005.

VINCIGUERRA, Lorenzo. Arte como ética. Por uma estética da produção. Breve reflexão spinozista. **Revista Viso: Cadernos de Estética Aplicada**. n.8, 2010. Disponível em: <http://www.revistaviso.com.br/>. Acesso em: 10/08/2017. [s.l.] [s.n.]

WASSON, R. Gordon. A Loucura dos Kumas. In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Tradução de Lígia Junqueira Caiuby e Aguinaldo Junqueira Filho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

WASSON, R. Hoffman e Ruck. **El camino a Eleusis: una solución al enigma de los mistérios**. Traducción de Felipe Garrido. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

WATTS, Alan. A experiência Psicodélica: Realidade ou Quimera? In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Tradução de Lígia Junqueira Caiuby e Aguinaldo Junqueira Filho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

WATTS, Alan. A Nova Alquimia. In: **Mandala: A experiência alucinógena**. Tradução de Lígia Junqueira Caiuby e Aguinaldo Junqueira Filho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.

WEEDWOOD, Barbara. **História concisa da linguística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2002.

WILLER, C. (Org.). **Escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: L&PM, 1983.

WILLER, C. **Geração beat**. Porto Alegre: Coleção L&PM Pocket, 2009.

WILLER, C. **Sobre Antonin Artaud: um ensaio inédito**. 2013. Disponível em: [https://www.academia.edu/4691151/Sobre\\_Antonin\\_Artaud\\_um\\_ensaio\\_inédito](https://www.academia.edu/4691151/Sobre_Antonin_Artaud_um_ensaio_inédito). Acesso em 19/12/2018. [s.l.] [s.n.]

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro Castanho**. Tradução de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro Azul**. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: EdUSP, 1968.

WÖLFFLIN, **Renaissance et Baroque**, Traduction franç. de Guy Ballangé. Brionne: G.

Monfort, 1988.

YOVEL, Yirmiyahu. **Espinosa e outros hereges: Vol. I e II.** Tradução de Maria Ramos e Maria Costa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

ZOURABICHVILI, François. La langue de l'entendement infini. In: **Lectures contemporaines de Spinoza.** Cerisy: PUPS, 2012. pp. 249-259.

ZUIN, Antônio. A.S. **Ensaio Frankfurtiano.** São Paulo: Cortez, 2004.

## **APÊNDICE A - FILOSOFIA DA LINGUAGEM CONTEMPORÂNEA DIANTE DO PARADIGMA TRANSCENDENTAL DE IMMANUEL KANT: ESQUEMA GERAL**

Tomamos aqui a divisão possível de ser feita, na análise de Manfredo Araújo Oliveira, sobre o paradigma da linguagem na filosofia contemporânea, em seus livros *Antropologia Filosófica* e *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*:

### **1. Filosofia Hermenêutica de Gadamer**

A filosofia hermenêutica de Gadamer tem por marco central a linguagem. Mas a sua pergunta é de cunho transcendental, a saber: o que é a esfera da compreensão? Essa pergunta é a mesma efetuada pela reviravolta de Kant, muito embora a resposta seja radicalmente oposta, significando que não é apenas a filosofia marcada pela subjetividade que tem como centro a linguagem.

Gadamer propõe a esfera da compreensão como determinada historicamente, de modo que a sua questão é: o que significa a compreensão para o homem carregado de historicidade que se articula como linguagem dada pela tradição? Sua pergunta pela compreensão tem como centro a linguagem no sentido de sua articulação histórica referente à tradição. Assim, a condição de possibilidade da compreensão não é uma subjetividade isolada, mas a história. Essa instância é a partir de onde toda compreensão é possível. Isso porque a tradição nos entrega uma estrutura pré-compreensiva, anterior ao sujeito. Assim, essa esfera independe de nós e da consciência que dela temos. Não existe um sujeito isolado dessa perspectiva histórica e que possa ter o conhecimento pleno de si e da história que determina sua condição de compreensão. Esse horizonte de sentido determinado pela tradição é o ponto de partida para que a compreensão seja possível. Trata-se aqui de uma reflexão sobre a história agindo sobre a compreensão. Ela (a história) é o verdadeiro transcendental que possibilita o conhecimento humano. Pois é essa tradição histórica que permite limitar nosso conhecimento, no sentido de abertura de novas compreensões e pré-compreensões que se inserem no fluxo da história.

Diferentemente de uma metafísica a qual pretenderia atingir uma verdade absoluta, negando o finito e a temporalidade, a hermenêutica aponta para um limite positivo da razão humana. Nesse sentido, ela — a hermenêutica — tem a escrita como foco central, no sentido em que, na linguagem escrita, a tradição exerce um papel fundamental.

A escrita tem, de um lado o caráter contingente da linguagem humana — dada sua situação histórica — e de outro, ela transcende a sua condição, abrindo-se a outros "presentes" históricos contingentes. O homem, segundo Gadamer, já nasce em um contrato linguístico determinado, ou seja, numa relação de interação com o mundo mediada linguisticamente.

### **2. Analítica da linguagem**

Do outro lado em que a filosofia transcendental é vista contemporaneamente e, portanto, mediada pela linguagem como central, temos a filosofia analítica, a qual é demarcada pelo pensamento de Wittgenstein. A analítica pode ser subdividida entre Semântica e Pragmática.

### **2.1. Semântica**

Ludwig Wittgenstein radicaliza a postura da semântica tradicional em sua primeira fase de pensamento, que é marcada pela isomorfia entre mundo e linguagem. Assim, como desde Platão, a linguagem tem um caráter secundário, isto é, ela é instrumento do conhecimento humano que, por sua vez, ocorre sem mediação linguística. Dessa forma, na concepção objetivista, a linguagem serve como designação seja das coisas (objetos), seja da essência das coisas.

Essa maneira de pensar é radicalizada no *Tractatus* de Wittgenstein, sendo articulada pela *teoria da afiguração* como correspondência entre frase e estado de coisas. Destaca-se na concepção semântica da linguagem a ideia de que existe um mundo em si que cabe à linguagem exprimir da maneira mais fiel possível. De modo que a linguagem ideal tematizada no *Tractatus* tem a pretensão da precisão absoluta do caráter designativo da linguagem.

É de posse dessa perspectiva que Wittgenstein tematiza a questão do significado na linguagem. Perspectiva essa analisada na segunda fase de seu pensamento e acentuada pela pragmática da linguagem.

O significado é analisado como subjetivo, isto é, as convenções linguísticas são dados da intuição e individualistas, ou abstraídas da função comunicativa da linguagem. O homem é isolado e, somente de forma secundária, entra em comunicação com os demais. O “em-si” do mundo é captado pela razão, para depois ser comunicado. Comunicar é a função mais importante da linguagem sob esse aspecto.

### **2.2. Pragmática da linguagem**

É assim que na segunda fase de seu pensamento, Wittgenstein afirma a possibilidade da linguagem ter vários outros usos diferentes, não a reduzindo à comunicação. Nessa fase, caracterizada pela reviravolta pragmática, não é mais admitido um mundo em si, mas o próprio mundo é mediado linguisticamente. A linguagem, aqui, não é mais instrumento, mas condição de possibilidade do conhecimento humano. Sem ela não é possível o conhecimento. É nesse contexto que o significado das palavras não é aquilo que exprime a coisa ou a essência, mas elas têm significados ambíguos, que dependerão do seu contexto de uso. Não há um significado definitivo e, tampouco, uma linguagem ideal para exprimi-lo, mas diferentes modos de aplicação. Dessa forma, a essência buscada pela teoria objetivista não existe, o que existe são graus de parentescos entre os jogos de linguagem. É somente através do jogo de interação histórico-social que a linguagem exprime um significado, e não através dos atos espirituais que estão no interior da consciência.

Há, nessa perspectiva, certa vaguidade quanto à linguagem, visto que ela se restringe a um uso ambíguo, mas é essa vaguidade que permite a possibilidade de novas interações significativas, ao que Wittgenstein denomina de "abertura de conceitos".

Como somente podemos compreender a linguagem em seu uso, cabe à filosofia descrever os diferentes jogos de linguagem. Não há um sentido que a transcenda, mas esse é imanente à *práxis* linguística. À filosofia cabe um "descrever e deixar tudo como está", ou melhor, trata-se aqui de uma terapia em nome da cura dos abusos da linguagem advindos da visão objetivista.

A crítica radical àquela visão se deve à concepção de atos intencionais, internos e espirituais, como se o significado dependesse dessa dimensão subjetivista. Mas, segundo Wittgenstein, isso é uma ilusão metafísica. O sentido não depende da intenção, mas do contexto no qual o que está sendo dito se insere. As próprias palavras "ter-em-mente", "compreender" e "afirmar" são ambíguas e possuem vários outros sentidos. Assim, a compreensão depende da situação histórica em que a frase é usada.

Compreender aqui é adestrar-se em um jogo de linguagem e dominar uma técnica. Não há uma vivência interior do sentido mesmo do que se diz. Portanto, o que caracteriza esse pensamento é a atividade que exercemos quando utilizamos a linguagem. Os jogos de linguagem são expressões das diferentes formas de interação dos homens, porque, com a linguagem, exercemos uma ação. E a compreensão, além de dominar uma técnica, é mais especificamente comportar-se. Não existe, aqui, significado algum fora de seu contexto prático. Os indivíduos se inserem no mundo linguisticamente e têm a liberdade para utilizar-se dessa linguagem, de jogar os jogos e suas regras. Aprender é interagir de modo ativo em um jogo de linguagem, é dominar uma técnica e não meramente repetir ou reproduzir mecanicamente uma linguagem.

### 2.2.1. Pragmática Transcendental

Dentro desse aspecto da pragmática pensado pelo segundo Wittgenstein, temos o contexto da pragmática transcendental de K.O Apel e Habermas. Ambos estão inseridos no contexto linguístico contemporâneo em que a filosofia tenta se re-inserir com seu estatuto de teoria. Vimos a influência da história e da pragmática em seu início, agora, podemos pensar na filosofia e seu estatuto.

K.O Apel busca, em sua filosofia, o estatuto de autolegitimação da filosofia, mantendo um diálogo com a hermenêutica e a analítica. Ante o pensar histórico pós-Hegel, sua pergunta é como salvaguardar o estatuto da filosofia, pois, se antes ela era o fundamento último da ciência, estamos, atualmente, na época da especificidade, da contingência e numa verdadeira crise da razão, pela qual não ganhamos uma abertura à verdade, não temos mais a pretensão de uma verdade absoluta, estamos diante de uma relativização e de uma fragmentação do conhecimento, em que não produzimos um saber último e fundamental. Prevalece, na verdade, um ceticismo e relativismo geral e o que importa são os saberes específicos de cada área, quando isto ainda ocorre. Apel tem, então, a pretensão de pensar o jogo de linguagem próprio da filosofia, isto é, o seu estatuto, e ainda radicalizar o modelo transcendental de pensamento. Nesse sentido, ele pensa o critério não mais da subjetividade da compreensão, mas da intersubjetividade do argumento válido e com sentido, enfatizando a premissa

originária do discurso, a saber: os céticos e relativistas pressupõem a verdade que negam, uma vez que eles não refletem o que fazem para poder afirmar o que afirmam. Assim, à filosofia cabe tematizar o discurso humano como garantia de seu estatuto frente a sua crise. O critério para tal será a *contradição performativa*, a qual é uma inconsistência pragmática no sentido, em que qualquer tentativa de negação é uma autocontradição do discurso proferido.

Enquanto às ciências cabe um conhecimento derivado e axiomático-dedutivo, a reflexão filosófica não procede da mesma maneira, pois não é derivativo, mas explicativo das condições de possibilidade do conhecimento (aquilo que é implícito na ciência). Na versão contemporânea, trata-se do pressuposto implícito com relação ao discurso. Isto é, das condições de possibilidade do discurso, mesmo daquele do cético-relativista que nega a tarefa filosófica.

O filósofo, assim, explicita aquela dimensão inegável e pressuposta, partindo da contradição performativa como prova indireta dos pressupostos do seu discurso e dos demais (ciência hipotética-dedutiva).

Nesse sentido, à maneira de Karl Popper, a ciência segue, em sua especificidade, o processo de derivação hipotético-dedutivo, cabendo à filosofia um conhecimento reflexivo, ou seja, de explicitação dos pressupostos.

Na filosofia clássica, os princípios são evidências não demonstráveis. Na filosofia transcendental, os pressupostos são explicitados para a consciência, frente ao relativismo que versa sobre a impossibilidade de demonstração. Na pragmática, temos a explicitação dos pressupostos do discurso pela *contradição performativa*, que estão presentes tanto na prática quanto na teoria de nossa sociedade técnico-científica. Essa contradição não pode ser confundida com aquela de cunho semântico ou lógico entre duas partes de uma sentença, pois, aqui, ela é pragmática, levando em conta o conteúdo e o ato de afirmação linguística dele. Para a tradição, a contradição seria apagógica: quem duvida da verdade tem como pressuposto razões verdadeiras para duvidar. Mas, na tradição, esse argumento era emergencial, porquanto, aqui, ele é a própria condição para fundamentação última da filosofia, evitando o *Trilema de Münchhausen* — regressão ao infinito acerca do fundamento último da realidade, interrompendo a argumentação ou caindo num dogmatismo.

Nesse aspecto, temos também o pensamento de Habermas, com influência direta da pragmática-hermenêutica que influencia K.O. Apel, isto é, relativo aos mesmos problemas da razão procedimental (operatória); a historificação da razão; sua crise e a reviravolta linguístico-pragmática. Mas o procedimento de resposta a estas questões modifica-se. Habermas, segundo Apel, permanece, ora ao lado de salvaguardar as pretensões de validade do discurso humano, ora rejeita como impossível a fundamentação última da validade do discurso.

Habermas encontra-se frente a dois problemas centrais e explícitos em *Verdade e Justificação*, a saber: 1. O naturalismo (ontológico) e 2. O realismo (epistemológico).

1. No primeiro caso, o que está em jogo é a normatividade do mundo linguisticamente estruturado e a contingência da evolução histórica. 2. Quanto ao segundo caso, trata-se de como conciliar a tese de que existe um mundo objetivo independente — e para todos os observadores — com a tese da pragmática da linguagem de que não há um acesso, não-linguisticamente mediado, ao mundo-em-si.

Assim, Habermas indica que a revolução reflexiva de Kant desembocou na reviravolta linguística concernente à semântica — como em Frege e Wittgenstein —, na qual ocorreu uma saída da análise mentalista das sensações e juízos para uma análise semântica das expressões linguísticas, postulando certa primazia da teoria em relação à práxis. Somente a reviravolta pragmática foi capaz de abordar a linguagem em sua totalidade, pois explicitou a sua utilidade, tanto para apresentação (exposição dos objetos), isto é, seu nível vertical, quanto para sua comunicação (ação e relação entre sujeitos), seu nível horizontal.

Para Habermas, a linguagem é originariamente ação, comunicação e exposição. A tarefa da filosofia é dar pragmática à filosofia transcendental, desvinculando-a da concepção mentalista e fundamentalista. Trata-se da pergunta pelas condições de possibilidade que tornam possível os sujeitos capazes de linguagem e ação executarem obras e realizarem práticas. Assim, é necessário descer ao mundo da *práxis* simbólica da intersubjetividade. Não é tematizado, aqui, juízos da experiência, mas os comportamentos regrados, ou regras que subjazem os mundos vividos como condição de possibilidade das práticas e obras dos sujeitos.

Dessa forma, com a reviravolta linguística, não podemos pensar um conhecimento não dependente de nossa capacidade de agir e falar. Habermas pensa a hermenêutica como uma subjetividade mergulhada em condições históricas, constituindo o sentido e a compreensão.

O conceito de experiência é mudado pragmaticamente. Pensa-se em um sujeito num contexto de ação linguisticamente mediado. Com isso, temos que: 1. Supera-se o "mito do dado" ou uma realidade pensada pura e sem mediação linguística. 2. A realidade é agora alcançada pelo fracasso performativo de nossas práticas e formas de intervenção na realidade. Assim, o conhecimento não é mais dado a partir de uma representação do objeto, por meio das impressões sensíveis, e passa a ser um processo de aprendizagem dado pela problematização de expectativas que orientam os sujeitos no mundo vivido. A função do conhecimento, agora, é corrigir erros e resolver problemas, possibilitando a aprendizagem. Diferentemente de um conhecimento estático, dá-se, sim, um modelo de conhecimento que interage com a dinâmica social de outros participantes e objeções dos próprios erros. Existindo o movimento *ativo*, na medida em que se dá a interpretação, por meio de um marco teórico, e *passivo* na medida em que ela está à mercê do sucesso ou fracasso prático — uma resistência da conceituação do mundo.

Este mundo é uma pressuposição com a qual usamos o termo “verdadeiro” para designar algo válido para qualquer um em qualquer lugar. A *relação vertical* da linguagem confronta-se com ele e a *relação horizontal* com objeções dos outros agentes da linguagem. Essa deflação (transcendental fraco) consiste na esfera transcendental trazida ao mundo e não fundante da possibilidade do conhecimento, voltando àquela problemática do ceticismo e relativismo que Apel tentou negar.



### 3. Despotencialização da subjetividade kantiana

#### 3.1. Hegel

Podemos, agora, pensar no quadro teórico que vai de encontro ao que foi até agora exposto, no sentido que despotencializa a subjetividade e a filosofia transcendental. Temos, inicialmente, o crítico que marcou a tendência a repensar a filosofia kantiana: Hegel. Temos, assim, a pergunta: é a pragmática a dimensão fundamental e central em uma teoria da linguagem? Hegel afirma que o paradigma transcendental marcou uma grande restrição à filosofia. Isso porque, por meio dela, só podemos pensar o que é dado pela intuição sensível, isto é, a subjetividade organiza o dado sensível em objeto do conhecimento, marcando uma separação radical entre a subjetividade e a coisa-em-si inatingível.

Hegel concorda com Kant quanto à esfera que deve ser tematizada na filosofia (a compreensão), mas o critica quanto à dimensão das categorias pertencentes apenas ao sujeito, de modo que o real sempre é mediado por ele. Para Hegel, a filosofia deve superar essa dicotomia, tematizando a dimensão do que é, de modo que as categorias podem ser pensadas como da própria realidade. Daí que Hegel vai propor repensar o que Kant havia deixado intocado: a lógica, enquanto esfera com a qual pensamos o que é, por meio das categorias lógico-ontológicas.

Para Hegel, a filosofia continua tematizando a esfera da compreensão, mas como expressão do real. Essa esfera é ineliminável, de forma que cabe à filosofia tematizá-la enquanto pensar puro e não no pensar restrito à finitude da consciência.

Trata-se aqui de conceitos com os quais toda a realidade é pensada. Daí a necessidade de uma sistematização da esfera do compreender. Para superar o abismo sujeito-objeto, ele pensa as categorias como expressão dessa identidade. É presente na concepção hegeliana a ideia de que as filosofias expressam, no tempo, o real e, assim, a filosofia transcendental deu um grande passo para pensar a lógica, mas essa ainda se radica em dualismos. Desses, o mais radical é a contraposição entre a subjetividade e a coisa-em-si incognoscível.

De modo diferente, a lógica especulativa pensa essa esfera de compreensão do ser sem ter aquele limite incognoscível. Compreender, agora, é o apreender do próprio ser, a expressão de sua inteligibilidade, sendo ele totalmente cognoscível em seus diferentes níveis de verdade, e não como na filosofia transcendental, em que há um limite do conhecimento, de modo que o espaço lógico é restrito à subjetividade e as coisas transcendem o pensamento subjetivo. Para alguns, a filosofia de Hegel permaneceu como uma variante desse quadro teórico da subjetividade, colocando uma subjetividade “absolutizada” em vez daquela restrita da filosofia transcendental. Ele radicalizou a filosofia da subjetividade, ou seja, a redução idealista da realidade aos limites da subjetividade, de modo que a dimensão do pensar absoluto, segundo Puntel, não é alcançada, pois Hegel permanece numa concepção mentalista, não assumindo de vez a dimensão semântica em seu projeto.

#### 3.2. Heidegger

Já Martin Heidegger vai pensar aquela superação sem absolutizar a subjetividade. Ele teve a intuição de que o sujeito e o objeto pressupõem algo nunca antes tematizado: o ser originário. Para tal, Heidegger parte da ideia aristotélica de que o ente se diz de várias maneiras. E da fenomenologia enquanto ontologia, no sentido que explicita os pressupostos daquilo que está latente no cotidiano: o sentido do ser, que é diversificado no tempo. De forma alguma Heidegger (nem Hegel, como vimos) volta à filosofia anterior à subjetividade, pois esta tematizava os entes contrapostos ao sujeito. Heidegger põe em questão o ser enquanto originário e conexão prévia da relação sujeito/objeto.

Essa dimensão originária é dada pela análise da existência e do *Dasein*. Dessa forma, o homem enquanto *Da-Sean* (Eis-aí-ser) é um ente aberto ao ser, no qual esse ser se revela (*Existenz*). O ser humano é o caminho necessário para pensar o ser, pois ele transcende a si mesmo na direção do ser e dos demais entes, isto é, trata-se da dimensão originária da subjetividade de um sujeito e de todo o seu relacionamento com os entes. Nesse aspecto, Heidegger aponta que a linguagem é a morada do ser, ou seja, é na linguagem que ocorre o desvelamento. Diferentemente da *linguagem instrumentalizada* pela abrangência da técnica em nossos tempos, Heidegger propõe pensá-la enquanto ocultamento da essência da linguagem. Isso porque diante do processo de massificação em que vivemos, a linguagem permanece apenas na superfície para ter um acesso facilitado e manipulável sem que se toque em seus conteúdos mais profundos, como no caso da poesia. E foi o processo de subjetivação que promoveu para ele esse paradigma da linguagem. Assim, seu esforço é pensar outro paradigma e experiência com a linguagem, a saber, enquanto fundamento da experiência do real. Trata-se de dar um passo para trás no sentido de pensar buscar a relação originária do homem com a linguagem, cuja relação está pressuposta nas ciências e na própria filosofia.

A linguagem é onde estamos inseridos e, como tal, ela nos determina, pois nela se dá o desvelamento dos entes a nós, porque nela o ser se desvela.

A ontologia de Heidegger, portanto, é uma ontologia fundamental, pois busca tornar explícito o fundamento da metafísica que se fazia sobre o ente. O ser é o pressuposto originário pelo qual tudo é pensado. Nesse aspecto, subjetividade e mundo vão de encontro, por meio dessa dimensão originária que abrange ambos e que é a condição de possibilidade desse encontro.

Seu pensamento é também marcado pela história, no sentido de que nela o ser se mostra e se oculta; isso não depende de nosso querer, mas antes somos interpelados, desafiados pelo sentido histórico de nosso mundo. A linguagem não tem que dominar o ser, mas deixá-lo manifestar em seus vários sentidos. Podemos perceber que Heidegger propõe uma ontologia fundamental, no entanto, segundo Puntel, ele não tematizou a grande dimensão da teoricidade e, assim, permaneceu em uma posição unilateral do que queria abranger, não obstante a grande intuição de pensar aquela dimensão fundante e despotencializadora da subjetividade.

Ele propõe uma virada, devido à unilateralidade da perspectiva de pensar o ser partindo do *Da-sein*, que consiste em pensar o *Da-sein* a partir do ser, para repensar a subjetividade e seu critério original.

### 3.3. Puntel

Puntel se mostra como o filósofo que consegue pensar a questão da centralidade da semântica. A filosofia se mostra aqui enquanto teoria que é marcada pela centralidade da linguagem. Toda teoria diz o que é o mundo ou como ele se comporta. Assim, diferentemente de pensar um método axiomático dedutivo, a filosofia utiliza-se das interconexões entre os diferentes níveis teóricos entrelaçados, trata-se aqui de uma filosofia sistemático-estrutural. Cabe à teoria filosófica tematizar as estruturas fundamentais do universo irrestrito do discurso.

