

Conhecimento e linguagem na filosofia de Spinoza

Camila Palhares Barbosa
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Resumo: Com este trabalho proponho uma análise do papel da linguagem na teoria de Spinoza, e como esta se relaciona com a possibilidade de expressar um conhecimento adequado. Primeiro, faço uma exposição dos gêneros do conhecimento e como o intelecto humano pode acessar a verdade, em um segundo momento, apresento um debate sobre da literatura spinozista sobre a linguagem e como essa se liga aos tipos de conhecimento, a fim de demonstrar, por fim, que linguagem pode ter um maior nível de perfeição quando for capaz de conectar a experiência aos conceitos, e que, portanto, terá como função no pensamento de Spinoza, essencialmente, a comunicabilidade.

Palavras-chave: Conhecimento. Spinoza. expressão. filosofia. linguagem. verdade.

Abstract: With this work I propose an analysis of the role of language in Spinoza's theory and how it relates to the possibility of expression of an adequate knowledge. First, I expose the genres of knowledge and how the human intellect can access the truth, in a second moment, I present a debate on the Spinozist literature on language and how it is linked to types of knowledge, in order to demonstrate, finally, that language can have a higher level of perfection when it is able to connect experience to concepts, and which, therefore, will have as a function in Spinoza's thought, essentially, communicability.

Keywords: Knowledge. Spinoza. Expression. Philosophy. Language. Truth.

Introdução

No presente artigo, busco apontar para como Spinoza articula sua noção de conhecimento verdadeiro com “ideias adequadas” e do conhecimento falso com “ideias inadequadas”, especialmente, como cada gênero do conhecimento [*cognitionis genere*], sejam eles propriedades objetivas, sejam eles imaginativas, serão constitutivos do que Spinoza descreve ao longo de suas obras enquanto uma vida virtuosa, através da análise do papel da linguagem na filosofia spinozista. Minha proposta neste texto é de articular uma concepção de linguagem na teoria de Spinoza e como esta se conecta com a possibilidade de conhecimento da mente humana. O primeiro desafio ao analisar o papel da linguagem na obra de Spinoza é a falta de menções diretas sobre o assunto, especialmente, no decorrer da *Ética*. Em segundo lugar, a literatura auxiliar

sobre o tema oferece pouco consenso. Autores como E. M. Curley (1973), David Savan (1958), G. H. R. Parkinson (1973) e Paola de Cuzzani (2017), demonstram como a questão da linguagem pode servir de exemplo do que Spinoza considera objeto dos gêneros do conhecimento. Ao incluir esse debate da linguagem, acredito que tornará mais clara a relação entre os gêneros do conhecimento e seu resultado para a ontologia de Spinoza. Mais que isso, mostrar como uma concepção spinozista da linguagem, ao perpassar os gêneros do conhecimento, nos permite ultrapassar algumas inconsistências e incoerências de termos que são utilizados por Spinoza, principalmente, no decorrer da *Ética*.

Cognitionis genere

Para entender o papel da linguagem em Spinoza, primeiramente, faz-se necessário desenvolver um pouco da teoria do conhecimento oferecida no decorrer da *Ética*. Mais precisamente, como Spinoza articula conhecimento verdadeiro com “ideias adequadas” e o falso conhecimento com “ideias inadequadas”. É através dos gêneros do conhecimento que Spinoza consegue elaborar dentro da sua ontologia a relação imanente do intelecto da substância [*infiniti intellectus Dei*] com o intelecto dos modos finitos [*mens humana*], com isso, possibilita que aqueles indivíduos que seguem os ditames da razão e buscam conhecer através do método e da intuição à sua própria natureza e a natureza de Deus, alcancem a liberdade ou beatitude. O conhecimento de forma geral depende dessa conexão do intelecto humano enquanto parte do intelecto infinito da substância [*Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei*]¹, portanto distinção formal entre substância, atributos e modos é imprescindível para lógica spinozista. Spinoza inaugura a obra da *Ética* estabelecendo as definições da substância absolutamente infinita [*substantia absolute infinita*]: aquilo que é causa de si [*causa sui*] (E1D1²) e cuja essência envolve necessariamente existência (E1D3³), enquanto tal não pode ser causada por qualquer substância extrínseca a si (logo, conclui-se haver apenas uma substância), cuja essência infinita e eterna (E1D6⁴) é expressa através de infinitos atributos dos quais podemos conhecer o pensamento e

¹ Ver E2P11c.

² “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

³ “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

⁴ “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.

a extensão (E1D4⁵), e, enquanto "existe unicamente pela necessidade de sua natureza" é livre (E1D7) e eterna, portanto, não pode ser determinada em duração, por E1D8⁶. Os termos essência [*essentia*] e existência [*existentiam*] não são separados, mas constituem a mesma identidade na unidade da substância, e, portanto, são uma e mesma coisa (E1P20esc2). Nessas passagens, Spinoza parece defender que aquelas ideias que são verdadeiras, que são adequadas na medida em que seguem como causa e necessidade a ideia de Deus, permanecem sendo parte do intelecto da substância absolutamente infinita, e, nesse sentido, que perduram para além da duração do corpo, isto é, como uma ideia que perdura no próprio intelecto de Deus, tornando essas ideias adequadas que são concebidas na mente humana, também eternas enquanto conceitos.

Em E2P49SI, Spinoza afirma que seus leitores precisam “distinguir com precisão uma ideia, ou conceito, da mente, e as imagens das coisas que imaginamos”, com isso, que diferencie as ideias inadequadas e falsas (E2P41) formadas a partir de conceitos confusos e pouco claros, daquelas formadas a partir de ideias adequadas, que podem ser concebidas sem dúvidas como verdades (E2P3). Todas as ideias que seguem da mente de Deus, são também adequadas na mente humana (E2P40), uma vez que “todas ideias, enquanto relacionadas com Deus, são verdadeiras” (E2P32). Com isso, Spinoza quer demonstrar que a substância absolutamente infinita, isto é, Deus, possui necessariamente ideias verdadeiras em sua essência, já a mente humana, que é limitada e só se conhece enquanto extensão, que é constituída pelo corpo (E2P13), consegue conceber ideias inadequadas e falsas. Por existir essa unidade de corpo-mente em Spinoza (E2P7S), parece que a experiência tem papel fundamental para o conhecimento:

[...] quando coisas singulares são ditas como existentes, não apenas enquanto elas são compreendidas enquanto atributos de Deus, mas também enquanto são ditas como tendo *duração*, *suas ideias também envolvem existência enquanto são ditas como tendo duração* (E2P8C, ênfase adicionada).

Se nos voltarmos para *Ética*, especialmente na sua V parte, Spinoza parece nos demonstrar como a mente humana, enquanto modo de atributo do modo finito que expressa os atributos infinitos do pensamento e da extensão de/em Deus, consegue conhecer ideias adequadas da/na ordem intelectual infinita de Deus e, ao fazê-lo, “tanto mais está consciente de si próprio e de

⁵ “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”.

⁶ “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna”.

Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz” (E5P31esc1). O conhecimento [*cognitionis*] é central para uma análise da *Ética* tendo em vista, por um lado, o caráter objetivo da doutrina moral de Spinoza⁷, isto é, pela maneira normativa com a qual o filósofo irá desenvolver um “guia” à vida-bom ao final da obra; e, por outro lado, nos leva a compreender o papel da imaginação e das noções políticas criadas a partir do contrato social para a vida moral. A linguagem em Spinoza passa por sua descrição de como o conhecimento verdadeiro ou adequado é possível no intelecto humano e como tal pode ser concebido a partir do ponto de vista da eternidade, isto é, como relaciona-se com a ordem e conexões do intelecto divino. Entretanto, Spinoza demonstra claramente que a noção de que o intelecto humano existe sob a perspectiva da eternidade [*sub specie aeternitatis intelligit*], não pode ser confundida com o próprio intelecto infinito, na medida em que a mente humana, logo, nosso conhecimento, é confuso e limitado e em duração e, junto com o corpo, estará fadada ao padecimento. Portanto, ao intelecto humano pertencerá ideias inadequadas e confusas, das quais temos um conhecimento imaginativo.

No texto “*Teoria do conhecimento em Spinoza*” (2011), Margaret Wilson destaca um certo incômodo dos intérpretes spinozistas da proposição E5p22 e E5p23 na qual Spinoza afirma que “em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade” e “a mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo; dela permanece algo, que é eterno”. A tensão é causada justamente pela diferenciação em duração de corpo e mente, na medida em que a afirmação da expressão da mente “*sub specie aeternitatis*” parece, *prima facie*, romper com a premissa do paralelismo, ou seja, de que corpo e mente, são uma e mesma coisa. Pois, enquanto unidade, corpo e mente parecem ter uma relação intrínseca necessária, sendo “o objeto da mente humana – o modo correspondente sob o atributo de extensão – é o corpo humano” (WILSON, 2011, p.136).

Como bem apontado por Wilson, contudo, para entender como essa ideia adequada que se relaciona com a mente humana alcança na V parte da *Ética* a mesma essência de eternidade que o intelecto da substância, é preciso descrever a classificação dos tipos de conhecimentos [*cognitionis genere*] descritos por Spinoza em E2P40S2. Nessa passagem, vemos três tipos diferentes de conhecimento: o “*primeiro gênero de conhecimento*” que é da opinião [*opinionem*] ou imaginação

⁷ A discussão sobre o objetivismo da *Ética* em Spinoza será aprofundada na seção 5 deste trabalho. Para iniciar o debate sugiro ver: YOUPA, Andrew. Rationalist Moral Philosophy. In: *A Companion to Rationalism*, edited by Alan Nelson, Blackwell Publishing, 2005.

[*imaginationem*], que tratará das ideias inadequadas em nossas mentes [*quae sunt inadaequatae*]; o “segundo gênero de conhecimento” que é chamado de razão [*rationem*] e o “terceiro gênero” que é chamado de conhecimento intuitivo [*scientiam intuitivam*], juntos, compreenderão aqueles conhecimentos considerados adequados no intelecto humano [*quae sunt adaequatae*], e, portanto, verdadeiros [*est necessario vera*].

Em E2P40S1, Spinoza afirma que essas noções apresentadas por ele podem ser chamadas de comuns [*common*] e que se fundamentam no nosso raciocínio. É relevante destacar que essas imagens que formam estes conceitos na mente humana podem ser confusos e incapazes de formar ideias distintas das imagens, isso porque a mente humana é limitada, e o “número de imagens que o corpo é capaz de formar distintivamente em si ao mesmo tempo é excedido”. Assim, pela experiência sensorial (lembrando que em E2A4, E2L2 e E2A1 a forma com a qual o corpo reconhece outros corpos já é estabelecida) o corpo consegue formar uma imagem distinta e clara na mente do conceito de “homem” ou “cachorro” ou “cavalo”, por exemplo. O problema passa a ser quando a imagem passa da particularidade da experiência para a universalidade da ideia, isto é, quando por “homem”, “cachorro” e “cavalo”, entendemos uma categoria que define a essência de todos “homens”, “cachorros” e “cavalos”. Na universalização a mente humana não consegue “imaginar nenhuma diferença do singular (tal como cor e tamanho de um para o outro, etc.) quanto determinar o número, afeições do corpo”. Essas imagens são confusas, principalmente, pois cada indivíduo, ou cada mente, forma a noção desses conceitos de formas diferentes, mesmo que possuam uma essência que é compartilhada, isto é, como modo de extensão, de acordo com “o que o corpo tem mais frequentemente sendo afetado, e então a mente imagina e recorda mais facilmente”. Spinoza explica no exemplo:

[...] aqueles que mais frequentemente recordam maravilhados da estatura do homem vão entender pela palavra *homem* um animal de estatura ereta. Mas aqueles que estão acostumados a considerar outra coisa, vão formar outra imagem comum do homem, por exemplo, que homem é um animal capaz de rir, ou como bípede sem penas, ou como animal racional. (E2P40S1).

Vemos no E2P40esc, Spinoza demonstrar a existência de termos dos quais nossa mente constitui apenas imagens, esses termos são ditos “transcendentais, tais como ente, coisa, algo” [*ex quibus termini transcendentales dicti suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid*], que surgem “porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente,

apenas um número preciso de imagens”. Segue que, em função da limitação, de na mente “esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir”. Afirma Spinoza:

Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc. Pode-se chegar à mesma conclusão por sabermos que as imagens nem sempre são igualmente vívidas, assim como por causas análogas, que não é preciso explicar aqui, pois, para o nosso propósito, basta considerar apenas uma delas. (E2P40esc)

Com isso, surgem dessas noções cujas causas se confundem no corpo agrupamentos em um único atributo, “saber, o atributo de ente, coisa, etc.” [*nempe sub attributo entis, rei, etc.*]; e, além disso, surgem as ditas “noções universais” com as quais os homens imaginam tantas coisas que sua capacidade torna-se insuficiente para imaginar as “pequenas diferenças entre 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”. No seu texto “*Spinoza and Language*” (1958), Savan enfatiza a ambiguidade e incoerência com a qual Spinoza trabalha esses determinados termos universais no decorrer da *Ética*. Certos termos transcendentais que Spinoza considera confusos, inadequados e falsos são os principais termos utilizado na construção de sua teoria⁸. Savan então pergunta: como os termos que expressam ideias falsas podem revelar alguma verdade filosófica?

