

### 1. A gramática pressupõe a filosofia

Em suas obras e cartas, Espinosa se debruça sobre a diferença entre as operações da imaginação e as do intelecto, ou seja, entre o conhecimento sensorial por imagens corporais (ou a percepção) e o conhecimento intelectual por idéias, de tal maneira que as coisas possam ser conhecidas por ambos, mas de maneiras opostas, ou apenas por um deles excluindo o outro, ou, enfim, por ambos, mas em graus diversos de compreensão. Assim, ora imaginação e intelecto se opõem, ora se excluem e ora colaboram. O problema do erro encontra-se articulado a essas distinções, pois “facilmente podem cair em grandes erros os que não distinguem cuidadosamente entre imaginar e entender”. Quando nos acercamos dos textos de Espinosa sobre a linguagem, essas diferentes modalidades de relação entre imaginação e intelecto aparecem conforme a natureza do problema discutido.

No *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa escreve:

Como as palavras são parte da imaginação, isto é, como forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande cuidado nos guardemos deles. Ajunte-se que as palavras são formadas ao capricho e segundo a compreensão do vulgo, de modo que são sinais das coisas na medida em que existem na imaginação e não na medida em que existem no intelecto; isso se vê claramente pelo fato de a todas as coisas que só existem no intelecto e não na imaginação impuserem-se muitas vezes nomes negativos, tais como incorpóreo, infinito, etc., e também porque muitas coisas que são realmente afirmativas se exprimem negativamente e por oposição, tais como incriado, independente, infinito, imortal, etc.; sem dúvida porque imaginamos muito mais facilmente seus contrários, por isso ocorreram primeiro aos primeiros homens e usurparam o lugar dos nomes positivos. Afirmamos e negamos muitas coisas porque a natureza das palavras e

não a natureza das coisas permite afirmá-lo ou negá-lo. Ora, ignorando-se a natureza das coisas, facilmente tomaremos o falso pelo verdadeiro.

Fazendo eco ao *Tratado da emenda*, a *Ética* dirá:

Efetivamente, a maioria dos erros consiste apenas em que não aplicamos corretamente os nomes às coisas. Com efeito, quando alguém diz que as linhas que conduzem do centro do círculo a circunferência são desiguais, por certo que entende, então, pelo nome de círculo uma coisa diferente do que entendem os matemáticos. Do mesmo modo, quando os homens se enganam ao calcular têm no espírito números diferentes daqueles que estão no papel. Se não fosse isso, não julgaríamos que se enganam, do mesmo modo que não acreditei que se enganava aquele que ouvi, não há muito tempo, gritar que seu pátio tinha voado para a galinha do vizinho, pois seu pensamento parecia-me suficientemente claro. É daí que nascem a maioria das discussões, isto é, porque os homens não exprimem corretamente seu pensamento ou porque interpretam mal o pensamento de outrem. Pois, na realidade, enquanto, com ardor, se contradizem, pensam a mesma coisa, ou então pensam coisas diferentes, de tal modo que os erros e absurdos que julgam existir em outrem, não existem.

O mal-entendido entre falantes, o *lapsus linguae* e a controvérsia não redundam na obrigatoriedade do silêncio. Pelo contrário, pedem esforço e cuidado na escolha das palavras para que possam exprimir a concordância entre os que comunicam pensamentos.

Ora, qual é o lugar privilegiado da controvérsia, das infindáveis *quaestiones disputatae*, senão a teologia vestida em roupagem metafísica? O nascimento da teologia, frisa o *Teológico-Político*, é determinado por uma disputa pela “melhor” interpretação do texto a partir do qual tudo se explicaria: a Bíblia, arca e tabernáculo da Palavra proferida e ocultada. No entanto, diz Espinosa, as dificuldades para compreender a Sagrada Escritura não se encontram na profundidade de seus ensinamentos – são muito simples e facilmente acessíveis à alma piedosa. As dificuldades se encontram na língua em que o texto foi escrito. Se, portanto, a disputa e a controvérsia nascem de não se aplicar corretamente os nomes às coisas e se a

filosofia, transformada em teologia, converteu-se em disputa verbal, é preciso regressar ao ponto que permitiu esse acontecimento, isto é, à língua hebraica, cuja gramática pede estudo.

Espinosa recebera lições de hebraico na Academia Árvore da Vida e dava aulas de língua hebraica a um grupo de amigos. Isso nos leva a concluir que, obviamente, existiam gramáticas hebraicas. Neste caso, por que Espinosa escreveu o *Compêndio de Gramática Hebraica*? A resposta se encontra em duas passagens desse livro inacabado quando Espinosa declara que os gramáticos escreveram a gramática da Sagrada Escritura, mas não a da língua hebraica. Assim, por exemplo, comentando o fato de que os nomes das coisas podem ser femininos ou masculinos no hebraico e que, em sua maioria, são empregados no masculino na Escritura, examina o caso da palavra *asa*, que aparece no feminino em todos os livros do Antigo Testamento, com exceção de duas passagens do livro das Crônicas, onde é grafada no masculino:

Se este livro estivesse faltando, os gramáticos não teriam hesitado em classificar esse termo entre os nomes femininos e em modificar, talvez, todas as regras se possuíssemos um maior número de livros. Considerariam, então, como regulares nomes que contam agora entre exceções e, ao contrário, como exceções muitos casos regulares.

Estudando o verbo no modo passivo intensivo, Espinosa observa que

os gramáticos consideram esse verbo irregular – composto da forma passiva do verbo simples e da forma passiva do verbo intensivo – porque raramente encontrado na Escritura. Como já dissemos, sem dúvida, escreveram a gramática da Escritura e não a da língua.

No *Teológico-Político*, entre as várias dificuldades apontadas para a leitura da Bíblia, encontra-se justamente a perda lingüística provocada pelo tempo, que varreu da língua e da memória palavras que desapareceram ou caíram em desuso, embora conservadas aqui e ali nas margens do texto bíblico, sendo, por isso mesmo, quase indecifráveis, além da desapareição de toda a literatura profana. Ademais, o hebraico

escrito não possuía vogais e a vocalização tardia dos textos, que ficaram na dependência das escolhas de diferentes escribas, e a confecção, também tardia, do cânone, deixando os textos ao sabor das decisões dos rabinos e, posteriormente, dos teólogos cristãos, assinalam a distância entre a língua hebraica como um todo e sua versão bíblica. Essas observações deixam claro, portanto, que a língua hebraica não se confunde com a linguagem bíblica, sendo mais rica e ampla do que ela e, por outro lado, que tanto a literatura hebraica quanto a língua falada pelo povo não se esgotam nos registros bíblicos.

Chegamos, assim, a duas conseqüências. Em primeiro lugar, por não terem recorrido a todos os materiais lingüísticos, os gramáticos produziram algo diverso à realidade da língua e contrário ao seu espírito, além de contrário à razão, pois as leis gramaticais por eles elaboradas são um amálgama de leis de exceção que consideram irregulares coisas perfeitamente regulares. Falta, pois, *um conhecimento racional, metódico e universal* da língua como um todo, visto que o parcial é sempre mutilado, confuso e abstrato, incapaz de oferecer o conhecimento verdadeiro do todo. Das causas aos efeitos, do todo às partes é a exigência fundamental da filosofia espinosana. Os gramáticos operaram no mesmo plano imediato em que a língua se oferece, isto é, operaram imaginativamente com um produto da imaginação, incapazes de efetuar o trabalho da reflexão, que busca a gênese das operações de sentido realizadas pela linguagem. Compreendemos, assim, porque é preciso escrever uma gramática do hebraico e já advínhamos que *a nova gramática será escrita por um filósofo*.

A segunda conseqüência é a de que, na falta de um conhecimento rigoroso da língua original, o texto bíblico pôde ser facilmente manipulado por aqueles que, letrados, tiveram o privilégio de lê-lo e de interpretá-lo. Se os gramáticos não souberam “distinguir cuidadosamente entre imaginar e entender”, os teólogos não quiseram que essa distinção fosse feita, pois, como dirá o prefácio do *Teológico-Político*, não há meio mais eficaz para açular a imaginação popular e acorrentá-la aos poderosos do que mantê-la na superstição. Nessa medida, escrever a gramática da língua hebraica não é apenas tentativa para restaurar a totalidade lingüística perdida, mas é também denunciar o uso fraudulento do texto por aqueles que o fizeram pretexto para exercício de autoridade. Se o filósofo busca pela reflexão a origem das palavras e de seus usos, de suas regras e exceções, o filósofo-político desvende os abusos, as astúcias do

poder conferido àqueles que, numa sociedade iletrada, lêem e escrevem. Reconhece na arte de ler e de escrever artimanhas para dominar.

O *Tratado Teológico-Político*, empenhado na separação entre filosofia e teologia, inaugura o método filológico, histórico e crítico de leitura da Bíblia. Exposto no sétimo capítulo, o método se resume a três princípios: dois, filológicos, se referem exclusivamente à língua hebraica e o terceiro, histórico-crítico, se refere à história do povo que, por seu turno, refluí sobre a língua, ao mesmo tempo em que dela recebe elementos explicativos. No seu todo, a interpretação espinosana se apóia em três linhas de argumentação: 1. a Bíblia não é um texto especulativo, mas religioso, moral e político; 2. a interpretação não deve ocupar-se com o problema da verdade e da racionalidade, visto não estar diante de um texto especulativo, mas deve buscar o sentido dos relatos, compreendendo sua linguagem, as circunstâncias de sua redação, suas personagens e seus destinatários; 3. o intérprete não pode buscar o sentido dos textos fora deles e sobretudo não pode determinar tal sentido submetendo-os a critérios racionais, mas precisa buscá-lo nos próprios textos bíblicos e, como método crítico, deve realizar comparações e confrontos entre eles quando houver dúvida ou contradição; numa palavra, a crítica é imanente ao texto.

Espinosa inicia apontando as dificuldades postas pela Bíblia. Num primeiro momento, a dificuldade parece concentrar-se na distância cavada entre os preceitos bíblicos e a ação dos que se dizem seus seguidores: ódio, discórdia, violência, malícia parecem ser os traços predominantes de seus fiéis. A distância entre o livro, que ensina o caminho da beatitude e da salvação, e a prática dos homens é tão grande, diz Espinosa, que “temo ter escrito muito tarde”. No entanto, essa distância pede a leitura crítica para que a escave ainda uma vez encontrando a origem da dissonância entre o dizer e o fazer. Assim procedendo, Espinosa localiza a origem da dificuldade: o cruzamento da ambição teológica, ávida de poder, com a superstição da massa. Mostra que os leitores da Bíblia a lêem segundo suas próprias paixões tornando-se, conseqüentemente, indiferentes ao sentido do que estão a ler. Ora, como aquilo que o intelecto alcança, o intelecto defende, também aquilo que a paixão alcança, a paixão defende, de sorte que não há por que nos surpreendermos com o fato de que o livro da comunhão universal seja portador da chacina universal. Diante dessa situação, o novo método interpretativo é uma força liberadora porque libera o texto das paixões criminosas do teólogo e da insanidade da massa supersticiosa, convocando leitores novos. Para estes, a dificuldade da Escritura Sagrada se localizará noutra lugar.

