

A HERESIA OCULTA DE ESPINOSA.

*Meditações sobre a morte na ética*¹

Ulysses Pinheiro
UFRJ

ANALYTICA
volume 14
número 1
2010

“Il avait une plaisante opinion de l’immortalité de l’âme, c’est qu’il concevait que cette idée platonique de notre être, qui est sans doute aussi éternelle que celle du cercle ou du triangle, fait proprement notre immortalité”.

Leibniz, *Carta a Hessen-Rheinfels* (Ak., W., II, 1, p. 535)².

1- Introdução: uma heresia oculta

Em 27 de julho de 1656, parte da congregação Talmud Torah, que reunia a comunidade Portuguesa-Judaica de Amsterdã, tomou conhecimento da excomunhão³ de um de seus membros, o jovem Baruch de Espinosa. O texto da excomunhão foi lido por um rabino diante de

1 Este texto foi escrito graças ao apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), através do Programa de Apoio a Humanidades 2008 e do Pronex *Predicação e existência* (E-26/110.565/2010). O autor também conta com uma bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida pelo CNPq.

2 Citada por FRIEDMANN, 1962, p. 166.

3 NADLER, 2001a, p. 4, aponta algumas restrições ao uso do termo “excomunhão” para dar conta do “*cherem*” hebraico; ele nota que a idéia de comunhão não pertence à essência do judaísmo. Mantenho o termo apenas por comodidade, levando em conta seu significado não só religioso, mas de desligamento da comunidade judaica como um todo (Nadler também o mantém, por razões similares).

membros da comunidade, e uma sua cópia enviada a Espinosa, ausente na ocasião⁴. Depois do século XVIII, esse se tornou um dos documentos mais conhecidos referentes à vida de Espinosa, da qual se sabe tão pouco, usado muitas vezes para ilustrar o doloroso processo, ocorrido no início da modernidade, do nascimento de uma razão laica contra as tradições religiosas então dominantes. Não precisamos nos deter no uso ideológico que a posteridade fez do texto da excomunhão⁵. Ainda que não consideremos as eventuais distorções decorrentes de suas apropriações posteriores, seu conteúdo é em si mesmo opaco, uma vez que o texto não diz por que exatamente Espinosa foi excomungado. Além disso, nenhum relato do próprio filósofo e nenhum outro documento conhecido da sinagoga de Amsterdã explica os motivos da condenação⁶. Não devemos inferir daí, evidentemente, que se trata de um processo kafkiano: na ocasião do proferimento de seu resultado, os rabinos e o grupo de cidadãos notáveis da comunidade judaica – os *parnassim* – que proclamaram a condenação sabiam que os feitos do jovem herético eram de conhecimento geral. O próprio Espinosa, aparentemente, rebateu as acusações em um texto agora perdido, escrito em espanhol e listado no inventário feito por ocasião de sua morte, sob o título de *A Apologia*⁷. Tudo o que nos restou, porém, foi apenas um processo sem seus autos e uma sentença sem suas razões, tal como uma conclusão sem suas premissas.

4 Para a narrativa da excomunhão de Espinosa, cf. NADLER, 2001a e 2001b; POPKIN, 2002 e 2004, pp. 27-38; ISRAEL, 2001, pp. 165-167; KASHER e BIDERMAN, 1990; o verbete “Spinosa” do *Dictionnaire Critique et Historique*, de Pierre BAYLE, 1999, pp. 15-43; as biografias de Espinosa escritas por Johannes COLERUS, 1999, pp. 66-85 e por Jean-Maximilien LUCAS, 1999, pp. 134-143). Esses textos estão longe de esgotar a grande quantidade de material produzido sobre o assunto desde o século XVII.

5 Para uma visão crítica dessa “mitologia” iluminista, cf. POPKIN, 2002 e 2004.

6 Entre seus contemporâneos, o único relato está na primeira biografia de Espinosa, escrita por volta de 1678 pelo jornalista e livre-pensador francês refugiado na Holanda Jean-Maximilien Lucas. Ele foi o único biógrafo que conheceu pessoalmente Espinosa, e deve ter conferido com seu biografado a veracidade de ao menos algumas das informações que registrou. Segundo LUCAS, 1999, p. 135, o banimento de Espinosa ocorreu porque ele defendia teses heréticas, especialmente duas: que Deus é corporal e que a mente não é imortal. O relato de Lucas não é confirmado por nenhum documento independente, mas é compatível com o desenvolvimento posterior da filosofia espinosana. As duas outras biografias escritas no século XVII, a de Bayle e a de Colerus, não contêm explicações claras sobre as razões do banimento.

