

REVIRAVOLTA LINGUÍSTICA EM SPINOZA: SEMÂNTICA E PRAGMÁTICA

JAYME MATHIAS NETTO *

A linguagem tornou-se, dentre outras, uma questão fundamentalmente filosófica a partir do século XX. Principalmente após aquilo que podemos denominar como a reviravolta linguística na filosofia¹. Surge assim, uma emergência conceitual na contemporaneidade, a qual se dá pelo fato da filosofia, enquanto uma atividade teórica, ter a necessidade de enfatizar o próprio objeto pelo qual seu discurso se torna válido. Portanto, a ênfase contemporânea dada na linguagem torna-se emergentemente uma questão filosófica. Essa emergência reposiciona até mesmo autores da filosofia que, aparentemente, não tenham assumido a linguagem como seu principal problema filosófico. Isto é, frente à centralidade da linguagem que chega até nós, não somente percebemos um problema que estava latente em determinados autores, mas passamos a assumir uma nova postura filosófica em leituras contemporâneas desses autores. Assumimos, portanto, o itinerário da centralidade da linguagem e, portanto, uma hipótese mais

geral em elaboração, qual seja: na filosofia de Benedictus de Spinoza exposta em sua obra *Ética*, existe uma preocupação com a linguagem, a qual se dá, principalmente, pela necessidade de reconhecimento da constituição da linguagem enquanto aquilo que garante o seu próprio discurso filosófico. Podemos identificar no autor certa ênfase no problema semântico clássico, mas também podemos deslocar tal problema para aquilo que nos permite analisar, de fato, a centralidade própria da reviravolta pragmática da linguagem. Essa radicalização da reviravolta linguístico-pragmática em Spinoza só é possível, como veremos, por meio de um paradoxo do uso dos signos linguísticos em sua filosofia, pelo qual o método geométrico poderá ser justificado.

Partimos então de um dado, qual seja: a ênfase da linguagem, a qual poderá ser uma releitura dos termos conceituais pelos quais o próprio autor aqui em questão valida o seu argumento e, portanto, o seu quadro conceitual. O autor é Benedictus de Spinoza, o quadro conceitual é aquele que aqui nos deteremos pela própria metodologia de exposição do filósofo: a ordem geométrica, utilizada para escrever a sua obra *Ética*.

Precisamos primeiramente expor como identificamos a linguagem na filosofia de Spinoza. Com isso, precisamos esclarecer em que medida o autor se encaixa em um *essencialismo* da semântica clássica, para só então chegarmos à possível ênfase na pragmática da linguagem

* Doutorando em filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Participante do grupo de pesquisa: A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Encontra-se desenvolvendo a pesquisa sobre o tema da linguagem na filosofia de Benedictus de Spinoza.

¹ Estamos aqui nos referindo, como veremos posteriormente, ao ápice de certa reviravolta linguístico-pragmática da linguagem na filosofia contemporânea, tendo por contraste a mudança operada do primeiro para o segundo Wittgenstein, conforme Manfredo Araújo Oliveira em seu livro *Reviravolta Linguístico-Pragmática Na Filosofia Contemporânea*.

em tal filosofia, juntamente com a hipótese de justificativa do método geométrico. Esse é o itinerário da exposição a seguir.

Temos assim como ponto de partida o seguinte. Ao nos depararmos com a filosofia deduzida geometricamente na obra *Ética*², percebemos, em um primeiro momento, que não há elaboração de nenhuma teoria da linguagem propriamente explícita em seus textos. No entanto, já ocorrem interpretações atuais do autor acerca desse tema³. Isso se dá pelo fato de se conseguir extrair, de sua obra, a linguagem como imersa em sua teoria do conhecimento explícita na Parte II da *Ética*.