O método interpretativo, diz Espinosa, não difere em nada do método para o estudo da Natureza. Tomando a idéia de história em seu sentido clássico de coleta exaustiva de dados certos (obtidos por testemunho direto ou testemunhos indiretos confiáveis), pode-se concluir que

Assim como o método para a interpretação da Natureza consiste essencialmente em considerar primeiro a Natureza como um historiador e, após ter reunido os dados certos, concluir com definições das coisas naturais, assim também para interpretar a Escritura é necessário adquirir um conhecimento histórico exato dela e, uma vez conhecidos os dados e princípios certos, concluir legitimamente o pensamento dos autores.

A Natureza, não oferece definições daquilo que produz – uma coisa é o círculo, outra, a idéia do círculo, afirma o *Tratado da emenda*. Da mesma maneira, a Escritura não oferece definições daquilo que diz. Assim, a dificuldade inicial a ser vencida consiste em ultrapassar a imediateza do discurso bíblico (como, no caso da Natureza, a imediateza das imagens naturais) para transformá-lo em tema de reflexão. Ao fazê-lo, compreende-se que a dificuldade não está depositada no assunto, mas na língua em que o texto foi escrito. Para interpretá-lo é preciso penetrar em sua linguagem, trabalhar com seus enunciados, encontrar todos aqueles que se referem a uma mesma questão para perceber suas concordâncias e divergências, para saber quando uma palavra está empregada em sentido literal, quando em sentido figurado. São as concordâncias e as divergências, a literalidade e a metáfora que se oferecem como objeto de investigação, pois o leitor não deve procurar a verdade da Bíblia (seja no plano especulativo, seja no plano factual), mas apenas seu sentido. E este só pode ser encontrado no uso hebraico da língua hebraica. Quando o leitor se deparar com uma contradição ou com uma coincidência entre o texto bíblico e a razão, deve considerá-las insignificantes para o trabalho interpretativo. Essa exigência decorre não apenas do fato de que o relato bíblico permanece sempre no nível da imaginação, mas ainda porque a conservação dessa regra interpretativa é arma decisiva contra a leitura teológica, que recorre sempre a supostos critérios racionais para impor a solução de uma suposta contradição, ou para afirmar uma suposta racionalidade especulativa.

O método determina, assim, quando a interpretação deve considerar uma passagem metafórica. O recurso à metáfora fica excluído como procedimento para conciliar razão e revelação, que admite interferências externas ao texto; ao contrário, a metáfora é legítima quando serve para vencer uma contradição entre um relato e os próprios princípios que regem a Escritura. Assim, por exemplo, Moisés afirma que “Deus é um fogo”. Deus é incorpóreo, diria a metafísica. Mas, sendo a Bíblia palavra divina, não pode conter falsidade, portanto, dirá o racionalista, a fala mosaica é metafórica. Contestando essa decisão, Espinosa dirá que a fala de Moisés é metafórica não porque a razão o exija, mas porque Moisés declarou explicitamente a incorporeidade divina. No entanto, Moisés e os demais autores da Bíblia jamais afirmaram que Deus estivesse isento de paixões (o que, aliás, contradiz a razão) e, em hebraico, “fogo” é usado como metáfora de cólera e de ciúme. A fala mosaica indica que o Deus dos hebreus é um senhor colérico.

Para judeus e cristãos, a Bíblia é Palavra de Deus. Espinosa jamais contesta essa suposição. Todavia, analisando o uso hebraico da expressão “de Deus” (que aparece em “montanha de Deus”, “sono de Deus”, “tempestade de Deus”, etc.), Espinosa mostra que a expressão é usada pelo povo para designar tudo quanto ultrapasse a medida ou a compreensão humanas, sem com isto implicar num ato divino. “De Deus”, na língua hebraica, é metáfora para o imensurável, para tudo quanto a imaginação não possa determinar com seus próprios parâmetros. Dessa maneira, sem negar em momento algum do *Teológico-Político* que a Sagrada Escritura seja Palavra de Deus, a análise do uso da língua indica, de modo sutil e indireto, a realidade humana do documento judaico-cristão. Não é o racionalista quem o mostra, mas o filólogo.

Uma semelhança e uma oposição aparecem entre a Escritura, de um lado, e a Natureza e a Gramática, de outro. Assim como não se deve tomar uma situação lingüística como impossível, isto é, como contraditória, também não se pode tomar como impossível uma situação natural. Em outras palavras, a tendência dos gramáticos hebraicos em apresentar a língua como feita quase exclusivamente de exceções coincide com a tendência dos teólogos de encarar a Natureza pelo prisma da exceção, isto é, do milagre. Tanto uns como outros se apóiam exclusivamente na Escritura Sagrada. Esta, no entanto, como sabe o gramático, não abrange o todo da língua, e, como sabe o filósofo, não visa à explicação racional da Natureza. A semelhança entre Bíblia, Natureza e Gramática pode, então, ser apresentada: tudo tem

sentido (Bíblia) corresponde a tudo está submetido a leis e regras (Natureza e Gramática). Ao mesmo tempo, é possível notar a oposição entre elas. O sentido bíblico pode contradizer as exigências da razão, pois não visa ao conhecimento, mas à religiosidade e à persuasão política, enquanto as leis naturais e as gramaticais são expressão da própria razão. Cantos morais e religiosos, comandos políticos, os relatos bíblicos não são uma teoria sobre a Natureza nem sobre a linguagem. O pressuposto latente que determina essa diferença é a relação entre signo e sentido: na Bíblia, o signo é sentido, na Gramática é funcionamento e na Filosofia, criação imaginativa a ser resgatada pelo sentido das idéias.

Apresentadas as linhas mestras da interpretação fundadas no conhecimento das circunstâncias históricas de produção e conservação do documento – quando foi escrito, quando foi recolhido ao cânone, quem o escreveu, quem o corrigiu e censurou, a quem se destinava – e apoiadas na filologia, uma nova dificuldade aparece. Falta uma tradição de leitura legada pelas próprias personagens bíblicas e pelos autores que ensinasse como deveriam ou como queriam ser lidos. Essa afirmação, aparentemente absurda ou ingênua, anuncia, de modo alusivo, a crítica que será feita no final do capítulo VII à suposição de que haja intérpretes autorizados da Bíblia. Entretanto, antes de aí chegar, essa referência à falta de indicações de leitura possui um outro alvo. Se as personagens e os escritores bíblicos não legaram um método para lê-los, só há uma tradição segura para o intérprete: a tradição oral da língua hebraica. Pois, afirma Espinosa, é mais difícil deturpar ou mudar o sentido de uma palavra sem mexer no todo da língua do que alterar o sentido de um texto. À primeira vista, ainda uma vez, essa declaração parece ingênua. Todavia, seu sentido não o é, pois exprime o que Espinosa entende pelo *ser de uma língua*. Esta é um ente singular ou um indivíduo e, como tal, estruturada pela forma e pelas significações que reenviam umas às outras constituindo uma totalidade que, aberta à duração, como qualquer singularidade existente, altera-se como um todo. Assim, tocar em uma só de suas palavras implicaria em remanejar todas as outras e transformar o seu todo. Dessa maneira, antes de chegarmos à crítica dos intérpretes “autorizados”, nos defrontamos com o alcance da observação acerca de uma gramática hebraica ainda por fazer, uma vez que os gramáticos hebraicos não poderiam fazê-la enquanto se limitassem ao texto bíblico.

Desde que compreendamos a língua como singular ou individualidade e como totalidade, também compreendemos quem é aquela figura designada por Espinosa como leitor malicioso ou “intérprete autorizado”. Este, diz Espinosa, lê o texto como se

aqueles que o escreveram ignorassem sua própria língua, tantas são as alterações de sentido que impõe ao que lê. Compreendemos também que a língua é guardiã dos textos, pois estes, ao serem interpretados, podem ser pervertidos, porém a língua ali estará, qual sentinela viva, para restaurá-los.

Há uma tradição judaica que, em nosso método, somos obrigados a considerar como isenta de toda corrupção: trata-se da significação das palavras hebraicas, pois as recebemos dos próprios judeus. Com efeito, ninguém jamais tirou proveito em mudar o sentido de uma palavra, enquanto muito proveito se tira quando se altera o sentido de um texto. Certamente, a primeira operação é muito difícil, pois quem quisesse mudar a significação de uma palavra de uma língua teria, simultaneamente, que explicar todos os autores que escreveram nessa língua e que empregaram tal palavra segundo o uso recebido, além de lhes dar aquele decorrente de sua própria compleição e pensamento. Se não pudesse dar todas essas explicações, precisaria, então, falsificar os escritos com a maior cautela.<sup>13 23</sup>

Essa última observação leva a supor que talvez a língua não seja um baluarte tão seguro como queria Espinosa. Porém, logo a seguir, um novo argumento é apresentado e a língua permanece como baliza segura de leitura. A língua faz parte de uma tradição conservada pela *massa* e não apenas pelos doutos, contrariamente ao documento que se tornou propriedade destes últimos. Apropriando-se do texto, num manuseio que é mal-uso, o douto tenta manipular a massa dos esbulhados que não lêem, mas a língua, solo comum, se esgueira sinuosamente como um contra-discurso espontâneo que preserva o documento, aponta seus censores e desmistifica a mistificação.

Enfim, uma outra inovação espinosana surge agora. Contrariamente à tradição de leitura da Bíblia, existente desde a antiguidade até o século XVII, Espinosa declara que a língua, via de acesso ao documento, obriga o leitor a uma atitude que não lhe é habitual: *deve leva-lo a dar atenção à cultura que produziu o texto e a descobrir o peso irrecusável de sua alteridade*. Assim, quando Espinosa afirma que seu método o impede de interpretar o Novo Testamento, ou pelo menos os textos que não foram escritos em hebraico, a afirmação explícita sustenta uma outra, tácita, e, talvez, mais importante: a alteridade do Novo Testamento, ainda que parte dele tenha sido escrita

por judeus e que sua personagem principal seja um judeu. É a diferença entre o mundo hebraico e o cristão que se afirma no discurso espinosano, endereçado a uma sociedade cuja política foi construída sobre o suposto de uma continuidade e, mais do que isto, como realização das promessas da Antiga Aliança. A legitimidade da teocracia imposta pelo papado romano e, mais tarde, defendida pela ortodoxia calvinista holandesa dependia inteiramente da não-diferença entre os dois Testamentos. Ao selar sua separação através da língua, o filólogo e gramático realiza um ato político: há fundamentos escriturísticos para a teocracia hebraica – Moisés funda um Estado; não os há para uma teocracia cristã – Jesus não é fundador de um Estado.

