

## DEUS, NATUREZA E SUBSTÂNCIA: ESTUDOS SOBRE SPINOZA E A ESCOLÁSTICA

NASTASSJA SARAMAGO DE ARAUJO PUGLIESE \*

A filosofia primeira de Aristóteles enquanto “teoria do ser enquanto ser”, é desenvolvida a partir de certas categorias como a distinção entre o necessário e o possível, entre o finito e o infinito, perfeito e imperfeito, accidental e substancial. Estes mesmos problemas foram apropriados e ampliados pela filosofia cristã, que lhes atribui caráter teológico e os utilizam como fundamento para a definição e distinção dos limites entre Deus e as criaturas, entre o criado e o não-criado. Spinoza faz uso de conceitos da tradição aristotélica e escolástica, mas constrói em seu sistema uma metafísica largamente distinta em relação a seus predecessores. Enquanto na Escolástica o ser de Deus é tido como análogo ao ser dos entes, isto é, Deus e as criaturas não são no mesmo sentido, ou seja, não possuem as mesmas propriedades e não dividem a mesma essência, em Spinoza, Deus é causa imanente da realidade e, por isso, as criaturas detêm certas propriedades da divindade além de dividirem, com ela, algo de sua essência. Para construir sua tese sobre a imanência, Spinoza faz uso de três conceitos que, com significados diferentes, se referem à mesma coisa: Deus, Substância e Natureza. Deste fato acredito poder extrair elementos para uma investigação acerca do estatuto da linguagem na filosofia de Spinoza.

Laurent Bove, em um artigo de 1991<sup>1</sup>, afirma que a teoria da linguagem “é o início para toda reflexão verdadeira” e que as implicações deste pensamento geram efeitos em toda obra de Spinoza. Diz ainda que a linguagem encontra-se fundada sobre duas bases, uma epistemológica e outra política, e ressalta que à linguagem estão vinculados certos perigos. Este fenômeno é abordado em termos estratégicos e pensado com extrema cautela tendo em vista que a linguagem comporta os riscos da ilusão e da opressão.

\* Mestrado na PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO - PUC-RJ em FILOSOFIA DA LÓGICA E DA LINGUAGEM com orientação do Prof. Dr. Oswaldo Chateaubraïnd/bolsista CAPES.

<sup>1</sup> BOVE, L. “*Filosofia da Linguagem em Spinoza*”, L’Enseignement philosophique, 1991, vol. 41, n 4, pp.16-33.

Ilusão que vem da confusão que fazemos ao misturar as palavras que usamos para designar as coisas com as coisas elas mesmas. E neste sentido, sem este discernimento é pouco provável a construção de um entendimento claro e distinto sobre qualquer objeto. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza mostra sua posição: “não me admiro que filósofos presos ao verbalismo e à gramática incidam em tais erros”, pois é comum, diz ainda, que “julguem as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas”. Por termos o hábito de confundir as palavras com as coisas às quais elas se referem por causa da passividade fruto dos efeitos que elas geram no pensamento, uma vez que as palavras estejam nas mãos de teólogos elas podem servir de instrumento adequado à prática da tirania. Este uso político é possível de ser realizado na medida em que as palavras por elas mesmas não trazem, de imediato, o conhecimento sobre a natureza daquilo que é dito. Por exemplo, o que é a palavra ‘Deus’? Ou seja, o que ela expressa? E que relação é essa que mantém com a expressão ‘seres criados’? O interesse no significado das palavras está em saber o que estas palavras dizem de nós e de nossas ideias, na intenção de entender em que medida elas dizem das coisas o que elas são, e o que podemos nós dizer do real enquanto tal quando fazemos uso das mesmas. O que faz com que as palavras ‘finito’, ‘infinito’, ‘accidental’, ‘substancial’, ‘Deus’ e ‘criaturas’ indiquem certas ideias e não outras? Proferir, por exemplo, a palavra ‘substância’ não implica, necessariamente, na mesma coisa a cada vez. Em contextos diferentes, ela pode fazer referência a elementos químicos, à essência, à causa primeira, ou à natureza como um todo. Segundo Spinoza, as palavras são imagens geradas em razão de encontros corporais – ou seja, são compostos materiais, corpóreos, produzidos segundo um movimento de causalidade. Assim, as palavras comportam significados que são gerados na experiência comum e que de modo algum são estáticos e em si. O signo, que é a palavra, indica para as coisas tais como elas são dadas ou

experimentadas pela mente que produz e compõe imagens.