Isso porque, na *Ética*, temos três gêneros de conhecimento, os quais são definidos como: imaginação (primeiro gênero), razão (segundo gênero) e intuição (terceiro gênero). O primeiro gênero de conhecimento está evidenciado pela gênese primária da interação entre o corpo e a mente, enquanto aquilo que o define. É no conhecimento de primeiro gênero que a linguagem torna-se explícita. A preocupação da linguagem, nesse sentido, nos remete diretamente ao conceito desse gênero de conhecimento

na Parte II da *Ética* de Spinoza. Assim, existe um itinerário a percorrer com esse trabalho, o qual se condensa na seguinte pergunta central: *em que termos conceituais podemos definir a linguagem na filosofia de Spinoza?* É preciso, para isso, primeiramente, definir o primeiro gênero de conhecimento, para só então adentrarmos naquilo que é o real problema da linguagem em sua filosofia. Chegando, por fim, a sobrepor tais conceitos, com a finalidade de problematizar a necessidade da ênfase da linguagem na filosofia de Spinoza.

Para iniciar esta exposição, partimos da afirmação de que *a linguagem advém do primeiro gênero de conhecimento explicitado pelo autor*.

Na filosofia de Spinoza, podemos dizer que nós homens somos modificações finitas de uma única substância em si e por si concebida. Sendo assim, somos o que o autor denomina como modos finitos e estamos imersos na substância absolutamente infinita. Essa substância, dentre outras inúmeras propriedades que a define, é constituída de potências expressivas, as quais são denominadas atributos. Dessas inúmeras potências expressivas estão os atributos pensamento e extensão, os quais também são em si mesmos e geram aquilo que em nós é o corpo e a mente. Nós homens somos, como afirmávamos, modos. No entanto, esse fato nos impele a dizer que não somos apenas um modo da substância, mas que somos constituídos por dois modos finitos: o corpo, que advém do atributo extensão e a mente, a qual advém do atributo pensamento. Esses dois modos estão previamente constituindo uma unidade de interação específica, a qual define a essência do homem. Então, os modos humanos são uma interseção da expressividade da substância através do pensamento e da extensão. E, portanto, o que nos constitui essencialmente são duas potências expressivas (corpo e mente), finitas e

2 Para as citações referentes à obra de Spinoza, nesse trabalho, serão utilizadas as traduções para o português citadas nas Referências Bibliográficas. Utilizando-se das seguintes siglas: (E) para a obra *Ética*, a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndices (Ap), com seus respectivos números. Para a obra *Tratado da Reforma do Entendimento*, será utilizada a sigla TIE, seguida do parágrafo em algarismos arábicos. Para a obra *Tratado Teológico-Político* será utilizada a sigla TTP, seguida do capítulo em algarismos romanos e do número da página em algarismos arábicos. Para as cartas será utilizada a sigla Ep seguida do número que lhe é correspondente em algarismos romanos.

3 Temos interpretações atuais de relevância para o tema, principalmente no que concerne ao campo político da linguagem em Laurent Bove e Lorenzo Vinciguerra, textos que são referências para esse trabalho. E, no Brasil, nessa mesma perspectiva, Bernardo Bianchi Ribeiro, Gabriel Leitão, Marcos Gleizer, Nastassja Pugliese dentre outros são nomes de grande importância para o tema.

determinadas de uma substância absolutamente infinita. O corpo e a mente humanos possuem em si aquilo que lhes são garantidos ontologicamente, ou seja, como a substância única é potência, esses dois modos da substância são duas potências finitas previamente unidas.

Para dividir os termos conceituais daquilo que nos define enquanto corpo e mente, Spinoza afirma que o corpo tem a potência para manter certa proporção de movimento e repouso, compondo-se com outros corpos, já a mente tem a potência para formular ideias, as quais são aquilo que delimitam cada gênero de conhecimento⁴. No primeiro gênero de conhecimento (do qual necessitamos aqui), a mente formula ideias das relações finitas que seu corpo faz com os demais. Isso significa que há, na Parte II da *Ética*, uma dedução daquilo que constitui o primeiro grau de interação entre o corpo e a mente, e, por isso, Spinoza o denomina de primeiro gênero de conhecimento da mente para com o corpo⁵.