O conhecimento do segundo gênero, chamado de razão, será classificado por Spinoza enquanto noções comuns [*notiones communes*] e ideias adequadas [*ideas adaequatas*], que não são referentes à essência das coisas em si, mas de suas propriedades [*proprietatum*] que se seguem da e na mente humana por si mesma (intrínseca), ou que se siga de uma ideia anterior que seja igualmente adequada. Isto é, conforme E2P40, “todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias que nela são adequadas, são igualmente adequadas”. Nesse sentido, Spinoza argumenta que as ideias que são verdadeiras na mente humana, são adequadas em relação ao intelecto divino, na medida em que é uma ideia da qual Deus é a causa enquanto “constitui unicamente a

⁸ Savan afirma que “So sharply does Spinoza separate words from adequate ideas that it is difficult to make out for language any useful philosophical function at all” (SAVAN, 1958, p.215). Assim, para o autor fica evidente o resultado incoerente e inconsistente da visão de linguagem oferecida por Spinoza com considerarmos sua própria filosofia como envolvendo ideias verdadeiras.

essência da mente humana [*humanae mentis essentiam constitui*]” (E2P40d). Segue, então, na proposição E2P37 que “o que é comum a todas as coisas (veja-se, sobre isso, E2L2), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular”, e, ainda, segundo E2P38 “aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente”. Assim, a definição oferecida por Spinoza do termo *razão* é, então, como dito em E2P40esc2, de “noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas”. Wilson resume bem as proposições centrais de Spinoza nesta segunda parte da *Ética* em relação ao conhecimento adequado:

[...] Spinoza está desenvolvendo aqui três componentes fundamentais. Primeiro, porque a mente é apenas a “ideia do” corpo, tudo o que estiver *completamente* contido no corpo será diretamente e completamente (“adequadamente”) apreendido pela mente. Segundo, há aspectos básicos de natureza material que de fato estão completamente presentes em qualquer corpo (ou “afecção” do corpo) que seja. Terceiro, das ideias desses aspectos decorrem ideias de *outras* coisas, das quais a mente humana é, portanto, também capaz de obter conhecimento adequado. (WILSON, 2011, p. 154)

Vemos em E2P39 o que são essas *notiones communes* que caracterizam o segundo gênero de conhecimento: são “a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores”. Com isso, Spinoza quer demonstrar que quanto mais um corpo exterior se relaciona através das afecções ativas com a natureza do nosso próprio corpo, isto é, quanto mais propriedades temos em comum com aquele corpo exterior, mais coisas seremos capazes de perceber adequadamente. Isso se dá justamente ao fato de percebermos, através do raciocínio que essas noções comuns oferecem ao intelecto, não imagens sobre o que compõe os corpos externos (que como visto no primeiro gênero de conhecimento, seguem uma ordem necessariamente confusa e mutilada na mente humana), mas as partes que compõem nossa própria natureza, a partir da qual, percebemos com maior eficiência aquilo que nos é verdadeiramente útil, ou seja, aquilo que aumenta nossa potência de permanecer em si. O objetivo do argumento do ponto de vista da ontologia spinozista, constata Wilson, “é que as ideias divinas ou perfeitas das ‘propriedades’ comuns ao corpo humano e aos outros corpos contrastam com as ideias do sentido e da imaginação ao *não* exigirem conhecimento daquelas coisas que a mente humana só aprende confusamente, em virtude dos seus *efeitos* sobre seu corpo” (WILSON, 2011, p. 153). As noções comuns, portanto, exigem menos o conhecimento

das coisas externas de fato, isto é, aquilo que compõe sua essência (ordem e conexão causal); e mais as propriedades *em comum* a todas as coisas, que constituem algo enquanto existente em ato. Ainda, é importante destacar que o que constitui as “propriedades das coisas” são as propriedades que podemos indicar enquanto intrínsecas às coisas, ou seja, são produções internas que as constituem, e, portanto, diferencia-se mais claramente do nível das afecções cujo conhecimento depende de propriedades extrínsecas às coisas singulares. Nos infinitos modos finitos, Spinoza demonstra, essas constituições intrínsecas serão comum à todos; enquanto tal serão harmônicas com nossa natureza, o que nos auxilia a permanecermos em nosso ser [*conatur*]. Como exposto na proposição E3P5, apenas aquelas coisas extrínsecas à nossa natureza pode destruir nossa existência, já que “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”.

Deleuze ressalta que as noções comuns não são abstratas, “mas ideias gerais (não constituem a essência de nenhuma coisa singular, II, 37); e, conforme a sua extensão⁹, ampliando-se a todos os corpos ou apenas a alguns, *são mais ou menos gerais*” (DELEUZE, 2002, p. 98). O que há de comum, portanto, ao segundo gênero do conhecimento, são elementos compartilhados por nós, na medida em que somos corpos singulares complexos similares, que de forma clara e distinta, podem ser percebidos por todos nós enquanto um fato verdadeiro. A partir das noções comuns, portanto, deduz-se um movimento do pensamento no qual “se tira uma ‘conclusão’ correta a partir das propriedades gerais ou universais” (RAMOND, 2019, p. 30).

O segundo gênero de conhecimento será embarcado no conceito spinozista de *razão*, que vai ter o mesmo significado para Spinoza que as noções comuns¹⁰. A razão, portanto, dará conta de “proceder operando segundo as regras da aritmética e sendo capaz de mostrar o caráter universal da regra que se aplica” (RAMOND, 2019, p. 29). Já no *Tratado da Correção do Intelecto* (TEI §13) Spinoza refere-se ao segundo gênero de conhecimento como aquele dos “matemáticos”, isto é, como aquele pensamento lógico-dedutivo que é capaz de perceber a universalidade de determinadas propriedades. O ponto central a se notar é que Spinoza quer diferenciar, com o

⁹ A extensão descrita aqui refere-se a composição “mais biológica do que matemática” dos corpos enquanto modos de atributos, pelas quais as noções comuns referem-se sempre a “algo em comum aos corpos”, seja a apenas alguns corpos (elementos constitutivos de meu e mais outro), ou seja a todos os corpos (em sua constituição de movimento, repouso e extensão, por exemplo). É, assim, descrita por Deleuze enquanto “representação de uma composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade dessa composição” (DELEUZE, 2002, p. 99)

¹⁰ Deleuze em seu vocabulário de Spinoza define razão como a mesma e igual coisa que as noções comuns. (DELEUZE, 2002, p. 111)

segundo e o terceiro gênero de conhecimento, o conhecimento das propriedades [*propriatum*] das coisas¹¹ - que ficaria a cargo da razão no segundo gênero do conhecimento-. do conhecimento da essência [*essentium*] das coisas, que ocorre no terceiro gênero de conhecimento (WILSON, 2011, p. 163).

A noção de “intuição” que no *Breve Tratado* Spinoza chama de “intuição clara” (BT II 1), no *Tratado da correção do Intelecto*, “intuitivamente” (TEI § 16), e na *Ética* “*scientia intuitiva*” (E2P40c) - é atribuída por Spinoza ao terceiro gênero do conhecimento, tem alguma semelhança com o primeiro gênero na medida em que é uma “percepção direta de uma coisa singular” (RAMOND, 2019, p. 30). Contudo, o terceiro gênero do conhecimento marcará a passagem, ou ainda, a superação da intuição sensível para uma espécie de “intuição da alma”. Neste nível do conhecimento, a universalização e generalizações conseguem ser superadas por esse conhecimento claro e direto das coisas singulares - o que significa, em última instância, estar em harmonia ou interligado com o intelecto infinito de Deus. Ainda, segundo Deleuze, “a figura do terceiro gênero é um triângulo que reúne as ideias adequadas de nós mesmos, de Deus e de outras coisas” (DELEUZE, 2002, p. 64). A afirmação de Deleuze reflete que esse sistema ontológico que torna possível este terceiro gênero do conhecimento está vinculado ao fato e a maneira com que o intelecto infinito de Deus se conecta ao intelecto finito humano (E2P47)¹².

Spinoza parece afirmar em E2P47esc que esses tipos de conhecimentos verdadeiros¹³, segundo e terceiro, são dedutivos, que se seguem de uma espécie de razão e intuição existente *a priori*.