Ainda graças à língua, Espinosa pode introduzir um outro princípio de interpretação, isto é, recusar que um texto obscuro possa ser esclarecido por um outro que verse sobre assunto diferente, recurso que caracterizou sempre a hermenêutica rabínica e a cristã, permitindo decidir o sentido de uma passagem segundo os interesses do leitor. Se, por exemplo, um tema como o do mito adâmico é obscuro, pois não se sabe se deve ou não ser interpretado de modo literal ou metafórico, nenhum texto que não seja uma discussão interna desse tema poderá ser usado para esclarecê-lo. Se podemos recorrer a Salomão para interpretar o mito é porque Salomão tenta decifrar o enigma da queda e do castigo como separação entre homem e Deus, separação que nos faz cair e que é, em si mesma, nosso maior castigo. Se um profeta ou um apóstolo são obscuros tratando de questões diferentes, jamais um deles será luz para o outro. Isto significa, por exemplo, que quando o intérprete busca compreender os Evangelhos usando os profetas, perverte o texto. Esse procedimento, como se sabe, foi abundantemente usado por São Paulo, incapaz de suportar o ensinamento do Mestre: “que os mortos enterrem seus mortos”. Esse procedimento espúrio é responsável pela idéia de que os pontífices cristãos são os únicos intérpretes autorizados da Bíblia, na medida em que tomam como justificativa desse poder o direito conferido ao sumo sacerdote hebraico e ao profeta para interpretar a Lei. Diferentes por suas histórias e por suas políticas, o mundo judaico só pode ser repetido pelo cristão por um abuso de poder que se exerce, inicial e preferencialmente, pelo uso da Palavra de Deus, que, no entanto, a linguagem nos ensina não ser a mesma antes e depois de Jesus de Nazaré.

Esclarecida a origem da dificuldade apresentada pelo documento e apresentada a via que permite atravessá-lo, agora essa mesma via mostrar-se-á dificultosa: o

tempo, que tudo devora, arrasou a língua hebraica. Não há gramática, nem dicionário e retórica. Nomes de pássaros e de peixes, de flores e de frutos, de lugares e de objetos perderam-se para sempre. A literatura reduziu-se à Sagrada Escritura e, nesta, designações antigas caíram em desuso, modos de falar e de escrever foram abandonados e o sentido de inúmeras palavras e expressões mal podem ser decifrados. O Livro, único texto original do povo, não escapou da incúria de alguns nem da malícia de outros. Problemas morfológicos (confusão entre as letras em virtude da identidade do lugar de emissão, falta de vogais na grafia primitiva), de ordem sintática (ausência de pontuação sistematizada) e de ordem semântica (multiplicidade de significações das conjunções e dos advérbios), tornam a reconstrução do documento quase impossível. Nessa medida, a interpretação pede a elaboração de uma gramática que ofereça uma ciência da língua.

Como a luz natural é suficiente no que respeita às coisas que podemos conhecer pelo intelecto e de que podemos formar um conceito, mesmo que os hebreus tenham falado e escrito sob a força da imaginação, a luz natural permitirá que a exegese invente um método capaz de reencontrar o sentido do que disseram e, mesmo que o tempo tenha devorado partes da língua ao destroçar o povo que a usava, a luz natural também permitirá que a gramática invente um método capaz de reencontrar as leis de sua língua.

O conhecimento racional da língua pressupõe que se tenham alcançado “dados e princípios certos”. Assim sendo, é preciso começar pela descoberta das realidades mais universais e comuns e de suas leis para chegar gradativamente, a partir desses fundamentos, aos menos universais. Em outras palavras, a gramática pressupõe a teoria espinosana das *noções comuns*.

Com efeito, a proposição 37 da Parte II da *Ética* enuncia: “o que é comum a todas as coisas e existe igualmente no todo e nas partes não constitui a essência de nenhuma coisa singular”, isto é, as propriedades comuns são determinações gerais das coisas e não sua essência, que é sempre singular. Todavia, prossegue a Parte II, na proposição 38, “aquilo que é comum a todas as coisas e existe igualmente no todo e nas partes pode ser concebido adequadamente”, isto é, o conhecimento das propriedades gerais, embora não forneça o conhecimento de uma essência, é verdadeiro porque, demonstra a ontologia, o todo é uma idéia adequada que existe no intelecto infinito de Deus e que, portanto, também existe em nosso intelecto finito

enquanto parte do intelecto infinito. Esse gênero de conhecimento, diz o segundo escólio da proposição 40 da *Ética* II, é o conhecimento do segundo gênero ou razão, conhecimento adequado de *noções comuns* ou das *propriedades comuns* a um conjunto de coisas, ou seja, um conhecimento verdadeiro de idéias universais. *A gramática é elaborada nessa forma de conhecimento.*, que permite um trabalho dedutivo, pois o conhecimento das noções comuns da razão, operando com as propriedades comuns entre as partes e o todo, permite um conhecimento dedutivo evidente no qual, como afirma o capítulo VII do *Teológico-Político*, os menos universais escoem dos mais universais como os riachos de suas nascentes. Ou, como lemos no prefácio da Parte III da *Ética*:

a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; sua virtude ou potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e regras da Natureza, segundo tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e em toda parte as mesmas. Por conseqüência, a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que sejam, deve também ser una e a mesma, isto é, sempre por meio de leis e regras universais da Natureza.

Dessa maneira, o *Compêndio de Gramática Hebraica*, pressupondo a filosofia, buscará as noções comuns, conhecidas pela razão, para deduzir os fundamentos gerais do hebraico, suas regras e leis, sua morfologia e sintaxe e chegar ao conhecimento da essência singular da língua hebraica quando passar das propriedades gerais às causas geradoras dessa linguagem determinada.

De imediato, podemos adivinhar o que ocorrerá com as irregularidades e exceções que, no entender dos antigos gramáticos, constituíam a língua hebraica: tenderão a desaparecer no conhecimento das propriedades gerais do todo e das partes, tornando possível o estabelecimento das regras universais da fala e da escrita. Assim, uma das grandes dificuldades do texto bíblico pode ser resolvida, qual seja, a confusão das palavras em decorrência da semelhança dos pontos de emissão do som de suas letras. Tendo estabelecido a classificação geral das letras, suas regras de redobro e de permutação, Espinosa escreve na *Gramática Hebraica*:

Freqüentemente, na Escritura, as letras de um mesmo grupo são empregadas por uma de um outro (...). Penso que isto vem do fato da Escritura ter sido composta por homens falando diferentes dialetos que já não são reconhecíveis, pois não é possível saber a qual tribo pertencia tal ou qual dialeto. É certo que, nisto, o hebraico não difere de outras línguas. <sup>14 24</sup>

Graças às noções comuns, que oferecem princípios gerais certos e seguros para as deduções, Espinosa poderá encaminhar a solução de uma outra dificuldade quase insolúvel para os antigos gramáticos. No hebraico escrito não havia vogais. Ou melhor, somente as consoantes eram letras propriamente ditas, enquanto as vogais eram “a alma das letras”, seu sopro ou espírito, “um signo indicando um som fixo e determinado”. Como numa flauta, diz Espinosa, as vogais são o som da música enquanto as letras são os orifícios tocados pelos dedos. Essa característica fez com que, primitivamente, os hebreus não gravassem os signos vocálicos, mas apenas as consoantes. Um texto como a Sagrada Escritura foi redigido dessa maneira e apenas tardiamente vocalizado, daí resultando que as vogais tanto puderam garantir a conservação do sentido original das palavras, quanto, inversamente, puderam deformá-lo, criando controvérsias infundáveis e a suposição de que o Livro encerrava mistérios impenetráveis. Que faz Espinosa? Buscando determinar as leis de construção, modificação e permanência das consoantes, Espinosa pôde determinar as regras universais da vocalização hebraica. Por um lado, isto exige que inúmeras palavras da Bíblia sejam reescritas, acarretando alterações profundas na interpretação costumeira do texto. Mas, por outro lado, permite também avaliar os motivos que levaram a vocalizá-las de modo contrário ao uso regular da língua, isto é, se, em alguns casos, o engano pode ter sido involuntário, dependendo da cultura do escriba ou do copista, em outros casos pode ter sido deliberado, segundo desígnios precisos dos rabinos na elaboração do cânone.

Para avaliarmos o resultado da operação racional efetuada por Espinosa, basta nos lembrarmos do problema do “Nome de Deus”, isto é, a vocalização do tetragrama *YHWH*. Como no Êxodo, III, 15, Deus afirma a Moisés que *YHWH* é seu nome para a eternidade e como a palavra “eterno” possui a mesma raiz consonantal que “esconder”, os cabalistas sentiram-se justificados para declarar que o nome divino deveria permanecer escondido para sempre. Em contrapartida, como no Êxodo, III, 14, Deus afirma a Moisés que *YHWH* é seu verdadeiro nome e que ninguém o conhecera antes,

os rabinos buscaram vogais que permitissem vocalizar o tetragrama como *Yahveh*, ou seja, O Senhor. Espinosa não substitui essas vogais por outras. Como é característico de seu estilo – escreve para o “bom entendedor, para quem meia palavra basta” – simplesmente afirma, no capítulo XIII do *Teológico-Político*, que o tetragrama é oferecido a Moisés para substituir outros nomes divinos, como El Chadai e Elohim (respectivamente: o que provê e o potente), que indicavam apenas propriedades de Deus na relação com as criaturas, enquanto o tetragrama exprime a essência absoluta de Deus, sem relação com os homens. Conseqüentemente, a vocalização rabínica, convertendo o tetragrama em Senhor, não só repõe Deus através de uma propriedade (a majestade), mas ainda é, por isso mesmo, tendenciosa ou simplesmente supersticiosa.

Uma das características da imaginação, demonstram o Apêndice da Parte I e o prefácio da Parte IV da *Ética*, consiste em apreender a Natureza partindo de qualidades atribuídas aos seres humanos. A tendência espontânea da imaginação ao antropomorfismo e ao antropocentrismo aparece claramente no livro da Gênese quando é dito que Deus se sentiu satisfeito com a criação e a ofereceu ao homem. Essa maneira imaginária de organizar o real ressurgue na organização da própria linguagem. Estudando os gêneros das palavras hebraicas e a flexão dos nomes e observando a ausência do neutro em hebraico, Espinosa escreve:

Os homens, e *particularmente os hebreus*, atribuem geralmente a todas as coisas qualidades humanas. Dizem que ‘a terra escutou’, que ‘a terra entendeu’, etc. Esta provavelmente é uma das razões pela qual todos os nomes foram divididos em masculinos e femininos.<sup>15 25</sup>

No entanto, não é apenas a natureza da imaginação que determina o uso do masculino e do feminino. As leis internas à língua fornecem a causa desse procedimento. No hebraico primitivo, os nomes substantivos não possuem desinências para a distinção dos gêneros, mas os adjetivos e participios as possuem e devem concordar com o gênero “natural” do substantivo que qualificam. A transferência gradual de uma característica dos adjetivos e dos participios aos substantivos explica, portanto, que estes adquirissem uma nova determinação morfológica. Não há

irregularidade nem acaso, mas um fazer necessário que confere inteligibilidade à língua.