Segundo Pierre François-Moreau “tudo se passa como se a experiência viesse voluntariamente se sedimentar nos provérbios, nas citações e nas fórmulas conhecidas. A linguagem se oferece como um abrigo a estas lições e as veícula anonimamente. A experiência toma então a forma de uma tradição.”<sup>2</sup> Deste modo, as palavras carregam a memória das experiências individuais e coletivas e por isso, tomam a forma de uma tradição. A partir deste ponto de vista, seria equivocado dizer que os signos linguísticos são incapazes de prover o verdadeiro conhecimento. Por serem as palavras o abrigo da experiência comum, elas comportam a necessidade relativa aos nexos causais do mundo extenso, mas sem nos dizer nada sobre a essência da coisa nomeada ou sobre o movimento de produção do real. Ainda que este aspecto torne a linguagem “origem última dos erros”<sup>3</sup> há aí um aspecto de interesse cognitivo, pois ela é, ainda, o campo próprio da experiência coletiva – lugar mesmo da construção de noções comuns. Consequentemente, dizer ‘Deus’ é, de algum modo, referir-se a certos costumes e hábitos responsáveis pela permanência de certa experiência significativa, que juntamente com a história ou o conjunto destas práticas torna ‘Deus’ uma palavra equívoca porque não possui referente único e pode ter diferentes significados. É por este motivo que Spinoza critica aqueles que se limitam à gramática. As palavras tomadas unicamente como componentes de uma linguagem organizada sintaticamente têm mutilada sua potência semântica – parte esta que realmente importa, já que o sentido é o efeito do discurso no complexo corpo-mente e deste modo é capaz de aumentar ou diminuir a potência de ação de um indivíduo.

Spinoza mostra e procura valorizar o aspecto flexível das palavras, que podem ser sempre ressignificadas. Pelo fato da linguagem estar vinculada à potência dos corpos de produzir imagens, ela é responsável pela dinâmica de aquisição e transformação de hábitos e também pela memória. As significações das palavras são estabelecidas através do uso, onde afetos se vinculam às imagens num encadeamento linguístico significativo. Esse processo é ambíguo porque o uso simplifica o sentido da palavra em razão de seu efeito ser relativo a um corpo afetivo que é limitado face à multiplicidade do real. Ou seja, se a

linguagem se explica pelos efeitos que ela causa no corpo, devido à constituição específica das memórias individuais, seu valor é um valor de uso e pode, por isso, não dizer nada a respeito das coisas elas mesmas – o que também não quer dizer que elas sejam sempre equívocas. Desta maneira, é importante salientar que para Spinoza não há nenhum significado no interior das palavras que precise ser decifrado, não há uma essencialidade ou significação verdadeira das mesmas pois todo significado é um efeito da experimentação delas e, portanto, é múltiplo. Este aspecto flexível do significado é constituinte da liberdade no filosofar e Spinoza utiliza largamente a possibilidade de ressignificação de termos.

Através deste uso, penso ser possível derivar daí, o que seria seu pensamento sobre a linguagem. A estratégia de análise é a de investigar o uso que ele faz dos vocábulos ‘Deus’, ‘natureza’ e ‘substância’ para a partir daí compreendermos a relação entre palavras e pensamento, palavra e experiência. A hipótese que procuro levantar é a de que o uso destes três termos que têm como referência uma mesma coisa, ou seja, o emprego de três palavras co-extensivas é uma evidência de que Spinoza não era um nominalista estrito. Nominalista aqui quer dizer defender a tese de que as palavras não comportam significados e são nomes vazios de sentido. Ainda assim, esta evidência não é suficiente para a defesa desta tese, porque pode ser utilizada para demonstrar o seu oposto. Por isso, ela deve ser estudada com cuidado. Começemos então desobedecendo à ordem de produção das coisas, e começemos em meio a elas, onde estamos, ou seja, iniciemos pelos efeitos.