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

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

O que ocorre é que continuamente o corpo humano precisa, para manter-se existindo, fazer relações com os corpos exteriores. E a mente, por outro lado, necessita para manter-se existindo, formular ideias desse corpo e de suas relações. O corpo humano sofre afecções de outros corpos, com os quais a mente passa a afirmar que existe o corpo em que está previamente unida. Ou seja, da relação com os corpos exteriores a mente passa a perceber a existência de seu corpo. É isso que Spinoza afirma: “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (EIIPXIX). Como somos um conjunto interseccionado de mente e corpo, a mente formula ideias daquilo que percebe que são, nesse primeiro momento, as afecções do seu corpo. Isso se dá não tão claramente para a mente, mas de modo confuso. Pois a mente enquanto ideia do corpo está em um plano de indistinção de seu próprio corpo com a exterioridade. A mente não consegue, por meio desse primeiro gênero de conhecimento, explicar o que se passa nessas relações com a exterioridade, mas apenas é capaz de constatar e indicar o que ocorre.

Podemos observar que a mente, por outro lado, também só percebe que ela mesma existe enquanto percebe parcialmente as ideias das afecções do corpo. Assim “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EIIPXXIII). Enquanto potência expressiva, a mente gera ideias de um resultado da relação do corpo com os corpos exteriores. Nesse sentido, Spinoza argumenta: “afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que

está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo.” (EIIPXXIXS).

O encontro com a exterioridade são relações fortuitas, pois a mente está até aqui mergulhada numa confusão. A mente desconhece explicitamente tudo o que envolve a relação que o seu corpo e ela própria precisa ter para manter-se existindo, mas ambos (mente e corpo) mantêm-se na existência a todo custo. Nessa tentativa de gerar conhecimento a qualquer custo, ela passa a formar uma representação da exterioridade que Spinoza chama de imaginar. Então, “Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina.” (EIIPXVIIS).

Podemos perceber então que as imagens das coisas são afecções advindas da relação com os corpos exteriores. E a mente, por sua vez, forma nesse primeiro nível, ideias representativas da exterioridade. Tal representação funciona como uma ideia que se utiliza de imagens as quais, muito embora não restaurem por completo os corpos exteriores tais quais eles se apresentam, os traz para o presente. E é justamente esse movimento de representar que Spinoza afirma ser imaginar. Isto é, quando imaginamos estamos trazendo para o presente não completamente, mas parcialmente, determinados corpos exteriores em suas relações com o nosso. Imaginar é representá-los, isto é, trazê-los à lembrança.

Sendo assim, se imaginamos, estamos representando mentalmente uma relação com a exterioridade. Essas representações não são

isoladas, elas se conectam umas com as outras. É o que Spinoza nos explica: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros” (EIIXVIIIIS). Enquanto a mente representa os corpos exteriores como se estivessem presentes, ela, ao mesmo tempo, encadeia uma série de imagens (afecções) conectadas simultaneamente. Podemos afirmar que essa simultaneidade é uma conexão de imagens (afecções) justapostas. Isso passa a constituir aquilo que Spinoza denomina memória. Que nada mais é do que “uma certa concatenação de idéias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.” (EIIPXVIIIIS). A mente humana, sob a perspectiva desse primeiro gênero de conhecimento, está determinada pelas afecções do corpo e fica à mercê dessa relação com a exterioridade. E quando imagina resgata uma concatenação de ideias que se utilizam de imagens (afecções) das coisas exteriores.

Esse é o tipo de conhecimento que Spinoza demonstra ser o primeiro e no qual, em um primeiro momento⁶, a imaginação está imersa. Aqui, a imaginação, mas não somente ela, é definida como primeiro gênero de conhecimento. Spinoza afirma que podemos formar dois tipos de noções a partir desse gênero de conhecimento:

1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto [...]. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática (*experientia vaga*).
2. A partir dos

⁶ Utilizamos aqui essa observação, pois a imaginação alcança os outros dois gêneros de conhecimento, o que não cabe diretamente aqui nessa parte da argumentação, mas que é um dos pressupostos para o argumento como um todo.

signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (EIIPXLSII).