Essa necessidade interna à língua reaparece quando Espinosa examina o uso dos acentos no hebraico. No escólio I da proposição 38 da primeira parte da *Ética*, distinguindo entre o necessário, o contingente e o impossível, Espinosa declara que consideramos contingente uma coisa cuja essência não envolve contradição, mas cuja existência permanece incerta para nós porque ignoramos as causas que podem fazê-la existir. De fato, como explica Espinosa na Parte IV da *Ética*, “chamo contingentes às coisas singulares enquanto, considerando somente sua essência, nada encontrarmos que ponha ou exclua sua existência” e “chamo possíveis às mesmas coisas quando, considerando suas causas, ignoramos se essas são ou não necessariamente determinadas a produzi-las”. A contingência e o possível não concernem às próprias coisas, mas ao nosso desconhecimento delas. Estudando os acentos, que no hebraico servem para localizar a tônica, para pontuar a frase e para exprimir notas musicais, Espinosa observa que as regras existentes, além de numerosas e fatigantes, são inúteis, tanto assim que mesmo os mais instruídos na língua admitem “que ignoram a razão de tão grande número de acentos”. Procurando ultrapassar a contingência que parece reinar nesse campo, Espinosa levanta uma hipótese: além de servir para elevar ou abaixar o tom da sílaba e para pontuar o discurso, os acentos serviriam

também para exprimir as afecções da alma que temos o hábito de manifestar pela palavra ou pela fisionomia. Com efeito, não temos a mesma entonação quando falamos com ironia ou com simplicidade; nosso tom não é o mesmo quando queremos exprimir louvor, censura, admiração ou desprezo. Assim, pois, a cada afeto nossa voz e nossa fisionomia se modificam e, tendo os inventores das letras negligenciado representar as emoções por signos, podemos exprimir nosso estado de espírito muito melhor de viva voz do que pela escrita.

Colocando, portanto, a prosódia como causa da existência dos acentos, Espinosa supõe ter encontrado uma explicação necessária para eles. Logo a seguir, porém, afirma ter-se enganado: nada há na natureza dos próprios acentos que justifique a hipótese e como a causa apresentada não dá conta da natureza do objeto, a contingência permanece. Ora, o estudo da Bíblia mostra que nela não só as vogais

mas também os acentos foram introduzidos tardiamente, de modo que, primitivamente, os hebreus escreviam sem vocalizar, sem acentuar e sem pontuar as palavras. A modificação ocorreu “depois que os fariseus adquiriram o hábito de ler a Bíblia na assembléia pública cada Sabbat, a fim de que essa leitura não fosse muito rápida, como geralmente ocorre com as preces freqüentemente repetidas”<sup>18 28</sup> Por conseguinte, a proliferação dos acentos se explica: nada tem a ver com qualquer necessidade intrínseca à língua, mas se desloca para o culto religioso e o uso político da Escritura. Dessa maneira, a gramática pode reduzir o estudo da acentuação aos seus três aspectos essenciais requeridos pela língua e deixar o restante para o deleite de “fariseus e massoretas ociosos”. Em contrapartida, o gramático pode alertar o exegeta para as alterações sofridas pelo texto sagrado quando manipulado por determinados leitores – o que é contingência no plano da gramática se converte em necessidade no plano da interpretação.

## **2. A filosofia pressupõe a gramática**

As relações entre as idéias de Espinosa e a língua hebraica nos interessam aqui. Numa carta a Oldenburg, Espinosa afirma que João Evangelista, escrevendo em grego, hebraizava. Pensamos que Baruch de Espinosa, escrevendo em latim, também hebraíza. No *Compêndio de gramática hebraica*, Espinosa escreve:

Em latim, divide-se o discurso em oito partes, mas pode-se duvidar de que o mesmo ocorra em hebraico. Com efeito, excetuando-se as interjeições, as conjunções e uma ou duas partículas, todas as palavras hebraicas têm o valor e as propriedades do nome. Isto os gramáticos não compreenderam e por isso consideraram irregulares muitas coisas perfeitamente regulares, se nos referirmos ao uso da língua, e esqueceram muita coisa necessária para conhecer e falar a língua hebraica (...). Por *nome* entendo uma palavra pela qual significamos ou indicamos alguma coisa que caia sob o intelecto. E caem sob o intelecto as coisas, seus atributos, seus modos e suas relações (...). Notar-se-á que o infinitivo, chamado em latim um modo, é, em hebraico, um nome puro e simples. O infinitivo não conhece presente, nem passado, nem qualquer outro tempo (...) é o nome de uma ação que não tem qualquer relação com o tempo.

As onze primeiras proposições da Parte I da *Ética*, assim como suas definições, bem como a teoria da boa definição exposta no *Tratado da emenda*, encontram-se concentradas nas implicações desse texto da *Gramática*.

O nome e a idéia exprimem essências e toda essência é singular – não um gênero nem uma espécie; não é um universal. Porque são nomes gerais, os universais não são nome de coisa alguma. A definição real da essência demonstra haver uma relação interna de reciprocidade necessária entre ela e sua existência, pois como insiste Espinosa em todas as suas obras, sem a essência a existência não pode ser nem ser concebida, mas sem a existência a essência também não pode ser nem ser concebida, pois uma essência não é um universal abstrato, mas sempre essência singular de uma existência singular. Os universais – gênero, espécie, número, medida, tempo – são *operações mentais* imaginativas.

A relação entre definição nominal e definição real aparece na Carta 9 de Espinosa a Simon de Vries quando Espinosa distingue entre dois tipos de definição: aquela que pode ser concebida simultaneamente como subjetiva e objetiva, isto é, que concebe alguma coisa exatamente como existe fora do intelecto, e aquela que não pode ser concebida porque não alcança nenhuma essência real e, por conseguinte, não pode ser verdadeiramente uma idéia concebida pelo intelecto. Com isto, Espinosa nos esclarece quanto ao que entende por *conceber*, verbo abundantemente empregado em sua obra. Uma concepção deve preencher três condições: em primeiro lugar, o definido deve poder ser pensado como existente para nós (os entes matemáticos, por exemplo) ou fora de nós (os entes reais, propriamente ditos), graças à necessidade interna que preside sua produção e que engendra sua evidência imediata. Em segundo lugar, o definido deve estar referido a uma essência – o que cai sob o intelecto e cuja causa é apreendida. Em terceiro lugar, os *nomes devem ser rigorosamente unívocos*. Assim, prossegue a carta, se definirmos a substância como um ser constituído por infinitos atributos infinitos em seu gênero, o nome substância diz-se a si mesmo como *in se, per se* e como causa de si absoluta. A partir dessa definição não poderemos mais usar o nome substância para indicar uma substância constituída por um único atributo (à maneira de Descartes, em que as três substâncias se definem por seu atributo – pensamento, extensão e infinitude) nem para indicar o que não existe *per se* (as substâncias criadas, à maneira de Descartes). Porém, se definirmos a substância como o que é *in se* e *per se* e definirmos da mesma maneira o próprio atributo como constituinte da essência da substância, então o nome substância

não poderá mais ser usado para uma substância simplesmente infinita, mas somente para a substância absolutamente infinita. Eis por que Parte I da *Ética* define primeiro a substância, depois o atributo e somente a seguir, Deus – substância é o ser que existe em si e por si, concebido em si e por si, portanto, o ser que é causa de si; atributo é uma essência infinita que constitui a essência da substância; Deus é o ser absolutamente infinito constituído de infinitos atributos infinitos. Substância denota *causa sui* e infinitude, mas somente Deus denota o absolutamente infinito. Assim, as definições nominais da substância e do atributo preparam a definição real de Deus. É, pois, a concepção hebraica do nome que subjaz ao caminho de constituição das definições nominais e reais. A definição nominal denota porque indica a *constituição* daquilo que indica, e por isso deve poder ser transformada em definição real.

No hebraico, os nomes aparecem em estado absoluto ou em estado de regime.

As coisas são expressas de modo absoluto ou em relação com outras coisas. Neste último caso, a relação tem por função indicá-las de maneira mais clara e mais expressiva. Por exemplo, ‘O mundo é grande’. Nesta frase, o termo ‘mundo’ é expresso de modo absoluto, mas na frase ‘O mundo de Deus é grande’, o termo ‘mundo’ está em estado relativo ou de regime, estado que o exprime de modo mais eficaz e de modo mais claro.

No latim, *mundus Dei* é o complemento *Dei* do nome *mundus* que é modificado. No hebraico, é o nome “mundo” que se encontra em estado de regime, sofrendo uma alteração morfológica (mudança de vogal). Deus permanece imutável. O estado de regime insiste na subordinação do termo posto em relação e que se manifesta pela alteração morfológica. A definição do substantivo enfatiza que “seu principal uso é o de levar a um conhecimento das coisas de maneira absoluta e não relativa a outras coisas” – eis porque, na *Ética*, Espinosa define a substância como o ser que é em si e por si e concebida por si. Em contrapartida, o modo (ou o seres que é uma modificação da substância produzida pela própria substância) é definido como o ente que é em outro e por outro e concebido por intermédio de outro. Assim, entre a substância e os modos há a mesma diferença que existe entre o estado absoluto e o estado de regime, ou seja, a modificação se diz com relação a alguma outra coisa de que é modificação.

No hebraico, diz a *Gramática*, o estado de regime significa, etimologicamente, “apoiar-se sobre”, ou o fato de “fortalecer alguém ou alguma coisa”. Por este motivo, o estado relativo exprime de maneira “mais eficaz” e “mais clara” o significado de certos nomes. Inúmeras conseqüências podem daí ser retiradas para a filosofia. Se, no latim, a expressão *Mundus Dei* modifica Deus em sua relação com o mundo, compreende-se o prestígio teológico-metafísico da prova *a posteriori* da existência de Deus, mas também sua crítica por Espinosa, que afirma que a prova deve ser e só pode ser *a priori*<sup>1</sup>. De fato, na prova latina, começando pelo condicionado para chegar ao incondicionado, a existência das criaturas acarreta (modifica) a existência de Deus. Aqueles que assim procedem, diz Espinosa, “não respeitam a ordem necessária para filosofar”. Em vez de considerarem primeiramente a natureza de Deus, que é anterior tanto na ordem do conhecimento quanto na da Natureza, julgam que na ordem do conhecimento ela deve ser a última, enquanto as coisas sensíveis devem ser as primeiras. Conseqüentemente, enquanto pensam nas coisas da Natureza pensam em tudo menos na natureza divina e quando, a seguir, consideram as coisas divinas podem pensar em tudo, menos nas primeiras ficções sobre as quais fundaram o conhecimento da Natureza. Ou seja, começando pelo condicionado sem referi-lo à condição, não podem conhece-lo e, buscando o incondicionado, não podem apoiar-se nos conhecimentos que supunham ter adquirido. Assim, entre o começo medieval *a creaturis*, o começo cartesiano *a mente* e o começo espinosano *a Deo*, medeia todo o espaço que separa o latim do hebraico<sup>2</sup>.