Nessa perspectiva, as estruturas designam tudo o que uma teoria explicita, isto é, a relação e interação dos elementos com as quais pensamos o universo do discurso, o qual é irrestrito, no sentido em que qualquer coisa é candidata à teoria. Esta coisa é um dado ou os temas a partir da dimensão estrutural. Esses dados precisam ser integrados em uma teoria sistemático-estrutural, ou seja, numa teoria filosófica faz-se necessário abranger as interconexões entre a dimensão dos dados e das estruturas.

Uma teoria tematiza um setor do mundo ou o mundo enquanto tal (como é o caso da filosofia). A compreensão e o compreendido demarcam as divergências da filosofia. No caso do realismo, a coisa compreendida determina como compreendemos, assim existe um mundo em si (mito do dado) com o qual temos de descobrir sua realidade e explicá-lo. O idealismo revela que existe aí uma ingenuidade, pois a realidade só tem sentido se for moldada por quadros categoriais por nós articulados.

Aquele dado em si não é o dado da filosofia sistemático-estrutural. Tal filosofia busca as interconexões e a interconexão de todas elas (o ser), para tal, ela é uma teoria na qual a linguagem é ineliminável, pois é ela a dimensão da expressabilidade do mundo. Como a linguagem expressa o mundo, ela tem de dizer o que é o caso.

A distinção entre dois tipos de linguagem demarcam a semântica de Puntel. Por um lado, as filosofias como Heidegger e Hegel, em que a linguagem natural é frouxa, apontando para uma linguagem artificial. Por outro, a filosofia de Wittgenstein II, no qual o critério linguístico é o cotidiano.

Para Puntel, não se deve eliminar a linguagem natural, mas ela também não é suficiente para a teoria. Daí ele propor uma correção semântico-ontológica da linguagem em relação aos seus componentes: sujeito + relações (predicados e atributos). Na linguagem teórica, diferente da natural, que não reflete sobre si, procura-se dizer o que é o caso. Ou seja, a sentença teórica vai articular “é o caso que” sendo, assim, impessoal e sem referência às circunstâncias ou ao sujeito. Nesse sentido, ela indica como as coisas se comportam dentro de um quadro teórico sem ter a mediação da subjetividade enquanto aspecto central.

Assim, Puntel afirma que a linguagem tem o caráter minimal da contingência histórica, simbólica etc., mas que ela própria tem a instância maximal de expressividade do mundo enquanto estrutura subjacente de qualquer linguagem, sem referência à nossa linguagem (realismo interno de Puntel). Há, na verdade, uma expressabilidade linguística do mundo absolutamente universal: tudo é exprimível linguisticamente.

Existem, para Puntel, três planos de determinação da linguagem: o contextual, o pragmático e o semântico. O plano do contexto é o da vida concreta determinante do sentido, que vem, portanto, do exterior, no sentido em que é de acordo com o mundo vivido que ela possui sentido. O pragmático ou do discurso é aquele que o sentido levanta a possibilidade de verdades levantadas no uso ordinário. Mas o nível teórico fundamental é o da semântica, em que ele é o pressuposto dos dois anteriores, pois aqui a linguagem é internamente determinada, isto é, aqui se constitui sua autodeterminação. Assim, a condição de inteligibilidade do nível do contexto é o plano pragmático que pressupõe o plano semântico como sua condição de possibilidade.

Isto ocorre porque a dimensão contextual, para ser entendida, precisa ser de um determinado tipo pelo qual se afirma (pragmática). E para algo ser afirmado, há um conteúdo informático e que possui um valor semântico na expressão de algo. Assim, para a determinidade pragmática, só é inteligível o pressuposto verídico da semântica.

A semântica demarca, assim, a relação linguagem-mundo, mas difere completamente da semântica tradicional, pois essa estava dentro de uma composicionalidade, isto é, o significado era resultado dos componentes subsentenciais já significados que compunham a sentença. Daí a relação substância-atributos, a qual compunha uma semântica inteligível, pois a substância só era entendida enquanto substrato de suas propriedades e relações, sendo, portanto, nada em si e desembocando numa ontologia ininteligível.

Já na semântica contextual, temos que o significado depende do contexto da sentença e não anterior a ela (nos elementos subsentenciais).

Daí Puntel propor uma nova semântica acentuada no verbo, compondo a expressão de uma sentença prima como fato no mundo. Assim, em vez daquela estrutura, é proposta uma sentença prima, composta de fatos primos que expressam os dados. Além de mostrar o que é o caso, essa semântica exprime a verdade como operador teórico, independente da estrutura do sujeito.

Puntel propõe a filosofia nessa nova perspectiva semântica da sistemática-estrutural, mas qual o estatuto de uma teoria filosófica?

Em seu livro *Ser e Deus*, Puntel compreende a filosofia como uma teoria distinta do caráter de terapia, prática etc. Sendo teoria, ela possui um quadro teórico ante a pluralidade deles. A filosofia aqui é a teoria das estruturas universais do universo irrestrito do discurso. Temos de acrescentar que Puntel entende por universo irrestrito do discurso o que foi acima mencionado sobre o dado como aquilo que pode ser teorizado (diferente daquele mito do dado). Isto é tudo aquilo que uma teoria filosófica pode e deve se ocupar. O dado é previamente e linguisticamente articulado como candidato à teoria que pode ser compreendido e explicado mediante transformações radicais. Isto porque a linguagem natural é marcada pela caoticidade e deve, enquanto linguagem filosófica, passar por intensas transformações semânticas.

Do outro lado, temos a estrutura como aquilo que uma teoria explicita. Assim, a filosofia sistemática-estrutural tematiza a interconexão fundamental entre as estruturas e os dados.

Essas estruturas são pensadas de três formas: lógicas, semânticas e ontológicas. Antes disso, faz-se necessário explicitar o método dessa sistemática-estrutural. Trata-se de quatro etapas, as quais resumidamente são: 1. Procurar as estruturas para o dado; 2- Submeter o material teórico ao rigor da teoria; 3. Sistematizar as teorias e 4. Verificar se as teorias e a rede de teorias são adequadas ao critério de verdade. Segundo Puntel, as filosofias sempre deixam de lado as etapas 2 e 3. O que ele propõe é pensar não uma dedução axiomático-dedutiva da teoria filosófica, como se faz nas ciências, mas uma estrutura reticular que considere as interconexões. Ou seja, não partir de teses bases para se chegar às teses adicionais, mas à totalidade das relações teóricas. Das quatro etapas, se considerarmos apenas a segunda, temos o exemplo de um quadro teórico axiomático-dedutivo em contraposição à proposta de Puntel, sem conseguir chegar ao nível das relações.

Daí a necessidade de repensar a semântica da linguagem na estrutura do que é o caso e sem referência à subjetividade. Nesse aspecto, é necessário pensar a estrutura “é o caso que” como aquela que mostra como determinado aspecto do mundo, ou o mundo em sua completude, se comporta, longe de passar por uma subjetividade, mas uma explicitação teórica impessoal. Aqui o sujeito é radicalmente despotencializado. Daí que a teoria filosófica é uma fundamentação objetiva.

As estruturas são divididas em formais: aquelas que compõem a camada mais geral do universo irrestrito do discurso; trata-se da dimensão dos modos de configuração do que nele ocorre. As estruturas semânticas são aquelas da relação linguagem-mundo, é o eixo central da teoria filosófica, pois ignorá-la seria conceber um mundo não linguisticamente mediado. Aqui, Puntel pretende se afastar do que a tradição entendeu por semântica, porque, como vimos, esse plano deve ser modificado. Para ele, semântica e ontologia são os dois lados da mesma moeda.

A ontologia clássica, bem como sua semântica, mantinha-se na concepção da semântica composicional, isto é, aquela que os elementos subsentenciais que compõem uma sentença possuem sentido antes da própria composição sentencial. O valor do significado está na sentença composta por esses elementos subsentenciais, que são a substância e suas relações (atributos e propriedades). Para Puntel, essa concepção semântica constitui algo vazio ontologicamente, pois se a substância é o substrato daquilo que os atributos determinam, então ela em si é indeterminada e vazia.

De outro lado, temos a semântica contextual ou aquela que indica que somente no contexto se dá o significado de uma sentença.

Puntel pretende indicar uma semântica que não pense mais na relação sujeito e predicado, mas a partir de sentenças primas constituídas do verbo como o *puro expressum* e expressando uma proposição prima. Assim, em vez da sentença “Sócrates é filósofo”, temos uma maneira informal da qual o nome Sócrates é desmembrado em outras sentenças primas como “é o caso que filósofo”. Assim, poderíamos falar de um princípio do contexto no sentido do que é o caso.

Faz-se necessário a mudança da verdade como predicado, para a verdade enquanto operador. A versão do predicado compõe a ontologia substancialista (no caso a de Spinoza principalmente), já a do operador indica a impessoalidade do princípio do contexto.

Puntel, por fim, indica as três formas de acesso ao ser ou àquela dimensão da interconexão das interconexões. A primeira é o uso do pronome impessoal, retirada do sujeito. A segunda é a co-extensionalidade do homem com o universo do discurso. Trata-se aqui de duas frases da epígrafe de seu livro: “o espírito de certo modo é todos os entes” de Aristóteles e “o homem ultrapassa infinitamente o homem” de Blaise Pascal. Nesse sentido, o homem transcende a si mesmo na direção da conexão originária, pois ele não é só contingência, podendo ir além dos entes e das conexões até o ser. O homem está inserido nesse ser originário a partir do qual deve ser compreendido. Por isso não é ele o centro ou a medida de todas as coisas, mas o contrário. Daí que a terceira via é a possibilidade mesma de pensar o ser como dimensão originária das interconexões. Assim, partindo dos dados para proposições primas, para fatos primos, indivíduos, domínios e mundo, o indivíduo não é mais uma substância, mas uma configuração estrutural de conexões e elementos. Cabe aos filósofos tematizarem, nessa rede, a conexão última na qual estrutura e mundo formam uma unidade. A filosofia, assim, é uma rede que parte das estruturas simples às complexas, pressupondo uma dimensão originária (o ser) que interconecta estrutura e mundo. Essa é a forma radical como Puntel analisa criticamente a semântica clássica em nome de uma nova semântica, propondo assim que toda teoria filosófica (incluindo teses acadêmicas), que se pretenda válida, faça as interconexões possíveis com os diversos quadros teóricos existentes.

## APÊNDICE B - INQUIETAÇÕES PARTICULARES

### PARTE I

Reservei esse espaço para que o leitor possa observar melhor o objeto da tese, embora de outro ponto de vista. Deixo explícito, portanto, algumas de minhas reflexões, algumas inquietações particulares que rodeiam a tese e que aqui me proponho tornar mais evidente.

Uma delas é como pensar a representação de uma ideia. Existindo corpo e mente, existindo intuição, por que representamos e estamos fadados à representação? Essa representação necessariamente transcende a imanência. Isto é, a ordem comum do signo e da imagem que transcende a realidade em Spinoza é inevitável. O que transcende a imanência, enquanto representação, não pode tornar-se, mesmo assim, potência?

Mas antes de tudo, o que é uma ideia? Leibniz introduziu na modernidade (o que faz ele muito contemporâneo nesse aspecto) a noção de que pensamos somente por meio de símbolos. Formular ideias não se faz sem imaginar ou utilizar palavras. Em Spinoza, há uma separação não tão radical como a cartesiana, mas, ainda sim, uma separação que diz que as ideias estão de um lado (pensamento) e as palavras estão de outro (extensão), o que me fez formular a ideia de que o conhecimento da essência das coisas (ciência intuitiva) passa por meio dos símbolos, mas não se reduz a eles.

Detive-me a pensar em todas as ideias que tinha na minha mente. Pensamos nas ideias de Deus e de liberdade. Certamente essas ideias não se reduzem meramente a essas palavras. E é evidente também que Deus não é aquilo que imaginamos, pois cairíamos no antropomorfismo. No entanto, Spinoza, que tanto nos atentou a isso, nos põe um conceito de Deus por meio de palavras e, aqui ou ali, podemos tomar essa ideia em nossas reflexões. Ponho-me a imaginar algumas coisas abstratas para compor a definição spinozana: substância, infinito, atributos. Por mais que eu tente abstrair, não me abstraio de imaginar o que compõe essa ideia de Deus.

Outra ideia como a de democracia ou de liberdade. Sei que ela não se reduz a essa palavra. Sei também que ela não se reduz a uma imagem de pessoas nas ruas reivindicando os seus direitos. E que ela se modifica, dependendo do argumento a que ela está ligada. Mas, ao me deparar com novos argumentos, eu dizia a mim mesmo: “sei qual é a ideia... entendi”. Muito embora, tenha *simbolizado* todo tempo as ideias que disse que *entendi*<sup>225</sup>.

Assim é que a ideia de carro, por exemplo, pode ser revelada por qualquer desenho infantil, uma foto, a palavra inglesa *car* etc. A ideia permanece irreduzível ao símbolo. Mesmo no caso de Leibniz, ainda há ideia. Nenhum desses filósofos admitiu que houvesse somente símbolos sem esse substrato (que é a ideia) ‘por trás’. O papel principal da filosofia é analisar ideias e elaborar ideias. Assim, a ideia de Deus, em Descartes, é bem diferente da ideia de Deus, em Spinoza. A ideia de direito natural em Spinoza é diferente de Hobbes.

---

<sup>225</sup> Explico isso melhor em seguida (Parte II).

Dizemos: ‘entendi!’. Mas não porque estamos voltando atrás: conhecer e compreender não são desvelar para algo anterior, pré-linguístico. São, sim, criar. É uma força ativa. Jamais compreenderíamos se apenas percebêssemos e fôssemos passivos. Então dizemos, “entendi”, porque a força ativa de duas ou mais mentes compuseram uma atividade conjunta. Quando lemos algo, dizemos: “Entendi o que ele quer dizer”, a força ativa do entendimento do leitor foi de encontro ativo à força construtiva do entendimento empenhado pelo escritor. É nesse sentido que a ideia é algo posterior, que é construída. Ela surge do encontro.

Quando um filósofo lê o livro de outro, concebe novas ideias e, ao mesmo tempo, cria a sua própria ideia. Essa é sua força ativa do entendimento como potência, enunciado na Parte V da *Ética*. É uma força interpretativa. Ali não há apenas mudanças de símbolos, mas mudanças nas ideias. Com essas novas ideias se reformulam novas associações do corpo e dos afetos. E a recíproca ocorre também, as novas associações do corpo e dos afetos geram outras ideias. Mas isso é bem diferente do paradigma cartesiano.

No caso específico de Descartes, a capacidade criativa do homem está no pensamento, como definição intrínseca de sua existência. Um *cogito* isolado que é capaz de gerir e criar sua própria verdade. Leibniz concorda com isso, mas acrescenta que esse processo se viabiliza pelos símbolos e recusa que os símbolos sejam instrumentos das ideias (como é o caso de Descartes e, mais ainda, de Locke).

Se eu admito que os símbolos e as ideias caminham juntos e não são instrumentos um do outro, então as associações no aspecto criador da linguagem se dão tanto, e automaticamente, nos símbolos quanto nas ideias. Não é como para Descartes, que primeiro há ideias para só então elas serem expressas por símbolos, visto que estes últimos seriam instrumentos daquelas, ou que as ideias gerariam nossas associações simbólicas. A criação spinozana é uma reordenação, ao mesmo tempo, na ideia e no símbolo (no corpo). Portanto, tal reordenação criativa é, ao mesmo tempo, uma nova forma de pensar e uma nova forma de agir.

## PARTE II

Axioma: O conjunto de palavras exprime uma ideia. E isso pode ocorrer de modo confuso ou claro e distinto.

Proposição I: Criar é associar livremente imagens, isto é, com inteligência (EII18s).

---

Corolário: quando criamos agimos sobre as imagens, embora não as conheçamos clara e distintamente todas. E isso vem acompanhado de uma satisfação para consigo mesmo, quanto maior é a satisfação que é dada ao outro quando contempla o que criamos.

Escólio: as palavras e as imagens, por serem mais do atributo extensão que do atributo pensamento, tal como os corpos, são rearranjadas de diferentes formas e de diferentes maneiras. Disso se segue que, podemos rearranjar as palavras com inteligência (segundo a ordem do intelecto) e segundo nossa natureza e potência, ou podemos rearranjá-las com ideias confusas (segundo a ordem das imagens ou afecções).

Proposição II: As palavras são afecções pelas quais podemos agir ou padecer em seu uso.



Explicação: dizemos que agimos com as palavras quando conhecemos, clara e distintamente, a ideia que elas designam. E dizemos que padecemos quando não formamos delas uma ideia adequada.

Corolário I: As palavras nos afetam como corpos, provocando em nós afetos de alegria, tristeza e desejo.

Corolário II: Toda palavra designa uma ideia e o inverso, toda ideia é designada por palavras também é verdadeiro.

Escólio: Isso é evidente pela proposição que diz que a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas (EII7, EIII2 e EV1). Alguns podem objetar, no entanto, que hajam ideias as quais não conseguimos exprimir por meio de palavras. E, ainda outros, que dizem que há palavras cuja construção não formam ideia alguma. Não obstante, aos que pensam que faltam palavras para designar uma ideia, digo expressamente que isso se dá devido mais à ignorância ou desconhecimento do uso adequado das palavras que da falta delas. Isso porque a mente humana pode rearranjá-las de forma confusa ou adequada. E ainda é necessário dizer que há outras expressões para exprimir uma ideia e não somente as palavras. As imagens, os sons, a expressão corporal, o rosto, as artes etc. são expressões desse tipo. Essas, ainda assim, podem ser confusas e inadequadas ou adequadas com nossa natureza e potência. Como um desenho de um triângulo, por exemplo, é, por vezes, mais claro que muitas definições que se confundem com suas propriedades. Podemos extrair da figura, ainda assim, as suas propriedades adequadas. Aos que pensam, por sua vez, que há palavras, cuja construção não formam ideia alguma, digo expressamente que isto é possível pelo fato de as palavras estarem associadas ou entre si ou com outras, de acordo com o uso, isto é, sem que compreendamos clara e distintamente, segundo nossa força e potência.

Proposição III: Nós temos o poder para concatenar as palavras de acordo com a ordem do intelecto.

Explicação: Essa forma, aliás, da ordem geométrica, é a ordem pela qual compreendemos clara e distintamente as palavras de que nos utilizamos e, assim, dizemos que sobre ela agimos conforme a natureza e potência de nosso entendimento. Isso porque a ordem geométrica permite-nos compreender as coisas por meio da dedução rígida do encadeamento necessário das causas das coisas. Quanto mais compreendemos dessa forma, mais estamos aptos a compreender e menos somos coagidos pelas coisas exteriores. E, como aqui estamos considerando as palavras, mais aptos estaremos a utilizá-las com virtude e menos padeceremos do seu uso.

Escólio: Isso justifica a própria criação artística ou filosófica. Ao revirar imagens, um artista sente-se livre. Arrisca-se em formas. Como se fosse possível afetar o outro do próprio afeto expressivo da natureza inteira. Afeto este que é uma alegria e uma potência de tal liberdade expressiva. As palavras e imagens parecem convidar, à medida que são expressões e criações, à própria compreensão. Passa por meio delas essa abertura de possibilidade, essa alegria como um todo. Daí ser incessante a invenção artística. Não há como parar nunca seu ato expressivo

e compreensivo. Isso é o que aumenta a capacidade conjunta dos nossos corpos de afetar e ser afetado e de manter certa proporção de movimento e repouso.

Contempla-se, com essa reviravolta de imagens e palavras, a capacidade de afetar e ser afetado. O corpo e a mente revirando afecções, para se afetar de outra forma, se deixar afetar e ser afetado de outra forma. É durante esse afeto de contentamento, ao revirar imagens e palavras, que somos mais capazes, diz Spinoza, de compreender, de tornarmo-nos mais ativos. Daí a arte ter uma importância cabal no devir ético-afetivo spinozano.

As palavras são corpos exteriores. Só alguns se comunicam por imagens, mas a maioria pensa por meio delas, é o que nos diz os matemáticos conforme Hadamard e Poincaré (cf. *Psicologia da Invenção na Matemática*). Já as palavras, nós em grande parte utilizamos delas, sem, no entanto, nos expressar por meio delas. A expressão é algo tão raro quanto difícil. Quando fazemos reviravoltas com as palavras, essa alegria, além de uma enorme satisfação de ânimo, vem acompanhada da ideia de si mesmo como causa.

A imanência é um sentimento de unidade com o todo. É um gozo pleno que nos move. A forma de expressão criativa é, pois, revirar imagens e palavras para passar essa alegria e, ao mesmo tempo, sua compreensão. Como se o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual a Deus fosse uma coisa só, um regozijo único passado por vários meios. Reviramos linguagem quando criamos e usufruímos, com isso, da alegria. Esse é o sentimento do spinozismo: uma potência de criação e expressão pela qual atingimos uma ética e usufruímos da própria generosidade com os outros, para que eles usufruam dessa mesma alegria. Sentimos, com isso, o eterno, esse sentimento peculiar de sentir a eternidade com alegria. Aquele que se expressa, finalmente, promove um contentamento mútuo em quem a recebe.

## APÊNDICE C - DEDUÇÃO GEOMÉTRICA DE FIGURAS

Definição: Um ponto é um/ou o mínimo traço no espaço.

Definição: Uma linha é um traço que percorre a mínima distância entre dois pontos.

Expl.: Somente dessa forma, digo, portanto, que uma linha é um encadeamento infinito de pontos.

Definição: Uma linha pode ser reta quando a mínima distância entre dois pontos a ser percorrida não sofre alteração de percurso no encadeamento infinito de pontos. Quando alguma alteração ocorre, dizemos que ela é curva.

Axiomas: duas ou mais linhas retas, no mesmo espaço, podem ou não se cruzar.

Duas linhas retas são perpendiculares ou paralelas. As linhas retas e paralelas não se cruzam. As linhas perpendiculares se cruzam de diferentes formas.

Proposição: as linhas retas que são perpendiculares se cruzam formando ângulos retos, agudos ou obtusos.

Definição: O triângulo é um espaço descrito por três linhas que se inter cruzam duas a duas e não passam pelo mesmo ponto.

Definição: O quadrilátero é um espaço descrito por quatro linhas retas que se inter cruzam duas a duas e não passam no mesmo ponto.

Definição: O quadrado é um quadrilátero descrito por duas linhas paralelas, cuja distância entre elas é idêntica à distância entre outras duas linhas paralelas que se cruzam com aquelas, formando ângulos retos.

## APÊNDICE D – O INTELLECTO

1. O intellecto (pela dem. EI31) é um modo definido do pensar.
2. O intellecto é a mesma coisa da vontade (Cor. EII49).
3. Por vontade se compreende a faculdade de afirmar e de negar e não o desejo. (Escólio EII48), logo o intellecto é o mesmo. Isto é, o intellecto é um modo definido do pensar que, diferente do desejo, do amor etc. (pela demonstração EI31), que também são modos do pensar (pelo Ax. EII afeto), é a faculdade de afirmar e de negar ideias.

Corolário: a vontade é (escólio EI48) a faculdade pela qual a mente afirma ou nega o verdadeiro ou o falso e não o desejo que a mente apetece ou rejeita as coisas.

Corolário II: O intellecto e a vontade estão para esta e aquela ideia ou esta e aquela volição, com a mesma relação que a pedridade está para a pedra ou Homem está para Pedro ou Paulo.