Podemos perceber que o primeiro gênero de conhecimento engloba não somente a representação dos corpos exteriores (imaginação), mas também conglomerada os signos linguísticos. A linguagem, assim, está na mesma dinâmica de funcionamento daquela conexão justaposta de ideias-imagens, a qual se dá por meio da memória individual. Aqui devemos ter, por parte de Spinoza, certo distanciamento crítico dos signos linguísticos. Pois, tal qual a imaginação no primeiro gênero de conhecimento, há um problema de cairmos no equívoco de querer tomar os signos pelas próprias ideias.

Poderá, entretanto facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a idéia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento. (EIIPXLIXS).

Essa passagem dentre outras mostra a preocupação de Spinoza ao confundirmos as ideias, enquanto atividade própria da mente, com as representações que a mente faz no primeiro gênero de conhecimento, por meio das imagens ou dos signos linguísticos que se dão pelas afecções do corpo. É com isso que ele afirma “E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas.” (EIIPXLVII). Podemos identificar, segundo

a hipótese aqui proposta, que, *num primeiro momento, Spinoza está imerso no problema da semântica clássica*⁷. Pois o autor separa duas dinâmicas que nos compõem. Isto é, se de um lado temos as ideias formadas pela mente, de outro temos a representação dessas ideias que se dá seja pelas imagens, seja pelos signos linguísticos. O problema das controvérsias que surgem na comunicação humana, segundo o autor, é de não conseguirmos explicar claramente pelos nomes (representados) aquilo que temos em ideias. As ideias são os conceitos que a mente forma, o que não significa afirmar que elas se resumem às representações dos corpos exteriores. Essas representações são exclusivamente dependentes da relação que temos com os corpos. A mente se utiliza de lembranças dos corpos exteriores para formular os signos ou as imagens daquilo que ela tem conceitualmente. Como, pelo primeiro gênero de conhecimento a mente está imersa em uma confusão, ou seja, a mente não distingue o que seja ela própria, seu corpo e os corpos exteriores, ela passa a pensar que as ideias que a compõem são as próprias representações. No entanto, Spinoza insiste que uma coisa é o que a mente formula conceitualmente (ideias) e outra coisa é a representação de que a mente

7 Esse problema da semântica clássica pode ser evidenciado por Manfredo Araújo Oliveira em seu livro *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Podemos dizer que segundo seu livro, a linguagem enquanto concebida na semântica clássica tem por hipótese 1) A linguagem reduzida a sua função designativa, e, portanto, tem frente ao conhecimento um caráter secundário de exprimir adequadamente um mundo em si. “Existe um mundo em si que nos é dado independentemente da linguagem, mas que linguagem tem a função de exprimir” (OLIVEIRA, 2006, p. 121). E 2) “[...] a expressão linguística escolhida é, segundo a tradição, apenas o instrumento para exprimir um ato espiritual, em si mesmo não-lingüístico.” (OLIVEIRA, 2006, p. 123). Em Spinoza, podemos demonstrar no que se segue que, nesse primeiro momento, há uma identidade com essa tradição, mas que não é somente essa sua concepção.

se utiliza no primeiro gênero de conhecimento (signos ou imagens).

Essa série de exposições indica um problema semântico em Spinoza, o qual se dá do seguinte modo: existem duas redes de conexões de ideias na mente humana, uma é a ordem de conexão de ideias representativas. Essas ideias se dão de acordo com as afecções do corpo humano e variam de um indivíduo para o outro devido à memória e ao hábito. Já a outra é a ordem de conexão das ideias mesmas “[...] que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens” (EIPXVIIS). O primeiro gênero de conhecimento e, portanto, a linguagem está naquela ordem representativa, diferentemente das ideias mesmas, as quais estão inseridas na ordem do intelecto. Aparentemente, encontramos aqui um clássico problema semântico da linguagem. Isto é, estamos diante de uma visão *essencialista*, segundo a qual a linguagem é considerada como um instrumento secundário do conhecimento humano. A linguagem estaria, portanto, presente na filosofia de Spinoza como instrumento de comunicação de um conteúdo interno da mente em si não linguístico (as ideias). Ou ainda, a linguagem seria mero instrumento de expressão daquela ordem que Spinoza denomina de ordem do intelecto (*ordinem intellectus*). Segundo essa primeira perspectiva da linguagem na *Ética* de Spinoza, identificaríamos no autor, ainda, certa necessidade de expor fielmente pela ordem geométrica um mundo em si. Para tal exposição seria necessário o uso mais adequado dos signos de que o autor se utiliza e, portanto, estaria justificada a escolha da geometria como o método mais fiel para exprimir a realidade.