¹¹ Em “*A Study of Spinoza’s Ethics*” e “*Representation and the Mind-Body problem in Spinoza*”, Bennet e Della Rocca apresentam uma visão distinta do que pode ser considerado propriedades essenciais e propriedades não-essenciais. Spinoza não faz essa distinção de maneira direta na *Ética*. Pela visão determinista do spinozismo, considerar propriedades não essenciais pode parecer contraintuitivo, contudo, como Marshall aponta, embora todas as propriedades sejam necessárias, apenas algumas delas são relevantes para explicar a relação causal. (MARSHALL, 2013, p. 50).

¹² “A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”.

¹³ Em E2P43 Spinoza nos fala sobre sua noção de verdade e certeza: “Quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa”. Aqui, vemos novamente o contraste da teoria spinozista do conhecimento frente ao cartesianismo, especialmente de Descartes, uma vez que a dúvida enquanto processo metodológico para o conhecimento não terá um papel para que a mente humana adquira qualquer noção sobre a verdade. Nesse sentido, Wilson destaca a metafísica anticartesiana proposta por Spinoza, primeiro porque “o esforço de Descartes para ‘garantir’ suas ideias claras e distintas à ‘dúvida hiperbólica’ notoriamente está sujeito à objeção do “raciocínio circular”” (WILSON, 2011, p. 166). Em segundo lugar, Spinoza não verá a mente humana como vê Descartes (Meditação III) “uma criatura separada de Deus”, mas “a mente humana, através do seu *insight* naquela natureza, compartilha da sequência necessária no entendimento do intelecto infinito; com efeito, ela é ‘parte’ da mente de Deus” (WILSON, 2011, p.). Isso torna-se mais claro na demonstração, na qual Spinoza afirma que “Em outras palavras (como é, por si mesmo,

A teoria da “eternidade da mente” que Spinoza avança depois de 5p20 pode ser resumida bastante brevemente, já que elementos básicos foram bem preparados. Primeiro, o conhecimento inadequado dos corpos externos encontrados na imaginação, nos sentidos e na memória (e também implicados nas emoções passivas) cessa quando o corpo humano cessa de durar (E5P21, 34). No entanto, a *essência* do corpo humano está em Deus (sem considerar a duração) e é concebida através de Deus em virtude de certa necessidade eterna [...]. (WILSON, 2011, p. 179)

Aqui, Wilson se refere à famosa e complexa afirmação de Spinoza em E2P44c2, “é da natureza da razão perceber as coisas sob uma certa perspectiva da eternidade [*sub quamdam specie aeternitatis*]”. Essa passagem é especialmente controversa para intérpretes de Spinoza uma vez que os modos finitos e suas expressões dos atributos infinitos do pensamento e da extensão são concebidos em duração, como Spinoza já havia estabelecido por E2A1¹⁴, são determinados a uma duração limitada, pois sua essência não envolve existência necessária - caráter atribuído por Spinoza apenas a substância absolutamente infinita (E1P7; E1P8). Em E1D8, Spinoza define eternidade enquanto “a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna”, logo, parece ser um paradoxo que coisas que não envolvem existência necessária (modos finitos) percebam algo *sub quamdam specie aeternitatis*. Uma vez que não somos causa de si e somos determinados de certa maneira pela substância, e enquanto um dos infinitos modos finitos existentes, podemos ser destruídos por forças extrínsecas à nós, na medida em que a natureza desses corpos seja contrária à nossa própria natureza. A própria constituição dos modos finitos e seus atributos, na lógica spinozista, fazem com que a nossa essência seja, então, esse esforço por permanecer em nosso ser por mais tempo (quantitativamente em duração) e melhor (qualitativamente em termos do que julgamos boa vida). Contudo, nesta “luta” que travamos contra diversas forças externas que nos afetam, somos fadados eventualmente ao padecimento. Logo, retorna-se a afirmação original, “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência” (E1P24). Entretanto, ao chegarmos na V parte da *Ética*, Spinoza parece sugerir algo diferente quando em E5P23 afirma que “a mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que

evidente), quem conhece verdadeiramente uma coisa deve, ao mesmo tempo, estar certo disso” (E2P43d). Por sua natureza, enquanto parte da natureza de Deus, a verdadeira envolverá certeza absoluta.

¹⁴ Lembrando que o axioma refere-se a essa essência de duração relacionada aos modos de atributo: “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista”.

é eterno [*aliquid remanet quod aeternum est*]. Antes, Spinoza havia mencionado que “a mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo” (E5P21). A proposição de E5P21 parece ir ao encontro da ontologia descrita por Spinoza até então: ora, se pensamento e extensão, são diferentes modos de atributos de uma mesma identidade, sendo, portanto, uma e mesma coisa [*aequalis et simul*], quando o corpo padece, a mente (que é objeto do corpo), igualmente padecerá.

Duas questões se apresentam aqui: (a) como um intelecto finito e parcial, que não envolve em sua essência a eternidade, pode em função de sua razão “perceber as coisas sob uma certa perspectiva da eternidade”?; e, ainda, (b) como a mente pode *não* ser destruída juntamente com o corpo, sendo mente e corpo uma e mesma coisa? Aqui, aquilo que o intelecto humano pode perceber *sub quandam specie aeternitatis* e aquilo que na mente *remanet quod aeternum est*, será justamente as ideias adequadas na medida em que elas existem infinitamente no intelecto divino; portanto, o terceiro gênero do conhecimento, enquanto “procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”, será o caminho para “compreendemos a Deus” (E5P25d). É essa conclusão que vemos em E5P33: “o amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento, é eterno”. Assim, o amor intelectual da mente para com Deus, alcançada mediante o terceiro gênero do conhecimento, será sua virtude suprema [*summa mentis virtus*].

O terceiro gênero do conhecimento ganhará ao final da *Ética*, então, essa relação ou correspondência com a noção spinozista de salvação, na medida em que estará necessariamente relacionado ao amor intelectual a Deus [*amor intellectualis Dei*]. Em “*Spinoza and other heretics: the marrano of reason*” (1989), Yovel argumenta que esse gênero do conhecimento, por sinônimo da vida beata e virtuosa, é um privilégio para poucos, uma vez que a ciência intuitiva pode ser vista enquanto uma forma elevada da racionalidade que oferece uma ideia verdadeira não apenas das propriedades dos objetos (algo que, como vimos, o discurso e método científico sozinhos são capazes de deduzir), mas dá ao intelecto uma visão privilegiada da essência das coisas, a forma com a qual conhecemos de maneira plena o amor intelectual de Deus justamente pois entendemos que a essência dessas coisas particulares que seguem imediatamente a essência verdadeira de Deus enquanto é entendido por si mesmo (YOVEL, 1989, p. 154-155). A definição de Spinoza em E5P25d de que “o terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”, nos informa que nosso intelecto com este gênero do conhecimento tem um *insight* (WILSON,

2011, p. 153); ou *grasps* (YOVEL, 1989, p. 155); *latent in the mind* (MARSHALL, 2013, p. 53), ou ainda *l'existence intérieure* (MISRAHI 1980, p. 32), que aqui chamo de conhecimento *inato*, da essência de uma coisa particular [*cognitionem essentiae rerum*] que se segue dos atributos do intelecto infinito de Deus. Para Yovel, o terceiro gênero do conhecimento demonstra uma nova forma de “síntese” da ordem e conexão das ideias (YOVEL, 1989, p. 156). O mesmo ponto é abordado por Misrahi, ao afirmar que há uma adição existencial ao conhecimento que é *intuitive et synthétisante* (MISRAHI, 1980, p. 32).