É ainda o estado de regime que nos ajuda a compreender um dos aspectos da crítica espinosana ao finalismo. Embora não aceite a definição tradicional da perfeição divina, Espinosa procura mostrar que, na concepção finalista, a suposta perfeição atribuída a Deus se desfaz inteiramente. Agindo em vista de fins e por essa razão criando as coisas, Deus seria um ser carente, pois perseguir um fim é buscar a satisfação daquilo que se deseja e de que se está privado. *Mundus Deis* significa que se Deus criou o mundo para sua maior honra e glória e para que os homens o sirvam e lhe rendam homenagem, o antropomorfismo (projetar no infinito a imagem humana da

---

<sup>1</sup> No pensamento medieval e seiscentista, *a posteriori* significa: ir do efeito para a causa; e *a priori* significa: ir da causa para o efeito.

<sup>2</sup> É Leibniz quem diz que, segundo Espinosa, os medievais tomam as criaturas como ponto de partida, Descartes toma a mente humana ou o *cogito* e somente Espinosa parte de Deus.

ação finalizada) e o antropocentrismo (fazer da criação obrigatoriedade de obediência) modificam o absoluto, relativizando-o. Perdida a auto-suficiência, o absoluto fica na dependência de seus efeitos, surgindo em seu lugar uma quimera: o absoluto relativo.

O que caracteriza o estado de regime é uma unidade lógica (sintática) que exprime pertencimento, fundando a unidade fonética (morfológica). O nome em estado de regime sofre um deslocamento e uma diminuição de tom, acarretando uma abreviação ou uma supressão de vogais. Os dois nomes juntos formam uma totalidade: constroem-se juntos, têm um único acento tônico e formam um único termo. Nada pode interpor-se entre o determinante e o determinado. Essa totalidade é uma união e não uma unidade identificadora. Por essa via podemos apreciar a maneira como Espinosa concebe a natureza divina (os atributos) e a natureza dos modos (as modificações produzidas Ele como causa imanente de seus efeitos).

Deus, absoluto, é constituído por infinitos atributos em seu gênero. Os atributos não o compõem, pois composição supõe partes extrínsecas, mas o *constituem*, de sorte que não formam uma reunião, mas uma unidade. Assim deve ser, pois, do contrário, Deus estaria em estado de regime. Deus não sendo um gênero, os atributos não são espécies nem pontos extremos e opostos de um mesmo gênero, mas qualidades diferenciadas que constituem a unidade divina. Não sendo composto de atributos, pois a composição suporia anterioridade lógica e ontológica dos atributos e destruiria a idéia de *causa sui*, Deus é constituído por ordens diferenciadas e simultâneas de realidade que exprimem a substância absolutamente infinita. Isto significa, por um lado, que os atributos não se distinguem da natureza divina: Deus é pensamento e extensão. E, por outro lado, significa que a unidade da substância absolutamente infinita e de seus atributos não é justaposição nem fusão, mas a unidade de uma singularidade infinitamente complexa. Deus não é a noite indiferenciada, mas unidade do diverso e realidade absolutamente complexa ou concreta. Como Deus, os atributos – pensamento e extensão – não são espécies nem gêneros, mais nomes próprios. E, diz a *Gramática Hebraica*, “os nomes próprios nunca se encontram em estado de regime”, o que é reafirmado pela *Ética* “Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de infinitos atributos, cada um exprimindo uma essência eterna e infinita”.

A relação dos modos (infinitos e finitos) com Deus se faz em estado de regime, portanto numa relação interna de pertencimento e numa união – ser parte de, tomar

parte em. Os modos, enquanto dotados de propriedades comuns ao todo e enquanto essências singulares dotadas de mesma força interna que a causa geradora, não são espécies de um gênero, nem individualidades substanciais, mas forças singulares ou potência singulares de auto-perseveração no ser (*conatus*), diferenciação infinita da mesma substância. A natureza de cada modo singular, portanto, só pode ser compreendida por sua relação interna com o absoluto. Seu ser encontra-se nessa relação e é esta que o põe em movimento, fazendo-o não apenas “ser parte” do todo, mas também “tomar parte” na potência infinita a que pertence.

A imaginação tende a relativizar o absoluto. Mas pode também provocar o inverso, isto é, absolutizar o relativo. Também aqui, a *Gramática hebraica* no serve de guia.

Os adjetivos, diz a *Gramática hebraica*, existem apenas em estado de regime, como qualificações dos nomes substantivos. “O adjetivo deriva de uma ação e, por assim dizer, *não é propriamente um nome*. Não se pode formar nenhum verbo a partir de Abraão, por exemplo. O adjetivo ‘sábio’ pode ser colocado no plural, mas é impossível colocar Abraão no plural. Contrariamente ao adjetivo, o nome próprio não pode ser definido pelo artigo, pois define-se imediatamente a si mesmo. Enfim, o adjetivo aparece em estado de regime e o nome próprio nunca pode aparecer nessa forma.” Proveniente da ação verbal, o adjetivo é uma petrificação, imobilizando o agir numa suposta qualidade fixa. Num passo seguinte, essa qualidade cristalizada se transforma num substantivo. O desejo, ignorando-se como causa eficiente e crendo nas causas finais, emigra para as coisas, deposita-se na exterioridade petrificada da “coisa boa” ou “má”. Esta, substantivando-se, ganha contorno próprio, absolutiza-se. Nasceram o Bem e o Mal, adjetivos substantivados.

“O primeiro e principal uso do nome substantivo é o de permitir conhecer as coisas de modo absoluto e não relativo.”, enuncia a *Gramática hebraica*. Substantivar os adjetivos será, portanto, converter o relativo em absoluto. Isto ocorre, por exemplo, nas imagens do bem e do mal.

No *Breve tratado*, Espinosa escreveu que tudo o que existe é coisa ou ação e visto que bem e mal não são nem uma nem outra, não existem em si mesmos. Na Parte IV da *Ética* vemos Espinosa determinar as causas que levam o *conatus* (como apetite e como desejo) a se alienar nas imagens do bem e do mal. No prefácio, retomando o *Breve tratado*, Espinosa escreve: “tudo quanto existe na Natureza ou são

coisas ou são efeitos das coisas”. bem e mal não sendo coisas nem efeitos, não existem como entes reais (físicos ou ideais). Não existem na Natureza. São modos de pensar e de imaginar “que formamos por compararmos as coisas umas com as outras.” Ou ainda: “Por si mesma e tomada isoladamente, uma coisa não pode ser dita boa ou má, mas somente em sua relação com uma outra, à qual é útil ou nociva para a obtenção daquilo que ama. Dessa maneira, qualquer coisa pode ser dita ao mesmo tempo boa ou má, sob diferentes relações”. Ao deslocar os termos “bem” e “mal” para “bom” e “mau”, “útil” e “nocivo”, Espinosa realiza duas operações: reconduz os termos à sua categoria gramatical originária, isto é, não são substantivos, mas adjetivos; e, em seguida, desfaz toda e qualquer ligação entre esses adjetivos e qualidades intrínsecas às próprias coisas, fazendo-os qualidades que exprimem a realização ou o fracasso de um desejo. Somente como qualidades da relação entre o desejo e seu objeto tais vocábulos serão nomes.

O desejo, diz a Parte IV, é a própria essência do homem enquanto se põe a agir em decorrência de uma afecção que o determina neste ou naquele sentido. O desejo, forma afetiva do *conatus*, é uma causa eficiente imanente da qual depende a qualificação de algo como bom-útil, mau-nocivo. O *conatus*, esforço para perseverar na existência, define nossa potência de agir e os obstáculos por ela enfrentados e que podem reduzi-la à passividade. Donde as definições de bom e mau: “Entenderei por bom aquilo que sabemos certamente nos ser útil” e “por mau, ao contrário, o que sabemos certamente nos impedir a aquisição de algum bem”. Bom é o aumento da capacidade de agir do *conatus*; mau, a diminuição dessa capacidade. O bem é conservação de si, dos outros e da cidade, enquanto o mal é destruição de si, dos outros e da vida coletiva. Será bom tudo quanto aumentar a potência de agir do *conatus*, e mau, tudo quanto diminuí-la. Assim, bom e mau exprimem apenas a qualidade atual do movimento interno de uma essência singular na busca de sua realização. São relações.

Ora, o mesmo processo de substantivação dos adjetivos ocorre com as imagens da perfeição e da imperfeição. Lemos no prefácio da *Ética* IV:

Quem decidiu fazer alguma coisa e a fez, dirá que sua obra é perfeita, e não só esse, mas todo aquele que tiver conhecido exatamente qual era o escopo de seu autor (...). Assim, se alguém vir uma obra, que suponho não estar ainda

acabada, e souber qual o escopo do seu autor, por exemplo, edificar uma casa, dirá que a casa está imperfeita; pelo contrário, dirá que está perfeita no momento em que vir que a obra chegou ao fim proposto por seu autor. Mas se alguém vê uma obra não tendo nunca visto outra semelhante ou não conhecendo o escopo do autor, não poderá certamente saber se essa obra está ou não perfeita. Essa parece ter sido a significação primeira dessas palavras. Mas depois que os homens começaram a formar idéias universais, a excogitar modelos de casas, edifícios e torres, a preferir certos modelos a outros, sucedeu que cada um passou a chamar perfeito o que lhe parecia estar de acordo com a idéia universal que formara desse gênero de coisa; e a chamar imperfeito aquilo que lhe parecia estar em desacordo com o modelo concebido, ainda que, conforme o parecer do artífice, a obra esteja completamente acabada. Nem parece haver outra razão para que o vulgo chame de perfeitas ou imperfeitas as coisas naturais, ainda que não tenham sido feitas pela mão do homem.

O caso da perfeição e da imperfeição é mais esclarecedor do que o do bem e do mal, na medida em que a adjetivação que será seguida de substantivação ocorre diretamente a partir do ocultamento da ação verbal: fazer, perfazer, perfeito. No caminho da derivação das palavras, um circuito imaginário aprisiona o movente, destaca-o de sua ação constitutiva e transforma o que era imanente ao ato num fim externo que parece determiná-lo. É para evitar esse procedimento que o *Tratado da emenda* estabelece como uma das condições da definição, tanto nominal quanto real, “que não contenha, no sentido real, substantivos que possam ser adjetivados, ou seja, que não possa ser explicada em termos abstratos”.