Proposição: Intellecto e vontade são faculdades que afirmam e negam ideias da mente. Assim, uma volição é também uma ideia (dem. EI49).

Corolário: O intellecto é a faculdade de conceber, isto inclui, de perceber e sentir (Escólio EII 49). E podemos perceber clara ou confusamente. E, como percebemos e sentimos também pela imaginação, temos que admitir que esta é de uma ordem comum que não pode ser confundida com a ordem própria do intellecto. Disso se segue que devemos admitir:

- O intellecto é a parte eterna da mente pela qual agimos.

- A imaginação é a parte que perece da mente pela qual padecemos.

Então, para Spinoza, a mente pode conceber as coisas por meio do intellecto. Quando este predomina mais que a imaginação, então seguimos a ordem própria do intellecto; quando é a imaginação que predomina mais que o intellecto, a mente segue uma ordem comum da natureza (ou das afecções do corpo/imagens). Assim sendo, quanto mais a mente se utiliza do intellecto, mais ela é capaz de deduzir as propriedades das coisas e mais é capaz de definir a essência de uma coisa singular, fazendo com que mais propriedades o intellecto seja capaz de deduzir de sua própria potência. Isso é evidente pelo TIE 107, 37-38 e EI31s. Disso se segue que, quanto mais se compreende, mais se compreende o compreender, isto é, mais se fortalece o intellecto e mais deduzimos por conta própria nossos afetos.

## APÊNDICE E - DEDUÇÃO DOS AFETOS DE GENEROSIDADE, GLÓRIA ETC.

“Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente dada e que, se retirado a coisa é necessariamente retirada. Em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo sem a coisa não pode existir nem ser concebido.” (Ética II Def. 2). A essência do homem (def. 8 EIV) é a sua potência enquanto desejo.

### Definições

1. Cada coisa se esforça para conservar seu ser EIII7.
2. O desejo é a própria essência do homem EIII9, EIII56s.
3. O desejo de um discrepa do desejo de outro (EIII57) porque o conteúdo interno de um afeto em um é diferente do conteúdo interno do afeto em outro (EIII57s).
4. O desejo está a nós relacionados também quando agimos (EIII58Dem.).
5. Todas as ações estão relacionadas na medida em que compreendemos (EIII59s).
6. EIV18s – O fundamento da virtude é o homem conservar seu ser.
  - É impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser e que vivamos sem nenhuma troca com o exterior.
  - Cada um busca o que é útil a si mesmo e isso não é impiedade.
7. EIV20 – Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, é mais dotado de virtude. Quanto menos se cuida, mais impotente.

EIV22Cor.: O esforço por se conservar é o único fundamento da virtude.

8. O homem age por virtude à medida que compreende (EIV23 e EIV24), isto é, pela razão (que busca o que é útil) (EIV26).
  - Bom é o que conduz ao compreender (EIV26s).
  - A virtude suprema da mente é compreender Deus (EIV28s).
9. Só compreendemos o que é comum conosco (EIV29) e quando algo é de acordo conosco, mais nos leva a compreender (EIV31).
10. Na medida em que vive sob a condução da razão, o homem deseja, também para um outro, o bem que apetece para si (EIV37) (Cor. II EIV35).

## APÊNDICE F - YOVEL, SPINOZA E AS ORIGENS MARRANAS

Spinoza vem de uma família de marranos, provenientes de perseguições desde o século XIV na Espanha católica. Algo que marca profundamente a sua filosofia. Nas origens de sua família, temos o cenário de uma Espanha enquanto país conturbado religiosamente pelo consentimento mortal da “cruz ou a espada”, fazendo com que, de cidade em cidade, os judeus fossem para a pia batismal em nome de salvarem suas próprias vidas. A maior parte da judiaria espanhola foi dizimada pela espada ou pela cruz. O antipapa Bento XII organizou, já no século XV (1412-1414), a “disputa Tortosa”, na qual rabis e dignatários judeus eram obrigados a convencer judeus renegados e induzi-los à pia batismal. Muitos foram os judeus conversos também chamados de “cristãos-novos”.

Estas iniciativas conjugaram-se para, em menos de um quarto de século, produzir em Espanha um fenômeno social novo que sofreria uma lenta evolução e caracterizaria a história da Ibéria dos séculos seguintes: os conversos ou judeus convertidos ao cristianismo e seus descendentes. Para se distinguirem do resto da população, eram chamados também de ‘cristãos-novos, nome de que a sua descendência, de geração em geração, não se libertou e que cedo assumiu uma conotação pejorativa. Os judeus chamaram-lhes os forçados’ (em hebraico *anussim*) e debateram o seu estatuto legal e religioso. E desde cedo foram também conhecidos como marranos, nome inicialmente injurioso, que entretanto se tornou descritivo (YOVEL, 1993, p.26).

Diante disso, uma grande parte dos judeus conversos passou a fazer parte da sociedade católica e outra parte conservou seus ritos judaicos em segredo. Os marranos judaizantes preservaram o seu judaísmo secreto por vários séculos, principalmente entre Espanha e Portugal, e foram causa da inquietação das autoridades, tendo por consequências ainda mais perseguições.

“Os judeus-velhos podiam continuar a praticar os seus ritos e a sua religião, mas, para um converso, reincidir no judaísmo constituía um crime capital. O baptismo, mesmo involuntário, era sagrado e irreversível” (YOVEL, 1993, p.26). Por outro lado, os conversos atingiram grande notoriedade nas sociedades espanhola e portuguesa, no comércio, na indústria, no ensino e mesmo no clero e na nobreza. O que fez com que ainda no século XV, ocorresse uma discriminação radical contra eles por parte da sociedade cristã.

Os Estatutos da Limpeza de Sangue, após 1449, em Toledo, promoveu um escândalo teológico e político estendendo-se no governo de Filipe II, tornando-se lei do reino da Espanha e de Portugal, incluindo a partir daí outras raças (chineses, negros africanos e mouros) e também as colônias ibéricas. Assim, os cristão-novos passaram a ser considerados

radicalmente inferiores pela hereditariedade ou “sangue”, já que, enquanto convertidos, não podiam ser religiosamente distintos.

Dominadas pelos Reis Católicos, Fernando e Isabel, a inquisição espanhola visava purgar o reino das contaminações religiosas dos marranos, das heresias e das bruxas. Assim, o terror se alastrou pela Espanha com denúncias e suspeições. Os marranos eram perseguidos pelos rituais denominados “autos-da-fé”. Em nome da unidade da Espanha e da sua missão messiânica seria necessário, além disso, expulsar todos os judeus do território ou fazê-los se converterem. Muitos escaparam pelo mar, outros escolheram o batismo, mas os que resistiam, em grande maioria, foram para Portugal, onde o Rei D. João II oferecia abrigo temporário, cobrando taxas.

Esse abrigo foi temporário, porque, após D. João II, D. Manuel, o rei responsável por tornar Portugal uma potência, assumiu o trono e pediu em casamento a filha de D. Fernando e D. Isabel. Estes exigiram de D. Manuel a expulsão dos judeus de Portugal, como eles haviam feito na Espanha. Mas como os judeus eram, para Portugal, uma grande prosperidade comercial, D. Manuel forçou a conversão dos judeus ao cristianismo, garantindo, por uma geração, a imunidade ante a inquisição e a liberdade religiosa.

Assim, os marranos portugueses eram aqueles que haviam preferido o exílio à conversão e que haviam, por um século, garantido os rituais em segredo, o que tornava o problema marrano ainda mais complexo em Portugal, que teve sua Inquisição somente em 1536. Durante o século XVI, Portugal era o centro do marranismo, os judeus eram chamados abertamente de “homens de negócios” e o termo “português” era sinônimo de “judeu”. Os marranos garantiam a pressão ao governo para combater a chegada da Inquisição portuguesa, mas quando esta emergiu foi de modo ainda mais drástico e devastador, o que fez com que os marranos procurassem refúgio na própria Espanha, de volta, provocando uma retomada do marranismo no seu país de origem, onde os marranos espanhóis já haviam sido assimilados pela sociedade católica.

A negociação de autorização para os marranos deixarem o território ibérico se alastrou e foi somente no século XVII que as portas se abriram, para que, como fizeram os pais de Spinoza, os marranos judaizantes se dirigissem às várias cidades europeias: Hamburgo, Altona, Veneza, Livorno, Londres e, sobretudo, Amsterdã.

Spinoza, embora nascido em família judaica, estava em uma comunidade composta de antigos marranos em que:

Provavelmente a maioria deles era movida por um profundo apego religioso a uma secreta verdade, guardada durante gerações do mundo católico à sua volta- verdade pela qual tinham sofrido perseguições e humilhações, mas que eles acreditavam ser compensadora, porquanto apontava o caminho da salvação. Através de todo o seu sofrimento, estes marranos tinham-se sentido superiores aos seus opressores, dado que possuíam uma chave metafísica esotérica: eles sabiam que o verdadeiro caminho para a salvação não passava por Cristo, mas sim pela Lei de Moisés, que os seus antepassados tinham recebido em tempos recuados e que o cristianismo em vão pretendia suportar (YOVEL, 1993, p.29).

Assim, tanto a expulsão dos judeus de Portugal e Espanha pela Inquisição, quanto a proscrição dos judeus que deixavam a península ibérica, fizeram com que os marranos judaizantes perdessem grande parte da comunicação daquilo que consideravam ser a essência de seu povo. Havia, como um único canal para a informação sobre o judaísmo, a *Vulgata* e outras fontes cristãs.

Para Yovel, são três os processos que estavam em voga na situação dos marranos nesse tempo: 1. A falta de livros com o conteúdo ortodoxo do judaísmo. 2. O perigo da Inquisição, tornando impossível a prática de poucas leis guardadas na memória. 3. O judaísmo dos marranos estava impregnado da simbologia cristã, o que se tornou uma máxima durante gerações: “a salvação está não em Cristo, mas na Lei de Moisés”.

A mescla das religiões judaica e cristã aparece tanto nas confissões da Inquisição quanto em expressões místicas ou hinos e canções. Segundo Yovel, a relação entre cristianismo e judaísmo fez com que ambas fossem prejudicadas, resultando, dessa confusão, o ceticismo religioso e o secularismo:

Os conversos que perderam a sua fé judaica sem a substituírem por uma cristã viram a sua atenção dirigir-se para as coisas seculares e terrenas deste mundo, quer sob a forma de trabalho, do comércio e da vida quotidiana, quer sob formas mais subtis de secularismo – cultivando o gosto pela arte e pela erudição, atendo-se cada um à sua própria vida, aos seus feitos e carreiras pessoais. Estes objectivos eram perseguidos não apenas pelo seu alcance utilitário, mas também enquanto valores estéticos e existenciais (e como sucedâneos metafísicos), expressando e revelando o eu num mundo sem transcendência (YOVEL, 1993, p.34).

Uma das peças da literatura espanhola que mais pode ser demonstrada como resultante desse período e dessa situação histórica é Fernando Rojas em *La Celestina*, obra magna do gênero picaresco. Nela, prevalece um espírito de liberdade, mundanidade e renúncia das concepções transcendentais da vida. Isto é, uma filosofia da pura imanência que



não é nem judaica nem cristã. “(...) encarando o universo existente como tudo o que é, um constante jogo de forças opondo-se mutuamente num eterno conflito (...)” (YOVEL, 1993, p.35). A literatura de Rojas é como uma precursora da filosofia de Spinoza, muito embora em sentidos completamente opostos. Enquanto para Rojas, a perda da transcendência tornou o universo um deserto ou um abismo, prevalecendo uma visão sombria da vida; para Spinoza, a imanência é totalmente preenchida de significado, pois Deus aqui se identifica com a natureza inteira.

É dessa forma que Yovel identifica certos modelos marranos em Spinoza, dentre os quais, o que queremos enfatizar é o aspecto duplo de sua vida, o que o leva a uma linguagem dupla.

Os principais modelos da experiência marrana perceptíveis em Espinosa são: 1) Heterodoxia e superação da religião revelada; 2) Uma aptidão para o equívoco e a linguagem dupla; 3) Uma vida dupla – interior e exterior; 4) Um percurso duplo, atravessado por um abismo; 5) Tolerância versus a Inquisição; 6) Uma ânsia pela salvação (alcançada por meios alternativos aos da tradição) associada à mundanidade, ao secularismo e à negação da transcendência (YOVEL, 1993, p.35-36).

## APÊNDICE G - EXPERIÊNCIA DE UNIDADE - UMA VISÃO ALTERADA

*Somos cultural e linguisticamente cegos ao mundo das forças e interconexões que permanecem claramente visíveis aos que mantiveram o relacionamento arcaico com a natureza.*

Terrence McKenna

*E, ao recordar aquele estado de ânimo, gostaria de acreditar que o haxixe sabe convencer a natureza a nos conceder – menos egoisticamente – aquele esbanjamento da própria existência que caracteriza o amor. Se, de fato, nos períodos em que amamos, nossa existência escorre por entre os dedos da natureza como moedas de ouro, as quais ela não sabe reter e deixa escapular para assim adquirir o que acaba de nascer, então, sem poder esperar ou aguardar qualquer coisa, ela nos lança à vida com mãos cheias.*

Walter Benjamin

*O “sumo bem” é gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior. Mostraremos, no lugar próprio, que essa natureza superior é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira.*

Spinoza TIE§13

O que podemos interpretar de certa experiência de unidade com a *natureza inteira* que Spinoza propõe? O filósofo nos leva a pensar muitas possibilidades quando teorizamos particularmente a Parte V da *Ética*, na qual ele anuncia ser ‘a outra parte da ética’ (EVPref.). É ali onde a *ciência intuitiva* aparece como conteúdo e forma. E é nessa parte que o filósofo passa a gerar o sentimento próprio de sua filosofia: a *beatitude*, *liberdade* ou *glória* como a maior potência que pode existir.

Tentamos, no percurso geral desta tese, investigar certa experiência da unidade ou da imanência, por meio da experiência estética proporcionada pelo *ingenium* criativo spinozano. No entanto, essa união com a natureza inteira, transformadora e trazida pelo arrebatamento do *amor intellectus Dei*, pode ser colocada nos termos de certas vivências e empenhos da autodescoberta, ainda em outro sentido, por meio do próprio spinozismo.

Podemos fazer isso por meio da análise de uma espécie de escapatória da consciência usual, cotidiana e em que estamos vinculados à resolução prática da vida. A própria reflexão filosófica dotada de afetividade, como propomos ao longo desta tese, é uma

experiência desse tipo. E o ápice dessa via, tanto compreensiva quanto afetiva do entendimento, é gerado por Spinoza, pela sua forma de dedução geométrica. No entanto, pretendemos anunciar, mesmo que sucintamente, uma investigação desse sentimento de unidade, por intermédio da ideia de certa *alteração da consciência* no paradigma da imanência.

Para não perdermos o fio condutor do que anunciávamos no Capítulo 4, temos ali duas afirmações importantes:

“A *Ética* compõe um todo que, diferentemente de seus componentes individuais, constitui um domínio de objetos de conhecimento alterado, e com isso também demanda uma forma de conhecimento de novo tipo.” (HORNACK, 2010, p. 334-335)

E: “(...) a experiência estética sintetiza temas variamente presentes na tradição filosófica: desde o conhecimento sensível à experiência interior mística. (D’ANGELO, 2009, p.129)

O *sentimento de unidade* certamente caberia nos liames da estética filosófica. Há filosofias que se preocupam com esse tipo de experiência, que dizem respeito à certa conexão íntima com as coisas, não apenas de maneira intelectual e lógica, mas na esfera do sentir e experimentar. A filosofia da imanência de Spinoza conduz, ou pelo menos se pretende conduzir, a uma nova forma de pensar e de agir que é a própria filosofia como *verdadeira vida* ou *verdadeira religiosidade* (EIV73S). Sua escrita, por meio da geometria, se dirige a uma experiência da imanência e à busca por uma *união da mente com a natureza inteira*, que é um *gozo*, ou um gozar com os outros, arrebatamentos possíveis (TIE13)<sup>226</sup>.

---

<sup>226</sup> Spinoza é vinculado a certo misticismo, principalmente no tocante ao terceiro gênero de conhecimento provedor de uma consciência mais aprofundada e abrangente da realidade. Charles Heunemann, em seu artigo *Autonomia epistemológica em Espinoza*, põe esses termos da seguinte forma: “Portanto, Espinoza, assim como muitos místicos, estimula seus leitores a buscar sua própria compreensão da verdade e não se satisfazer com aquilo que ouvem de outras pessoas. Contudo, assim também como outros místicos, o objetivo de Espinoza visa a um estado de existência em que a noção de autonomia epistemológica se torna vazia. Pois, afinal, quem é o sujeito dessa autonomia epistemológica mística?” (HEUNEMANN, 2010, p.139). Maria Luísa Ribeiro, em sua tese intitulada *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, afirma: “A leitura mística de Espinosa iniciou-se no século XVIII, continuando a ter os seus cultores no nosso tempo. O texto provocador desta abordagem é sem dúvida o livro V da *Ética*, verdadeira <<crux>> para quem se prende a um racionalismo estreito. O livro V representa o estágio final da compreensão da Substância, nele se esclarecendo as definições iniciais. Uma leitura atenta das mesmas anula as interpretações axiomatizantes e confere à *Ética* um estatuto vivencial. A *Ética* surge como experiência vivida de quem alcançou o conhecimento supremo, de quem se beneficiou da contemplação divina e a quem, por conseguinte, é permitido falar da Substância de uma outra perspectiva” (RIBEIRO, 1997, p.604-605). Cf. *Spinoza: A Rational Mystic* de Tania Norell.

Esses arrebatamentos são uma espécie de des-individação caracterizada como cume do que é passado com intensidade, quando nos conectamos com algo que se comunica diretamente e já não somos um *eu*. A barreira do todo e do *eu* são desfeitas, em nome de uma união com a totalidade que se sente fazer parte. Trata-se de um grau mais elevado de conexão com os outros (EV20) e com a natureza (EV36).

Diferentemente de uma experiência somente da ordem do sensível, enquanto primeiro gênero de conhecimento, seja por meio da arte, seja por vários outros meios, essa experiência de totalidade é tão difícil quanto rara. No entanto, constatamos ainda certa busca do espírito humano a se desvincular da consciência cotidiana e em busca de algo mais significativo em relação à própria vida. Essas experiências se aproximam em muito do sentimento de imanência e o vincula a certo conteúdo *místico* e religioso, que diz respeito a uma nova forma de específica interação com a vida. Quer dizer, por meio de tais arrebatamentos, usufruímos de uma nova maneira de afetar e de ser afetado, numa tomada de sentido. Esse é o caso do uso de plantas eteógenas<sup>227</sup>, substâncias que alargam o campo da consciência<sup>228</sup>, ou outros métodos de alteração, exploração e expansão da consciência, como as várias práticas de meditação<sup>229</sup>, de yoga, respiração, entre outras explorações desse campo, e que estão presentes e associadas ao vínculo e união com o todo.

---

<sup>227</sup> Cf. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers* de Richard Evans Schultes, Albert Hofmann e Christian Rätsch

<sup>228</sup> Preferimos tratar nesses termos que ‘alucinógenos’, pois se trata de um termo ambíguo que pode deixar passar uma forma pejorativa, mas devemos enfatizar também seu sentido raro no qual se produzem com bastante esforço individual, dependendo das predisposições de cada um. Cf. William Burroughs, *Alguns Pontos de Distinção* in: *Mandala*. O mesmo distingue sedativos de drogas que promovem essa expansão. Para ele, o critério de avaliação é simples. A memória de uma experiência alucinógena permanece no indivíduo que experimenta e ele é capaz de recobrar a intensidade dessa experiência. Ou seja, o que a expansão da consciência lhe trouxe é uma aquisição permanente, sem a necessidade posterior da substância. Ao passo que, no uso de entorpecentes ou sedativos, o que se gera é a dependência crescente. Se o indivíduo é trazido à tona nas mesmas circunstâncias, ele não conseguirá vivenciar a experiência senão trazendo à tona doses cada vez mais altas. No Apêndice de *O almoço nu*, ele também trabalha com cada substância em específico que experimentara na sua vida *junky* e das quais ele tornou-se ou não dependente. A conclusão é a mesma deste artigo, em *Mandala*, em que é necessária uma distinção entre esses dois tipos de drogas. Deleuze, a esse respeito, põe da seguinte forma: “Burroughs escreve sobre este ponto estranhas páginas que dão testemunho desta busca da grande Saúde, nossa maneira de ser piedosos: ‘Imaginaí que tudo o que se pode atingir por vias químicas é acessível por outros caminhos...’ Metralhamento da superfície para transmutar o apunhalamento dos corpos, oh psicodelia!” (DELEUZE, 1974, p.166)

<sup>229</sup> Sobre a meditação, Hoffman comenta: “A diferença essencial entre meditação e oração, no sentido habitual que é baseado na dualidade criador-criação, é que a meditação aspira à abolição da barreira do Eu-Você pela fusão do objeto e sujeito, do remetente e receptor, da realidade objetiva e do ego”. (...) “A meditação começa nos limites da realidade objetiva, no ponto mais distante já alcançado pelo conhecimento e pela percepção racional. Meditação não significa rejeição da realidade objetiva; pelo contrário, consiste numa penetração mais profunda das dimensões da realidade. Não é nenhuma fuga num mundo de sonhos imaginários, e sim uma busca pela verdade abrangente da realidade objetiva, pela contemplação simultânea e estereoscópica de suas superfícies e profundidades. Ela pode se tornar de importância fundamental e não ser somente um modismo passageiro do presente, se cada vez mais as pessoas de hoje adquirirem o hábito diário de dedicar uma hora, ou

Em especial, por meio do uso de substâncias psicoativas, temos as ditas *experiências psicodélicas de sucesso*<sup>230</sup>, em que há uma aprendizagem e liberação do explorador. Albert Hoffman comenta:

Nós não estamos sendo conduzidos por um entusiasmo sentimental pela natureza, de "Retornar a natureza" no sentido de Rousseau, aquele movimento romântico que busca o idílio na natureza também pode ser explicado como um sentimento de separação da humanidade em relação à natureza. O que é preciso hoje em dia é uma reexperiência fundamental da unicidade das coisas e de todos os seres vivos, de uma consciência mais abrangente da realidade, que se desenvolve espontaneamente cada vez mais infreqüentemente, a mais primordial flora e fauna da nossa terra mãe têm que se render a um ambiente tecnológico morto (HOFFMAN, 1980, p.99).

Importante pensar Spinoza por meio dessa perspectiva, pondo de lado determinadas lógicas ritualísticas, na qual é separado o seu real sentido da verdadeira experiência do indivíduo. Ou mesmo certa rejeição de nossa base ocidental na relação entre comer certo fruto tomado como *proibido* no paraíso em que habitávamos (ESCOHOTADO, 2004, p.9). Esse fator é fundamental em nossa forma de pensar ocidental. De certa forma, fomos nos afastando moralmente dessa forma de se vincular com a natureza e com as demais pessoas.

Em todo o TTP, vemos a denúncia generalizada aos meios pelos quais a religião se transforma em mera superstição, para fazer prevalecer a política dos líderes religiosos e seus discursos de domínio e poder. Nesse sentido, poderíamos trazer à tona rituais que se anunciam como mera repetição de uma tradição, muitas vezes mal compreendida por seus líderes e seguidores, e distante também da sua própria base fundadora. Tornar a experiência vazia de sentido, apenas faz proliferar o ódio e a superstição dos líderes religiosos e de quem os seguem, distanciando-se da verdadeira fé. É o que Spinoza detecta no século XVII e propõe, pelo contrário, o próprio amor e generosidade advindos de uma experiência intuitiva e de *união com a natureza inteira*.