É no terceiro gênero do conhecimento, então, que a lógica spinozista chega ao nível da imanência cujo conteúdo dedutivo da essência das coisas particulares que seguem diretamente e imanentemente dos atributos de Deus, os quais a ideia é inata em nossa mente, é reflexivamente internalizado e apreendido pelo nosso intelecto. Chamar essa forma superior de racionalidade [*scientia intuitiva*] de inata, contudo, não quer dizer que é um conhecimento que surge ou é relevado misticamente em nós; pelo contrário, o inatismo aqui refere-se ao fato das ordens e conexões causais de coisa particulares que segue diretamente e imanentemente do intelecto divino, na medida em que nosso próprio intelecto é entendido inerentemente como seguindo (parte) de uma necessidade lógica determinada de um atributo direto de Deus cuja natureza segue uma ordem necessária, pode ser percebido segundo essa mesma ordem (adequadamente) por nós. O inatismo e o terceiro gênero de conhecimento dependem da metafísica e da ontologia spinozista pela qual todas as coisas são imanentemente derivadas da substância absolutamente infinita de acordo com princípios lógicos.

É explícito que para haver a ciência intuitiva é necessária a existência anterior de uma ordem determinada, a qual anuncia de certa maneira como os conceitos de substância, atributos e modos se encadeiam causal e logicamente. Conclui-se: a ordem referida é uma ordem que, quando intuída adequadamente, apresenta às consciências humanas a maneira pela qual o universo [modos ou efeitos] é constituído a partir de sua causa eficiente [substância e seus atributos]. Se é assim, tem-se então uma ordem a qual é demarcada num ponto de partida – a causa eficiente ou a substância e seus atributos [natureza naturante] – e naquilo que se segue no interior desse ponto de partida – os modos infinitos imediatos, mediatos e os modos finitos [natureza naturada] –. Então, aqui está o real objeto de intuição humana. Contudo, há a pressa em dizer: não é apenas essa a condição da intuição! A intuição spinozana não pressupõe apenas uma ordem de encadeamento causal entre os conceitos de substância, atributos e modos, mas pressupõe o intelecto infinito de Deus. (RIBEIRO, 2017, p. 329).

Da ontologia spinozista segue logicamente que conhecer por esse gênero, assim como nos outros gêneros do conhecimento, dependem diretamente da nossa essência, este sendo, do esforço pelo qual buscamos uma vida mais ativa e que nos é útil para permanecer em nosso ser, logo, ser mais feliz.

Yovel aponta para o fato de que os gêneros do conhecimento de segundo e terceiro gênero, ao mesmo tempo, trazem e não trazem informações diferentes sobre a ideia adequada a qual se está conhecendo. Pois, por um lado, todas as informações verdadeiras que um objeto possui (como vimos, suas propriedades) podem ser adquiridas pela razão e análise científica uma vez que concebe os objetos a partir das leis naturais pelas quais são determinados. Assim, não haveria uma nova informação, *per se*, ao conhecermos pelo terceiro gênero. Entretanto, como acima descrito, o terceiro gênero consegue inteligir algo imanente do intelecto divino cujo conteúdo revela não as propriedades, apenas, mas a própria essência que derivam da natureza de Deus (YOVEL, 1989, p. 156). Entretanto, fica claro que para Spinoza essa imanência que podemos internalizar reflexivamente do intelecto divino como ele é, depende que, primeiro, sigamos os ditames da razão e que conheçamos as propriedades desses objetos exteriores.

A linguagem e o conhecimento

No texto *“Prejudices, Philosophies and Language: Spinoza and His Strategies of Liberation”* (2017), por exemplo, Paola de Cuzzani sugere uma relação necessária e intrínseca da linguagem no seu nível fundamental – isto é, o da comunicação de ideias comuns – com a experiência de sinais representados no corpo, processo que cria sinais arbitrários e convencionais às palavras. Para entender como essas ideias confusas e meramente convencionais que criam a linguagem e se relacionam ao corpo, retomamos a segunda parte da *Ética*, especialmente a E2P17d, na qual Spinoza diz “por tanto tempo quanto o corpo humano é afetado, a mente humana (por E2P12) irá lembrar desse afeto do corpo, isto é, (por E2P16), terá a ideia de um modo que realmente existe”. Cuzzani aponta que essas imagens do afeto do corpo representadas pela mente humana, são produtos da interação dos nossos corpos com corpos externos, em que “eles simultaneamente expressam ambos o poder do nosso corpo e o poder dos outros corpos [...] imagens são traços corpóreos desses encontros que “dizem” sobre os dois corpos, e que “confundem” os dois corpos em um único signo” (CUZZANI, 2017, p. 6). Assim podemos considerar que, através do corpo e dos sinais atribuídos a cada uma dessas experiências sensíveis, criamos uma “rede de padrões de afetividade” (CUZZANI, 2017, p. 4). Para Cuzzani, portanto,

essa noção explica por que a origem da linguagem na obra de Spinoza é explicada especialmente em relação ao corpo. Contudo, em função da representação imediata e confusa com a qual o corpo percebe as exterioridades e seu próprio corpo, faz com que a linguagem expresse inicialmente um conhecimento não adequado. Essa inadequação surge do fato de que os afetos no corpo são variados e contingentes, e que sua causalidade é difícil de ser determinada de forma clara (E3P1). Assim, quando Spinoza nos diz que por bem e por mal compreende aquilo que julgamos útil ou não (E4D1 e E4D2), infere que atribuímos esses signos (bem e mal) aos afetos que “nada mais (são) do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (E4P8). Afetos estes que podem ser atribuídos arbitrariamente por qualquer indivíduo na medida em que um mesmo objeto lhes afeta distintamente.

Vemos no E2P40esc, Spinoza demonstrar a existência de termos dos quais nossa mente constitui apenas imagens, esses termos são ditos “transcendentais, tais como ente, coisa, algo” [*ex quibus termini transcendentales dicti suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid*], que surgem “porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens”. Segue que, em função da limitação, de na mente “esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir”. Afirma Spinoza:

Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc. Pode-se chegar à mesma conclusão por sabermos que as imagens nem sempre são igualmente vívidas, assim como por causas análogas, que não é preciso explicar aqui, pois, para o nosso propósito, basta considerar apenas uma delas. (E2P40esc)

Com isso, surgem dessas noções cujas causas se confundem no corpo agrupamentos em um único atributo, “saber, o atributo de ente, coisa, etc.” [*nempe sub attributo entis, rei, etc.*]; e, além disso, surgem as ditas “noções universais” com as quais os homens imaginam tantas coisas que sua capacidade torna-se insuficiente para imaginar as “pequenas diferenças entre 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”. No seu texto “*Spinoza and Language*” (1958), Savan enfatiza a ambiguidade e incoerência com a qual Spinoza trabalha esses determinados termos universais no decorrer da

Ética. Certos termos transcendentais que Spinoza considera confusos, inadequados e, portanto, falsos; são os principais termos utilizado na construção de sua teoria¹⁵. Savan então pergunta: como os termos que expressam ideias falsas podem revelar alguma verdade filosófica?