No *Tratado-Teológico Político* Spinoza procura mostrar que o ensino das Escrituras tem como razão principal a manutenção da obediência política e intelectual. Se tudo o que pode ser aprendido de bom e útil nas Escrituras pode ser substituído pela organização e criação de regras de vida, não é preciso, portanto, o recurso às instituições religiosas – e nenhuma outra – para se conhecer o modo de se viver bem – menos ainda se o interesse for o conhecimento da natureza. Deste modo, as Escrituras não são apenas desnecessárias, mas podem ser perniciosas para a filosofia. “Creio, pois, que as altas especulações não concernem em nada às Santas Escrituras. Quanto a mim, nunca aprendi nem pude aprender nada sobre os atributos de Deus a partir dos Livros Sagrados.”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> MOREAU, P-F. *Expérience et Éternité*. pp. 300.

<sup>3</sup> *Ibid*, pp. 308.

<sup>4</sup> SPINOZA. Carta 21 à Wilhelm Blyenbergh.

As palavras ditas sagradas ou o “verbo divino” podem impedir o pensamento na medida em que são utilizadas como utensílio de dominação e instrumento para a conquista e a manutenção de um poder político tirânico. A sacralização das palavras e a rigidez de significação no contexto teológico podem engendrar superstição e o medo – afetos responsáveis pelas ilusões a cerca da realidade das coisas. Neste sentido, pode-se dizer que a coerção é exercida através das palavras, pois a opressão ocorre quando certos significados afetam de modo tal que o pensamento sofre perda de potência, e é debilitado. Portanto, a boa filosofia, a filosofia como tal, só começa a partir de uma crítica da linguagem já que é através dela que o indivíduo conquista sua liberdade intelectual e política.

Mas esta leitura, de que a linguagem é vetor de ilusões e por isso é arma política, diz muito pouco sobre a linguagem ela mesma. Estes comentários versam sobre seus efeitos no mundo, mas nada explicam sobre sua constituição própria, pois não provê as causas e a essência de sua natureza. Porém, há um problema maior na teorização de modo geral, que é a falta de elementos explícitos capazes de formar um número adequado de evidências para uma investigação mais precisa sobre a linguagem em Spinoza. Entretanto, por mais que uma teoria específica sobre o tema não tenha sido desenvolvida extensivamente por ele, não é correto dizer que esta questão recebeu tratamento especial. Afinal, o filósofo escolheu construir a *Ética* demonstrando-a de modo geométrico. A linguagem utilizada mostra, portanto, a valorização por certo aspecto das palavras – a capacidade de, através delas, reproduzirmos o encadeamento das ideias e das coisas. O apreço por uma ordenação específica, inspirada na precisão das ciências matemáticas, é uma evidência dos efeitos associativos característicos da linguagem que organiza no corpo as imagens das coisas. Esta característica marca também a primeira, dentre muitas, das diferenças que se pode salientar entre Spinoza e a Escola. Spinoza critica os Escolásticos em relação ao modo como eles tratam o pensamento e as ideias. A Escolástica e a tradição, diz ele, procuraram explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas. Esta crítica está associada ao “método” de conhecimento da verdade utilizado por eles – a revelação.

A tradição cristã é fundada no dualismo metafísico, porque preconiza a distinção absoluta entre duas realidades: a realidade do espírito e a realidade da matéria. Neste sentido os fatos que ocorrem no âmbito da intenção são distintos dos fatos extensivos. A divisão

metafísica exigiu um tratamento epistemológico diferenciado, onde a aplicabilidade de um método válido em um campo não poderia ser estendida a outro por serem diferentes em natureza. Mas enquanto para eles era proibido se valer do método de uma ciência para usá-lo em outra investigação, no século XVII esta prática de transposição de modelos é desejada. O que era um erro metodológico e categorial passa a ser visto como uma necessidade urgente, como uma virtude a ser praticada. O ideal da criação de sistemas inicia-se neste momento, quando os modelos da matemática e da física são transpostos para a psicologia e a teoria social. A *Ética* de Spinoza é um exemplo deste tipo, realizada segundo a ordem geométrica onde é possível sublinhar a intenção de tornar a linguagem mais clara e o pensamento mais preciso. O uso dos *Elementos* de Euclides como modelo “não é uma escolha apenas didática”<sup>5</sup> e não serve para mascarar ou alhear o pensamento de seu próprio contexto de produção, o método geométrico é indiscernível do problema enquanto tal. Há na *Ética* a proposta de um construtivismo conceitual, onde a forma, o método e a ordem não são elementos exteriores ao pensamento. A imanência do método ao invés de eximir-nos de contatos empíricos, implica, ao contrário, na necessidade de irmos até as coisas mesmas para apreendê-las. No apêndice da *Ética* I, Spinoza se refere aos matemáticos como aqueles que “mesmo sem nos atrair, nos convencem”. Apesar da brincadeira, este é o apontamento de uma virtude, que é a capacidade destes de unificarem ideias através de formas lógicas. O modo de conectar as ideias é, portanto, um dos fatores mais importantes no processo de conhecimento. Assim, o método é um instrumento de compreensão onde a regra é construída ao mesmo tempo em que o movimento de encadeamento entre ideias se dá. A função do método, então, é a de coordenar e também de mostrar as relações de composição entre os elementos do pensamento. Certamente, ao mesmo tempo em que é construído, é constituinte. Neste sentido, ele é prático e imanente, sendo o responsável por auxiliar na descoberta das causas das coisas. Para conhecer é necessário buscá-las, diz Spinoza, “aqueles que ignoram a verdadeira causa das coisas confundem tudo”<sup>6</sup>.