---

pelo menos alguns minutos, para meditação. Como resultado da penetração meditativa e do alargamento da visão mundial natural-científica, uma nova consciência da realidade aprofundada teria de evoluir que, de forma crescente, se tornaria propriedade de toda a humanidade. Esta poderia se tornar a base de uma nova religiosidade que não estaria baseada na convicção dos dogmas de várias religiões, mas sim na percepção do "espírito da verdade" (HOFFMAN, 1980, p.101-102).

<sup>230</sup> Timothy Leary e Ralph Metzner definem 'a experiência psicodélica de sucesso' de acordo com uma série de programações físicas, mentais e de ambiente, a fim de promover uma experiência de liberação e ensinamento. Cf. *Sobre a Programação das Experiências Psicodélicas*. In: Mandala. Importante fazer essa distinção, pois nem todas as experiências são desse tipo. O cuidado no manejo, o interesse e a predisposição pessoal, bem como o acompanhamento e todas essas configurações devem favorecer a autodescoberta de quem administra qualquer substância desse tipo. Sendo necessária atenção aos diferentes níveis experienciais que essas substâncias podem proporcionar e suas dosagens, desde o THC, o LSD25, o DMT, a psilocibina e várias outras.

Não que essas experiências sejam para todos. “Também, ela não acontece a todo mundo, embora a capacidade para a experiência mística pertença à essência da espiritualidade humana” (HOFFMAN, 1980, p.102). É necessária certa ânsia pelo saber e o cultivo da virtude, como é típico do spinozismo, bem como uma especial predisposição do experimentador. Contudo, a tradição judaico-cristã<sup>231</sup>, em seu cunho teológico-político, deixou ao ritual uma superficialidade vazia em relação à experiência desse tipo e fez com que ela se tornasse um ideal de sacro-santo ou sobrehumano no sentido negativo e excludente. Nela prevalece um ordenamento moral, em que o ritual é algo distante desse tipo de experiência. O ritual aparece como forma idealizada e exterior, como se essas experiências fossem apartadas do desejo movente e das práticas dos experimentadores. Com isso, podemos constatar que, por vezes, se oculta a experiência interior de Deus, por meio de um equívoco idealizado, como algo sobrehumano e distante do *religare* e da autodescoberta, isto é, enquanto uma prática ético-afetiva. Prática essa presente nos próprios místicos dessas religiões, em religiões naturais, como o xamanismo, ou mesmo nas experiências guiadas, nas quais o explorador da consciência tem a vivência propriamente.

Na antiguidade, como indica Antonio Escohotado, a magia, a medicina e a religião eram fundidas nos rituais xamânicos, “cujo sentido é ministrar técnicas de êxtases, (...) Tomando uma droga, ou dando-a a outro – ou a toda a tribo -, o xamã (homem ou mulher) lança uma ponte entre o comum e o extraordinário, que serve tanto para adivinhação mágica como para cerimônias religiosas e para terapia” (ESCOHOTADO, 2004, p.12). O que prevalece em certa base religiosa é esse sentimento de unidade com o todo. Mas, por vezes, reduzimos este *religare* aos rituais sem substâncias ou apenas com o simbolismo do vinho e da hóstia, por exemplo. “O Novo Mundo conhece dez plantas psicoativas por cada uma das conhecidas no Velho” (ESCOHOTADO, 2004, p.12).

É nesse sentido que Albert Hoffman, o descobridor do LSD25, em sua investigação antropológica sobre essa *religiosidade* tão próxima do spinozismo, após a descoberta do psicoativo, indica que o ‘ergot’, fungo da cravagem de centeio, possui uma

---

<sup>231</sup> A ênfase à tradição judaico-cristã é colocada por Spinoza. No entanto, tomar, de nossa parte, um questionamento desse tipo como somente referente apenas a essa tradição seria parcial. Poderíamos enfatizar outros vazios de significado nas várias religiões e suas relações com o homem contemporâneo. Mais que uma oposição meramente ao judaísmo e ao cristianismo, o que estamos enfatizando é a oposição entre a vivência de uma visão de expansão da consciência e os rituais repetitivos que se isolam, ou parecem isolar-se, de experiências desse tipo, de seu desejo e dos afetos que o circundam.

longa relação com a humanidade, desde veneno medieval a medicamento para enxaqueca<sup>232</sup> e hemorragia pós-parto (HOFFMAN, 1980, p.6-16). O que ocorre é que essa é a base comum de alta potencialidade psicoativa. E, quando ele manipulou a substância isoladamente, se deparou com a descoberta do LSD25. Após sua experiência, ele descobriu que a substância provavelmente estava também presente nos rituais das antigas religiões como bases da verdadeira mística cristã:

O Cristianismo eclesiástico, determinado pela dualidade do criador e da criação, porém, com sua religiosidade alienada da natureza, em grande parte obliterou o legado Eleusiniano-Dionisiano da antiguidade. Na esfera da convicção Cristã, somente homens especiais santificados testemunharam uma realidade infinita e confortante, experimentada numa visão espontânea, uma experiência para qual, na antiguidade, a elite de inumeráveis gerações teve acesso pela iniciação em Eleusis. A mística união de santos Católicos e as visões que os representantes do misticismo Cristão - Jakob Boehme, Meister Eckhart, Angelus Silesius, Thomas Traherne, William Blake e outros descrevem nos seus escritos, estão obviamente relacionados essencialmente com o esclarecimento que o iniciado dos Mistérios Eleusínicos experimentavam (HOFFMAN, 1980, p.101).

Os participantes dos rituais nos Mistérios Eleusinos recebiam uma porção de *kykeon* na cerimônia final. É de opinião comum dos estudiosos que essa extração da cevada e da hortelã era misturada com uma droga alucinógena e dosada para cada um em porções diferentes. “O *kykeon* poderia ter agido através de uma preparação da cravagem de centeio (*ergot*) semelhante ao LSD” (HOFFMAN, 1980, p.100). O que Hoffman constata é que, muito provavelmente, a nossa base religiosa ocidental obliterou essas próprias experiências de alteração da consciência que são a base teológico-metafísica ocidental.

Wasson e Hoffman propuseram essa relação com certa experiência antevista nas bases religiosas gregas e que, muito provavelmente, influenciaram a metafísica de Platão e

---

<sup>232</sup> Oliver Sacks indica o *tartarato de ergotamina* como função primordial para alívio da crise enxaquecosa. Cf. *Enxaqueca*, Oliver Sacks (SACKS, 2015, p.330). Os padrões alucinatorios de crise aguda de enxaqueca seguem uma visão geométrica e mosaica semelhante ao uso da *cannabis* (SACKS, 2015, p.383-384). Por se tratar de uma doença sem cura, na recusa de qualquer medicamento, o enxaquecoso, em crises de dias seguidos, é levado a distúrbios de sono, alteração gastrointestinal, tontura, náusea seguida de vômito constante, alucinação psicoafetiva e alterações de estado de humor, conforme Oliver Sacks enumera (SACKS, 2015, p.38-62). Ele indica ainda certo deslumbramento e êxtase, seguida de alucinações visuais em crises agudas. Entre as substâncias colocadas por Oliver Sacks, constata-se que a cafeína e o tartarato de ergotamina estão na base de alguns remédios farmacêuticos, hoje, para o alívio. No entanto, em geral, eles agem apenas em um dos sintomas, dentre os quais a náusea, a dor de cabeça e, no máximo, os distúrbios de sono são os mais conhecidos. Os vários sintomas são padrões e constantes no dia a dia do enxaquecoso e não são descartadas as possibilidades de estudos com a *cannabis*, como estão sendo feitos em vários países hoje. No Brasil, a pesquisa de Elisaldo Carline e outros pesquisadores têm aberto possibilidades do uso terapêutico da *cannabis* nesse sentido. Bem como não é descartado, por se tratar de crises psicoafetivas, as várias terapias, incluindo a meditação e o yoga como possibilidade de alívio. Sem excluir, obviamente, a medicina e a psicologia atuais. Sobre os padrões ornamentais geométricos Cf. Ronney Cesar, *Especulações sobre o Haxixe: A experiência Psicodélica de Walter Benjamin*, p.63-64.

Aristóteles, os quais haviam usufruído desses rituais de conexão íntima<sup>233</sup>. Não é de se descartar tal hipótese frente a uma sociedade como a grega, em que os rituais ainda eram possuidores de certa vivência comum e individual, previsões do futuro, oráculos etc:

O mito de Demeter, Persefone, Hades e outros deuses que foram representados nos dramas, formaram, porém, somente a moldura externa dos eventos. O clímax das cerimônias anuais, que começava com uma procissão de Atenas para Eleusis que durava vários dias, era a cerimônia final com a iniciação que acontecia à noite. O iniciante era proibido, sob pena de morte, de divulgar o que ele tinha aprendido e visto na câmara mais interna, mais santa do templo, o tetesterion (a meta). Ninguém, entre os que foram iniciados nos segredos de Eleusis, alguma vez fez isto. Pausanias, Platão, muitos imperadores romanos como Hadriano e Marcus Aurelius e muitos outros personagens conhecidos da antiguidade iam a esta festa de iniciação. Deveria ter sido uma iluminação, um vislumbre visionário de uma realidade mais profunda, um verdadeiro conhecimento da base do universo. Isso pode ser concluído a partir das declarações da iniciação sobre o valor, sobre a importância da visão. Assim é informado num Hino Homérico: "Feliz é aquele entre os homens da Terra que viu isso! Aquele que não foi iniciado nos Santos Mistérios, que não participou disto, permanece como um cadáver na escuridão sombria." Píndaro fala da bênção Eleusiniana com as seguintes palavras: "Feliz é aquele que, depois de ter visto isto, entra no caminho debaixo da Terra. Ele sabe o fim da vida como também seu garantido divino início". Cícero, também um famoso iniciado, igualmente coloca na primeira posição o esplendor que caiu em sua vida a partir de Eleusis quando disse: "Não somente lá nós recebemos a razão que nos possibilita viver na alegria, mas também que, além de, nós possibilita morrer com melhor esperança" (HOFFMAN, 1980, p.99-100).

O que reforça o argumento de que a nossa base metafísica, muito provavelmente, tem um substrato afetivo e uma vivência que influenciam a nossa forma reflexiva e filosófica ocidental. Ou, pensando de forma spinozana, a base metafísica é principalmente afetiva e concernente a essa experiência de unidade com o todo. Isso sem falarmos dos processos de êxtases, jejuns e outros rituais praticados em várias religiões pelo mundo. Isto é, o desejo por reflexão é intrínseco a uma maneira de vivenciar os afetos 'a partir de dentro' e não apartado deles (como se isso realmente fosse possível). Daí o valor fundamental dessas experiências numa antropologia filosófica. Experiências cuja própria vagueza da linguagem escrita, ao longo dos séculos, talvez tenha obliterado.

\*\*\*

No Capítulo 4 desta tese, vimos que a criatividade spinozana leva a uma experiência da univocidade imanente. Fizemos uma análise de como esse tipo de experiência é muitas vezes concebido na arte, como bem aponta o caso em que analisamos o quadro A

---

<sup>233</sup> Cf. *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios* de Albert Hofmann e Gordon Wasson, em que é analisado detalhadamente a relação grega com a substância e inclusive indicações no hino a Demeter. Essa hipótese é a que os autores acreditam ser a solução do mistério eleusino.



*Leiteira*, de Vermeer. Mas também podemos aqui identificar tais inquietações em outras filosofias que tomam a música como principal meio para tal.

Esse é o caso de Emil Cioran<sup>234</sup>, incluindo o processo de fome no *Livro das Ilusões* e toda a temática da volta dessa experiência arrebatadora dos êxtases que ele vivenciara. Em Friedrich Nietzsche, também há uma temática importante frente ao *uno-primordial* como o cerne mais íntimo de todas as coisas, em seu *Nascimento da Tragédia*, no contexto do trágico grego, principalmente, através da música como *médium* dessa união.

Nietzsche, ao iniciar seu *Nascimento da Tragédia*, acredita propor uma melhor análise da estética filosófica, por meio de certa experiência de unidade, ou uma introvisão do apolíneo e do dionisíaco. Ele iguala, portanto, esse tipo de experiência a uma fruição íntima das coisas, pela embriaguez dionisíaca, no teatro grego e na música. Isso ocorre através de porções narcóticas cantadas em hinos da antiguidade na aproximação da primavera, penetrando com alegria o cerne da natureza, onde é possível uma reconciliação dela com o homem:

Seja por influência da beberagem narcótica, da qual todos os povos e homens primitivos falam em seus hinos, ou com a poderosa aproximação da primavera a impregnar toda a natureza de alegria, despertam aqueles transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo autoesquecimento. (...) Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem (NIETZSCHE, 1999, p.31).

Perguntar-se porque fomos nos apartando desse tipo de experiência, tanto na arte como na religião, é realmente algo relevante. Defendemos aqui que a polêmica e marginalizada vida de Spinoza já anunciava aquilo que somente séculos depois poderia ser colocado e é difícil até mesmo de compreender em nossos tempos: há uma base metafísica que está em um *sentir e experimentar* não apartados da inteligibilidade. Em vez disso, a nossa base religiosa se põe numa prática exterior e ‘ideal’, isto é, enquanto imposição de uma moral externa e não uma *ética* do autoconhecimento.

---

<sup>234</sup> No *Livro das ilusões*, há, como diz Emil Cioran, o desejo do arrebatamento (ou o que ele chama de tremores da beatitude) e o cuidado para ali chegar e para usufruir esse estado ao máximo através da música e da fome: “O êxtase musical é uma volta à identidade, ao originário, às raízes primárias da existência” (CIORAN, 2014, p.9). E sobre a fome: “É preciso estabelecer métodos de um novo ascetismo que não nos faça voar para Deus, mas para nossas próprias alturas, das quais nos afastou o abismo de nossas tristezas. É absurdo renunciar à comida; mas é igualmente absurdo eliminar a experiência temporal da fome com o que esta comporta de gozo e de imaterialidade. (...) Mas, enquanto no êxtase musical uma plenitude interna cresce como um fluxo interior, na fome um vazio nos dilata pela falta de substância e de resistência, nos anima não com conteúdos, mas com espasmos, com tensões nervosas, com um ímpeto absurdo e indefinível” (CIORAN, 2014, p.21).

Uma filosofia da imanência como a de Spinoza é justamente a contraposição a tais dualidades. Seu ápice é um sentimento de *unidade*, teorizado como advindo da *ciência intuitiva*, em que as dualidades racionais são unificadas<sup>235</sup>. Spinoza está muito mais próximo desse aspecto ao se questionar sobre determinadas formas de poder teológico, ao mesmo tempo, em que revela a possibilidade dessa base corporal-afetiva-inteligível-espiritual como indissociável e, por isso, muito mais potente que nossa separação dual ocidental<sup>236</sup>.

Poderíamos pensar, por meio de Spinoza, que a tradição judaico-cristã, por vezes, em seu cunho institucional e político, deixa trespassar nos séculos, apenas rituais vazios de significados. Isso se comparados a esse *sentimento de unidade*, em que é oferecido ao indivíduo certa vivência estético-religiosa<sup>237</sup>, concernente às mentes interessadas e esforçadas ao autoconhecimento, pelo empenho de uma vida virtuosa, tão difícil quanto rara. Quer dizer, a vertente institucional e poderosa dessa tradição deixa obliterar muitas das experiências ético-afetivas de autodescoberta, inclusive das experiências de seus próprios místicos.

Geralmente, ocorre um distanciamento do verdadeiro sentido ritualístico, em função de certa alteração intelectual e afetiva do indivíduo, mas de cunho apenas exterior a ele e, portanto, *moral*. Ou seja, prevalece uma *ordem moral exterior* que dita as leis de comportamento e ação no mundo, sem que sequer os envolvidos tenham conhecimento, a não ser enquanto obediência servil. Ao passo que o verdadeiro *religare* que promove a expansão da consciência, promove essa experiência vivida por cada um em suas buscas interiores libertadoras e de cunho *ético*. Trata-se de um domínio *ético-afetivo* à maneira spinozana, em que o autoconhecimento é a força motriz de novas maneiras de afetar e ser afetado. É a *ética* da liberação de potências imanentes à vida em oposição à *moral* do *dever-ser* exterior e que foi tão caucionada em nossa cultura ocidental nos mais variados níveis.

<sup>235</sup> Prática comum na meditação de alinhamento e liberação do campo energético dos chakras ou correntes de força, cujos ápices são o Ajna Chakra, responsável pelo raciocínio e pensamento filosóficos e o Sahasrara, responsável pela clarividência, intuição e união com o divino. Importante notar como a filosofia de Spinoza está vinculada a essa forma abrangente do sétimo chakra. Sobre um desses tipos de meditação guiada pelo uso de alucinógenos, Cf. *O Yoga Psicodélico* de Sri Brahmārishi Nārada in: *Revista Mandala: A experiência alucinógena*, p. 323-343.

<sup>236</sup> Spinoza tinha acesso a este tipo de substância psicodélica? Fizera ele tais experimentos de meditação, yoga etc.? Sabemos muito pouco sobre isso. Mas, como expansão do corpo e da mente, certamente tais práticas são formas convenientes ao spinozismo. Na Holanda do século XVII, como afirma Frédéric Pagès, em *Descartes et le cannabis*, é muito provável que o fumo fosse misturado e dosado com a cannabis. Não descartamos também a presença do ópio que não era proibido e foi usufruído por intelectuais até o final do século XIX. Se nos apoiamos na máxima spinozana de que quanto mais o corpo é capaz, mais a mente também o é, então podemos responder que, certamente, a sua própria maneira e atitude filosóficas eram uma experiência desse tipo.

<sup>237</sup> Argumento central para John Allegro, no livro *The Sacred Mushroom and the Cross*. Imagens presentes também em Grande livro do salmos de Canterbury - Século XIII - Biblioteca de Paris. Uma hipótese inerente ao fato de que houve uma transformação, ao longo dos séculos, do cogumelo e toda experiência psicodélica interior aos indivíduos, em uma hóstia como símbolo atenuado desse tipo de vivência.

Spinoza anuncia, em vez dessa *moral* exterior, uma *verdadeira religiosidade* em que a *beatitude* e a *glória* aparecem, porque é promovido um autoconhecimento como atividade potente do intelecto, em uma *ciência intuitiva* e um saber da experiência vivida, dada pelo próprio esforço reflexivo e virtuoso. Ele mantém os mesmos termos da tradição, resgatando esse sentimento esquecido. Daí surge a questão de Novalis chamar atenção para a embriaguez do filósofo como ‘um louco ébrio de Deus’ contraposto à ideia de Bayle de que Spinoza era ‘um ateu de sistema’<sup>238</sup>. Em verdade, se tomarmos essas duas hipóteses, o filósofo é um extremo ateu, ao mesmo tempo, que um embriagado de Deus, porque subverte os moldes teológico-metafísicos, em nome de uma embriaguez basilar de nosso *religare* com a *natureza inteira*. É como se Spinoza trouxesse de volta uma vivência ético-afetiva e intelectual que, por vezes, é esquecida pelos próprios religiosos (quicá de nosso tempo!). Realmente, trazer à tona essa *embriaguez da unidade* é uma ênfase importante, se levarmos em conta que a experiência spinozana como autoconhecimento é uma consciência mais profunda *de si, das coisas e de Deus*.

Como dissemos, há em determinadas formas artísticas, em determinadas religiões ou em filosofias, uma busca do sentimento de unidade com o todo, de fruição de uma alegria arrebatadora, que nos revela a totalidade, isto é, que nos escapa enquanto individuação e que nos põe a base essencial da vida. Esses estados bem sucedidos são descritos como sentimento, vivência, experiência de êxtase ou de júbilo em que os experimentadores são arrebatados por um sentido mais abrangente do que se busca.

Spinoza direciona sua análise a esse modo de vida, inclusive fazendo a medida disso em função de prevalecer esse sentimento de eternidade enquanto terceiro gênero de conhecimento (EV38). Além disso, esse tipo de experiência é o guia da *verdadeira vida e verdadeira religiosidade*, por ele aludido nos termos da *salvação* e da *glória* como *beatitude* (EV36S). Isto porque a vivência desse tipo passa a gerar um novo modo de vida como beatitude e liberdade, justificando o fato de que “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (EV42). Certa vivência é colocada nessa perspectiva e Spinoza analisa isso como o ápice de um fruir estético-inteligível da experiência reflexiva e filosófica.

---

<sup>238</sup> Cf. Maria Luisa Ribeiro, *Ateu de Sistema ou Louco ébrio de Deus? – Deus ou Natureza de Bento Espinosa*. In: Conatus: Filosofia de Spinoza, ISSN 1981-7509, Vol. 2, Nº. 4, 2008, p. 73-86.

A beatitude é a vivência mesma da forma pela qual agimos de outra forma e não um prêmio idealizado ou uma recompensa *moral* pela boa conduta. Ela é o próprio gozo usufruído de uma vida que é reflexiva e interessada em tornar-se ativa. Embora tão difícil quanto raro, esse verdadeiro contentamento da mente é a maior alegria que pode existir. Trata-se da fruição da própria vida do homem sábio, que gerencia os afetos alegres, as suas formas ativas e transforma, cada vez mais, a passividade em ação, a tristeza em alegria, o ódio em amor, conforme colocamos várias vezes neste trabalho.

Quanto mais exercitamos essa *ciência intuitiva* mais nos tornamos aptos a provocarmos em nós mesmos alegrias ativas, distanciando-se da passividade. A filosofia para Spinoza é essa capacidade de autotransformação alegre e amorosa. Essas experiências intuitivas são ápices de arrebatamentos que exprimem a vida enquanto tal, isto é, para além do *ego*. Conforme dissemos ao longo da tese, essa é uma vivência criadora e expressiva, porque é a fonte mesma da vida em sua imanência de autoprodução e autoconcepção, como Spinoza propõe ser a substância e sua expressabilidade.

Além disso, o filósofo desejara, desde cedo, esse gozo, mais que as honras, os prazeres e a riqueza (TIE3). Não podemos negar que esta é uma vivência extraindividualizante também buscada pelas religiões, por rituais xamânicos<sup>239</sup>, que no contemporâneo são estudados pelas psicologias transpessoais. O uso de psicodélicos catalisadores desse tipo de experiência de *numinosidade* possui um inigualável valor ao conhecimento humano<sup>240</sup>.

Em Spinoza, essa experiência explica-se e se expressa à medida que se explica, em geometria. Por quê? Porque é a geometria da abertura à singularidade, como dizíamos.

<sup>239</sup> Persequimos essas questões também no nosso livro, embora em outro contexto: *Outrora Crônica de uns dias Perdidos* em que é proposto um pacto ritualístico entre os personagens, tendo por base uma expressividade viva, em que é possível usufruir de uma vida esteticamente expressiva e filosófica, formando um ciclo de expressão e inteligibilidade como base vital de nossa relação contemporânea. Leonardo Ribeiro chama atenção, na resenha desse livro, ao caráter xamânico ali descrito: “As prosas que tomam como objeto Clara e Marcel são as mais belas de Outrora, porque transpõem Marcel do âmbito da sabedoria filosófica advinda do mestre Assis de Sá para o vazio intransponível das forças telúricas femininas, correlatas, metaforicamente, a um mundo em essência atravessado pelas metamorfoses das carnes que se violam. É nesse ponto preciso que se torna ainda palpável o legado antropofágico e batailliano em Outrora, cujo xamanismo amazônico transversal de Viveiros de Castro (1951-) também assombra ao fundo da superfície as personagens mencionadas” (RIBEIRO, 2017, p.8).