Em E3P14d, como vimos, Spinoza nos mostra que “a imaginação da mente indica mais os afetos do nosso corpo do que da natureza dos corpos externos”. Nisso, quando nosso corpo é afetado por mais de um afeto ao mesmo tempo, a imaginação dessa experiência estará conectando um afeto ao outro. É essa relação estabelecida por Spinoza, que coloca a linguagem enquanto uma imediatez confusa na mente humana, que possibilita a afirmação de Savan de que “a visão de Spinoza de palavras e linguagem tornam impossíveis que ele considere seus escritos (e qualquer outro) como uma exposição direta ou literal da verdade filosófica” (SAVAN, 1958, p. 212).

Cuzzani afirma que:

Há uma dupla confusão: frente à complexidade infinita da realidade, o corpo humano, que é finito por definição, faz um processo de simplificação prática da qual a linguagem é um dos seus produtos. No E2P40esc, quando Spinoza nos explica a origem das noções que chamamos de “Transcendental” e “Universal”, ele ilustra este processo de confusão e simplificação. Nosso corpo limitado é capaz de formar apenas um número limitado de imagens distintas. Quando número de imagens se torna excessivo, Spinoza diz que imagens serão confusas no corpo e também a mente será incapaz de distinguir todas essas imagens, e então será aplicado um único signo: isso é um termo geral, uma palavra (por exemplo, um ser, uma coisa, um homem, um cavalo, etc.). Linguagem é o que usamos para classificar. (CUZZANI, 2017, p.7).

Assim, a palavra e a linguagem são, assim como sugeriu Hobbes no *Leviatã*¹⁶, criações que surgem dessa faculdade ou capacidade humana a fim de tornar esses termos gerais mais simplificados e reconhecíveis, sendo capazes de conectar às funções, memórias e objetos que já foram, de certa forma, codificados. De certa forma, a palavra nos informa sobre a relação entre a experiência dos objetos e corpos externos ao nosso próprio corpo. Nomeamos, então, a relação

¹⁵ Savan afirma que “So sharply does Spinoza separate words from adequate ideas that it is difficult to make out for language any useful philosophical function at all” (SAVAN, 1958, p.215). Assim, para o autor fica evidente o resultado incoerente e inconsistente da visão de linguagem oferecida por Spinoza com considerarmos sua própria filosofia como envolvendo ideias verdadeiras.

¹⁶ No capítulo IV acerca da linguagem, Hobbes afirma “A invenção da imprensa, apesar de engenhosa, não tem qualquer valor se comparada com a invenção das letras [...] essa foi uma invenção engenhosa para perpetuar a memória do tempo passado e reunir o gênero humano, dispersar em tantas e tão distantes regiões na Terra” (HOBBES, 2012, p. 31).

extrínseca que estabelecemos com o mundo a partir de uma codificação, a linguagem compartilhada no âmbito da sociedade. Portanto, a linguagem cumpre o papel de tornar essas experiências e sinais estabelecidos mais simples a fim de serem, então, comunicados. Nesse sentido, Cuzzani parece concordar com a afirmação de Savan de que “a linguagem não nos diz sobre a verdade das coisas”. Mas, então, como responder a válida questão trazida por Savan: como Spinoza pode escrever uma teoria com a intenção de veracidade?

Antes de responder a essa questão, ainda é preciso destacar o papel que Spinoza dá à linguagem na prática. Aqui, podemos apontar para como, na obra *Cogitata Metaphysica* (2015), Spinoza salienta que a linguagem tem na prática a função de “mais facilmente *reter, explicar e imaginar*” (SPINOZA, 2015, p. 197). Essa função, que é parte da capacidade do modo de extensão e do pensar, e conseqüentemente, do corpo de expressar a ideia do objeto, faz com que o “ente da razão” consiga reter de forma mais fácil e simplificada os objetos com os quais criamos experiências do mundo. Sobre os modos de pensar, Spinoza explica que:

[...] os filósofos reduziram todas as coisas naturais a certas classes, as quais recorrem quando ocorrem-lhes algo novo e a que chamam de *gênero [genus], espécie [species], etc.* Ademais, também para explicar uma coisa temos modos de pensar, a saber, determinando-a por comparação com outra. Os modos de pensar os fazemos se chamam *tempo [tempus], números [numerus] e medida [mensura]*, e talvez haja ainda outros. (SPINOZA, 2015, p. 198)

Assim, esclarece-nos Spinoza que os modos de pensar são formas pelas quais explicamos e imaginamos as coisas, contudo, esses entes da razão não são ideias de coisa, isto é, são apenas linguagem, e no entanto, as tratamos como se fossem a mesma coisa. A mente, enquanto coisa pensante, “não tem maior potência para afirmar do que para negar”, a imaginação equivale-se a vestígios, memórias causadas devido “aos movimentos dos espíritos, movimento que é excitado nos sentidos pelos objetos”. Por isso, não há como esses vestígios imaginados serem algo além de confusos, e, portanto, não “podem ser colocados entre as ideias; por isso também não têm eles nenhum ideado que exista necessariamente ou que possa existir” (SPINOZA, 2015, p. 199).

Quando impomos nomes aos entes, como se fossem ideias desses, estamos buscando significado naquilo que está fora do intelecto, mas ao fazê-lo, “constatará um mero nada; em troca, se entender os próprios modos de pensar, constatará que são verdadeiros entes reais” (SPINOZA, 2015, p.199). O erro, Spinoza parece apontar, ocorre por confundirmos inquirir a natureza do ente com as maneiras a partir das quais percebemos as coisas. Ou seja, pelo

conhecimento de primeiro gênero imaginamos a realidade extrínseca pautada pela experiência em nosso próprio corpo, contudo, essa experiência nos informa mais sobre nosso corpo em si do que sobre o objeto extrínseco que julgamos conhecer.

Assim, quando Platão, quando disse que o homem é um animal bípede sem pernas, não errou mais do que os que disseram que o homem é um animal racional; pois Platão não soube que o homem é um animal racional menos do que outros sabiam; colocou porém o homem numa determinada classe, e fim de que, quando quisesse pensar nele, recorrendo aquela classe de que poderia facilmente recordar-se, de imediato incidisse no pensamento do homem. Aristóteles, mais ainda, errou gravissimamente se acreditou ter explicado adequadamente a essência humana por sua definição. (SPINOZA, 2015, p. 199-200).

Aqui, Spinoza demonstra a função de classificação da linguagem e seu uso prático em recordar nossas percepções dos objetos através das definições em classes, atribuindo uma categoria comunicável. Contudo, como mencionado acima, essa relação ainda não implica uma correspondência verdadeira ao ideado.