A verdadeira causa das coisas, da multiplicidade e da diferenciação é, para Spinoza, a Natureza única,

<sup>5</sup> Rocha, Maurício. Aulas do Círculo de Leitura Espinosa na PUC-Rio / Departamento de Direito.

<sup>6</sup> *Ética* I, proposição VIII.

imane e infinitamente infinita. O epíteto dado por Novalis à Spinoza “o homem intoxicado de Deus” ilustra a filosofia da imanência de modo excessivamente metafórico, já que esta intoxicação é menos uma mistificação das coisas e mais uma necessidade de conhecimento de suas essências mesmas. Yovel define esta “intoxicação” por Deus de maneira mais clara e precisa: “esta filosofia encara a existência deste mundo como tudo o que é, como o único ser real e a fonte única de valor ético. Deus, ele mesmo, é idêntico à totalidade da natureza, e os seus decretos estão escritos não na Bíblia mas nas leis da natureza e da razão”<sup>7</sup>.

Natureza que é causa de si mesma, é extensa e pensante, onde a ordem de um atributo é a mesma que a de outro. Mas em que medida a ordem das coisas e das ideias pode ser apreendida? Ao invés de dar à ordem do pensamento um caráter transcendental, Spinoza procura compreendê-la através da noção de natureza única que possui ao menos dois aspectos: o pensamento e a extensão. As palavras são modos da extensão que comunicam modos do pensamento. Mas “como as palavras são parte da imaginação [primeiro gênero de conhecimento], forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória”. Desta maneira, a memória também é responsável pela significação das palavras já que é ela que retém os traços ou os efeitos dos encontros entre os corpos. Assim, diz Spinoza “não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução”. Se as ideias imaginativas são parciais, o que poderia nos garantir a linguagem? Do mesmo modo que a imaginação, como lei de constituição biológica do corpo, tem um modo de funcionamento que se conhecido adequadamente pode ser utilizado e tomado como característica virtuosa da mente; é possível encontrar nas palavras, “veículo privilegiado do imaginário”<sup>8</sup>, associações adequadas, ou seja, o modo de expressar o sentido de verdade de uma ideia. Sentido este que o entendimento tem, por sua própria natureza, a potência de produzir e que podem ser compostos através de palavras pela sua potência construtiva. É este aspecto que faz com que a essência da Natureza seja conhecível, perfeitamente expressa e comunicada pelo entendimento através da linguagem, com a ajuda de signos devidamente

ordenados. Porque “contrariamente ao que poderíamos crer, o homem não é a origem da significação”<sup>9</sup>. Neste sentido, por mais que as experiências que caracterizam os significados das palavras sejam advindas de relações particulares que cada corpo estabelece com os outros corpos, a significação é uma interseção entre experiência singular e experiências coletivas, entre experiência da palavra e experiência da coisa. Os signos não têm significados por si mesmos, mas construídos em uma relação. A ideia que perpassa esta, ideia que Spinoza pretende se opor, é a de que os significados existem em absoluto, constituindo uma existência independente – o que existe independente é a realidade objetiva das coisas. Enquanto filosofia da imanência, o pensamento sobre a linguagem não poderia ser abordado de um ponto de vista transcendental onde os significados pudessem funcionar como formas eternas e imóveis.