<sup>240</sup> Como afirma Ronney César Praciano, em sua pesquisa: “Pensamos que os EAC podem ser experiências de um valor ímpar para o conhecimento da consciência ou da vida mental em geral. No entanto, é sintomática e inquietante a ausência de atenção e importância dadas a essas experiências, tanto pelas ciências em geral, quanto (o que é ainda mais grave) pela Psicologia e Filosofia em particular. No caso da Filosofia, não só a emergência de novas questões epistemológicas e metafísicas poderiam ser problematizadas em decorrência de tais estados, mas, inclusive determinados objetos e problemas tradicionais poderiam também ser concebidos por meio dessa perspectiva” (PRACIANO, 2015, p243).

Um convite ao devir *ético-afetivo* de cada qual. A conjunção da certeza matemática é intrínseca e necessariamente acompanhada do gozo ontológico e unívoco que ela propõe. Isso exige uma linguagem própria, uma linguagem que, como toda linguagem, conduz o olhar, os *olhos do intelecto*, ao arrebatamento *sub species aeternitatis*. Mas Spinoza não propõe inventar algo novo e, sim, através do antigo, fazer sobrepor novas formas de interações linguísticas descritivas de tal vivência.

A linguagem como expressão imanente é instrumento catalisador desse tipo de experiência de *união com a natureza inteira*, capaz de alterar a forma de aprofundamento da consciência. É daí de onde se extrai a *Ética* do indivíduo, sua liberdade, sua expressão e ação no mundo como potência. É isso que Spinoza hesita na narrativa do TIE, na dúvida e, ao mesmo tempo, na certeza de que esse sentimento é bem maior que o reconhecimento dos outros como as honras, os prazeres e a riqueza. Spinoza põe um ponto de partida interessante que é buscar o sumo bem e ele vincula os afetos a essa busca de união com a natureza inteira, a fim também de comunicá-lo.

Isso se torna ainda mais plausível ao levarmos em conta a hipótese de Lívio Teixeira, segundo o qual os gêneros de conhecimento em Spinoza são aprofundamentos da percepção da mente humana, ou “da realidade do pensamento”<sup>241</sup>. O termo consciência, utilizado inúmeras vezes na *Ética*, pode ter tanto o sentido de estar consciente dos afetos (EIAp.), das afecções (EII12 e EII19D, EII23D, EIII30D) e do perseverar no existir (EIII9), quanto da consciência de si, das coisas e de Deus, que é superior à consciência comum (EIII13S, EV31S, EV39S e EV42S). Daí pensarmos sua filosofia como uma consciência alterada e aprofundada, cuja linguagem faz durar, em vez de obliterar, em seu *conatus* interno, uma obra como a *Ética*.

\*\*\*

A própria escrita, como vimos ao longo do Capítulo 4, é uma possibilidade de comunicação desse aprofundamento da consciência. Comunicar esse tipo de experiência é o uso que Spinoza faz com a linguagem. Os conceitos, conforme são alterados e subvertidos na *Ética*<sup>242</sup>, são justamente as formas pelas quais alteramos a linguagem e, como vimos, a relação do corpo, dos afetos e das percepções. Em última instância, fazer isso é também promover alterações na consciência comum. Chegar a um conceito é alterar a nossa consciência e a

---

<sup>241</sup> Cf. *A doutrina dos modos de percepção em Spinoza* de Lívio Teixeira

<sup>242</sup> Cf. Capítulo 3 desta tese.

nossa forma de pensar e agir<sup>243</sup>; não que tudo aquilo que altere a nossa consciência seja conceitual. Nem toda alteração é conceitual. Mas conceber é alterar nossa consciência. Deixar-se afetar de outra forma. Não só na inteligência, mas no corpo e no campo afetivo imanente.

Tudo que surge numa relação, tudo que é possível, após o contato com um texto, por exemplo — o corpo do texto, como nós falamos no Capítulo 4 da tese. Desse contato, surge algo desconhecido, um porvir indeterminado vem sendo construído com novas formas justapostas. Atração e repulsão de pessoas e formas de pensamentos orbitam nossa maneira de afetar e de ser afetado que são alteradas. No *estado alterado de concepção*, nós alteramos também a nossa forma de afetar e ser afetado. Abrimos novas *portas da percepção* sensível e novas reflexões. O texto escrito se torna causa eficiente de nossa nova forma de ser e de agir.

Na escrita, uma filosofia insere palavras que não estariam nem se permitiriam juntas: o absurdo de dizer *Deus sive natura* ou Deus como extensão corporal, em que se atira contra o spinozismo toda forma de heresia teológica, é justamente uma alteração feita nas palavras. Uma nova unidade de coisas distintas e do campo fomentado linguisticamente. Campo este capturado e sentido somente por outra vivência, desvencilhada da forma clássica de fazer metafísica.

É essa dinâmica que Spinoza torna ainda próxima do vocabulário sagrado e o aproxima de um *relegare* imanente, cuja pretensão é comunicar aos leitores como uma *ética*. A pretensão linguística de deixar passar a experiência categorizada como estados de expansão ou alteração da consciência. Essa estrutura alterada de interpretação de si, das coisas e da natureza, trazida pelo spinozismo, tem permitido várias análises interpretativas, com outros significados e potências, que exploram outros meios de significação. E esse é o caráter da experiência psicodélica:

Um dos interesses profundos dos livros de Castañeda, sob a influência da droga ou de outras coisas, e da mudança atmosférica, é precisamente o de mostrar como o índio chega a combater os mecanismos de interpretação para instaurar em seu discípulo uma semiótica pré-significante ou mesmo um diagrama assignificante: Chega! Você me cansa! Experimente ao invés de significar e de interpretar! Encontre você mesmo seus lugares, suas territorialidades, seu regime, sua linha de

---

<sup>243</sup> Fazemos referência à investigação de Ronney César Praciano, em relação à experiência de William James com o óxido nítrico: “O interessante é que, comentando a filosofia de Hegel, James nos diz que nunca entendeu tão bem tanto a força quanto a fraqueza da filosofia hegeliana como quando se intoxicou do óxido nítrico. (...) Tudo se passa como se a verdade fosse revelada aos olhos com uma clareza e brilho intensos, como se houvesse uma expansão da mente de modo que ela pudesse perceber intuitivamente a totalidade das relações lógicas do ser” (PRACIANO, 2015, p.249-250).

fuga! Semiotize você mesmo, ao invés de procurar em sua infância acabada e em sua semiologia de ocidental (DELEUZE, 1995, p. 81).

Este é o próprio convite ético spinozano, para além de uma lógica comum. Essa é sua alteração de fato. A experiência, a significação e sua *interpretação*, como vimos no Capítulo 3 da tese, são justamente os pontos-chaves pelos quais a filosofia pode chegar. A geometria acaba ali, onde se inicia a singularidade de cada experiência, a potência de cada encontro. Exploramos esse sentimento<sup>244</sup>, ou melhor, esse afeto de união com o todo, como uma forma de adentrar na potência de sua teorização para Spinoza. Isso não significa identificar psicodelia e spinozismo, mas trazê-los em forma de conjunto para uma investigação mais assídua e, ao mesmo tempo, aberta do nosso espírito.

É necessário admitir que essa experiência promove certa alteração da forma perceptiva e, ao mesmo tempo, é a força de criação e expressão humanas. Ela tem valor para teoria filosófica spinozana como autoconhecimento e, portanto, ao pensamento da linguagem como expressão e criação artísticas. “A experiência de tal abrangente realidade é impedida num ambiente tornado morto através de mãos humanas, como acontece em nossas grandes cidades e distritos industriais. Aqui, o contraste entre ego e mundo exterior fica especialmente evidente. Surgem sensações de alienação, de solidão e de ameaça” (HOFFMAN, 1980, p.98). No entanto, é necessário outros tipos de conexões imanentes e mais vivas:

No nascimento, no crescimento, no florescer, no frutificar, na morte e na regeneração das plantas, nas suas relações com o sol, cuja luz elas podem converter quimicamente em energia na forma de combinações orgânicas através das quais é construído tudo aquilo que se mantém em nossa terra. A mesma energia misteriosa da vida, inesgotável, eterna energia de vida existente no ser das plantas, é evidente que também nos produz e nos leva de volta novamente ao seu útero, no qual nós estamos abrigados e unidos com todas as coisas viventes (HOFMAN, 1980, p.98).

É assim que Hoffman afirma: “Estudando a literatura relacionada com meu trabalho, dei conta do grande significado universal da experiência visionária. Representa um papel dominante não só em misticismo e história da religião, mas também no processo criativo na arte, literatura e ciência” (HOFFMAN, 1980, p.4). Somente assim, estaríamos diante de novas formas de repassar experiências estéticas, abrangendo desde a arte ao *religere* místico fundidos na imanência, ou, onde a imanência é colocada em voga, conectada aos sentimentos e pensamentos numa visão global e vital do humano como força criadora.

---

<sup>244</sup> Esse sentimento proposto por Spinoza, colocado por Stanislav Grof como basilar em sua psicologia transpessoal em *A Mente Holotrópica* e a teoria das matrizes pré-natais da consciência, através da experiência de administração do LSD, é rejeitado por Sigmund Freud que afirma desconhecer esse sentimento “oceânico” ou de conexão íntima de si, das coisas e de Deus em *O Mal-estar da Civilização*.

### Charles Duits e a experiência de unidade

Em particular, a experiência de criação artística é de um deslocamento da percepção e imaginário habituais<sup>245</sup>. A experiência comum é vista de outro ponto de vista e isso é trazido à tona nas obras de arte. Trata-se de promover uma introvisão na qual os objetos exteriores parecem transparecer em sua manifestação própria. Muitas vezes essas experiências dizem respeito ao *ingenium* ou à mentalidade de quem produz a obra.

No caso dos psicodélicos, artistas terão experiências completamente distintas de quem utiliza para divertir-se. Mas esse gozo trespassado num *ingenium* filosófico possui uma percepção aprofundada e singular que deve ser considerada como base para investigações futuras.

A arte como criação, a captura de movimentos e de intensidades analisados pela estética filosófica, é uma ênfase de Spinoza ao tornar o corpo/mente capaz de experimentação e compreensão, num sentir eterno. Um arrebatamento que permite outras formas de análise de si, das coisas e de Deus. Outra forma de consciência que é superior no homem sábio, justamente porque vivenciara a potência dessa fruição na vida<sup>246</sup>. Não se pode sequer duvidar disso que é tão modificador como real. Muitas vezes perguntam a quem a vivencia se acreditam em Deus. Acreditar ou não já não é o ponto de vista, pois há mentes que têm a certeza imediata e sentida de pertencer a uma totalidade mais abrangente. A escrita, enquanto criação de Spinoza, promove isso, por meio de canalização de forças passivas em atividades e interconexões imanentes.

Poderíamos citar inúmeros textos de experiências desse tipo. Em particular, ao tomarmos uma coleção de artigos da revista francesa *Mandala: a experiência alucinógena*. Temos uma série de experiências de cunho psicológico, artístico, intelectual, ritualístico e

<sup>245</sup> Cf. pinturas psicodélicas de Alex Grey.

<sup>246</sup> Cláudio Willer, um grande estudioso do tema sobre as drogas e a literatura, investiga as origens do *Hashischins* no *Hotel Pimodan*, na Île Saint-Louis em Paris, bem como o que será posteriormente a força da geração beat no *Beat Hotel*, onde se alojaram a geração de Allen Guinsberg e William Burroughs. Cf. *The Beat Hotel: Guinsberg, Burroughs & Corso in Paris, 1957-1963* de Barry Miles. Para Willer, Baudelaire descobre a relação secreta das coisas vistas sob uma percepção alterada. A ideia de que a linguagem se relaciona não com coisas exteriores, mas com outros signos. Para ele, a alteração torna capaz de ultrapassar a percepção imediata e enxergar outras relações, outros modos de ver as coisas, outras linguagens não discursivas. Cf. *Geração beat* de Cláudio Willer. No entanto, entendemos que Baudelaire, em *Paraísos Artificiais*, toma a experiência com o vinho e com o ópio em detrimento da *cannabis*. Algo que, pelo contrário, Walter Benjamin detecta no aspecto de generosidade e de amor; porém, em ambos está a análise de que a *cannabis* ou sua forma concentrada no haxixe é uma lupa da percepção espaço-temporal, em que o observador toma, com amplitude, tudo o que se passa ao seu corpo e sua consciência, seja em seus aspectos positivos ou negativos. Ronney Cesar Praciano investiga essa possibilidade em seu artigo, já citado, sobre Walter Benjamin.



místico dessas experiências psicodélicas nessa coletânea. Essa separação, no entanto, dependerá muito do que se busca em tais experiências. O caráter subjetivo delas abre um espectro interpretativo que devemos dar atenção e, além disso, entendermos suas contribuições à filosofia e ao autoconhecimento.

É nesse sentido que nos apropriamos da experiência de Charles Duits, sob um ponto de vista da experiência englobante, tanto da arte quanto da filosofia. Ele descreve certo arrebatamento que vai desde a contemplação da ambientação de um poste, dotado de uma beleza inigualável, ao cunho unitário-místico que essa experiência foi capaz de lhe atravessar.

Como a beleza de um poste para Charles Duits não era percebida por todos que passavam na rua? Era necessário um esforço para contemplá-lo daquela maneira, senti-lo em sua vida própria e em suas relações imanentes. Seria necessária uma biografia afetiva (*ingenium*) constituinte daquela tomada de sentido e também estar apto para tal vivência. O sentimento e a expressão não se separam, como na consciência comum em que ambas se destoam frequentemente. Sentimento, expressão e compreensão são um único movimento com a vida (DUITS, 1972, p.110).

Destacamos aqui a experiência de Duits, porque ela é muito próxima de uma experiência da unidade, conforme Spinoza anuncia pelo terceiro gênero de conhecimento e o *amor intellectus Dei*. Essas experiências ditas *alucinógenas* podem ser qualificadas, seja como experimento de simulação de doenças mentais, enquanto abertura para o conhecimento da *psiqué* humana individual, seja em experiências antropológicas, como foi o caso das inúmeras jornadas de Albert Hoffman e Gordon Wasson frente às diversas culturas e religiões, seja também como motores de criações artísticas.

O que une todas elas é o que nos leva a pensar numa experiência diferenciada, segundo a união e o fruir amoroso de tal união, conforme Spinoza põe.

Quando eu estava em meu estado habitual é que vivia na ilusão, quando acreditava estar acordado é que sonhava, quando confiava em minhas percepções é que estava sendo vítima do imaginário. Para o espírito dualista, as distinções constituem o essencial. É exatamente por isso que não pode compreender o espírito unitivo, para o qual o verdadeiro e o falso, o imaginário e o real, etc. não são conceitos opostos, e sim complementares. Dualista era eu na vida de todos os dias... (DUITS, 1972, p.116).

Dualistas e apartadoras são nossas reflexões, por meio do raciocínio e da experiência cotidiana. Mas no caso da filosofia da imanência, uma filosofia da unidade, ocorre algo mais. Além do fruir estético, mesmo que não apenas sensível, há

concomitantemente o fruir intelectual. Esse é o grande ponto de vista da imanência para Spinoza: é um sentir e experimentar, ao mesmo tempo que compreender, a unidade com o todo. Uma vivência de clareza e iluminação<sup>247</sup>. Um arrebatamento que exprime a vida enquanto tal, para além do *ego* individualizante<sup>248</sup>. Uma comunhão universal enquanto salvação. É uma forma intuitiva de quem explora e promove em si tal vivência, por meio de variados fluxos afetivos, tão expressiva como criadora, porque coloca o homem em sua potência e sua natureza.

Duits anuncia algo de intelectual, afetivo e sensível, numa experiência, poderíamos dizer, propriamente da imanência:

Eu compreendo. É como se uma aurora interior se levantasse. O peyote é isto. A beleza simples das coisas, esta evidência paradisíaca, é graças ao peyote que as vejo. Não estou 'dopado'. Pelo contrário, estou livre das preocupações, das angústias, das abstrações, das obrigações artificiais que comumente me dopam, interpondo entre mim e o mundo suas espessuras nebulosas. O passo que acabo de dar é definitivo. Transponho o limiar absoluto, o limiar do Real (DUITS, 1972, p.105).

É comum vermos nos relatos um constante acesso à *realidade*, ou um jogo intrínseco das relações que seriam mais *reais* que propriamente a vivida cotidianamente. Isso ocorre tanto no campo imanente dos afetos, em que é possível adentrá-los em sua riqueza de detalhes e percepções sensoriais, quanto também numa memória dessa maneira de relacionar-se na vida.

Eis a primeira alegria pura, completa, sem falha. A primeira à qual o nome possa ser realmente aplicado. Que nada contém de cinéreo, nem de quebrado. Por este motivo, o indizível. É como se uma vidraça tivesse sido tirada. Não olho mais minha emoção através de uma espessura. Toco-a apalpo-a, nela mergulho. Minha consciência, entretanto, está intata. Mas a diferença subsiste. Não estou mais separado de minha alegria, não estou mais separado do ar que respiro, do chão que piso, do sol que me abrasa, da casca que minha mão acaricia. Estou 'dentro'. E sei, com toda certeza, que nunca mais estarei separado, como o estava antes. Não estarei mais 'na coisa', sem dúvida, como agora estou. Mas nunca mais estarei excluído (DUITS, 1972, p. 105).

---

<sup>247</sup> Algo como a própria clarividência mística tratada pela Psicologia Transpessoal. Por fim, estamos enfatizando esse viés, porque muito nos interessa pensar uma aproximação entre a psicologia transpessoal e a imanência, trazendo à tona um sentir e um experimentar, que é a compreensão da realidade, de si mesmo e das coisas tão deixados de lado por certa forma cartesiana, em que conhecimento e sentimento estão apartados. Talvez pensar a imanência por um viés xamânico, transpessoal e de cunho experimental seja uma grande força para trabalhos futuros.

<sup>248</sup> Hoffman comenta: "Ego e o mundo exterior estão separados na condição normal da consciência, na realidade cotidiana; a pessoa está face-a-face com o mundo exterior; ela se torna um objeto. No estado do LSD, dependendo da profundidade da inebriação, os limites entre o ego do experimentador e o mundo exterior de certa forma desaparecem. Acontece uma realimentação entre o receptor e emissor. Uma porção do ego transborda no mundo exterior em objetos que começam a viver e a ter outro significado até mesmo mais profundo" (HOFFMAN, 1980, p.97).

Essas duas citações demonstram um valor único da experiência psicodélica que é muito próximo do spinozismo. É uma transposição de sentidos, percepções, imagens, afetos que se reordenam em uma compreensão intuitiva como um passo definitivo. Um compreender, que não simplesmente intelectualizado, é um sentimento inerente à própria concepção. Nesse sentido, toda ideia é sentida. A ideia que toca, apalpa, mergulha no próprio substrato de potências e forças: o ar que respira, o sol e tudo que envolve o campo de captura em que o indivíduo localiza diferentemente do cotidiano. O sentimento de unidade e pertencimento a um jogo inerente e vivo<sup>249</sup>. O sentir e o pensar unidos na calma de suas interconexões. Algo pensa e algo sente de uma forma que não é mais a do *eu*. É a interconexão das interconexões. O *eu* é apenas uma fagulha fugaz que captura possíveis interações na experiência comum, mas somente com muito esforço é capaz de tomá-la ‘a partir de dentro’<sup>250</sup>. Trata-se não mais da lógica do primeiro gênero de conhecimento, em que o hábito cauciona nossas relações. Ou sequer a lógica da compreensão e argumentação racional, como causalidade matemática de um discurso apartado do afeto. Ambos são ultrapassados e se mostra o meio pelo qual eles mesmos operam sob o ponto de vista da vida e

<sup>249</sup> Cf. o termo ‘vida’ em CM II Cap.VI, p.260

<sup>250</sup> As psicologias transpessoais de Satnislav Grof ou as pesquisas de Allan Watts, Terrence Mckenna e Timothy Leary, trazidas à tona na década de 60, teriam muitas proximidades com o que estamos colocando aqui, a saber, uma dissolução do *eu*, uma busca expansiva da consciência e a ênfase em estados de alteração da consciência, como meios de exploração e soluções terapêuticas. No entanto, muitas vezes, vemos em seus textos e entrevistas, que eles tomam esses estados, que tem, por seu ápice, o caráter místico, uma forma de *transcender*. Perguntamos, no entanto, se não seria mais proveitoso qualificá-lo como um neologismo: o ‘*imanescer*’, ou uma forma de adentrar nos fluxos que são rejeitados pela experiência comum. Nossa estrutura de poder ocidental, que prioriza o acesso a uma consciência alerta e de resolução de problemas, rejeita em alta escala o uso de outros tipos de consciência. Ora, em tais experiências adentra-se nos fluxos de vida que estão escondidos por um *ego*, *transcende-se o ego*, para adentrar na vida imanente. Certamente, tratar o uso de psicodélicos como fonte para pensar uma imanência em vez de uma transcendência é um ponto de vista a ser analisado em trabalhos futuros. Pensar esse tipo de uso de substâncias psicoativas que não estão relacionadas a bens materiais, mas desenvolvimento e aprofundamento da consciência de si, é uma força imanente e de conexão do homem com a natureza. As estruturas sociais permitem substâncias como a cafeína, o tabaco, o álcool ou mesmo a televisão e as mídias sociais (para acrescentar o argumento de Mckenna no capítulo *Sintéticos: heroína, cocaína e televisão* no seu livro *O alimento dos Deuses*), como drogas aceitáveis socialmente, porque fazem parte de nossa necessidade de produção. Ao contrário, como enfatiza W. Burroughs, as drogas alucinógenas, que promovem esse tipo de experiência, são descartadas como forças não previstas pelas estruturas de poder (Cf. *Almoço Nu* e também *Alguns Pontos de Distinção* in : *Revista Mandala: A Experiência Alucinógena*). Isso, pensando pelo viés spinozano, poderia ser colocado, seja experimentando drogas alucinógenas, como experimentação de alterações da consciência padrão, isto é, como simulacros da loucura, da esquizofrenia etc., seja em experiências de unidade com a dita ‘consciência maior’. Ambos têm muito a dizer para o conhecimento humano e individual. O caráter místico poderia ser repensado nesse viés, não como um ideal puro e, sim, como uma experiência acessível aos que têm certa predisposição e se dedicam com rigor e afino a uma nova vida de virtude e força. Esse é o caso das várias experiências visionárias do Ayahuasca e os procedimentos xamânicos de elevação e retorno às visões contempladas no processo de expansão. Trata-se de um resgate de uma experiência interessada pelo próprio descobridor e de ordem ética e individual. Sobre essa investigação Cf. *William James e os Estados Alterados de Consciência* de Ronney César in: COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia, ISSN 1809-8428, São Paulo: CEP/PUC-SP, vol. 12, nº. 2, julho-dezembro, 2015, p. 242-253. Sobre a ayahuasca Cf. a dissertação *Ayahuasca: uma experiência estética* de Rafael Barroso Mendonça Costa. E também a literatura de Allen Guinsberg e William S. Burroughs: Cf. *Cartas do Yage*.

de suas forças intrínsecas. É desse ponto de vista eterno que reside um gozo próprio das produções de forças inerentes a tudo o que existe.

Trata-se de uma nova visão. Tal vivência provoca algo que passava despercebido, como se o real sentido das coisas fosse resgatado plenamente e não de forma recortada como é o caso daquilo que chamamos ‘consciência cotidiana’, pois ela é, agora, aprofundada até o ápice de sua capacidade e, todavia, é um mergulho também sentido no corpo, em que o ponto de vista cotidiano é aprofundado. É uma profusão de percepções, memórias, afetos e linguagem que compõem uma claridade e não uma confusão, em que é possível enxergar muito melhor.