Enfim, a distinção hebraica entre o nome substantivo, o nome infinitivo e o adjetivo como derivado da ação verbal nos esclarece por que, na *Ética*, Espinosa não constrói o conceito de Deus a partir de suas propriedades, como sempre fizeram a teologia e a metafísica. O ponto de partida espinosano não é a perfeição, a bondade, a imensidão, a simplicidade divinas, etc.. Seu ponto de partida são os atributos. Por isso Deus é absolutamente infinito e não infinitamente perfeito é como o Deus de Santo Anselmo ou de Descartes. O “infinitamente perfeito” é relativo: é o *ens quo majus esse non potest*. A infinitude, confundida com a ausência de limite, define a perfeição pela imensidão e pressupõe, implicitamente, a comparação com o finito para definir o infinito. Em Espinosa, ao contrário, os *propria* são deduzidos da essência dos atributos

e o infinitamente infinito é absoluto. Por isso é perfeito: plenitude de realidade posta pelo seu próprio fazer, isto é, por sua potência livre. Erigir as propriedades (os adjetivos petrificados) como determinações da essência (substantivos e verbo) é confundir o superlativo com o absoluto, mantê-lo numa teia de comparações imaginárias e cair nas trevas da teologia negativa.

Lemos na *Gramática hebraica*:

Os nomes infinitivos ou nomes de ação exprimem uma ação referida a um agente ou a um paciente (...). Os nomes infinitivos podem exprimir essa ação de uma maneira simples ou de uma maneira intensiva (...). Além disso, os hebreus tinham o hábito de remeter a ação à sua causa principal, isto é, àquela que faz com que uma ação qualquer produzida por alguém ou por alguma coisa se cumpra (*quae efficit ut actio aliqua ab aliquo fiat*) (...). Como, porém, freqüentemente pode ocorrer que agente e paciente sejam uma só e mesma pessoa, os hebreus julgaram necessário formar uma nova espécie de infinitivo para exprimir a ação referida ao mesmo tempo ao agente e ao paciente, isto é, uma categoria de infinitivo tendo simultaneamente a forma do ativo e do passivo (...). Por isso inventaram uma outra categoria de infinitivos que exprimisse a ação ligada ao agente ou *causa imanente* (...). Chamamos esse verbo reflexivo porque é por ele que se exprime que o agente é para si mesmo seu próprio paciente, ou melhor, porque *o termo que sucede o verbo não é um caso diferente do nominativo desse verbo*.

O nome infinitivo possui forma causativa, exprime uma ação ou alguma coisa por referência à causa principal, *fiat* originário pelo qual algo se cumpre. E “não somente os nomes das ações, mas também os nomes das coisas podem ser referidos do mesmo modo à causa que faz com que algo se cumpra realizando sua função”.<sup>53</sup> Assim, por exemplo, o nome “chuva” verbalmente será dito “fazer com que a chuva seja” e não, simplesmente, “chover”; ou o nome “paz” verbalmente será dito “fazer com que a paz seja” e não, simplesmente, “pacificar”.

Absoluto no infinitivo, sem sofrer qualquer alteração morfológica, esse nome se chama verbo quando conjugado ou em “estado construído”, embora não se possa confundir a “conjugação” hebraica e a de outras línguas, visto que o nome verbal sofre

alterações morfológicas semelhantes às dos outros nomes, como o substantivo ou adjetivo. Uma das peculiaridades do infinitivo é a forma intensiva que, como em outras línguas, pode ser obtida por redobro das consoantes da raiz ou por alteração das vogais do verbo primitivo, ou ainda pelo uso de prefixos, como, no latim, *dicere* passa a *dictare*, dizer se intensifica em repetir, ou, no inglês, *to fall* passa a *to fell*, cair se intensifica em abater. Todavia, nas demais línguas, esse procedimento é excepcional, enquanto no hebraico é sistemático e regrado, fazendo com que um mesmo infinitivo se verbalize exprimindo matizes variados de intensidade, freqüência, causalidade e reflexibilidade. Certamente, é esta uma herança hebraica no latim espinosano, pois Espinosa costuma escolher verbos intensificados, como, por exemplo, *facere*, *efficere*, *perfacere*, *fieri*, que mencionamos no texto citado do prefácio da Parte IV da *Ética*. Ou ainda, na *Ética* e em várias cartas, o uso dos verbos *terminare* e *determinare*, cujo sentido se diferencia quando usados para a essência ou para a potência divina e ainda quando empregados para os modos.

No escólio da proposição 7 da Parte II da *Ética*, momento crucial da demonstração da causalidade dos atributos e dos modos pela conexão necessária entre a ordem e causa das coisas e das idéias, logo após ter exposto no corolário que “a potência de pensar de Deus é idêntica à sua potência de agir”, Espinosa escreve:

É o que certos hebreus parecem ter visto como por entre as nuvens quando afirmaram que Deus, a inteligência de Deus e as coisas por Ele compreendidas são uma só e mesma coisa.

Assim, se confrontarmos o *Teológico-Político* e a *Ética*, avaliaremos não só a presença da língua hebraica guiando a interpretação bíblica, mas sobretudo a diferença entre o uso espontâneo do hebraico e seu uso reflexivo por aquele que redigiu sua gramática – se a gramática (redigida por Espinosa) pressupõe a filosofia, não é menos verdadeiro que a filosofia espinosana pressupõe a língua hebraica reflexivamente concebida.

No capítulo XIII do *Teológico-Político*, comentando a diferença entre o significado do tetragrama e os outros nomes divinos (El Chadai, Elohim), vimos Espinosa declarar que o primeiro exprime a essência absoluta de Deus (*'Eheyeh 'asher 'eheyeh* – “Sou o

que sou”), enquanto os outros indicam propriedades de seu ser na relação que o povo fiel mantém com Ele. Essas considerações retomam uma discussão que fora feita no capítulo I, a respeito do uso hebraico da expressão “de Deus”. Nos dois casos, observa Espinosa, independentemente do papel central ocupado pela imaginação nessa linguagem, o mais importante é notar que o povo hebraico sempre se referia a Deus como causa principal. Porque essa referência é efetuada pela imaginação, entre a causa principal e seus efeitos nunca há mediações, porém, o que é essencialmente percebido “como por entre as nuvens” é a permanência do agente principal nos efeitos de sua ação. Toda realidade, lemos nesse capítulo XIII, a partir do momento em que é referida a Deus,

é considerada divina, desde que: 1) pertença à Sua natureza ou seja considerada parte Dele, como a Potência de Deus, os Olhos de Deus; 2) esteja no poder de Deus e é posta em ação por Ele, como os Céus de Deus, que são sua morada, ou o Chicote de Deus, designando a Assíria, ou o Servidor de Deus, designando Nabucodonosor; 3) seja dedicada a Deus, como o Templo de Deus, o Pão de Deus; 4) seja transmitida por tradição profética e não pela luz natural, como a lei de Moisés, designada como Lei de Deus; 5) exprima algo no grau superlativo, como, por exemplo, Montanhas de Deus para os lugares elevados, ou Sono de Deus, para um sono muito profundo (...), ou Saber de Deus, para uma sabedoria fora do comum (como a de Salomão), ou Medo de Deus, para o terror insuportável, ou Palavra da Cólera de Deus, para a tempestade, os raios e os trovões (...). Ninguém, então, se surpreenderá que, no *Gênesis*, homens de alta estatura e muito fortes sejam chamados Filhos de Deus, ainda que fossem bandidos ou ímpios debochados.

Esse uso espontâneo da causalidade divina conduz Espinosa a algumas observações que desenham a interpretação filosófica da língua. Em primeiro lugar, observa que a referência a Deus de tudo quanto escape à compreensão imediata esclarece o que o povo hebraico entende por milagres: obras que provocam estupor (não nos esqueçamos aqui da sutileza espinosana: *miraculum*, *mirari*, *admirari*; espanto e terror). Porque são apavorantes, acontecimentos são milagrosos, mas não são excepcionais, porque os acontecimentos regulares também estão diretamente referidos a Deus. Podemos adivinhar que no cristianismo o milagre será outra coisa.

Em segundo lugar, Espinosa observa que a referência a Deus de tudo quanto seja superlativo não é uma característica exclusiva dos hebreus, pois os latinos, por exemplo, quando se deparam com uma obra muito bem acabada usam a expressão “feita por mãos divinas”. No entanto, acrescenta Espinosa, se isto fosse dito em hebraico, a expressão seria “fabricado pela mão de Deus”. Em outras palavras, o latim desliza para o adjetivo, enquanto o hebraico conserva a referência à pura ação verbal e ao nome do agente.

Em terceiro lugar, a introdução da expressão “Filho de Deus” possui um alcance imenso e que, parcialmente desenvolvido no *Teológico-Político*, encontra seus momentos mais altos no *Breve Tratado* e no *Tratado Político*. No *Breve Tratado*, Espinosa introduz pela primeira vez, no final do *Primeiro Diálogo entre o Amor, a Razão e a Concupiscência*, o conceito de causa imanente, oposto ao de causa transitiva, e ali designa com o nome de Filho de Deus o modo infinito do atributo Pensamento, isto é, o intelecto infinito imediato de Deus. Na versão espinosana, o unigênito é o intelecto infinito. No *Tratado Político*, a expressão “Filho de Deus” será tomada para todos os modos finitos humanos enquanto partes da Natureza, permitindo abolir a distinção entre bárbaros e civilizados, pagãos e fiéis, judeus e cristãos.

Porém, em quarto lugar e sobretudo, a presença da causalidade divina no uso espontâneo da língua faz com que, desde o primeiro capítulo do *Teológico-Político*, Espinosa opere uma reviravolta na relação entre luz natural e profecia. Aparentemente, esta última é dotada do privilégio de ser Palavra de Deus revelada aos seus intérpretes. No entanto, porque no uso espontâneo da língua tudo está referido à causalidade divina, a luz natural merece, tanto ou mais do que a profecia, ser tida como conhecimento da natureza de Deus, cuja causa primeira é a natureza do próprio espírito humano “pelo simples fato de que nosso espírito implica objetivamente a natureza de Deus e participa dessa natureza”.<sup>55</sup> Isto significa, por um lado, que Deus é causa imanente das operações de nosso espírito e, por outro lado, que a diferença entre luz natural e profecia resulta do tipo de atividade requerida (o profeta trabalha apenas com a imaginação) e do conteúdo a ser transmitido (o profeta transmite ordens e promessas).

É na *Ética*, porém, que a presença reflexiva do hebraico se torna marcante, não sendo casual, mas necessário, que a primeira definição dessa obra seja a da *causa sui*. A forma causativa do verbo como nome da ação sustenta a elaboração da idéia de

substância infinitamente infinita. Em primeiro lugar, se a forma causativa significa “fazer com que uma ação se cumpra”, a definição nominal da substância como *in se* e *per se* já anuncia sua definição real, isto é, a substância, na forma verbal, se diz “sustentar-se a si mesma” e para cumprir essa ação deve ser causa de si. Em segundo lugar, o momento de passagem das substâncias constituídas por único atributo infinito em seu gênero à substância infinitamente infinita se faz pela ação da potência divina, atividade que unifica os constituintes essenciais do ser de Deus. Em terceiro lugar, porque Deus é substância que se autoproduz pela liberdade de sua necessidade, sua ação é a do verbo reflexivo, porém com a peculiaridade de que se trata do reflexivo hebraico e não latino. Com efeito, no verbo reflexivo latino, entre o sujeito e sua ação intercala-se o pronome, indicativo da reflexividade, enquanto no hebraico “o termo que sucede ao verbo não é diferente do nominativo desse verbo”. Em outras palavras, não há a menor distância entre Deus e sua ação. Donde a liberdade e a eternidade divina serem definidas pela identidade entre a essência, a existência e a potência, identidade que constitui a infinitude de Deus. Enfim, em quarto lugar, como o ato pelo qual Deus se produz a si mesmo é o ato pelo qual produz suas infinitas modificações, é causa imanente e não transitiva de todas as coisas. Não é apenas causa primeira ou principal, mas presença no efeito.