Para resumir, podemos tirar as seguintes conclusões acerca da semântica em tal filosofia. Spinoza afirma que há uma ordem do intelecto (*ordinem intellectus*) ou das ideias que é em si imutável e comum a todos os homens, da qual a linguagem (enquanto imersa na ordem das afecções do corpo) teria meramente a função de exprimir. Assim teríamos: 1) um conteúdo próprio da mente humana que são as ideias, as quais se utilizam das representações (signos e imagens) como instrumentos indicativos de seu conteúdo. 2) Nessa perspectiva, a ordem geométrica seria justificada por ser uma ordem de extremo rigor e, portanto, uma linguagem que melhor serviria de comunicação da ordem do intelecto (ideias em si não linguísticas e comuns a todos os homens).

No entanto, podemos afirmar no que se segue que, por hipótese, a linguagem possui também certo caráter pragmático em sua filosofia. Ou ainda, que *a ênfase da linguagem na filosofia de Spinoza só se encerra por meio da pragmática*. Assim, quanto ao primeiro ponto descrito acima, formulamos a hipótese como se segue.

Temos até aqui que a linguagem é uma consequência do modo de funcionamento do hábito e da memória, juntamente com a imaginação. Spinoza utiliza um exemplo de grande importância, para entendermos a questão:

Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* (Maçã) para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um

soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento de arado, do campo etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele. (EIIPXVIIIIS).

A linguagem, bem como a imaginação, nos aparece como uma justaposição de imagens. Ela é um resultado do fato de termos uma memória e um hábito determinados e com isso encadeamos afecções corporais. No exemplo, temos a palavra maçã, articulada por meio da sonoridade vocal *pomum*⁸, que não possui nada de comum com a fruta. Esses dois corpos (fruta e som) se associam em um mesmo indivíduo e tal associação varia conforme as afecções do corpo de cada um. Isto significa que esse indivíduo interpreta os signos que lhe chegam de acordo com as imagens que estão associadas segundo uma questão de facilidade em sua memória. Cada indivíduo, por possuir memória afetiva, é um interpretante no sentido estrito do termo⁹. A linguagem é aqui relação de afecções

8 É nesse sentido que, analisando a linguagem em Spinoza, Bernardo Bianchi Ribeiro afirma, em seu artigo *Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico*, o seguinte: “Nesse caso, a palavra *pomum* é apenas um som, uma *vox*; um *flatus vocis*. Em si mesmo, este som não guarda nenhuma significação, isso porque ele pode significar qualquer coisa. É necessário que ele se ponha em relação com uma outra imagem. O encadeamento de imagens depende sempre da constituição do intérprete, ou seja, do seu *ingenium*.” (RIBEIRO, 2008, p. 41-p. 45).

9 Essa interpretação dos signos possui determinados padrões que lhes são intrínsecos. Esses padrões ou configurações intrínsecas a um indivíduo é aquilo que Spinoza normalmente chama de *ingenium*. Dizemos normalmente porque os estudiosos da linguagem em Spinoza atualmente se utilizam desse conceito, o qual não está explícito e definido na *Ética*. Estamos diante da problemática contemporânea da linguagem em Spinoza. O *ingenium* é o aparato afetivo pelo qual os indivíduos encadeiam as afecções de acordo com o hábito e a memória. Ou seja, o *ingenium* é aquilo que garante a interpretação afetiva, baseado em uma biografia afetiva do

entre os corpos. O interpretante está imerso nessa relação, pelo fato de ter cristalizado outras relações de afecções que se entrelaçam com esta.