Esse ponto também é abordado por Deleuze em “*Spinoza: filosofia prática*”, quando o autor trata da diferenciação entre *abstrações* e *ideias comuns*. As abstrações, ou ideias abstratas, ocorrem quando nos contentamos com o signo extrínseco do objeto e passamos a imaginá-lo ao invés de entender. Por seu caráter ficcional, as abstrações apenas atribuem “semelhanças e diferenças sensíveis” e substituem “a natureza interna dos corpos pelo efeito extrínseco que têm sobre o nosso corpo” (DELEUZE, 2002, p. 52). Por outro lado, as noções comuns, aquelas que “se afetam de acordo com as conveniências ou composições intrínsecas, exprimem o próprio poder de sermos afetados, o que nos coloca em posição de perceber nossa capacidade de compreender” (DELEUZE, 2002, p. 52). Assim,

Um homem, um cavalo e um cão, por exemplo; ou melhor, um filósofo e um bêbado, um cão de caça e um cão de guarda, um cavalo de corrida e um cavalo de carga distinguem-se pelo seu poder de serem afetados e, antes do mais, pela maneira como cumprem e satisfazem sua vida. (DELEUZE, 2002, p. 53).

Seguindo os ditames da razão, que Spinoza relaciona com o segundo gênero do conhecimento, teremos termos que, apesar de serem em certo sentido signos ficcionais pelos quais comunicamos essa experiência, através da linguagem conseguimos apreender mais do que a experiência sensível, mas conseguimos nomear as noções comum à todos, isto é, aquelas

propriedades cuja natureza geral compartilhamos. Deleuze também menciona, como terceira categoria, para além das abstrações e noções comuns, os termos transcendentais. Estes diferem-se, não pela sua condição mais genérica ou mais específica, mas “de um conceito de Ser ou de conceitos com a mesma extensão de Ser, aos quais se confere um valor transcendente e se estabelece por oposição ao nada” (DELEUZE, 2002, p. 54). Com isso, Deleuze quer apresentar o caráter imanente dos transcendentais, aqueles que se vinculam às ideias adequadas enquanto essas seguem uma ordem imanente e necessária do intelecto de Deus, por sua relação intrínseca com nosso próprio intelecto.

Aqui, talvez seja interessante retomarmos a ideia de bem e do mal em Spinoza, ou melhor, a ausência de uma configuração moral no seu sentido comum, na medida em que os termos bem e mal referem-se à forma contingente com que cada indivíduo é, por acidente, afetado por objetos extrínsecos. Nesse sentido, bem [*bonum*] e mal [*malum*] são termos que formam aquele conhecimento que Spinoza denomina, no primeiro gênero de conhecimento, *ex auditu aut signis*, “a partir de 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 as coisas” (E2P40esc2). Em outras palavras, bem e mal são definidos por aquilo que consideramos nos ser útil, no prefácio à IV parte Spinoza informa que “quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si”. Logo, uma mesma coisa pode ser denominada boa ou ruim por pessoas diferentes, dependendo de sua opinião e imaginação. No que segue, Spinoza parece indicar o aspecto prático comunicativo da linguagem ao afirmar que “mesmo assim, devemos ainda conservar esses vocábulos” [*habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt*], pois “nos será útil”. Aqui, o prefácio da IV parte indica que o vocabulário de bem e mal são exemplos do uso prático da linguagem, como indicado por Cuzzani; e, ao mesmo tempo, infere-se que bem e mal ditos nesse sentido expressam ideias inadequadas e não podem expressar verdades filosóficas, como argumentado por Savan.

Quando Spinoza aponta para a ignorância dos profetas frente a leitura das escrituras sagradas no *Tratado Teológico-Político*, ele está indiretamente tratando do problema da linguagem e da imaginação. Quando Deus diz para Adão que não deve comer a maçã, não o diz para impor-lhe uma conduta moral, ou relacioná-la ao pecado, mas o diz pois a maçã é envenenada, o que diminuirá a potência do agir e do pensar. Assim, a maçã tem o mal como seu efeito, mas por não compreender a ideia adequada da essência que ela exprime, chamamos pela imaginação de

pecado¹⁷. Ao nomearmos uma ação de pecado, então, usamos o vocabulário no sentido banal e comum, não expressando nenhuma verdade sobre a maçã ou sobre o ato de comê-la. O pecado poderia estar contemplado na definição dos afetos da III parte da *Ética* enquanto essa *imaginação* de que algo que diminui nossa potência porque é contra a vontade de Deus. Obviamente, para Spinoza, essa noção seria absurda. Assim, Spinoza afirma que “os profetas eram dotados não de um pensamento mais perfeito, mas do poder de imaginar com mais vivacidade, e os relatos das Escrituras provam-no abundantemente” (SPINOZA, 2017, p. 73).

Ainda no *Tratado Teológico-Político*, Spinoza demonstra que as Escrituras foram escritas pelas mãos humanas, e por isso, não resultam das e nas leis divinas, mas apenas em metáforas e relatos da imaginação a fim de transmitir o conhecimento de Deus, querendo tornar “suas comunicações e ensinamentos tão fáceis de serem percebidos que seriam possíveis a qualquer um” (SPINOZA, 2014, p. 249). Ou seja, é um bom exemplo do uso comum da linguagem discutida até aqui, uma vez que Spinoza parece estar trazendo um ponto sobre a função social e prática da linguagem. Ela não nos diz nada sobre a verdadeira essência da substância, mas ela nos traz, sob o aspecto das metáforas e analogias, formas simples de comunicarmos algo do que é exprimido sobre a essência da substância.

Quando é dito, pela imaginação, nas Escrituras, que se deve amar ao próximo, e assim, amar a Deus, nada da essência da substância é revelado, e portanto, não trata-se de um conhecimento verdadeiro e adequado. Contudo, quando sabemos que amar aos outros e amar a Deus aumenta a potencialidade do nosso corpo e do nosso pensar, pois é uma ideia adequada da essência de Deus, agimos pelo próprio conhecimento da potência do pensamento. Ou ainda, quando as Escrituras nos dizem que não devemos matar, não nos revela que seja da essência da substância o mandamento de que matar seja errado¹⁸, mas ela revela que a essência da substância envolve existência, e, por ser sua causa, a essência da existência dos modos de extensões. Poderíamos, então, dizer que matar diminui a potencialidade, e, assim, exprime uma verdade da essência de Deus. É essa potência que exprime algo de verdadeiro da essência de Deus.

¹⁷ Deleuze exemplifica: “Todavia, porque Adão ignora as causas, acredita que Deus o proíbe moralmente de algo, enquanto Deus lhe revela apenas as consequências naturais da ingestão do fruto. Spinoza lembra com obstinação todos os fenômenos que agrupamos sob a categoria de Mal, doenças, morte, são desse tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação”. (DELEUZE, 2002, p. 28).

¹⁸ “De maneira geral, as afecções que aumentam ou ajudam a potência de agir são assimilados a um bem - em outras palavras, ‘ao que sabemos certamente nos é útil’ (EIVdef1) -, e as afecções que diminuem ou coíbem, a um mal” (JAQUET, 2015, p.137). Para uma discussão mais aprofundada ver: JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afeto, ações e paixões em Spinoza*. trad. Marcos Ferreira de Paula e Luís César de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Para Savan, a teoria da linguagem em Spinoza define que “palavras não passam de movimentos corporais” ou ainda que “palavras surgem da experiência e se referem a experiência” (SAVAN, 1958, p. 213). Assim, a linguagem seria inevitavelmente inadequada para expressar um conhecimento verdadeiro.