Quando passamos para o plano dos modos, novamente a causalidade é o eixo fundador. Os modos são efeitos singulares imanentes à atividade dos atributos e possuem a mesma essência que estes. Isto significa, em primeiro lugar, que a essência de um modo singular é sua potência de agir ou seu *conatus*, pelo qual persevera na existência. Naturado, o modo é naturante, pois produz efeitos a partir de seu próprio interior. No livro III, Espinosa define a liberdade da potência de agir modal através do conceito de causa adequada, isto é, “aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela mesma”, de sorte que “somos ativos quando se produz em nós ou fora de nós alguma coisa de que somos causa adequada, isto é, quando decorre de nossa natureza, em nós ou fora de nós, alguma coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas por nossa natureza”.<sup>56</sup>

Em segundo lugar, reencontramos na *Ética* algo que fora posto inicialmente pelo *Tratado da emenda*, isto é, a concepção da alma como força pensante e da idéia como autoposição e auto-afirmação, invalidando a distinção entre intelecto e vontade. Enquanto *idea ideae*, a alma é pura causalidade reflexiva cujo efeito são idéias.

Graças ao nome infinitivo, podemos apreender a origem hebraica do *Deus quatenus*. Deus é causa imanente da essência e da existência de todas as coisas, produzindo-as no ato de sua autoprodução. Porque na causalidade imanente o efeito não é um resultado extrínseco que se separa da causa tão logo tenha sido produzido, mas é expressão de sua causa, esta se encontra presente nele, embora modificada. Por sua essência – idéias e corpos – a Natureza Naturada é imanente a Deus – pensamento e extensão. Por sua causalidade – potência de agir – a Natureza Naturante é imanente aos modos – *conatus*. Infinito e finito são incomensuráveis – o absoluto é em si e por si; o modo, em outro e por outro. Mas porque possuem todos a mesma essência e participam da mesma potência, são comensuráveis. *Deus quatenus finitus* é modo, *quatenus infinitus*, substância. Porém, *quatenus infinitus in finito*, Deus permanece no interior de suas modificações. E, *quatenus finitus in infinito*, se efetua em cada um de seus modos. Esse movimento da diferença e da identidade, impedindo que a imanência seja dissolução do finito no infinito ou deste naquele, transforma em filosofia um acontecimento lingüístico espontâneo: a concepção do nome como verbo.

Os hebreus empregam o passivo de uma maneira muito abreviada, isto é, apenas quando devem indicar somente o agente e não o paciente. Por exemplo, ‘minha voz é escutada’. Mas quando o paciente e o agente devem ser indicados, como em ‘minha voz é escutada por Deus’, então os hebreus usam a forma ativa, ‘Deus escuta a minha voz’. A fórmula, ‘minha voz é escutada por Deus’, seria contrária ao uso da língua.

Assim, é passivo o verbo que não nomeia o paciente da ação, mas apenas seu agente. Isto significa, antes de tudo, que, no hebraico, o uso do verbo no passivo reflexivo obedece a certas regras peculiares. Quando empregado, não implica na transformação de um agente em paciente, mas numa ação realizada pelo agente para constituir-se de uma maneira determinada ou para colocar-se numa determinada situação. *Efficere ut...*, isto é, “fazer de modo que seja...”. Assim, por exemplo, “dar-se” será dito “fazer de modo que seja dado”. O passivo reflexivo é um “tornar-se” cuja causa é mencionada.

Se acompanharmos o reflexivo ativo, notaremos que a língua hebraica (e não a bíblica) contém *in nuce* a recusa da passividade divina. Sendo contrário ao uso da

língua “minha voz é escutada por Deus”, a expressão “Deus escuta minha voz” (antropomorfismo que Espinosa afastará) indica o ponto de nascimento da ação de escutar, ao mesmo tempo em que, sendo o nome ação verbal ou um *fiat*, a voz que se deseja escutada deve fazer de modo que a ação de escuta se efetue. Em outros termos: tanto aquele que profere quanto aquele que ouve são agentes.

Na Parte V da *Ética*, Espinosa demonstra que Deus está isento de paixões, não sendo afetado de alegria ou de tristeza (na medida em que ambas significam aumento ou diminuição de realidade), nem afetado de amor ou ódio (na medida em que ambos pressupõem uma causa externa de alegria ou de tristeza). Todavia, na proposição 35 lemos: “Deus ama-se a si mesmo com um amor intelectual infinito”, e na proposição 36: “O amor intelectual da alma por Deus é o mesmo amor com que Deus se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado pela essência da alma humana, considerada sob o aspecto da eternidade, isto é, o amor intelectual da alma por Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo”. O fundamental, nessa proposição, é sua demonstração. “Este amor da alma deve ser referido às ações da alma e por isso é uma ação pela qual a alma se contempla a si mesma, concomitante à idéia de Deus como causa, isto é, uma ação pela qual Deus, enquanto pode ser explicado pela alma humana, se contempla a si mesmo. Por conseguinte, este amor da alma é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo.” E o corolário: “Disso segue que Deus, enquanto se ama, ama aos homens e, conseqüentemente, o amor de Deus pelos homens e o amor dos homens por Deus são uma só e mesma coisa”. Compreendemos, então, conclui Espinosa, o que é nossa salvação ou felicidade ou liberdade. A passagem do Deus isento ao Deus da reciprocidade supõe a trajetória da alma e do corpo passando da sujeição às causas externas (passividade) à força interna de autodeterminação da ação, que se chama liberdade. Em si mesmos, corpo e alma, enquanto modos dos atributos divinos, estão sempre *envolvidos* no e pelo ser infinito, porém, e este o motivo do uso do verbo “explicar” na *Ética*, a liberdade constitui o momento no qual corpo e alma *exprimem* esse pertencimento – momento em que Deus se contempla a si mesmo nos seus modos, explica-se por eles, explicita-se neles, se efetua.

Na adequação, corpo e alma são causas eficientes imanentes de seu agir e essa adequação é o amor intelectual por Deus – isto é, a alegria nascida de uma causa que aumenta a realidade do agente. A atividade divina – amar-se a si mesmo – efetua-se na causalidade modal adequada – amor intelectual por Deus. Ser “parte do amor

infinito com que Deus se ama a si mesmo” é tomar parte neste amor, fazendo com que seja.

Se confrontarmos o reflexivo ativo e o reflexivo passivo, notaremos que, em ambos os casos, a ênfase lingüística recai sobre a causa. Do ponto de vista da filosofia espinosana, se o reflexivo ativo exprime a atividade livre da causa eficiente imanente infinita e a atividade livre da causa eficiente imanente adequada ou finita, o reflexivo passivo envolve a causalidade eficiente inadequada, isto é, aquela que engendra a própria passividade. Espinosa demonstra que “somos parte da Natureza” e que, além de não podermos deixar de sê-lo, somos uma parte incomensuravelmente mais fraca diante do conjunto de todas as outras que nos rodeiam e afetam. Ser passivo é tornar-se heterônomo, pôr-se à disposição das forças externas que subjagam o *conatus*. Nas paixões, essa heteronomia se manifesta como separação entre o agente, o móvel, o ato e o resultado do ato. Essa independência dos termos é o que nos subjuga, forçando uma distinção entre o que somos, desejamos e fazemos. No entanto, mesmo quando sucumbimos ao peso da exterioridade, o poder das forças externas não é, em si mesmo, onipotente, mas é assim imaginado e conservado por nossa própria impotência. “O cúmulo do orgulho ou da abjeção é o cúmulo da ignorância de si mesmo”, pois o “cúmulo do orgulho ou da abjeção indica o cúmulo da impotência da alma”, diz a Parte IV, nas proposições 55 e 56.

Os hebreus não conjugam os verbos no presente, apenas no passado e no futuro. Estes são partes do tempo, mas o presente é um ponto atual.

No hebraico, as ações se referem apenas ao passado e ao futuro, como conseqüência do fato de que admitiam apenas essas duas partes do tempo e consideravam o presente como um ponto, isto é, como fim do passado e começo do futuro. Parece que comparavam o tempo com uma linha cujos pontos são considerados como fim de uma parte e começo de outra.

Universo da profecia, o tempo hebraico é rememoração e promessa, e o presente, entretempos, não é tempo. A linha temporal imaginária fragmenta a continuidade da duração no pontilhado do que foi e do que será, mas não pode incluir nessa pulverização o que está sendo. O tempo, *ens imaginationis*, não consegue

alcançar a essência durando na atualidade que a constitui como essência singular. O presente não se conjuga, não é algo de que se possa falar porque simplesmente é. No coração da imaginação hebraica palpita uma percepção que o filósofo captará ao definir a eternidade pela identidade da essência, da existência e da potência, e a duração pela continuidade indivisível de um ente finito e sua ação. “Ninguém pode desejar viver bem, agir bem e ser feliz sem viver, agir e ser, isto é, sem existir em ato”, diz a *Ética*. No hebraico essas três ações que são o “existir em ato” se concentram no verbo *hayah*. A incapacidade para o atual se manifesta pesadamente nas paixões, quando sucumbimos à fragmentação temporal, aterrorizados pelo que virá e atormentados pelo que já foi. Medo e esperança, de um lado, e memória, do outro, nos aprisionam na roda do tempo, cuja contingência se abate sobre nós com a fatalidade do destino. A perda do presente num passado recalcitrante, produz a mais triste das paixões: o remorso. A perda do presente num futuro vazio produz a mais terrível das paixões: a ambição.

A eternidade, demonstram a *Ética* e a *Carta 12*, não é a totalidade dos tempos, mas ausência de tempo. Contínua e indivisível, a duração não é sucessão de tempos, mas atualidade de uma força agente. O tempo, *ens imaginationis*, pulveriza a duração e a eternidade. A figura da linha descontínua é imagem temporal que não pode iluminar a eternidade nem a duração. O presente intratemporal escoá, transe. Não é presente real. No tempo, o presente é *transitio*; na duração, *intensio*; na eternidade, *perfectio*.

No lugar do presente, os hebreus empregam o particípio presente. “Chamo-os particípios na medida em que indicam o modo pelo qual alguma coisa é considerada como afetada (modificada) no presente.”<sup>59</sup> Assim, entendido como *operatio intermedia* ou como *nomen operans* – no hebraico, *beynoni* – o presente é um “sendo”. No entanto, esclarece Espinosa,

os particípios são adjetivos que exprimem uma ação ou tudo o que é indicado por um verbo enquanto afecção de alguma coisa, ou seu modo em relação ao tempo (...), mas, na maioria das vezes, acabam sendo empregados como atributos, sem nenhuma relação com o presente e, freqüentemente, degeneram em puros adjetivos, indicando atributos de coisas.