Essa interpretação das afecções que cada indivíduo faz não é meramente particular, mas remete principalmente à coletividade¹⁰. No exemplo, vemos claramente, o agricultor, o romano e o cavaleiro. Cada um desses é um exemplo específico de alguém que mora em certa localidade, exerce uma função e utiliza-se de uma língua. Todas essas três coisas pertencem a uma comunidade. Esse meio coletivo onde o interpretante vive é comum a muitos outros indivíduos e determina certa acessibilidade das afecções à memória de cada um. Daí a facilidade do indivíduo, no exemplo em questão, de remeter a fruta (maçã) à uma linguagem local: *pomum* utilizado por um romano que fala latim. Isso nos remete ao fato de que os signos são encadeados, antes de tudo, dentro de um contexto histórico-social¹¹.

indivíduo. Esses são os termos utilizados por Luís Ramos Alarcon em sua tese *El Concepto de Ingenium en la obra de Spinoza*: “Por tanto, las afeciones no son meras respuestas «reflejo» al exterior, como tampoco surgen de la nada, sino que son producto de la experiencia y de la biografía que cada cuerpo humano construye” (ALARCON, 2008, p. 39). Filippo Mignini também faz a análise do termo em *Ars Imaginandi* em seu sentido estético.

10 Isso é o que nos remete novamente a caracterização da pragmática da linguagem em Spinoza, conforme aquilo que Manfredo Araújo Oliveira afirma acerca da crítica à semântica clássica: “Em última análise, o conhecimento e sua comunicação linguística são realidades inteiramente privadas, essencialmente individuais e só secundariamente comunicativas, interpessoais” (OLIVEIRA, 2006, p. 124). Podemos afirmar que Spinoza não está nessa perspectiva, pois aqui, como estamos observando, a linguagem é constitutivamente uma superfície de interação entre os indivíduos em sua coletividade. .

11 Assim, no *Tratado Teológico-Político*, Spinoza mostra como de acordo com cada profeta a imaginação varia e, por conseguinte, a revelação deste profeta: “Se o profeta era alegre, revelavam-se-lhe as vitórias, a paz e tudo o que é motivo de alegria para os homens, visto as pessoas com esse temperamento costumarem imaginar com frequência semelhantes coisas; se, pelo contrário, ele era macambúzio, revelavam-se-lhe as guerras, os suplícios e todos os males.” (TTPII 32). No mesmo contexto,

Isso porque a linguagem pertence a um uso comum onde esses interpretantes mantêm suas relações de afecções, isto é, onde eles compõem seus conjuntos de corpos e mentes. E é nessa mesma medida e por esse mesmo motivo que eles modificam a relação com esse uso comum da linguagem. Os indivíduos são produtos dessa relação, mas não somente isso, eles também produzem significados aos signos que lhes chegam (o rastro na areia e a palavra *pomum*, no exemplo, remetem à guerra ou ao campo etc.). Isto é, de acordo com a interação com os signos linguísticos, os interpretantes se inserem na linguagem que chegam até eles e também a modificam incessantemente.

Até aqui podemos perceber que *há principalmente uma superfície de interação na qual a linguagem está inserida*. Essa superfície de interação dos corpos e mentes ou o contexto no qual estão inseridos é o que confere o sentido dos signos linguísticos. O significado expresso na linguagem não é um conteúdo de uma mente isolada sem interação com a exterioridade. Isso é o que completa o sentido do primeiro ponto que argumentamos até aqui. Isto é, não podemos somente pensar em

Spinoza que há um conteúdo interno da mente do qual a linguagem é instrumento designativo, mas que o indivíduo (corpo-mente) está a todo momento em interação, compondo-se com outros (corpos-mentes) e a linguagem é parte dessa interação coletiva. Ademais, não há um sentido único de uma mente isolada que se exprime nos signos linguísticos, mas o sentido depende diretamente do contexto em que os signos estão inseridos. Ou seja, a semântica só completa seu real sentido na pragmática¹². É nessa perspectiva que podemos entender agora a ordem de exposição geométrica com a qual o discurso de Spinoza pretende-se válido.

Em relação àquele segundo ponto referente à ordem geométrica enquanto uma linguagem que melhor se aproximaria de uma comunicação fiel ao conteúdo da mente, conforme afirmávamos acima na perspectiva da semântica, podemos redefini-lo, segundo a hipótese da pragmática, como se segue.