Durante a Idade Média a questão dos universais – entidades abstratas eternas e independentes – foi largamente difundida. No contexto das disputas metafísicas que procuram provar o estatuto ontológico dos universais é comum a formulação de uma armadilha disjuntiva<sup>10</sup>. O medievalista P. V. Spade ilustra da seguinte maneira: “Existem universais no mundo? Uma resposta afirmativa é o realismo, uma resposta negativa é o nominalismo”<sup>11</sup>. Ao se considerar a questão desta forma, negligencia-se a possibilidade de uma terceira ou quarta via de abordagem do problema. Se assim for, deveríamos considerar que Spinoza ou bem é nominalista, ou bem é realista. Mas e se em sua filosofia não encontrarmos caminho para nenhum dos dois tipos? É comum, entretanto, intérpretes clássicos classificarem-no como um nominalista, como se ele fosse defensor da tese segunda a qual as palavras são *flatus vocis*, vazias de significado e de realidade, incapazes de trazer conhecimento sobre as coisas. Mas, e esta é a hipótese que levanto neste trabalho, na medida em que entendermos a natureza da linguagem – enquanto modo da extensão em relação unívoca com modos do pensamento, e necessária na medida em que todas as coisas são necessárias, Spinoza não poderá ser interpretado como um nominalista estrito. Deveremos, portanto, investigar a relação entre linguagem e

<sup>9</sup> Vinciguerra, I. Spinoza et les signes. La genèse de la imagination. p. 284.

<sup>10</sup> “disjunctive trap” – expressão cunhada em 1950 por Haserot no artigo “Spinoza e o Estatuto dos Universais”.

<sup>11</sup> LIBERA, ALAIN. *La querelle des universaux: De Platon à la fin du moyen age*. p. 18.

<sup>7</sup> YOVEL, YIRMIYAHU. Espinosa e outros Hereges. Estudos Gerais. Série Universitária. Imprensa Nacional Casa da Moeda. p. 7.

<sup>8</sup> Vinciguerra, p. 285, nota 1.

realidade, linguagem e ontologia, e mostrar que a escolha dos vocábulos em questão – a saber, Deus, Natureza e Substância, não é arbitrária. Se a escolha tiver sido arbitrária, então deveremos concordar com a tese de que para Spinoza a palavra é impotente, incapaz de estabelecer ordem, esvaziada de todo conteúdo. Por outro lado, se a escolha tiver sido necessária para a construção mesma do sistema espinosano, então ela deve ter um estatuto mais elevado do que o de um nome vazio. A hipótese não-nominalista baseia-se na evidência de que as palavras não são vazias, mas também não carregam um sentido único e verdadeiro. Ao contrário, elas podem expressar vários sentidos, que somente se individualizam num contexto de uso. O sentido das palavras não está, então, em repouso, e são inseparáveis de um encadeamento causal tanto relativo à ordem das ideias quanto à ordem das coisas. Neste plano da experiência, os falantes capturam sentidos novos e geram outros, de acordo com o uso que pode ser feito da linguagem, e ainda, as palavras também mantêm significações anteriores, porque além de expressarem ideias, se referirem a fatos, acontecimentos, coisas e elementos singulares, palavras são componentes da memória e carregam certa carga histórica. Deste modo, as palavras têm o mesmo grau de imanência que as ideias e as coisas e como consequência, por conta dos efeitos corpóreos, os significados têm sua dimensão real. E, neste sentido, isto consistiria em um realismo de Spinoza? Talvez seja um certo tipo, mas não é, definitivamente, o realismo platônico com o qual estamos acostumados. Isto porque, a dimensão real do significado não ocorre devido à postulação de entidades extra-mundo que garante sua existência, mas decorre do modo próprio da mente, em concomitância com os fatos e as coisas do mundo material. Etienne Balibar prefere chamar Spinoza de nominalista, mas adjetiva como “nominalismo democrático”<sup>12</sup>, diferenciado de outros porque afirma igualitariamente todos os nomes da verdade. Este tipo de nominalismo é importante porque afirma um modo de subversão do sentido e das evidências de nossa presença no mundo. Diz ele que a autoevidência da verdade, enquanto índice de si mesma, não a poupa de conflitos significativos. Deste modo, a nominalização é, por sua vez, instrumento e resultado da interpelação da verdade, onde o nome é lugar ou espaço de discurso submetido à uma lei de repetição,

<sup>12</sup> BALIBAR, ETIENNE. *Lieux et Noms de la Vérité*. Éditions de l'aube. Monde em cours. pp. 14.