Em quase todos os aspectos importantes, Spinoza opõe palavras às ideias verdadeiras. Uma ideia não é uma imagem e não consiste de palavras. Uma ideia não pode nem surgir da experiência das palavras e imagens, nem pode ser verificada através de tais experiências, pois experiências não podemos oferecer conhecimento da essência. (SAVAN, 1958, p. 215).

Spinoza nos alerta sobre “aqueles que confundem as palavras com a ideia”, e não entendem que uma “ideia (por ser um modo do pensamento) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras” (E2P49esc1). Parece que Spinoza está demonstrando que a essência da ideia, quando concebida de forma adequada pela mente humana, tanto pela razão quanto pela intuição, não necessita de imagens ou linguagem para serem verdades. Curley (1973) discorda da abordagem de Savan, para o autor “a classificação de Spinoza do conhecimento *ex signis* enquanto uma das variedades da imaginação não implica nenhuma tese radical sobre a inadequação da linguagem para expressar ideias claras e distintas, seja em filosofia ou em outras áreas” (CURLEY, 1973, p. 33). Embora possa representar na maioria das vezes um conhecimento de primeiro gênero, na medida em que conecta signos à imaginação e memória, não significa que não há nada de adequado que possa ser expresso pela linguagem. É importante ressaltar que sempre a razão e a intuição são fontes infalíveis de conhecimento verdadeiro (E2P42). Nesse sentido, Parkinson (1973) argumenta que as conclusões descritas por Savan não se seguem das premissas de Spinoza na *Ética*, pois as palavras podem ser conectadas de alguma forma do intelecto, “isso parece implicar que alguém que entende pode expressar sua compreensão em palavras, e também que alguém que ouve essas palavras e associa à elas as imagens apropriadas seguem de certa forma a ordem do intelecto” (PARKINSON, 1973, p. 80). É claro que a experiência vaga e o uso de algumas universalizações são preocupações para Spinoza, por isso o filósofo adverte que precisamos diferenciar as ideias adequadas das inadequadas. Os gêneros do conhecimento parecem ser de certa maneira resultado de como usamos nosso intelecto e de que forma associamos essas palavras as coisas, se partimos de deduções e do método científico pelo uso da razão, ao usarmos determinados termos, estamos adequadamente fazendo descrições das leis e propriedades extrínsecas como elas existem em ato. Claro que a linguagem em si não é

necessária para o intelecto divino, nem para apreensão desses conhecimentos adequados no intelecto humano. Contudo, o ponto que propus demonstrar, é que algo da substância é exprimido pela potencialidade do pensamento, e portanto, que a verdade é alcançada pelo intelecto humano, embora não necessariamente através da linguagem, esta pode ser um meio de transmitir e comunicar essa verdade apropriadamente.

Conclusão

Os gêneros de conhecimento, assim, parecem ter uma relação entre si e com o método com o qual nosso intelecto pode inferir verdades sobre o intelecto divino. Como bem apontado por Yovel, a mudança dos gêneros ocorre com a mudança ou da passagem da passividade para atividade, ou seja, é o próprio intelectualismo spinozista cujo objetivo ético contempla o amor intelectual à Deus, isto é, cumprir a virtuosidade de uma mente mais ativa e mais potente. Da experiência vaga à razão, e da razão à ciência intuitiva, Spinoza descreve enquanto essa passagem de maior ou menor grau de potência e perfeição. Assim, não se trata tanto dos objetos singulares sobre os quais os gêneros de conhecimento buscam conhecer, mas sobre como nosso intelecto é e conhece o sistema ontológico do qual faz parte imanentemente seguindo determinadas ordens e conexões.

Voltando ao *Tratado Teológico-Político*, vemos Spinoza diferenciar a teologia, aquela que atribui a seres transcendentais características humanas e a coloca de forma vertical frente aos modos de extensão da filosofia, que busca apresentar as matérias das ciências naturais. Mas o que torna a teologia frutos da imaginação é a interpretação dada aos profetas, que dela retiram nada mais do que a obediência, contentando-se com o conhecimento dos efeitos, e não buscando a essência das causas. Para Spinoza, então, “as Escrituras não dão expressamente nenhuma definição de Deus” (Spinoza, 2015, p. 254), primeiro pois os livros sagrados foram escritos por vários autores em períodos diferentes, segundo que eles nada ensinam que não a obediência. Nas escrituras, opõe-se o problema de perceber de forma literal e como verdade o uso inadequado da linguagem, não percebendo o caráter metafórico dos mandamentos de Deus.

Voltando ao *Tratado Teológico-Político*, vemos Spinoza diferenciar a teologia, aquela que atribui a seres transcendentais características humanas e a coloca de forma vertical frente aos modos de extensão da filosofia, que busca apresentar as matérias das ciências naturais. Mas o que torna a teologia frutos da imaginação é a interpretação dada aos profetas, que dela

retiram nada mais do que a obediência, contentando-se com o conhecimento dos efeitos, e não buscando a essência das causas. Para Spinoza, então, “as Escrituras não dão expressamente nenhuma definição de Deus” (Spinoza, 2015, p. 254), primeiro pois os livros sagrados foram escritos por vários autores em períodos diferentes, segundo que eles nada ensinam que não a obediência. Nas escrituras, opõe-se o problema de perceber de forma literal e como verdade o uso inadequado da linguagem, não percebendo o caráter metafórico dos mandamentos de Deus.

Bibliografia:

- BLAIR, R. G. (1973) Spinoza's Account of Imagination. In: GRENE, Marjorie (ed.) *Spinoza: a collection of critical essays*. New York: Anchor Books.
- DE CUZZANI, P. (2017). Prejudices, Philosophies and Language: Spinoza and His Strategies of Liberation. In: *Nordicum-Mediterraneum*, v. 12, n. 3.
- DELEUZE, G. (2002) *Spinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- DELEUZE, G. (2017). *Spinoza e o problema da expressão*. 1a ed. São Paulo: Editora 34.
- DELLA ROCCA, M. (2010) Getting his hands dirty: Spinoza's criticism of the rebel. In: MELAMED, Yitzhak Y.; ROSENTHAL, Michael A. (org.) *Spinoza's 'theological-political treatise': a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. (2012) *Leviatã, ou a forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: Rosina D'Angina. 2. ed. São Paulo: Martin Claret.
- PARKINSON, G. H. R. (1973) Language and Knowledge in Spinoza. In: GRENE, Marjorie (ed.) *Spinoza: a collection of critical essays*. New York: Anchor Books.
- SAVAN, D. (1958). Spinoza and Language. Duke University Press on behalf of *Philosophical Review*. Vol . 67 , No . 2, pp . 212-225.
- SPINOZA, B. (2014). *Tratado Teológico-Político*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva.
- SPINOZA, B. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamento metafísico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- SPINOZA, B. (2017) *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- WILSON, Margaret D. (2011) Teoria do conhecimento em Spinoza. In: GARRETT, Don. (org.) *Spinoza*. Tradução Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras.
- YOVEL, Yirmiyahu. (1989) *Spinoza and other heretics*. New Jersey: Princeton University Press.
- YOVEL, Yirmiyahu. (1999) Transcending mere survival: from conatus to conatus intelligendi. In: YOVEL, Yirmiyahu (ed.) *Desire and affects: Spinoza as Psychologist*. New York: Little Room Press.