O homem imagina (representa as coisas exteriores), encadeando uma série de afecções, as quais formam uma rede causal (ou memória). Essa rede, no entanto é finita e, se o número de imagens que ela suporta é ultrapassado, as imagens passam a se confundirem e formarem vagas noções-imagéticas, ou ideias representativas de uma pluralidade de relação com a exterioridade dos corpos. É por isso que de um nome de uma noção vaga, cada qual fará uma interpretação de acordo com a facilidade de que se utiliza do encadeamento das afecções

Spinoza insere o método de interpretação das escrituras que dizem respeito à pragmática da linguagem: “Daí que o conhecimento de todas estas coisas, ou seja, de quase tudo o que vem na Escritura, deva extrair-se unicamente da própria Escritura. [...]” O método de análise das Escrituras consiste em investigar a história que a escritura narra, e portanto “1- Ela deve incluir a natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores falavam habitualmente. Só assim se poderá, com efeito, examinar todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o uso corrente da língua. [...] 2- Deve coligir as afirmações contidas em cada livro [...] 3- Por último, a história da Escritura deve descrever as circunstâncias de todos os livros dos profetas de quem chegou notícias até nós, ou seja, a vida, os costumes e as intenções do autor de cada livro, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente, em que língua escreveu.” (TTP VII 98- 101). Podemos perceber aqui que o sentido da linguagem depende diretamente de um contexto histórico.

12 Neste ponto Manfredo Araújo Oliveira é de extrema importância em seu livro *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Ele expõe o problema semântico e pragmático, conforme o pensador que fundou ao mesmo tempo as duas possibilidades (Wittgenstein): “Ora, se assim é, então a Semântica só atinge sua finalidade chegando à *Pragmática*, pois seu problema central, o sentido das palavras e frases, só pode ser resolvido pela explicitação dos contextos pragmáticos.” (OLIVEIRA, 2006, p. 139).

em sua memória. Ou seja, cada um remete à memória, almejando interpretar o nome de uma vaga noção à sua maneira. Isto se torna claro pelo que Spinoza argumenta sobre o uso de determinados termos linguísticos que são confusos. São eles ente, coisa e algo:

Esses termos surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens [...]. Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão entre si. [...]. Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão etc. [...] Deve-se, entretanto observar que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo formará imagens universais das outras coisas. (EIPXLSI).

Diante dessa citação acima, podemos retomar o problema da linguagem que aqui nos propomos. Ora, há aqui um paradoxo que move um futuro trabalho. O modo como Spinoza se põe frente aos termos que ele mesmo critica. Visto que ele utiliza, na base de seu sistema, signos linguísticos os quais também estão à deriva de interpretações na interação de uma coletividade de indivíduos. Assim, a mesma crítica que o autor faz nessa passagem, caberia também àquele (Spinoza) que se utiliza de termos como atributos, substância, modos etc. para explicar o mundo. Isso envolve intrinsecamente um paradoxo, qual seja: como Spinoza resolve o problema de mesmo assim se utilizar de signos linguísticos na exposição de

seu sistema? Diante dessa pergunta podemos apresentar as seguintes hipóteses:

Os signos que Spinoza criticara como parte integrante de um conhecimento confuso, são eles próprios os meios de comunicar o seu sistema. Assim, os signos de que o autor se utiliza não são algo que se extrai daquilo que se abstrai daquela superfície de interação que descrevemos acima¹³, mas é sim uma conexão de signos que se explicam mutuamente no contexto em que estão inseridos. O paradoxo da linguagem em Spinoza poderá ser resolvido, dada a inevitabilidade da linguagem, pela reorganização dos signos dispostos na ordem geométrica¹⁴. Tal ordem constituiria uma ressignificação da linguagem pela própria linguagem, daí sua estrutura incessantemente auto-referente. Pois se os signos são produtos e resultados da interação com os indivíduos coletivamente, não há uma “linguagem ideal”, mas apenas novas interações. O método geométrico é, portanto, um novo