O corpo é sentido como eterno, composto em sua composição ao mesmo tempo singular e real. O corpo é um indivíduo e, ao mesmo tempo, a própria extensão: “Tem-se a impressão de que o peyote anula provisoriamente certas limitações do organismo. Limitações devidas, seja à estrutura desse organismo, ou a algumas imperfeições de seu funcionamento” (DUITS, 1972, p.109). Retomando Spinoza: o terceiro gênero de conhecimento advém dos próprios atributos em direção a uma essência singular. O corpo não é o limite, mas a própria força experiencial e fruição dessa forma de um *conhecer* junto com o sentimento de *amor intelectual a Deus*, que é o ápice de uma mudança de vida e de um contentamento superior aos contentamentos banais.

Fruir dessa maneira a experiência de vida é tomar para si uma nova forma de portar-se diante da vida afetiva e da prática ética interconectada com o todo. Esse convite ético-afetivo de uma experiência spinozana, que tantas vezes nos remetemos ao longo deste trabalho, é justamente essa vivência, se buscada devidamente nas formas contemporâneas. As várias metafísicas colocam essa experiência como uma possibilidade de captura do real, em que, finalmente, se resgata a essência. O que não pode ocorrer é esquecermos essa base vivida, cuja linguagem, por vezes, pode obliterar. Essas experiências, no paradigma da imanência é a captura de forças vitais, que deixam passar outra forma de metafísica. A essência como potência de compreensão e expressão do entendimento, formando o próprio ciclo da vida.

A experiência psicodélica resgata uma lacuna entre o indivíduo e a totalidade que, no ocidente, tornou-se preenchida pelo poder teológico (mas não só ele), mantendo os indivíduos apartados dessa unidade. O que implica, muitas vezes, um combate ao adoecimento de nosso tempo, em que as ansiedades e os medos são generalizados como

sintomas da emergência de novas formas espirituais. Algo tão relevante ao homem por milhares de anos, que é a exploração espiritual e a expressão de tais vivências, é capturada numa lógica pela qual a experiência religiosa forma instituições e todos os aparatos que apenas denunciam que o *religare* é algo distante dos homens, bem como suas vidas são afastadas de seus desejos. Essa forma de dualidade é combatida pela imanência. Fazer conexões possíveis com essas práticas e teorias, apesar de poder ser objeto de trabalhos futuros, é desde já uma alternativa importante.

\*\*\*

## APÊNDICE H - RÉSUMÉ DES CHAPITRES EN FRANÇAIS

### Introduction

Le langage est devenu une question fondamentalement philosophique à partir du XX<sup>ème</sup> siècle. Nous comprenons qu'il y a une urgence conceptuelle dans la contemporanéité, car la philosophie elle-même, en tant qu'activité théorique, a besoin de souligner l'objet même à travers lequel son discours devient valide. Dès lors, l'emphase contemporaine donnée sur le langage est devenue, d'une façon émergente, une question philosophique. Cette émergence repositionne les auteurs de la philosophie qui n'avaient apparemment pas considéré le langage comme le problème philosophique principal. Devant cette centralité du langage qui arrive jusqu'à nous, nous percevons non seulement une question qui était restée latente chez quelques auteurs pour lesquels le langage n'était pas une question centrale, mais aussi un nouveau point de vue philosophique dans certaines lectures contemporaines de ces auteurs.

Nous pouvons dire que cette thèse traite le problème central de l'hypothèse du tournant linguistique ou *linguistic turn* dans la philosophie, autrement dit, le fait que le langage est un problème central, mais que c'est un problème qui s'est imposé aux philosophes à leur insu, autrement dit, qu'il n'a pas émané de leur libre arbitre. Une fois que nous avons postulé cela, deux paradigmes contemporains du thème sont envisagés : la sémantique et la pragmatique du langage. La sémantique traditionnelle reconnaît le langage comme un instrument imprécis de la connaissance qui est pré-linguistique. Ainsi, les interlocuteurs doivent-ils faire un effort pour communiquer, de la manière la plus précise possible, à travers un langage idéal. En revanche, la pragmatique repense le langage comme constitutif de notre expérience quotidienne et du sens des mots qui doit être analysé dans chaque contexte particulier.

Comme réponses à ces questions, nous pouvons nous appuyer sur la philosophie de Kant et la recherche d'une reformulation de ce paradigme sur la forme linguistique, avec une question transcendantale du langage. Un tournant linguistique-pragmatique contemporain, du point de vue transcendantal, peut être trouvé dans la philosophie de Kant, tant pour refuser que pour affirmer la philosophie kantienne comme réponse. La philosophie de Spinoza peut aussi nous ouvrir à la modernité et à la problématique de la connaissance au moyen d'un paradigme nouveau : l'immanence. Selon ce paradigme, nous ne devons pas penser les

conditions de possibilité de la connaissance valide, mais comprendre les choses à partir de leurs propres forces et de leurs propres puissances expressives.

De cette façon, nous pouvons résoudre le problème selon le raisonnement suivant :

1. La manière dont la philosophie transcendantale s'articule avec le tournant linguistique-pragmatique contemporain :

1.1. Herméneutique

1.2. Analytique

1.2.1. Syntactique-sémantique

1.2.2. Pragmatique

2. Nous désignons quelques penseurs pour montrer la manière dont la philosophie de l'immanence s'articule avec les dynamiques linguistiques contemporaines. Cette désignation ne peut se faire sans avoir au préalable défini leurs courants, lorsqu'il s'agit du traitement du problème par le biais de l'immanence. Nous avons donc : Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Bergson, Foucault, Agamben et plusieurs autres.

Une question immanente serait donc : « quelle est la puissance de... ? », « Quelle est la puissance du corps, de l'imagination, des affects ? ». La question centrale de cette thèse est la suivante : quelle est la puissance du langage ? Pour les philosophes du XVII<sup>ème</sup> siècle, le langage constitue un problème pour la connaissance scientifique et rigoureuse des nouvelles sciences. En général, le langage a une double fonction : fonctionner comme un signe ou un enregistrement des idées et communiquer, par le biais des signes, nos propres idées à quelqu'un d'autre. D'une façon générale, le langage est pris comme une convention humaine qui sert d'instrument pour communiquer une connaissance acquise. Cependant, pour Spinoza, malgré son inclusion, la recherche de la connaissance n'est pas une connaissance scientifique, c'est une connaissance de soi et des affects. Il y a ici un vrai changement, car le problème du langage n'est pas le problème du langage face à une théorie de la connaissance des choses, mais plutôt une philosophie du langage qui est submergée dans une théorie de la connaissance de soi par les affects. De cette façon, les points de vue pratique et théorique du langage se rejoignent dans une éthique. La philosophie de l'immanence étant directement liée

à la recherche de soi, nous nous demandons ce que serait le langage dans cette recherche de soi.

Ainsi, nous voulons montrer dans cette thèse que la relation entre langage et pensée n'apparaît pas chez Spinoza comme une relation de représentation, mais comme une relation de force et d'expression (EV5)<sup>251</sup>, car il n'y a pas de connaissance muette. A partir de la connaissance et de l'entendement, on produit des nouvelles façons d'affecter et d'être affecté, mais aussi de nouvelles expressions. C'est bien là que se situe la dynamique spinoziste de connaissance et d'expression de soi à travers le langage.

### **Chapitre 1. Les défis du langage dans les théories de la connaissance du XVIIème siècle**

L'objectif de ce chapitre est de contextualiser les théories du langage du XVIIème siècle et leurs principales questions. En effet, ce siècle a produit des questions spécifiques relatives à la sémantique traditionnelle avec la théorie cartésienne.

La division des topiques est la suivante :

1. Linguistique cartésienne et Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal
  - 1.1. Descartes et la question du langage
  - 1.2. La linguistique cartésienne et la grammaire de Port-Royal
2. La question du langage chez Locke
  - 2.1. Théorie représentative des idées
  - 2.2. Langage : problème et solution
3. Le langage chez Leibniz
  - 3.1. Leibniz et Descartes - hypothèses théoriques
  - 3.2. Leibniz et Locke : le langage comme problème et solution

Ce premier chapitre est dédié à l'analyse ponctuelle de trois philosophes du XVIIème siècle : Descartes, Leibniz et Locke. Spinoza ne s'est jamais directement confronté à ces deux derniers penseurs. Sa correspondance avec Leibniz concernait davantage les mathématiques que la philosophie. Son analyse directe porte sur la philosophie de Descartes.

---

<sup>251</sup> Les abréviations suivantes sont utilisées pour les œuvres de Spinoza :

E : Éthique - *Ethica ordine geometrico demonstrata*

KV : Le Court Traité de Dieu, de l'homme et de la béatitude - *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*

TIE : Traité de l'amendement de l'intellect - *Tractatus de Intellectus Emendatione*

Ep : Correspondance - *Epistolae*

TTP : Traité théologico-politique - *Tractatus theologico-politicus*

TP : Traité Politique - *Tractatus Politicus*

CM : Pensées métaphysiques - *Cogitata Metaphysica*

CG : Abrégé de grammaire hébraïque - *Compendium Grammatices Hebraeae*



Il démontre qu'il connaît aussi la philosophie de Bacon et, certainement, de Hobbes. Alors, pourquoi ne choisissons-nous que ces trois philosophes dans notre itinéraire ? Pourquoi avons-nous fait le choix délibéré cet itinéraire ? Pourquoi ne pas tenir compte, un tant soit peu, de la philosophie de Bacon et de Hobbes ?

Premièrement, c'est dans l'approfondissement de la philosophie cartésienne, et c'est un point que nous tenterons de démontrer, qu'apparaissent des questions pertinentes sur le langage vers la moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle, et c'est à travers cette discussion que les philosophes repensent les théories linguistiques précédentes, notamment en ce qui concerne les termes universaux et généraux du Moyen Âge, comme l'a bien décrit Céline Hervet dans sa thèse, *De l'imagination à l'entendement - La puissance du langage chez Spinoza*.

Avec la base cartésienne du langage, pour ainsi dire, l'ouverture pour penser un nouveau paradigme du langage dans la philosophie a été annoncée. Le problème linguistique, mis en évidence dans le XX<sup>ème</sup> siècle par le *linguistic turn*, n'est pas uniquement et exclusivement une préoccupation contemporaine. Avec la base cartésienne, il est aussi possible de penser le langage comme un problème pour la théorie de la connaissance. Descartes - avant d'arriver à la vérité du *cogito* - ne pense pas, dans sa théorie de la connaissance, les présuppositions linguistiques qui déterminent sa pensée. Sa préoccupation porte exclusivement sur les idées. Mais ses questions philosophiques, sa méthode et ses procédés philosophiques permettent de penser, depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle, la structure et la base commune des langues vernaculaires, comme problème central devant la décadence du latin comme langue de tous les savoirs. Ainsi, nous ne pouvons exclure les hypothèses posées par la philosophie cartésienne face à la philosophie scolastique, développée en latin.

En second lieu, nous ne pouvons souligner le problème du langage comme étant central dans le XVII<sup>ème</sup> siècle sans nous référer à Descartes et trouver ses dernières conséquences dans la théorie du langage de Leibniz et le dialogue direct de celui-ci avec la philosophie de Locke. Pour résumer, ne pas faire ce parcours serait prioriser certaines images de la pensée cartésienne, ce qui serait, sinon irrespectueux, du moins une sorte de caricature, un raccourci que, tout au contraire, nous nous efforçons de combattre. Dans la philosophie de l'immanence absolue du langage, le langage comme raccourci est le piège le plus dangereux pour la pensée philosophique.

Nous pouvons souligner ici les thèses principales de Descartes, de Locke et de Leibniz, auxquelles nous nous confrontons dans notre cheminement vers une théorie du

langage chez Spinoza. La question de la communication de la connaissance dans la modernité, ainsi que la discussion sur une origine conventionnelle ou artificielle du langage font partie de la conception sémantique du langage prédominant en Occident jusqu'aux critiques de Wittgenstein II, au XXème siècle. Concernant la connaissance, cette critique attribue au langage un rôle secondaire dans la communication. Son meilleur usage est celui de l'expression de nos idées intérieures ou de désignation de ce que nous avons à dire par rapport au monde.

Nous pouvons donc dire que le paradigme sémantique est déjà présent chez Descartes - pour qui nous sommes capables d'un aspect créatif de l'usage du langage -, dans la mesure où de nouvelles propositions linguistiques sont possibles. Nous déclarons nos pensées, en tant qu'êtres humains, à travers du langage. Les autres hommes peuvent, à travers du langage, accéder au contenu intérieur de nos âmes. Il est possible de penser, à travers la pensée cartésienne, une grammaire sous-jacente à toutes les langues qui est consolidée dans la *Grammaire de Port-Royal*.

Nous voyons ainsi une influence typique de la sémantique classique selon laquelle le langage n'est qu'un instrument du contenu intérieur de notre esprit. Le sujet pensant (*cogito* cartésien) est souligné comme une instance qui annonce aux autres les contenus internes de son esprit. Par conséquent, le langage est un instrument du sujet pensant. Manfredo Oliveira le déclare ainsi :

Une telle conception est présente dans les temps modernes, quand, par exemple, Descartes admet la possibilité d'une réflexion radicale indépendante de la tradition et du langage. Pour lui, la conscience peut atteindre la certitude absolue, le problème fondamental de la théorie de la connaissance, sans médiation linguistique, c'est-à-dire par pure intuition de soi sans aucune référence à une communauté linguistique (OLIVEIRA, 2006, p. 34, notre traduction)<sup>252</sup>.

Ce qui appartient au langage n'est donc qu'un facteur secondaire qui consiste en la bonne communication de la connaissance acquise, cette dernière étant pure et séparée des incertitudes linguistiques. C'est ainsi qu'en approfondissant l'idée cartésienne, chez Locke (et ses influences de Bacon et de Hobbes), la pensée est un scepticisme linguistique, où les mots nuisent au bon usage de l'entendement. Nous avons donc le contenu intérieur de notre esprit et nous utilisons le langage pour le représenter à nos interlocuteurs. Les hommes attachent des significations à leurs propres mots pour représenter leurs propres idées. Et enfin, les mots sont

---

<sup>252</sup> « Tal concepção faz-se presente nos tempos modernos, quando, por exemplo, Descartes admite a possibilidade de uma reflexão radical independente da tradição e da linguagem. Para ele, a consciência pode atingir a certeza plena, o problema fundamental da teoria do conhecimento, sem a mediação linguística, isto é, por pura auto-intuição sem nenhuma referência a uma comunidade linguística. »

des signaux sensibles que nous imposons de manière arbitraire sur ce que nous entendons par rapport à nos propres idées invisibles. Le langage a donc une double fonction : 1. Enregistrer dans notre mémoire la marque de nos idées et 2. Communiquer aux autres nos pensées. Nous ne serons jamais sûrs de notre réelle communication si nous négligeons les abus et les remèdes concernant le langage.

Ainsi, nous mettons l'accent sur le fait que le langage a une origine conventionnelle, c'est-à-dire qu'il dépend de critères humains pour établir la communication possible de la pensée. Ici, l'aspect du langage en tant qu'instrument de la pensée est à nouveau mis en évidence, soit pour un enregistrement interne, soit pour une exposition externe de nos idées elles-mêmes invisibles.

Cependant, Leibniz radicalise sa critique et propose un nouveau langage artificiel, un système idéal de communication qui est le sommet de la prétention de la sémantique du langage. Pour lui, contrairement à Descartes et en quelque sorte à Locke, dans l'acte de penser, nous traitons des symboles d'idées plutôt que de nos propres idées. Les idées sont essentiellement symboliques, selon le parallélisme psychophysique. L'origine du langage est naturelle. Il nous révèle le monde tel qu'il est, d'où la nécessité d'étudier les langues, la grammaire rationnelle et la construction d'un nouveau langage universel, ou comme le dit Manfredo Oliveira :

Pour Leibniz, une telle libération des imperfections du langage ordinaire ne pouvait se faire qu'à travers les mathématiques symboliques, qui seraient l'instrument parfait de la subjectivité pour la domination du monde. Dans cette perspective, le langage atteindrait sa réalisation suprême dans la mesure où il deviendrait un instrument pur (OLIVEIRA, 2006, p.23, notre traduction)<sup>253</sup>.

Ainsi, pour ces auteurs du XVII<sup>ème</sup> siècle et pour la sémantique traditionnelle, ce qui compte, c'est l'aspect fonctionnaliste, instrumentaliste et conceptuel, selon lequel « la pensée est essentiellement non linguistique et, par conséquent, la relation du langage à la réalité est secondaire » (OLIVEIRA, 2006, p.22, notre traduction). Dans cette conception, le langage n'est qu'un instrument de communication arbitraire de ce qui a été compris. De cette façon, un système idéal de signes peut être conçu, ce « qui permet à l'homme la parfaite maîtrise du monde objectif, indépendamment des contingences, des imperfections et des limitations des langues naturelles. Avec cela la fonction instrumentaliste suprême du langage serait réalisée » (Idem). Cette conception est à son apogée avec la pensée de Leibniz, pour qui

---

<sup>253</sup> « Para Leibniz, tal liberação das imperfeições da linguagem comum só se poderia fazer por meio da simbólica matemática, que seria o instrumento perfeito da subjetividade para o domínio do mundo. Nessa perspectiva, a linguagem atingiria sua realização suprema na medida em que se tornaria instrumento puro. »

il est nécessaire de s'écarter de ces inexactitudes linguistiques à travers un instrument idéal tel que la mathématique. Les théories du XVII<sup>ème</sup> siècle sont donc centrées sur la sémantique du langage, car dans ces pensées il y a une instance invisible, l'idée, pour laquelle le langage n'est qu'un instrument d'expression et de communication.

Nous pouvons maintenant explorer l'importance de la philosophie de Benedictus de Spinoza concernant le langage. Le caractère innovateur de sa philosophie ne s'arrête pas à la discussion autour de la liberté, mais s'élargit au fait que c'est à partir de la théorie du langage que nous pouvons extraire la liberté qui est impliquée dans une éthique. Spinoza s'intéresse principalement à une éthique qui est traversée par une théorie de la connaissance ; - nous ne faisons pas ici référence à une théorie de la connaissance de nature scientifique, mais philosophique. Le terme "philosophie" est ici compris en tant que recherche de la connaissance. Cela signifie que sa philosophie est plutôt une recherche, non de la connaissance des choses ou du monde, ni de la connaissance du sujet qui sait (transcendantal), mais de la connaissance de soi, des choses et de Dieu. Ce type de connaissance est ce que Spinoza appelle l'*Éthique*, donnant lieu au titre de son chef-d'œuvre. Il s'agit d'une éthique car elle implique la recherche de la direction de nos affections. La connaissance est donc une connaissance de soi « par » les affects et non seulement « des » affects. C'est une connaissance traversée « par » nos affections. Ainsi, l'entreprise proposée doit maintenant repenser la question du langage face à une théorie spécifique de la connaissance, qui affirme que notre béatitude est la puissance de comprendre de notre intellect (cf. titre de la dernière partie de l'*Ethique* : « De la puissance de l'entendement ou De la liberté humaine »).

## **Chapitre 2 - L'immanence absolue du langage - pensée x langage**

Objectif : Présenter la base théorique de la pensée du langage chez Spinoza contre le cartésianisme, le sujet et le libre arbitre, c'est-à-dire contre le paradigme sémantique classique de la pensée/idée intérieure et de son expression linguistique extérieure.

Le chapitre est divisé de la manière suivante :

1. Le *je* comme problème
2. Le *je* comme un problème philosophique - la pensée impersonnelle et le *cogito* cartésien
3. Le langage et le régime des signes du premier genre de connaissance
  - 3.1. Une physique spinoziste
  - 3.2. Premier genre de connaissance

- 3.3. Inversion entre extérieur et intérieur : utilité et facilité du langage
- 4. Une esthétique du langage comme affect
  - 4.1. La théorie du *ingenium*
  - 4.2. Le langage comme affect
- 5. Le méthode spinoziste pour philosopher - la connaissance de soi
  - 5.1. Qu'est-ce que c'est définir ? – La puissance de la compréhension
  - 5.2. Penser avec le langage, contre le langage et à travers le langage

En traitant le langage chez Spinoza, nous devons d'abord considérer qu'il appartient au domaine imaginaire. Les signes et les images linguistiques constituent le premier genre de connaissance et sont intrinsèques à la théorie de l'imagination (TIE88-89). Si, d'une part, nous avons le caractère corporel du langage, d'autre part, nous avons sa séparation de l'idée (EII49S). L'essence des mots et des images est uniquement constituée par des mouvements corporels. Ainsi, le langage est corporel.

À première vue, il n'y a rien de nouveau par rapport aux théories du XVII<sup>ème</sup> siècle. Cependant, en opposition au paradigme sémantique dans lequel il existe une division fondamentale entre la corporéité publique et les idées privées, Spinoza repense cette perspective comme une relation plus fondamentale qui est la relation des puissances et des forces. Le statut du corps et le premier genre de connaissance (imagination et langage) peuvent être expliqués selon leurs propres forces et puissances. Cela implique qu'ils ne sont pas réduits purement et simplement à l'instance d'une connaissance confuse, mais ils sont inhérents à la dynamique des affections et des affects d'un esprit libre. Si nous pensons à la proposition spinoziste d'analyse des choses comme force et puissance, nous pouvons donc supposer que la relation entre idée et mot/image, contrairement à la tradition philosophique, peut être considérée comme l'affirmation d'une certaine puissance intellectuelle-affective. Autrement dit, la division entre l'idée invisible donatrice de sens et la corporéité des mots écrits et parlés est mise de côté. Potentialiser le corps, et donc le langage comme corps, c'est l'amener à une question vitale. Ceci est la marque principale de l'immanence du langage.

Spinoza utilise le langage et le met dans le champ de la nécessité. Ce champ est celui de l'immanence et, par conséquent, de l'expérience de la liberté en tant que force vitale, nécessaire comme le rythme des corps, des affections, des images et des idées. Ce qui s'exprime, dans la mesure où il s'exprime, est dans le champ de la nécessité immanente.

Ce chapitre met l'accent sur la philosophie de Spinoza par rapport à sa théorie de la connaissance et sur l'ancrage du premier genre de connaissance en tant qu'une critique des notions cartésiennes du *je* et du libre arbitre.

Aujourd'hui nous comprenons l'auto connaissance comme inhérente à un *je* qui se pense constitué d'une série de représentations et qui répond une série d'exigences et de tâches sociales à accomplir. Afin de comprendre et de préserver ce *je* si important aujourd'hui, notre société nous offre plusieurs options : les éducateurs physiques, les médecins, et même les nouveaux médias sociaux et le *mass media*. Le *je* auquel nous donnons actuellement trop d'importance renvoie à des imaginations, des affections et des affects qui nous font agir et comprendre selon notre superstition. En fait, nous nous jugeons libres alors que nous sommes des esclaves de nos passions. Nous sommes passionnels et distants de notre propre essence. Spinoza nous dit qu'il n'est pas suffisant d'être conscients des affects pour être libres, c'est-à-dire que ce n'est pas parce que nous réalisons ce que nous imaginons que nous sommes libres et heureux. Cela nous apporte du plaisir et permet d'échapper à la douleur. La question n'est pas d'imaginer que nous sommes libres, ayant une fausse sensation de liberté, ou d'imaginer que, ayant *conscience* des désirs, ayant *conscience* de nos joies ou de nos tristesses, nous sommes suffisamment dotés de libre-arbitre, de bien-être, etc. La conscience est seulement le premier genre de connaissance, caractérisé par les affects passifs qui peuvent devenir actifs lorsque nous connaissons la cause qui nous fait agir.

Nous pouvons dire qu'il n'y a pas chez Spinoza un *je* qui pense, un *je* qui parle et un *je* qui décide. Il s'oppose à ces trois choses. Nous ne pensons pas quand nous voulons. Nous sommes déterminés à penser par d'autres idées. Nous n'avons pas même le pouvoir de parler et de nous taire quand nous le voulons (EIII2S).