Assim, o homem que neste momento está contando ou cuja função presente é contar, se converte em “contador” e, daí, em “escriba”. Do mesmo modo, o homem que neste momento está julgando, o judicante, se converte em “juiz”. Tornam-se entes.

Não há uma essência humana em geral, mas essências singulares individualizadas pela estrutura corporal e pela alma, que é idéia de seu corpo. Evidentemente, pode-se dizer que, “em geral”, por seu corpo e por sua alma, enquanto modos da Extensão e do Pensamento, os homens são efeitos imanentes da causalidade atributiva e que todos possuem essa causalidade sob a forma do *conatus*. Essa generalidade, no entanto, além de não nos fornecer qualquer essência do homem, mas apenas propriedades que possui em comum com o todo e com sua origem, também não nos fornece qualquer recurso para distinguir um homem de outro. Uma singularidade é produzida duplamente: a ação dos atributos produz modos singulares; e a ação do *conatus* individualiza cada modo em sua relação com os demais.

Ainda com relação ao deslizamento da ação verbal em adjetivo substantivado, Espinosa fornece um curioso exemplo na *Gramática*:

o particípio passivo ‘escolhido’ (isto é, um homem ou uma coisa que, neste momento, é escolhido em ato) freqüentemente é atribuído a uma coisa como o atributo de ‘sendo superior’, isto é, como coisa escolhida por todos. Assim, os particípios intensivos, como os de outros verbos, degeneram em adjetivos sem qualquer relação com seu presente.

Ora, no capítulo III do *Teológico-Político*, retomando algumas considerações do capítulo II sobre os profetas, Espinosa examina o tema da eleição do povo hebraico, isto é, como um ato determinado por uma necessidade muito precisa foi convertido em absoluto essencial desse povo e em propriedade que o diferenciava de todos os demais. Espinosa apresenta, tacitamente, três perguntas: quem afirmou que o povo fora eleito? por que o fez? o que resultou para o povo da conservação dessa crença? Moisés, fundador político da nação hebraica, foi o autor da tese da eleição. Recorreu a ela porque conhecia a natureza rebelde de um punhado de homens recém-saídos do cativeiro e que não se submeteriam a qualquer outro poder humano, mas apenas a uma autoridade sentida como supra-humana. A conservação dessa crença serviu para

que o povo se considerasse superior aos demais, pois “ser eleito é sentir-se mais amado e superior a todos”, resultando daí o advento da teocracia, a elaboração da memória histórica sob o selo da escolha recaída sobre os ancestrais, anteriores à fundação mosaica, o incentivo a um patriotismo belicoso e a atribuição a Deus de todas as desgraças ocorridas sem que nunca (salvo entre os grandes profetas) a própria lei instituinte do corpo político fosse percebida como uma das causas da desgraça. Porém, a análise da eleição alcança um alvo inesperado. O tema da escolha é um elemento central nas religiões reformadas, especialmente na calvinista, com a retomada do dogma agostiniano da predestinação. Se Espinosa recomenda extrema cautela com as palavras, não é apenas para tornar a linguagem dócil às representações, mas para alertar quanto ao seu peso histórico e político. Afinal, diz ele no prefácio do *Teológico-Político*, o que reis e povos não conseguiram a ferro e fogo, os eclesiásticos obtiveram pelo simples poder da escrita.

O verbo *ser* hebraico (*hayah*) possui um conjunto de significados e de matizes cada qual envolvendo os outros. Significa devir ou tornar-se, durar ou existir e fazer ou operar e produzir. Cada um desses significados reenvia aos demais e juntos constituem uma unidade de sentido. Para exprimi-lo no presente do indicativo os hebreus usam o pronome pessoal com função de determinativo (ou de denotação perfeita) ou o advérbio de existência, que corresponderia no português a “há”. Contrariamente ao verbo *ser* grego e latino, *hayah* nunca é empregado como cópula, de sorte que a existência não é um predicado atribuído a um sujeito, mas autoafirmação. O “há” hebraico não exprime tanto uma existência (um estar consigo mesmo e no repouso), mas uma *presença* viva ou dinâmica. A inexistência, por seu turno, é indicada por um advérbio que corresponderia em português a “onde?”, indicando ocultamento ao invés de não-ser ou negação.

Dessa maneira, compreendemos por que Espinosa demonstra a identidade entre a essência, a existência e a potência de Deus e sobretudo como essa identidade é produzida pela ação da própria potência divina, o seu fazer-se Deus. Também podemos compreender por que rejeita a privação e a negação para determinar o ser de uma essência singular. Enfim, compreendemos por que estabelece a equação essência = realidade = perfeição.

Quando passamos do hebraico ao latim percebemos como Deus, presença vivente e causa absoluta da existência, se transforma em sujeito de um juízo analítico

– “Sou Aquele que é” – suscitando três maneiras de buscá-Lo (e de perdê-Lo): a teologia negativa (onde a força do “sou” reduz o “é” a um vazio repleto de negações), a prova *a posteriori* (onde o “sou” passa primeiro por outros que também “são” e que precisam daquele ser para não cair na regressão sem fim e sem fundo) e o “calvário do negativo” (onde o “sou” é resgatado determinando o “é” por sua passagem pelo “não sou”). No hebraico a presença efetiva e efetivante do ser é tão imediata que, no caso de YHWH, não cabe indagar se é, mas, quando muito, onde está.<sup>62</sup>

Se articularmos *hayah* e o particípio presente compreenderemos por que Baruch não repetirá Cartesius. Em Descartes, a primeira verdade intuída é “eu penso”, cuja expressão completa, *Cogito ergo sum*, afirma que sou porque penso. Nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, retomando as *Respostas às Segundas Objeções*, Espinosa reescreve o texto cartesiano. Trata-se de uma reescrita não só porque, como afirma o prefácio, Espinosa *demonstrat* o que Descartes apenas *conscripserat*, mas porque demonstrar exigiria uma alteração na ordem das proposições e dos axiomas. Nessa reinscrição, Espinosa apresenta como primeira verdade “eu sou”, sem qualquer referência ao *Cogito*, a relação entre ser e pensar sendo estabelecida, a seguir, por uma proposição e sua demonstração e não por uma intuição. Após a demonstração, todavia, Espinosa não escreve *Cogito ergo sum*, mas *sum cogitans*. Sou pensando. A inversão dos verbos é curiosa, pois, em Descartes, pensar me faz existir e não o contrário. Também é curiosa a mudança dos tempos verbais, passando do presente do indicativo – *cogito* – para o particípio presente – *cogitans* – sobretudo porque Espinosa não escreve *res cogitans*. Essa alteração temporal põe em relevo a hebraização da linguagem de Descartes no discurso espinosano. Quanto à inversão entre ser e pensar, a atitude de Espinosa parece pouco clara, pois sendo o “eu penso” cartesiano uma substância pensante, Descartes deveria dizer que ser me faz pensar e, em contrapartida, sendo a alma espinosana um modo do atributo Pensamento, Espinosa deveria dizer que pensar me faz ser. Levando a ordem sintética das demonstrações às suas últimas conseqüências, a inversão verbal operada por Espinosa mostra o que Descartes deveria dizer, mas *não pode dizer* (ser me faz pensar). Não pode dizê-lo porque a substancialização do pensamento finito não pode ser completa, pois o *Cogito* é não porque pensa, mas porque foi criado por Deus. Deslizando da intuição (penso, logo sou) para o juízo analítico (sou uma coisa pensante), Descartes desliza para a adjetivação do particípio e desta para sua substantivação, literalmente reificando a atividade pensante na *res cogitans*. Assim, quando considera impossível fazer do

*Cogito* o primeiro e último *fundamentum veritatis* em decorrência de sua instantaneidade, Descartes se detém na realidade pontual do pensamento finito e em sua incapacidade para dar conta da totalidade das verdades no tempo; sua presença efêmera exige o sustentáculo permanente da substância infinita. Para Espinosa, o *Cogito* não pode ser fundamento simplesmente porque é um modo. Não é, pois, a atualidade fugaz do “eu penso” que o impede de ser *fundamentum*, mas sua realidade modal. A mente humana, modificação singular do atributo Pensamento, é força intelectual originária, existindo no ato de intelecção de si e de seu corpo, do qual é idéia.

Mente e corpo são afecções (modificações) da substância absolutamente infinita. Na Parte III da *Ética*, Espinosa passa do termo *affectio* para *affectus*, isto é, passa a tratar o *conatus* como força de agir cuja intensidade aumenta ou diminui. Todo o campo afetivo se desenrola como jogo de ação e reação entre forças mais intensas (fortes) ou menos intensas (fracas), sustentando a demonstração de que um afeto jamais é vencido por uma idéia, mas por um outro mais forte do que ele. A variação da intensidade, forma do presente de cada *conatus*, determina a passividade ou a atividade, pois, como demonstra o livro V, um mesmo afeto pode ser causa de servidão ou de liberdade, tudo dependendo do grau de intensidade maior ou menor do exterior ou do interior. Porque um afeto só pode ser vencido por outro mais forte do que ele, e porque a força se determina pelo aumento ou diminuição da *potentia agendi* ou da realidade singular (sendo fortes os afetos que aumentam o poder de agir e fracos os que o diminuem), Espinosa, contrariando uma interpretação que o vê como um intelectualista, demonstrará que a razão só poderá iniciar seu percurso e se fortalecer quando for sentida como um afeto de alegria mais forte do que todos os outros. Somente quando ignorar for sentido como tristeza e fraqueza, e quando conhecer for experimentado como alegria e força, o trabalho do pensamento, virtude da alma, pode nascer. É, pois, na relação com seu corpo vivido, afetado por outros e capaz de afetá-los, que a alma se intensifica, efetuando sua ação própria: ser consciente de si, de seu corpo, da Natureza e de Deus, porque conhece a origem necessária de todos eles.

A liberdade, sempre tida como impossível nessa filosofia da necessidade absoluta, não se manifesta como transgressão voluntariosa a decretos divinos e morais, nem como onipotência sobre o mundo e sobre os outros homens. Define-se apenas como aptidão da alma e do corpo para a autodeterminação e, sobretudo, como aptidão para o múltiplo simultâneo. A intensidade da atividade corporal – ter um corpo

apto a ser afetado de inúmeras maneiras simultâneas e para afetar outros de inúmeras maneiras simultâneas – e a intensidade da alma – ser apta a pensar inúmeras idéias simultâneas internamente articuladas e vinculadas à sua origem necessária – constituem a liberdade, a felicidade e o verdadeiro. Ser é agir. Existir em ato. Quando a ação se adjetiva e o adjetivo se substantiva, não estamos perante ocorrências lingüísticas quaisquer, mas diante de uma operação corporal que danifica o corpo e sua idéia.