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

14 Nesse sentido, Marilena Chauí afirma sobre o método geométrico: “Espinosa inova porque subverte, expondo suas ideias num duplo registro simultâneo: no do discurso que diz o novo, ao mesmo tempo que se realiza como contradiscurso que vai demolindo o herdado. A poderosa rede demonstrativa dos textos espinosanos é também um tecido argumentativo e por isso a obra se efetua como exposição especulativa do novo e desmantelamento dos preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos dois registros, o instituído” (CHAUÍ, 1999, p. 37). E ainda como complemento dessa afirmativa: “Que conclusões a ordem propicia? Negar que haja mistérios, segredos e enigmas nos textos, e atribuir à superstição de uns e à malícia de outros a transformação em mistério especulativo daquilo que é obscuridade gramatical, léxica ou literária” (CHAUÍ, 1999, p. 569).

contexto de interação. Assim, os signos de base que explicam a *Ética* (substância, atributos e modos) poderão ser interpretados como signos de uma tradição que chegam à Spinoza, mas que são reorganizados em um novo contexto de referência. Eis o empreendimento do autor ao reconhecer a linguagem enquanto comunicativa e interativa e não subjetiva e isolado instrumento designativo da mente.

Para finalizar, podemos perceber que diante dessas hipóteses fomentadas pelo próprio itinerário de análise da linguagem na *Ética* de Spinoza, será necessário afirmar uma pergunta central em forma de tese para futuras pesquisas, qual seja: dada a inevitabilidade dos signos linguísticos para o conhecimento, não haveria aqui a necessidade de pensar, embora implicitamente, uma pragmática da linguagem na *Ética* de Spinoza? Não seria esse aspecto pragmático que completaria uma análise da semântica em sua filosofia?



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Epistolario**. Tradução de Oscar Cohen. Buenos Aires: Editora Colihue. 2007.

_____. **Tratado Breve**. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial. 1990.

_____. **Tratado da Correção do Intelecto**. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural. 1979. (Coleção Os Pensadores.).

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2004.

ALARCÓN, Luis Ramos. **El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político**. Salamanca: Universidad de Salamanca. 2008. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=18440>>. Acesso em: 10/11/2012.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e Poder*. Lisboa: Colibri. 2000.

ALQUIE, Ferdinand. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris: PUF. 1991.

BERTRAND, Michèle. **Spinoza et l'imaginaire**. Paris: PUF. 1983.

BOVE, Laurent. **Espinosa e a Psicologia Social – Ensaio de ontologia política e antropogênese**. V. I. São Paulo: Autêntica. 2010. (Coleção Invenções Democráticas).

_____. **La stratégie du conatus**. *Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin. 1996.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do Real**. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

DELBOS, Victor. **Espinosismo: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso. 2002.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta. 2002.

_____. **Curso sobre Spinoza** (*Vincennes 1978-1981*). Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE. 2009.

_____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit. 1969.

FRAGOSO, Emanuel. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE. 2011.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Traducción de Oscar Cohan. Buenos Aires: Losada. 2007.

GLEIZER, Marcos. **Verdade e Certeza em Espinosa**. Coleção Philosophia. Porto Alegre. L&PM. 1999.

GUEROULT, Martial. **Spinoza**. V. II: L'âme. Paris: Aubier Montaigne. 1974.

SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo: O estabelecimento da ordem nos 'Princípios da filosofia cartesiana'**. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2004. v. 1. 304 p

HUENEMANN, Charlie. **Interpretando Spinoza – Ensaios Críticos**. Tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras. 2010.

LEITE, Alex. *Sobre a imaginação projetiva em Spinoza*. in **Revista Conatus**, v. 2, número 3, Fortaleza, EdUECE. 2008.

LUISA, Maria. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1997.

MIGNINI, Filippo. **Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza**. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane. 1981.

OLIVEIRA, Manfredo. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola. 2006.

RIBEIRO, Bernardo Bianchi Barata. *Spinoza: nominalismo, realismo e método geométrico*. in **Revista Conatus**, v. 2, número 4, Fortaleza, EdUECE. 2008.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza**. São Paulo:UNESP. 2001.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Spinoza et le signe**. Paris: Vrin. 2005.