mas que também é espaço de fuga constante. Apesar da excelente descrição de Balibar, não parece justo classificar este pensamento com o título tradicional – isto é, ver um nominalismo em Spinoza. Mesmo que o nome não seja a representação de uma entidade fixa, ele expressa sentido e captura esta mobilidade própria ao significado. A linguagem e os significados são extremamente reais, não são nomes vazios ou uma pura tipologia. O único perigo é torná-los mais reais do que as coisas. Isto ocorreu durante a Idade Média, onde alguns representantes da Escola advogavam o ponto de vista de que os universais são mais perfeitos e mais férteis do que os particulares instanciados no mundo, pois seriam mais puros. A Escola segue, assim, a classificação de Aristóteles nos *Segundo Analíticos* que define os universais como “em repouso na alma como uma unidade fora da multiplicidade”, residindo “únicos e idênticos em todos os sujeitos particulares”<sup>13</sup>.

Marilena Chauí no artigo “O Fim da Metafísica” apresentado no *Colóquio Internacional Spinoza*, no ano passado em Córdoba na Argentina, explicou a arquitetura da estrutura metafísica da Escolástica e a função dos universais. Os Escolásticos, diz ela, desenvolveram um sistema metafísico da realidade onde o real se encontra disposto e ordenado de forma tal que o ser é capaz de se autoenunciar. O ser imprime, portanto, seu movimento em nosso intelecto para fazer-se conhecido, produzindo uma autoenunciação. Esta por sua vez corresponde ao discurso que nós dizemos sobre o ser, por meio de atribuições ou predicções, regradas pelos princípios de identidade, de não-contradição, por via do princípio de individuação e das operações das quatro causas postas por Aristóteles. Deste modo, o conhecimento age como ponte, que liga o discurso *do ser* ao discurso *sobre o ser*. A verdade, então, é pensada como correspondência entre estas duas formas de proferimento *adaequatio orationis et rerum*, segundo a formulação de Avicena e *adaequation intellectus rei*, na formulação de Tomás de Aquino. Este edifício metafísico é sustentado por um ser transcendente, que é causa primeira e causa final última, mas que não é predicado de todos os entes. O ser transcendente – Deus – cria; e as coisas criadas participam dele por analogia, porque criador e criado não compartilham o mesmo sentido do ser. Como consequência, a metafísica, afirma Chauí é “ciência do possível porque seu objeto são os transcendentais segundo os quais se

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos* II, 19.

definem os universais como essências possíveis aptas à existência, que passam a existir por um ato da vontade criadora”<sup>14</sup>. Pela interpretação de Avicena, o possível é introduzido na metafísica, onde forma e matéria são instrumentos do artesanato criador, sendo a matéria pura potencialidade que será atualizada pela forma que for pensada por Deus. A matéria é concebida como anterior à forma porque é pura potência e o ser em potência precede o ser em ato. Esta atualização decorre da ação de Deus que age de acordo com a liberdade de sua vontade. Na concepção de Avicena “a potência absoluta de Deus opera na absoluta contingência porém sua potência ordenada, por meio das leis da Natureza, torna necessário para nós o que em si é apenas possível”<sup>15</sup>. As essências inteligíveis que podem vir a existir são os universais, que, concebidos no intelecto divino são signos de onisciência e de onipotência. Já na concepção de Ockham, entre o intelecto e a vontade divina, entre potência absoluta e potência ordenada, não há distinção. Neste sentido a causalidade divina é sempre imediata e direta, e tanto o poder divino quanto a realidade estão imersos em uma contingência radical. De modo geral, o ponto principal da *metafísica do possível* advogada pelos representantes da Escola é a distinção entre potência e poder, entre *potentia* e *potestas*, que gera como consequência a ideia de uma vontade divina livre que escolhe entre possíveis contrários. E ainda, esta distinção dá lugar à abordagem teleológica, pois uma vez que a potência e o poder de Deus são livres e inteligentes – e assim pensam Tomas de Aquino e Duns Scott – este processo não é cego, mas dirigido por fins postos por elas mesmas.