La relation entre l'intériorité psychique et l'extériorité corporelle chez Spinoza est fragile ou, tout du moins, poreuse<sup>254</sup>. Les instances qui nous traversent comme puissances d'idées, de mouvement et de repos, ne nous appartiennent pas, elles sont impersonnelles. Soit dans l'instance de l'individu, où l'on pourrait parler d'une trans-individualité parce qu'elle est traversée par des compositions de corps et d'idées au lieu d'un sujet. Plus encore, il n'y a pas de point irréductible dans l'idée elle-même. Nous sommes traversés par des corps et des esprits, des mouvements/repos et des idées.

Nous nous trouvons au moment clé du tournant radical, aussi bien implicite qu'explicite, vers le paradigme sémantique du langage dans les recherches philosophiques du

---

<sup>254</sup> Cf. Pascal Séverac : *Conscience et Affectivité – Spinoza et Vygotski*.

XVII<sup>ème</sup> siècle. Si nous prenons la philosophie de Spinoza comme base d'une relecture du langage, nous soutenons que le philosophe développe une critique radicale de la conception sémantique du langage.

Nous voyons parfois le philosophe avertir ses lecteurs de ne pas confondre l'idée et les images ou les mots. Ce type d'argument est récurrent pour le lecteur de *l'Éthique* et de ses autres textes. Mais nous devons réévaluer cette dualité entre pensée et langage que d'après la philosophie de l'immanence.

Le paradigme sémantique du langage a donc, été en quelque sorte mis à l'épreuve, ce que la tradition occidentale n'a souligné que par rapport à l'analyse critique de Wittgenstein II, avec le tournant pragmatique du langage contemporain, où toute possibilité pour le sens de transcender les mots est éliminé. Pour Wittgenstein, dans sa critique de la sémantique classique, le sens est au contraire immanent aux différents contextes d'usage interpersonnel, ou ce qu'il appelle « jeux de langage ». Le langage n'a pas une fonction exclusivement représentative. Il favorise une action dans le monde, dans différents contextes d'utilisation. Cette critique de Wittgenstein a un point commun avec celle de Spinoza, avec en ce qui concerne la sémantique classique ou l'essentialisme. Bien que Spinoza le fasse avec des moyens et à des fins complètement différents, les deux philosophes dénoncent les principales idées fausses de la tradition théologico-métaphysique en tant que problème linguistique. Pourtant, un point commun demeure entre les deux thèses : la nécessité de faire une critique radicale concernant l'essentialisme classique / sémantique et ses présupposés théoriques.

Nous affirmons ici un autre biais d'interprétation de la philosophie de Spinoza. Il ne s'agit pas d'une sémantique classique, mais d'une sémantique de la potentialité concernant la dynamique des corps et des affections. Par conséquent, l'accent de la philosophie de l'immanence se situe dans un langage très proche du domaine pragmatique de Wittgenstein. Dès lors, en repensant cette philosophie spinoziste, nous pourrions la nommer « philosophie de l'immanence du langage ». Elle ne serait ni sémantique ni pragmatique, mais un troisième discours critique à partir duquel la force créatrice est extraite, soit par rapport à la connaissance, soit par rapport à l'expression de ceci dans quoi la sémantique et la pragmatique sont imbriquées<sup>255</sup>.

---

<sup>255</sup> Il est important de souligner que les thèses fondamentales d'une pragmatique du langage seraient : 1. La critique de l'idée que la connaissance humaine est quelque chose de non linguistique, contrairement à la théorie pragmatique du langage pour qui la connaissance est essentiellement médiée par le langage. 2. La théorie objectiviste ou désignative du langage serait absurde parce que les choses ne se passent pas en nous sans médiation linguistique, de sorte que déterminer le sens ultime des expressions au moyen de conventions artificielles supposerait un isomorphisme langage / monde. Ces deux points sont assidûment critiqués si nous pensons à partir de Spinoza.

Nous pouvons davantage parler ici d'une esthétique philosophique de Spinoza, si nous comprenons la particularité contemporaine attribuée à ce terme. En effet, le langage provient d'une analyse de la sphère sensible et corporelle que Spinoza pose comme composition du premier genre de connaissance et qui est typique d'une esthétique philosophique. En ce sens, les particularités qui composent l'univers de l'expérience sensible constituent une sphère anthropologique de l'analyse de Spinoza, appartenant au premier genre de connaissance, c'est-à-dire comme une constitution d'un savoir qui doit être analysé de manière contemporaine. En même temps, il concerne des nouvelles formes de la sensibilité : un sentir accompagné d'une compréhension unifiée avec la totalité, ce que Spinoza désigne par la formule : « sentir et expérimenter que nous sommes éternels », constituant le troisième genre de connaissance (intuition). Par conséquent, en prenant Spinoza, l'esthétique n'est pas loin des problèmes épistémiques impliqués, mais elle les constitue fondamentalement comme affect dans les trois genres de connaissance.

Face à l'invisibilité de l'intuition et des idées rationnelles et face à la visibilité du langage et de l'imagination, en suivant la tradition, nous pouvons, avec Spinoza, penser dans une autre perspective. Le langage suit un ordre commun et habituel de notre nature qui peut être surmonté par l'ordre des idées actives. Compréhension et langage font une relation de force entre l'habituel et l'ordre de l'entendement. L'intellect joue avec deux forces. L'une est la force habituelle qui suit *l'ordre du mot* ou encore, pour reprendre les termes utilisés par Deleuze et par Guattari dans les *Mille Plateaux Vol.2* : « le mot d'ordre ». Nous sommes ici dans le cas de la communication préétablie et antérieure, comme c'est le cas pour toute emphase de la sémantique classique. Dans ce cas, toute compréhension concerne une antériorité dangereuse, alors que la sémantique classique, quand elle exposait sa métaphysique toujours dans un *mot d'ordre*, reposait sur une unité des idées invisibles capturées seule par l'intellect.

L'autre force de l'entendement est sa force productrice, son affirmation. Celui-ci, au lieu de recevoir, impose son propre ordre parce qu'il le crée activement. L'homme libre est celui qui favorise cet ordre de compréhension, agit avec son corps et pense avec son esprit en dehors de l'ordre préétabli. En jouissant de la liberté, il crée un nouvel ordre face à l'ordre l'habituel parce qu'il le modifie dans l'acte d'intellection.

Si nous sommes les instruments du langage, il est tout ce que nous savons de nous-mêmes et des choses. Notre esprit capte l'inconnu, fusionne avec le peu que nous connaissons et nous devenons esclaves. Dans la dynamique du premier genre de connaissance



qui s'y trouve enfermée, nous croyons fidèlement au langage qui nous vient à l'esprit, comme s'il s'agissait d'une forme authentique de désigner la réalité rigide comme le langage lui-même semble l'être. Nous manquons d'interprétation et nous sommes interprétés par l'extériorité. Le langage peut enfermer en lui-même un monde authentique, alors qu'en réalité, il n'est que la projection de la manière humaine de voir la réalité. Nous sommes trompés par l'authenticité que le témoignage du langage a du réel parce que nous voulons le copier et être comme il est lui-même : les vrais connaisseurs de la réalité. Définir, au contraire, c'est donner du sens, suivant les méthodes d'interprétation de Spinoza.

### **Chapitre 3 : La compréhension n'est pas silencieuse : comprendre, c'est exprimer**

La division du chapitre est la suivante :

#### 1. L'idée controversée de Dieu

- 1.1. Dieu comme la structure linguistique du monde anthropomorphisé
- 1.2. Dieu et le libre arbitre
- 1.3. L'idée de Dieu comme expressivité sémantique

#### 2. La méthode géométrique : *Analyse* et *synthèse* comme une inversion de signification

- 2.1. Méthode d'interprétation du TTP
- 2.2. Vérité x Sens

#### 3. Spinoza et un double langage (?)

- 3.1. Fonctions du double langage
- 3.2. Fonction herméneutique et métaphore interprétative

#### 4. Spinoza et le langage commun

Objectif : Comment, selon Spinoza, est-il possible d'échapper à l'ordre habituel du langage ? Démontrer comment Spinoza affirme sa propre force de compréhension interprétative dans sa théorie et son activité philosophique elle-même.

Si nous considérons Spinoza et sans séparer son texte de sa vie, c'est-à-dire si nous incluons son *ingenium* ou sa manière de concevoir les choses comme la méthode d'interprétation présente dans le TTP, la connaissance de soi proposée par Spinoza dans l'*Éthique* peut être entendue comme la force à travers laquelle il confronte la tradition théologico-métaphysique à la philosophie cartésienne. Sa méthode d'interprétation est immanente à ses questions et réunit une force d'interprétation de sa vie affective, les textes qu'il interprète et la nature comme l'expressivité de la substance unique. Théoriser cette manière particulière de philosopher, revient à concevoir le point de vue immanent du langage.

L'origine du langage vient de l'interaction naturelle entre des corps qui se cristallisent avec répétition et habitude. Nous pouvons présenter ici certaines fissures dans de telles cristallisations concernant la sphère du sens et qui se rapportent à la manière dont Spinoza réinvente sa philosophie. Cette réinvention est un renversement de signes dans l'affirmation de la force de sa compréhension philosophique. Spinoza fait de la philosophie en échappant à l'ordre habituel, au nom d'une force d'affirmation immanente à sa propre vie. Cela signifie que faire de la philosophie, c'est d'abord réorganiser les idées, fomenter, avec ce genre de réinventions, de nouvelles dynamiques d'affections et d'affects. Spinoza produit l'art de transformer des mots, des images, des concepts et cela est inhérent à sa façon de penser. Philosopher, c'est penser les rencontres, soit des personnes, soit des textes, soit des arts ou tout autre dispositif qui passe par un moyen d'affirmer l'intellect comme une interprétation active. Notre hypothèse est que la méthode spinoziste est subdivisée en trois méthodes interprétatives qui affirment la puissance de l'intellect libérateur et réorganisateur d'idées actives. Elle s'articule autour de la pensée géométrique :

1. La connaissance de soi par les affects.

2. L'interprétation des textes qui intéressent le philosophe, en particulier le texte cartésien dans le PPC, les Écritures dans le TTP et aussi, dans une certaine mesure, les *Correspondances*.

3. L'interprétation de la nature, selon l'*Éthique*, par la formule conscience de soi, des choses et de Dieu.

Ainsi, l'hypothèse de la connaissance de soi par les affects (1) consiste en la puissance de produire des idées adéquates grâce à la force de l'intellect et de mobiliser notre dynamique affective. Chez Spinoza, cette force réorganisatrice des idées passe par un

agencement des rencontres qu'il fait avec ses lectures et ses interlocuteurs (2). Aussi et principalement, par l'interprétation de la philosophie cartésienne et des Écritures, en relation avec la méthode de compréhension des textes. Et (3) c'est là son mode d'interprétation en général, c'est-à-dire la façon dont il comprend la nature et dont il fait de la théorie.

La puissance de compréhension engagée dans l'interprétation active est toujours ultérieure, à venir, car elle génère progressivement un autre mode de vie. C'est un devenir actif qui produit contre, dans et à travers les interactions et les affections. Spinoza crée une interprétation dans le TTP, mais aussi de la philosophie cartésienne dans le PPC, en produisant une interprétation qui consiste en une dynamique active des idées, selon l'ordre géométrique qu'il propose. Cet ordre est l'apogée de sa création en tant que philosophe parce qu'il exprime une manière propre de philosopher, dans laquelle la compréhension et l'expression participent d'un même mouvement. C'est une espèce d'inversion des textes selon sa propre méthode.

En ce sens, en termes spinoziens, lorsque nous disons que le *conatus* de l'esprit est de comprendre, nous disons que nous sommes actifs. Et ce non parce que nous dévoilons une antériorité essentielle ou que nous accédons à une dynamique antérieure, pré-linguistique et invisible de l'idée, tel que l'a pensé le paradigme sémantique du langage, mais en raison du fait que nous construisons une idée active à travers des rencontres, dans l'acte même des rencontres. Cette force de compréhension est toujours ultérieure, à venir, et nous devons maintenant la comprendre comme une force d'interprétation. C'est ainsi que Spinoza opère pour l'interprétation dans le TTP et dans le PPC, par le biais d'une interprétation linguistique. La compréhension est donc une affirmation de l'intellect qui crée et élabore mais qui produit aussi d'autres formes et réinvente. Les méthodes utilisées par Spinoza subvertissent le langage habituel (tant celui des Écritures que celui de Descartes). Ces dernières soutiennent l'engagement qu'il assume à travers ses interprétations.

Selon notre hypothèse, interpréter revient à construire un sens. Le sens n'est pas le retour à une essence pré-linguistique. C'est une construction à travers des forces actives de compréhension et donc une réorganisation des choses. L'*ingenium* interprétatif de Spinoza est une force affirmative de la compréhension qui se distingue de la compréhension habituelle dans la dynamique affective, elle diffère de la façon dont un argument est ordonné, que ce soit dans les Écritures ou dans le PPC. C'est pour cela que Spinoza utilise la *synthèse* et non l'*analyse* comme le fait Descartes. De même que pour les Écritures, il opère une inversion de

la philosophie cartésienne en l'expliquant d'une nouvelle manière. Il y a dans cette force affirmative et constructive un champ sémantique qu'il faut réélaborer et qui ne doit pas être abandonné ou réduit à une simple complication linguistique. La métaphysique, loin d'être un pseudo-problème linguistique, est le champ où il est possible de re-signifier et d'actualiser la puissance de compréhension contre, dans et à travers du langage, et d'en extraire l'affirmation expressive comme construction. Le contenu de cette réinvention est l'idée de Dieu et les controverses conceptuelles que Spinoza a tellement combattues, ce qui lui a valu d'être persécuté tout au long de sa vie. Selon notre hypothèse, le philosophe prétend que le concept de Dieu n'est pas une projection anthropomorphique et linguistique du type : Dieu comme sujet +ses prédicats, mais que Dieu est la force libératrice de nouveaux concepts qui se manifestent à travers le langage et dans la compréhension.

La force de l'intellect est à la fois compréhension, l'expression et interprétation ; nous comprenons qu'elle a la capacité d'organiser la vie émotionnelle. Cette organisation ne se fait pas en fonction de l'ordre du langage et du premier genre de connaissance, mais en fonction de la possibilité de générer un nouveau mode de vie *active*, où dont la compréhension utilise sa propre force pour concaténer activement les idées. Elle redistribue les compréhensions et la façon dont nous ordonnons notre expression active dans la réalité. Bien entendu, ceci est aussi difficile à atteindre que rare. Cependant, ce bien suprême qui consiste dans l'affirmation de sa force et de sa puissance est commun à tous les hommes, accessible à tous ceux qui osent se comprendre eux-mêmes. Spinoza le fait avec ses interprétations des textes, des interlocuteurs et de la nature qu'il cherche à comprendre et à définir. L'affirmation de la compréhension de Spinoza est l'affirmation de son esprit comme le réagenceur des relations qu'il établit avec le monde. C'est en ce sens que le langage est son instrument fondamental d'affirmation de sa puissance.

Nous sommes ainsi en désaccord avec les travaux de Yovel et l'idée que Spinoza s'exprime à travers un double langage, masquant ses intentions réelles face aux persécutions qu'il a subies. Pour Spinoza, le mode de vie, la philosophie et le langage sont une puissance de communication. Nous disons qu'il y a une potentialité qui nous permet de « rendre commun », de *communiquer* ; des éléments propres au *mode* humain qui potentialisent notre capacité d'affecter et d'être affecté. Notre corps acquiert alors une aptitude inépuisable de façonner les corps : fabriquer des couleurs, sculpter, photographier, produire des instruments de musique, etc., ainsi que l'utilisation de nos cordes vocales, la création de phonèmes, de syllabes, de sons, de chants, d'écriture, etc. Lorsque nous pensons la communication comme

un moyen de « rendre commun », nous pensons à toutes les forces impliquées dans les nouvelles façons d'affecter et d'être affectés. Un *commun* qui n'est plus le premier genre de connaissance, mais une capacité inhérente aux puissances humaines. Le *commun* dans le sens non banal, mais dans celui de formation d'un commun, une puissance active ou une notion commune. C'est dans cette perspective que nous allons maintenant analyser la manière dont Spinoza écrit pour affecter et pour être affecté tout en communiquant une nouvelle force potentialisatrice sur le langage.

#### **Chapitre 4 - L'Éthique comme le livre de l'immanence - ouverture aux interprétations**

1. Ordre géométrique en tant qu'expression philosophique
  - 1.1. Procédure déductive-géométrique
2. Spinoza écrivain ? Une problématique entre Deleuze et Meschonnic
  - 2.1. L'écriture de Spinoza
  - 2.2. Écrire pour soi - une expérience personnelle
3. Écrire pour les autres - L'expérience de lecture de l'*Éthique* en tant que livre
  - 3.1. L'affect de l'*Éthique*
  - 3.2. Expérience esthétique baroque
  - 3.3. De retour à Spinoza ...
  - 3.4. Discours esthétique ?
4. Salut et vraie satisfaction avec soi-même
  - 4.1. L'affect de la gloire
  - 4.2. L'inversion linguistique de la gloire : *acquiescentia in se ipso* ou l'agent comme cause immanente

Objectif : démontrer l'utilisation créative du langage à travers l'expression linguistique géométrique. La géométrie est un prisme optique d'ouverture des sens, sans lequel ceux-ci ne sont pas un modèle idéalisé, mais traversé d'affects, d'affections et d'idées.

Le langage est une force inhérente non seulement à nos relations avec les corps extérieurs, mais aussi à notre capacité d'interprétation, c'est-à-dire à la connaissance et à l'expression de ce qui nous traverse. La connaissance est la production de nouvelles façons d'affecter et d'être affectés. Car le savoir n'est pas muet. Il constitue déjà une réorganisation de la façon dont les choses ont été conçues. Savoir, c'est agir : « L'idée elle-même n'est pas muette, ou ce n'est pas une peinture muette sur un tableau » (EII43S). Le non-dit de l'idée adéquate est un devenir actif, non pas une antériorité. Sans antécédent pré-linguistique à partir

duquel nous devons dévoiler ce qui est construit, les relations restent des forces à venir, des diminutions et des augmentations de notre puissance, puis des rencontres et des formulations réflexives. C'est ainsi que se produit l'enchaînement des idées actives en tant que connaissance.

L'idée est donc formée par des rencontres, et non un élément dans la sphère privée et interne des individus. Ainsi, l'idéal de communication, qui semble être le motif de la démonstration géométrique de Spinoza, a une qualité affective. Il ne s'agit pas de traduire aux autres les idées invisibles, privées et isolées que nous avons en tête pour qu'elles soient comprises de manière transparente. Les idées ne nous appartiennent pas, elles appartiennent à un fil trans-individuel qui se produit dans les rencontres avec d'autres idées. Il s'agit donc de gérer les rencontres de manière à produire une expression affective.

Ainsi, Spinoza fait de la philosophie en comprenant et donc en réorganisant ce qui le traverse tels que les idées et les corps. Il possède une force de resignification. Son effort géométrique est bien plus qu'un idéal communicatif et bien ordonné de façon à ce que les idées qu'il veut communiquer soient conçues. Nous défendons qu'il prétend bien plus affecter que communiquer, c'est-à-dire, que plus qu'une transparence au nom de la conviction de la vérité, il s'agit d'affecter et de produire de la joie chez ses lecteurs.

En analysant les définitions de l'*Éthique*, nous voyons qu'il existe une certaine organisation géométrique au nom de l'établissement de principes, pour résoudre des problèmes métaphysiques spécifiques. La façon dont Spinoza annonce la façon qu'il emploiera certains termes habituels de la métaphysique traditionnelle (attribut, substance, mode, esprit, corps, affection, etc.) attire notre attention. Il nous semble que, de même que dans son métier de polisseur de lentilles, il a l'intention d'affiner et d'éclaircir certaines controverses qui empêchent une meilleure contemplation des choses par les yeux de l'intellect. Mais nous ne pouvons pas dire que l'auteur a l'intention, avec cela, d'établir un isomorphisme entre le langage et le monde. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une structure ontologique qui désigne de manière transparente le monde théorisé, bien que cela semble être une tendance interprétative intéressante<sup>256</sup>.

D'un autre point de vue, on pourrait imaginer que Spinoza, en « mettant les cartes sur la table », insère un contexte d'utilisation de ces « jeux linguistiques » et, par conséquent,

---

<sup>256</sup> Une sorte de vérité ontologique exposée par sa structure inhérente où l'ordre de la réalité, l'ordre éthique et l'ordre géométrique sont une seule et même chose. Ainsi, Spinoza forcerait la structure du langage, en le nettoyant le plus possible pour exclure toute confusion résultant de l'abus des signes linguistiques par la tradition métaphysique. Ce serait une tendance audacieuse avec laquelle le langage dans sa fonction conceptuelle révélerait le monde tel qu'il est à la manière wittgensteinienne dans son *Tractatus*.

initie un discours qui ne peut se produire que si et seulement si nous en acceptons les prémisses. Il y aurait là une tendance intéressante du point de vue pragmatique du langage : introduire les règles d'un nouveau jeu linguistique.

Cependant, au lieu de ces alternatives, nous supposons ici que Spinoza n'était pas adepte d'un tel isomorphisme voulu par la sémantique classique. Sa vision pragmatique du langage, si on l'admet au moyen d'une certaine dynamique affective, ne nous permettrait jamais de penser la philosophie comme simple description de jeux et de définitions linguistiques préétablis. L'immanence du langage ne convient pas dans les deux cas. Ni dans le sens ultime du monde, ni en tant que nouveau jeu linguistique bien conçu. Elle n'est pas aussi profonde que l'on pourrait le croire ni superficielle pour autant. Chez Spinoza, la méthode géométrique en tant qu'interprétation de la nature est une analyse interprétative dans laquelle la compréhension affirme sa force maximale d'expression.

L'immanence du langage est beaucoup plus proche d'une esthétique, où l'*Éthique* est conçue avec maîtrise comme une œuvre littéraire. L'ouverture linguistique que propose Spinoza est bien plus une ouverture de l'expression de la compréhension qu'une discussion analytique d'un travail bien connecté. L'ordre géométrique doit être compris comme une ressource linguistique d'auto-expression qui favorise la communication dans son sens affectif et la sphère d'une expérimentation du sentiment de joie selon son effort depuis la TIE.<sup>257</sup>

En ce sens, dans son activité créatrice, la philosophie est beaucoup plus proche de l'art que de la science. Nous pourrions comprendre la puissance d'invention philosophique, c'est à dire l'esthétique, comme connaissance du sensible et aussi comme la *poiesis*<sup>258</sup> d'une certaine expérience esthétique, qui, pour Baumgarten, est différente du discours logique. Un tel discours sur le sensible suit un autre ordre sans toutefois exclure une organisation interne

---

<sup>257</sup> Henri Meschonnic annonce une certaine poétique de la pensée philosophique (MESCHONNIC, 2017, p.234). Il est important de noter le caractère du discours d'analyse de Descartes comme stratégie rhétorique de l'écriture et de la reprise de Baumgarten, pour maintenir une certaine autobiographie, afin de valider le statut de son enquête. Alors que Descartes fait une recherche de lumière naturelle, en se distanciant des lettres comme connaissance inférieure, Baumgarten suit aussi l'analyse de style cartésien pour penser le statut du poème. Voir également *Baumgarten : Esthétique de l'art et du poème : Paragraphe 2, partie I*.