Spinoza, por sua vez, rejeita o finalismo, a teleologia, a transcendência do ser e a contingência. E ainda, não aceita o caráter universal das essências e caracteriza toda essência como singular e idêntica apenas a si mesma. As essências e as coisas singulares são necessárias porque são modos do atributo da substância. Essência, diz ele, é “aquilo que sem a coisa não pode ser nem ser concebida”<sup>16</sup>. Assim como o conceito de essência é outro para Spinoza, seu ‘Deus’ também é outro. Diz Chauí:

Deus não age para realizar um plano concebido por seu intelecto e desejado por sua vontade, não

age para criar um mundo para si nem para o homem, não age para prover as carências da criatura imperfeita, carente e defeituosa. [...] Deus não age por superabundância da essência e imensidão de potência (como costumava dizer a Escola), não age por excesso nem por falta (como seria se houvesse causa intrínseca ou extrínseca de seu agir, isto é, causa final), pois sua ação é seu ser na absoluta completude<sup>17</sup>.

Neste sentido, Deus não é um legislador, pois seguir as leis necessárias de sua própria natureza – ou seja, ser em sua absoluta completude – é não ter nada que se intercale entre o necessário e o possível. Deste modo, é impossível que a soma dos ângulos internos de um triângulo não some 180 graus, é impossível que de uma causa não se siga um efeito e também é impossível que Deus suspenda suas próprias leis por milagre, porque essa natureza que existe é perfeita. As categorias do possível e do contingente são, portanto, ilusões já que as coisas não podem ser diferentes do que elas são. Diz Deleuze:

A crítica de Spinoza possui dois pontos culminantes: não há nada de possível na Natureza, isto é, as essências de modo não existentes não são modelos ou possibilidades em um entendimento divino legislador; não há nada de contingente na Natureza, a saber, as existências não são produzidas pelo ato de uma vontade divina que, à maneira de um príncipe poderia ter escolhido outro mundo e outras lei.

O que é necessário, diz ele, é a existência da substância enquanto envolvida por sua essência e a produção pela substância de uma infinidade de modos. Enquanto causa de todas as coisas, a substância se diz no mesmo sentido que é causa de si. Ao invés de ser causa primeira e substrato que sustenta a multiplicidade, a substância em Spinoza é causa eficiente, imanente, concebida em si e por si. Deste modo, ao unir as referências das palavras Deus, Natureza e Substância, ressignificando-as e subvertendo o significado dado pela tradição, Spinoza dá um teor cognitivo distinto a elas. Parece que a inversão feita acaba em uma divinização da natureza e substancialização de deus.

Mas esta divinização da natureza, não quer dizer que Spinoza é um panteísta. Afirmar a identidade entre Deus e o mundo é perder de vista o caráter infinito dos atributos, onde a extensão é apenas um deles. Ainda

<sup>14</sup> CHAUI, M. “O Fim da Metafísica”. Colóquio Internacional Spinoza Córdoba. pp. 3.

<sup>15</sup> CHAUI, M. *Ibid.* pp. 4.

<sup>16</sup> Spinoza, *Ética* II definição 2.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 8.

que Deus tenha expressividade material, a Natureza não é redutível à materialidade. Deste modo, Deus não pode ser identificado com o mundo, mas o contrário se segue. Ou seja, nada escapa à expressão divina, e o mundo material é ele mesmo um atributo de Deus<sup>18</sup>. O uso dos três vocábulos também é coerente com a crítica ao antropomorfismo, já que Deus no contexto do século XVII e da tradição antecedente era fruto da imaginação d'aqueles “que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído de corpo e mente, e que está sujeito às paixões”<sup>19</sup>. A definição de Deus dada por Spinoza implica homogeneidade e se distancia de uma hierarquização e por isso, o uso que ele faz destes vocábulos é necessário na construção mesma de sua teoria, sendo indispensáveis para que sua filosofia se diferencie da tradição Escolástica e Aristotélica.

Voltemos, então, à questão inicial: o que o uso das palavras pode nos dizer de sua condição ou *status* ontológico? Em que medida a unificação dos vocábulos em uma isomorfia extensiva explica, ou seja, em que medida ela mostra o dinamismo e o movimento próprio à natureza da linguagem? Diz Pierre François Moreau: “Desta maneira, o uso regra a significação das palavras. Ele abra a linguagem à história. Ele impede a crença de que este domínio diga respeito apenas à razão. Este limite colocado à razão não é, de forma alguma, uma abertura ao irracional. Ele é o assentimento à experiência”<sup>20</sup>. O problema maior é que a natureza das palavras não é dada em si e sua função não é uma simples destinação natural. Assim, não sabemos por completo os detalhes da formação da linguagem e nem as causas que fazem uma palavra tomar uma certa função no interior dela. O que podemos explicar sobre a natureza da linguagem é pouco, e por isso, o recurso à experiência e ao uso. A linguagem, enquanto inserida necessariamente na ordem das causas, e fruto imanente das mesmas, é constituída, também, por elementos não linguísticos.

<sup>18</sup> Este comprometimento com uma infinidade dos atributos da natureza foi, de algum modo, também capturado por Russell que, em sua *Lectures on Logical Atomism*, afirma que não devemos deixar nossa familiaridade com a mente e a matéria cegar-nos para a possibilidade de haver outros muitos modos de se compreender a realidade. “Temos sempre que nos lembrar dos infinitos atributos da deidade em Spinoza. É provável que haja no mundo análogos destes infinitos atributos. Nós não temos conhecimento (acquaintance) com eles, mas não há razão para supormos que o mental e o físico exaurem todo o universo. Você não sabe o bastante sobre o mundo para tanto.”

<sup>19</sup> Ética I, Prop.15, escólio.

<sup>20</sup> Moreau, P-F. Livro já citado, pp. 338.

Diz Laurent Bove<sup>21</sup> que não há significação no real ele mesmo, não há significação nas coisas, mas as coisas são significadas por nós na medida em que nos relacionamos com elas. Por isso, pelo fato de não haver uma identidade de significados que seja geral e compartilhada por todos, Spinoza pode ser caracterizado como um nominalista. Mas nominalista na medida em que este conceito designa a irreduzibilidade dos indivíduos, ou seja, a afirmação de que só existem singularidades e que toda universalidade e todo modelo é ilusório. Ainda que este diagnóstico pareça adequado, ainda assim parece ser equívoca essa classificação. A palavra, enquanto representante de uma ideia tem a potência de expressar verdades adequadas, e neste sentido, de expressar algo que é independente tanto das palavras quanto das pessoas. Mas é fundamental lembrar que não há verdade nas palavras, apesar de que possamos encontrar talvez, uma verdade das palavras. Deste modo, o grau de adequação das mesmas está na disposição em que elas nos traz para a ideia verdadeira. As palavras geram efeitos e na medida em que estiverem bem organizadas em um texto, irão levar o pensamento em uma direção correta. Além disso, é com palavras que se compõe definições que, quando reais, expressam a gênese mesma da coisa definida.

Assim, a intenção de dizer e o sentido que se pretende expressar se vinculam diretamente com a concatenação de palavras no interior de cada discurso. Neste sentido, pensar a linguagem num campo de imanência é compreendê-la como uma função, como uma relação dinâmica entre as modificações do atributo pensamento e da extensão, onde através dela o conhecimento adequado sobre as coisas poderá se dá. A ranhura entre linguagem e ideia, entre linguagem e mundo torna-se densa quanto mais as palavras são tratadas como referenciais estanques de ideias e designadores rígidos de coisas. As palavras atingem a máxima potência quando elas são usadas de diferentes modos, em distintos contextos e com conotações que podem ser modificadas de acordo com a necessidade do falante. Neste sentido, a filosofia da linguagem de Spinoza não é nem realista nem nominalista, mas eu não saberia – e talvez isto não importe realmente – determinar uma classificação possível.



<sup>21</sup> Na palestra “Linguagem e Poder em Spinoza. A Questão da Interpretação” que ocorreu no dia 29 de outubro de 2008, no IFCS-UFJ, organizada pelo grupo de pesquisa SPIN do PPGF.

## Referências Bibliográficas

BALIBAR, Etienne. *Lieux et Noms de la Verité*. Éditions de l'aube. Paris, 1994.

BOVE, L. “Filosofia da Linguagem em Spinoza”, *L'Enseignement philosophique*, 1991, vol. 41, n 4, pp.16-33.

LIBERA, Alain. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du moyen age*. Seuil. Paris, 1996.

MOREAU, P-F. *Spinoza, L'Expérience et L'Eternité*. PUF, 1994.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Ed. bilíngue latim-português. Autêntica, Belo Horizonte, 2007.

VINCIGUERRA, L. *Spinoza et les signes. La genèse de la imagination*. Vrin, Paris, 2005.

YOVEL, Yiirmiyahu. *Espinosa e outros Hereges*. Estudos Gerais. Série Universitária. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa, 1993.