<sup>258</sup> Cf. Expedito Passos et sa thèse *A Estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza, de Giambattista Vico*. L'esthétique se réfère tellement à « l'aisthesis, c'est-à-dire à l'ensemble des facultés, aux dispositions associées aux sens, à la sensation, au sensible, à la vraisemblance, au bon sens; mais se réfère aussi à la *poiesis*, c'est-à-dire aux facultés telles que la fantaisie et l'*ingenium*, dans la mesure où elles se réfèrent à un *facere*, c'est-à-dire à l'invention, la création, la production » (PASSOS, 2006, p. 122, notre traduction) « (...) à *aisthesis*, ou seja, ao conjunto de faculdades, disposições associadas aos sentidos, à sensação, ao sensível, ao verossímil, ao senso comum; mas reporta-se também à *poiesis*, isto é, às faculdades como a fantasia e o engenho, na medida em que remetem a um *facere*, ou seja, à invenção, à criação, à produção (...) »

ou une cohérence. Il s'agit de prendre le discours philosophique comme doté d'une certaine esthétique, c'est-à-dire que la pensée philosophique du concept du poème qu'Henri Meschonnic radicalise à travers une analyse deleuzienne de l'art et de la philosophie.

En ce qui concerne les origines de cette proposition, nous pouvons indiquer le paragraphe 116 de l'Esthétique de Baumgarten et l'accent sur le discours :

Les philosophes grecs déjà et les pères de l'Église ont toujours soigneusement distingué les choses sensibles (*aisthèta*) des choses intelligibles (*noéta*) ; Il est suffisamment évident que les choses sensibles (*aisthèta*) n'équivalent pas aux seuls objets de la sensation, puisqu'on honore aussi de ce nom les représentations sensibles d'objets absents (donc les imaginations). Les choses intelligibles (*noéta*) doivent donc être connus au moyen de la faculté de connaissance supérieure, et sont l'objet de la Logique ; les *aisthèta* sont l'objet de *epistemé aisthetiké*, ou encore de l'esthétique. (CXVI, p.75. Édition L'Herne, 1988)<sup>259</sup>

En ce sens, nous devons penser une immanence absolue du langage chez Spinoza et nous devons admettre que cette division classique est, en réalité, une unité fondamentale de l'entendement et du langage. Nous soutenons que l'intellect a tendance à une certaine passivité face au premier genre de connaissance comme langage, mais il a la puissance d'une certaine activité qui est son affirmation conceptuelle à travers le langage comme force expressive. Avec cela, nous n'admettons pas qu'il y ait une séparation radicale entre langage (discours) et pensée, mais nous postulons une question de force. Cela peut être mieux expliqué en comprenant la *poiesis* comme la création du discours philosophique.

Nous pourrions penser le langage comme une analyse du sensible pour Spinoza et donc comme une esthétique. Pour Baumgarten lui-même, les signes sont présents en tant que contenu de l'esthétique philosophique. Une telle hypothèse sera plus évidente si nous prenons une distinction que Spinoza établit dans TTP, chapitre 5, entre deux types de discours. Il s'agit de deux moyens de convaincre qui sont, d'une part, (1) Le pouvoir de persuasion qu'ont les prophètes sur peuple, lorsqu'ils stimulent son imagination. Les prophéties ne sont rien de plus que des enseignements universels prononcés dans une langue adaptée à un peuple et à un

---

<sup>259</sup>Já os filósofos gregos e os padres da Igreja sempre distinguiram cuidadosamente as coisas sensíveis (*aisthèta*) das coisas inteligíveis (*noéta*). É evidente o bastante que as coisas sensíveis não equivalem somente aos objetos das sensações, uma vez que também honramos com este nome as representações sensíveis de objetos ausentes (logo, os objetos da imaginação). As coisas inteligíveis devem, portanto, ser conhecidas através da faculdade do conhecimento superior, e se constituem em objetos da Lógica; as coisas sensíveis são objetos da ciência estética (*episteméaisthetiké*), ou então, da ESTÉTICA. (BAUMGARTEN, 1993, p.53).



lieu spécifiques. D'autre part,(2) nous aurions l'ordre intellectuel qui convainc les gens intéressés dans l'appréhension des axiomes, des définitions et des déductions logiques.

De même, selon Delfo Cecchi dans *Estetica et Eterodossia in Spinoza*, prenant comme discours ce que Baumgarten soutient comme une chaîne de représentations, le discours spinoziste est hétérodoxe et travaille les Écritures comme si elles étaient une grande métaphore de la déduction géométrique : « L'Écriture ne peut être que le poème dont *Ethica ordine geometrico demonstrata* a constitué le sens ou la paraphrase » (CECCHI, 2005, p.135), c'est-à-dire que, tandis que le *more geometrico* exprime des arguments logiques et cohérents, les Écritures constituent le pouvoir de la persuasion imaginative par l'expérience du prophète. Telle est aussi la pensée baumgarténienne d'une certaine science du sensible : une analogie de la raison<sup>260</sup>. Cependant, nous sommes d'accord avec Yovel lorsqu'il affirme que la géométrie est également métaphorique par rapport à un certain calcul logique-déductif.

Nous devons souligner que Spinoza possède aussi le caractère de l'expérience soulignée dans son TIE, comme le début de son entreprise philosophique, c'est-à-dire de sa vie comme accomplissement de la philosophie. En même temps, le calcul déductif qu'il a proposé renferme le propre contenu philosophico-métaphysique qu'il combat. Ce contenu ne commence pas par une *tabula rasa*, mais c'est le philosophe lui-même qui entre dans l'histoire des concepts pour les déconstruire et les modifier. C'est ce sens du discours linguistique qu'une immanence du langage prendrait dans une radicalisation de l'esthétique comme philosophie. Les termes employés par Spinoza ont de l'histoire, ce sont des termes qui s'écartent de l'analyse métaphysique classique et qui viennent des présocratiques. Ils ne sont pas dotés d'une syntaxe pure. De plus, la philosophie de Spinoza a aussi le caractère sensible de son expérience de vie dans le TIE et dans les correspondances. Les textes se réfèrent au

---

<sup>260</sup>Selon Spinoza, « Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes » (EII36S). Il y a une cohérence dans le discours imaginaire et inadéquat (« analogue de la raison »), autant que dans le discours de la compréhension et des idées adéquates. Mais selon notre hypothèse, dans le Chapitre 2, c'est une question de force dans laquelle l'entendement parvient à s'exprimer comme une activité et dans un discours du premier genre. Le summum de cette expression de compréhension est quelque chose d'aussi difficile que rare. C'est la géométrie elle-même dans sa forme d'exposition écrite, en fonction de la jouissance plus grande qui puisse exister en tant qu'« *amor intellectus dei* ». Si Spinoza affirmait auparavant une puissance intellectuelle dans ses interprétations, il l'affirme à présent pleinement dans sa philosophie. La plénitude est à la fois présente dans la forme et dans le contenu, c'est-à-dire autant dans l'action du lecteur que dans l'accomplissement de cette orientation avec « la plus grande satisfaction qui puisse exister ».

plan de sa vie et ne sont pas séparés de son mode de vie philosophique. Penser et agir sont une seule et même chose.

La géométrie, loin d'un plan purement formel, engendre dans la vie une puissance de compréhension et d'expérience. C'est ce que fait Spinoza, non seulement avec les Écritures, mais aussi avec les affections et les termes qui l'intéressent. Nous avons donc une unité absolue entre la pensée, le langage et le monde. En ce sens, nous prenons Spinoza comme écrivain. Il utilise l'écriture pour transmettre d'autres modes de vie, une nouvelle expérience affective. Ici, le paradigme d'enregistrer dans notre mémoire la marque de nos idées et de communiquer aux autres nos pensées est remplacé comme une double fonction de l'écriture dans l'auto-connaissance : écrire à soi-même et écrire aux autres comme une capacité à être affecté et à affecter autrement. La puissance de la création de l'*ingenium* spinoziste est très proche de l'esthétique créative baroque affectant les autres, non seulement l'œuvre en elle-même, mais la capacité admirable derrière l'œuvre. Spinoza favorise une ouverture à la créativité vitale de la connaissance de soi. En créant son œuvre, il fait appel à l'*ingenium* de ses lecteurs à cette connexion de base créative.

La gloire est un affect central recherché par Spinoza, car c'est ce qui entoure la vie du peuple et gouverne tout le jeu affectif des conquêtes, des succès et des échecs. C'est ainsi qu'il en modifie complètement le sens au nom d'une jouissance commune et d'une philosophie qui théorise cet affect comme béatitude. Et il le fait dans sa propre philosophie en évoquant une création singulière de sa pensée. La gloire, la béatitude ou la liberté chez Spinoza peuvent être un accomplissement actif qui promeut un nouveau mode de vie éthique-affectif et qui favorise la réalisation de chacun. La gloire de Spinoza est elle-même sa création philosophique en tant que tentative d'atteindre intuitivement l'union avec la nature entière et de la promouvoir auprès de ses lecteurs et de ses interlocuteurs. C'est le rôle de sa philosophie en tant qu'activité écrite.

Quand Spinoza écrit l'*Éthique*, il cherche donc à affecter notre corps et à nous inciter à produire des idées, c'est-à-dire qu'il nous fait penser différemment de la manière dont nous sommes habitués à le faire. Penser dans le domaine de sa philosophie est modifier et ne pas justifier l'habituel. Les idées de Spinoza ne vont que dans la dimension du sentir, de ce qui nous fait sentir et donc de l'affectivité. Il cherche à nous affecter à travers son corps en tant que texte. C'est à partir de cette dynamique affective que le philosophe vient à nous, par le livre comme extension de son corps.

La structure de l'œuvre en tant que livre a de nombreuses portes d'entrée. Toute page qui s'ouvre fera passer le lecteur à travers les arguments qui sont enchaînés. L'*Éthique* est un livre qui crée un flux d'affects et de compréhension, autrement dit : une *expérience*. Un livre n'est pas toujours poreux, mais l'*Éthique* est poreuse comme les *individus*. Sa manière autoréférentielle nous lance cependant dans un flux de production affective, un enchaînement qui fait référence à la totalité du livre. Cette méthode met de côté l'ordre transcendante et imaginaire linguistiquement déterminé, car celui-ci est susceptible de devenir une structure fixe ou un miroir du monde.

Nous avons aussi plusieurs façons de sortir de l'*Éthique*. Le livre nous montre l'importance de notre propre existence, il nous incite à acquérir de nouvelles forces qui nous invitent au mouvement, à augmenter la capacité de notre corps d'affecter et d'être affecté, et donc à développer notre compréhension et nos expressions, à pratiquer l'exercice d'augmentation de puissance et celui des connexions intuitives.

Ainsi, Spinoza écrit pour libérer. Nous prétendons comprendre le discours de l'*Éthique* comme une lutte du *conatus* de Spinoza, de sa force, de sa *puissance* d'affirmation et de sa puissance intellectuelle. C'est le langage en tant que libération et ce malgré le langage lui-même, qui possède des mécanismes d'oppression (EIV Def. 20). Il révèle que le bien souverain est de jouir d'une nature supérieure avec le plus grand nombre d'individus qui la désirent, en subvertissant l'ordre chaotique de la tristesse typique de l'homme faible, du premier genre de connaissance (imagination) et du pouvoir qui l'accompagne. Au contraire, les hommes généreux, comme il le thématise dans l'*Éthique* IV, sont loin de la « vanité vaine » qui caractérise la présomption des hommes faibles et qui font tout pour se conserver le pouvoir comme des modèles à suivre pour le troupeau. Les hommes généreux produisent leurs propres manières de vivre, aident les autres hommes libres non pas par apitoiement ou pour être des guides de la vérité, mais parce qu'ils sont forts et nobles. Ils aident autrui à bâtir sa propre forteresse et à partir de ses propres puissances expressives. Bref, l'*Éthique* nous incite à produire ce type d'*acquiscentia* au nom de la puissance singulière de chacun, étant elle-même l'expression de Spinoza.

Cette *expérience*, cette appréhension d'un nouveau mode de vie est capable de communiquer comme une union avec la nature entière, comme la production de singularités expressives. Des personnes qui non seulement savent ce qu'est la liberté, mais qui l'expérimentent dans leur vie quotidienne, dans leurs perceptions quotidiennes, qui

promeuvent la joie active et apprécient même les mauvaises rencontres pour un nouveau mode de vie puissant. C'est la plasticité et l'esthétique qui favorise la pensée de Spinoza.

La philosophie comme mode esthétique de la vie : ce point de vue est proposé par Spinoza comme une affirmation de la force elle-même dans une générosité éthique. Il s'agit d'une forme de transmutation de soi qui est en même temps expérience esthétique et affective, une expérience capable de provoquer des changements actifs sur les individus. Un combat au nom des joies et des forces constitutives actives favorisant les intensités. Tout cela, Spinoza essaie de l'identifier avec du vocabulaire connu et familier : la béatitude, la liberté, la puissance de l'intellect, la gloire ou *acquiescentia in se ipso*. Il essaie de démontrer ce qu'est cette force constitutive qui promeut une philosophie et une façon de voir le monde comme une possibilité de joie et de désirs actifs, qui incluent des puissances singulières chez les multiples individus qui nous constituent. Cette forme s'exprime dans son langage, dans sa géométrie et dans son expression philosophique. C'est ainsi que nous pouvons comprendre la création elle-même comme ce que le philosophe entend communiquer aux autres dans une force et dans une puissance propre à sa relation avec le langage écrit.

## **Conclusion**

La philosophie a-t-elle encore quelque chose à dire en tant que théorie ? Avoir quelque chose à dire, est-ce encore pertinent à notre époque ? Le fait est que nous sommes également confrontés à une crise dans le domaine de la connaissance. Dans l'introduction de cette thèse, nous avons dit que la philosophie, après le tournant linguistique, prend le langage comme central, précisément parce celui qui validera son discours théorique. Mais nous vivons actuellement une crise généralisée qui conduit, à travers un tournant linguistique, la philosophie à se repenser comme condition de son existence, comme un discours théorique valable et pertinent dans la connaissance contemporaine.

Cependant, la philosophie contemporaine est de plus en plus éloignée d'une base ultime de la réalité ou d'une encyclopédie des savoirs. Notre épistémè repose sur une connaissance fragmentée par secteurs où chaque division de la connaissance nécessite une professionnalisation spécifique se référant à chaque domaine spécifique. La philosophie elle-même est décriée quand elle devient une discipline sectionnelle et spécialisée, confondue avec la science et éloignée d'une large connaissance. Pour avoir quelque chose à dire, elle devrait donc embrasser toutes les connaissances et dans leurs formes spécialisées, ce qui est impossible. Et comme si cela ne suffisait pas, elle est elle-même à l'origine d'un certain

scepticisme à l'égard des valeurs fondamentales. La fragmentation des connaissances a conduit la philosophie à étudier les résultats possibles dans les différentes approches et domaines théoriques : dès la reprise du paradigme transcendantal à la pragmatique transcendantale en passant par l'idéalisme objectif.

Cependant, la philosophie de l'immanence pose la solution d'une manière différente car elle pose également le problème différemment, sans pour autant se distancier des questions qui font avancer ces réflexions spécifiques. Sur la base de cette thèse, on peut dire qu'il y a une urgence et une crise de la pensée du fait des lacunes liées au manque d'approfondissement dans tous champs de la connaissance, et peut-être même une certaine rupture du sens comme déclin philosophique. Ceci est dû aux réflexes d'un domaine amplifié de l'*imaginatio* comme premier genre de connaissance. Le large pouvoir et les stratégies de pouvoir se sont emparés de la connaissance philosophique, ce qui annonce une certaine crise théorique dans les temps présents.

Quelle est donc la position du problème du langage dans l'immanence ? Il s'agit d'interposer le langage dans ses structures de *pouvoir* sur le corps, de le penser et de le sentir. Le *pouvoir* a opéré une simplification et a pénétré d'une manière infinitésimale les moindres recoins de la pensée. Il intensifie et perfectionne chaque jour cette « vie » (ou survie) qui gouverne ou qui laisse être gouvernée. Nous consommons des manières de vivre, des sens et des subjectivités dans notre société où le langage est inhérent à toutes les instances de communication et d'information.

Face à cela, la philosophie (linguistique) de l'immanence est une lutte contre notre temporalité dans la communication des informations où l'incapacité de produire des sens prévaut à cause de l'excès, de la saturation et de l'épuisement de données. En ce sens, nous percevons l'importance de l'esthétique du langage comme une éthique immanente. L'écorce du langage déjà cristallisée peut être complètement modifiée. Les significations préétablies par le langage, que ce soit dans un texte théorique ou dans la vie affective, peuvent maintenant être dissipées par des singularités et des rencontres possibles dans un mode de vie éthique. Les mémoires et les coutumes, en tant que premier genre de connaissance, indiquent une privation de cette singularité expressive. Cependant, nous avons la puissance d'une activité où notre pratique est de *créer des connaissances*, bien plus que la simple *compréhension*. La *compréhension* transparait comme si nous n'agissions pas, comme si quelque chose nous poussait à comprendre, sans réellement percevoir que la *compréhension* vient de nous-mêmes, de notre nature, de notre désir et de notre puissance. *Comprendre* selon

l'immanence est l'expérience d'une éthique sélective, c'est-à-dire de l'auto-soin comme affectivité.

Notre intelligence dans la création de la connaissance, dans la création de compréhensions et donc dans l'interprétation active, est ce que Spinoza valorise dans sa conception du langage. Une telle activité, aussi difficile que rare, est la force des joies actives comme puissance de l'intellect (EV). Une réalisation qui cependant aujourd'hui banalisée et confondue avec l'information. Il n'y a jamais eu autant de langage aussi dépourvu qu'à l'heure actuelle. Et, tel que nous l'avons vu, c'est un combat anticipé par Spinoza à une époque où les raccourcis étaient déjà des outils utilisés pour nous convainquent de lutter pour la servitude comme celle-ci allait dans le sens de notre liberté. Tout ultime fondement de la réalité est devenu impraticable ; il nous reste donc à dire que la philosophie peut être une force pour la réalisation de nouveaux modes de vie et d'interactions possibles qui donnent vitalité à une puissance propre. C'est à partir de cette puissance que nous disons que le langage est un moyen d'ouverture et de reconnexion à la vie.

#### ANNEXE I

'Annexe I' est extrait du séminaire du professeur brésilien Manfredo Araújo Oliveira, et de sa théorie du langage, à partir de laquelle j'établis un panorama général du langage contemporain. Le texte renvoie directement aux premier et deuxième chapitres de la thèse. J'ai réalisé cette annexe pour montrer les différents cadres théoriques que la thèse peut confronter.

Philosophie contemporaine du langage face au paradigme transcendantal d'Emmanuel Kant.  
Schéma général :

1. Philosophie herméneutique de Gadamer
2. Langage analytique
  - 2.1. Sémantique
  - 2.2. Pragmatique du langage
    - 2.2.1. Pragmatique transcendantale
3. Contraposition à la subjectivité kantienne
  - 3.1. Hegel
  - 3.2. Heidegger
  - 3.3. Puntel

#### ANNEXE II

Annexe II est la façon la plus analytique (et la moins synthétique) par le biais de laquelle je tente d'amener le lecteur à la théorie générale proposée. En particulier, le sujet de la création artistique philosophique inhérente au langage.

ANNEXES III, IV et V sont la déduction géométrique avec laquelle j'ai construit les arguments de la force créative de l'intellect dans le Chapitre 2. C'est aussi de l'affection proposée dans l'écriture de l'*Éthique* : la gloire, béatitude ou liberté comme puissance de l'intellect.

## ANNEXE VI Yovel, Spinoza et les origines marranes

Annexe VI La proposition de Yovel que je discute dans le Chapitre 3 sur la langue double et les origines marranes de Spinoza.

## ANNEXE VII

Expérience de l'unité - Une vision changée

Charles Duits et l'expérience de l'unité

Annexe VII appartient au Chapitre 4, dans lequel je discute les aspirations spinozistes à l'ordre géométrique et au sentiment d'union avec le tout. Ce chapitre rapproche le sentiment spinoziste (« l'union avec la nature entière ») de l'expansion de la conscience. C'est-à-dire des états non-ordinaires de la conscience, à travers plusieurs moyens différents (méditation, yoga, exercice de respiration, substance hallucinogène et aussi présence du chamanisme et de ses rituels).

## APÊNDICE I - NOTA PRELIMINAR

Para a obra *Ética*, utiliza-se a tradução para o português de Tomaz Tadeu – SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007; em determinados momentos, o próprio texto em latim, interno à edição de referência de Gebhardt – SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972.

Relativamente às outras obras, utilizam-se as seguintes edições de referência:

a) para o Breve Tratado – SPINOZA. *Tratado Breve*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990; b) Para o Tratado Teológico-Político – SPINOZA. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda, 2004 e: *Tratado teológico-político*. Tradução Atilano Domínguez. 3 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2014. c) Para *Tractatus de Intellectus Emendatione* – SPINOZA. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004 e *Tratado da Reforma de La reforma Del entendimiento*. Tradução Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988. –; d) Para *Epistolae* – SPINOZA. *Correspondencias*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988; e) Para *Korte Verhandeling van God, de Mensch em deszelfs Welstand*, *Tratado Breve*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990. f) Para *Cogitata Metaphysica*, *Pensamientos metafísicos*. Tradução Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988 e *Pensamientos Metafísicos*. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores.). g) Para *Compendium grammatices linguae hebraeae*, *Compêndio de Gramática da Língua Hebráica*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014. h) Para *Principia philosophiae cartesianae*, *Princípios de filosofia de Descartes*. Tradução Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988. i) em determinados momentos, o próprio texto em latim, respectivo à edição de referência de Gebhardt – SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v [SO1, SO2, SO3 e SO4] –.



## APÊNDICE J - LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- CG: *Compendium grammatices linguae hebraeae*. Para o Compêndio de gramática da língua hebraica será utilizada a indicação do capítulo em algarismos romanos, seguida da paginação de Carl Gebhardt.
- CM: *Cogitata Metaphysica*. Para obra Pensamentos Metafísicos será utilizada a sigla CM seguida da Parte, do Capítulo e da paginação do original de Carl Gebhardt.
- E: *Ethica ordine geometrico demonstrata* - Ética demonstrada segundo a ordem geométrica. Para as citações serão utilizadas as seguintes siglas: (E) para a obra Ética, a parte citada em algarismos romanos, seguida das proposições correspondentes escritas em algarismos arábicos. Utilizamos as letras (Def.) para indicar as definições, (Ax.) para os axiomas, (Pref.) para os prefácios, (C) para os corolários, (S) para os escólios, (Ap.) para os Apêndices, (Cap.) para capítulos e (Post.) para os postulados, com seus respectivos números em algarismos arábicos.
- Ep: *Epistolae*. Para a obra Correspondências será utilizado a sigla Ep., seguido do número da carta em algarismos arábicos e da numeração da página relativa à edição original de Carl Gebhardt.
- KV: *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*. Para a obra Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade será utilizada a sigla KV, seguida da Parte em algarismos romanos, do Capítulo em algarismos arábicos, do parágrafo em algarismos arábicos e da paginação da edição de original de Carl Gebhardt.
- PPC: *Principia philosophiae cartesianae*. Para a obra Princípios de Filosofia Cartesiana será utilizada a sigla PPC.
- TIE: *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Para a obra Tratado da Reforma do Entendimento, será utilizada a sigla TIE, seguida do parágrafo em algarismos arábicos.
- TP: *Tractatus Politicus*. Para a obra Tratado Político será utilizada a sigla TP, seguida do Capítulo em algarismos romanos e do parágrafo em algarismos arábicos.
- TTP: *Tractatus theologico-politicus*. Para a obra Tratado Teológico-Político será utilizada a sigla TTP, seguida do capítulo em algarismos romanos e do número da página referente à edição de Gebhardt em algarismos arábicos.