7 Cf. POPKIN, 2004, p. 28. O fato de que Espinosa aparentemente se deu ao trabalho de rebater as acusações vai contra a tendência de Popkin de minimizar seus efeitos sobre o filósofo. Se aceitarmos, além disso, a sugestão feita por alguns de que *A Apologia* é uma protoversão do *Tratado Teológico-Político*, teremos de

Os termos usados na condenação são extremamente violentos. Originalmente proferida em hebraico, é sua versão em português que foi preservada⁸; nela, se faz menção a “heresias abomináveis (*horrendas heregias*) que [Espinosa] praticou e ensinou” e a seus “feitos monstruosos” (*ynormes obras*). Após narrar que seus autores tentaram convencer o jovem a abjurar suas doutrinas sem obter nenhum resultado, o texto enumera várias maldições, em uma acumulação de misérias decorrentes da vida isolada que se anunciava. Finalmente, o documento exorta a congregação a não dirigir a palavra nem se aproximar de Espinosa e a não ler nada que tenha sido por ele escrito. O banimento é definitivo, sem possibilidade de arrependimento ou retorno.

Pouco antes ou pouco depois da condenação, Espinosa abandona a comunidade judaica e passa a morar em meio aos protestantes no sul de Amsterdã, deixando para trás parte de suas origens e de sua antiga identidade. Em certo sentido, Espinosa queria libertar-se de todas as tradições vigentes⁹, assumindo uma individualidade extrema, sem necessidade de um novo batismo. De fato, apesar de passar a viver fora da comunidade judaica, tendo por companhia principalmente protestantes radicais e *sans église*, ele não adere a nenhuma denominação cristã, tornando-se, nas palavras de Richard Popkin, “uma das primeiras pessoas a viver fora de qualquer filiação religiosa”¹⁰. Anos depois, ao publicar seu *Tratado Teológico-Político*, cujo anonimato não resistiu aos traços evidentes deixados pelas idéias do então já reconhecido filósofo, boa parte da comunidade cristã, especialmente entre os calvinistas, ameaça torná-lo duas vezes banido, desta vez de seu exílio solitário no cosmopolitismo frágil e nascente da Holanda liberal do século XVII.

Popkin e outros historiadores¹¹ assinalam que os termos violentos da excomunhão de Espinosa devem ser interpretados com certa cautela. Com exceção de sua parte inicial, que se

concluir que Espinosa dava mais atenção ao evento do que sugere Popkin.

8 No *Livro dos Acordos da Naçam*, Anno 5398-5440, que se encontra nos Arquivos Municipais de Amsterdã, Arquivos da Comunidade Portuguesa-Judaica em Amsterdã, 334, no. 19, folio 408.

9 Segundo LUCAS, 1999, p. 137, Espinosa teria dito à pessoa que lhe comunicou seu banimento: “Tanto melhor; eles não me forçaram a fazer nada que não tivesse feito por minha própria vontade [...] entro alegremente no caminho aberto para mim”.

10 POPKIN, 2004, p. 38.

11 POPKIN, 2002 e 2004; NADLER, 2001a e 2001b.

refere explicitamente ao caso particular de Espinosa, o corpo do texto é uma versão, na verdade amenizada, de uma fórmula geral de excomunhão que o Rabbi Saul Levi Morteira trouxe de Veneza em 1619¹². Seus termos violentos não foram especificamente forjados para expressar a atitude dos líderes da congregação Talmud Torah naquela situação específica; o documento já pronto esperava em uma gaveta a ocasião para ser utilizado. A excomunhão era um instrumento aplicado com certa frequência pela comunidade judaica de Amsterdã, mais do que por qualquer outra comunidade judaica da mesma época, regulando comportamentos sociais, políticos, éticos e religiosos, e em boa parte dos casos era exercido sobre pequenos atos e omissões, em uma espécie de micropolítica disciplinar. Nos registros da sinagoga de Amsterdã do século XVII, constam casos de pessoas punidas por se entregarem ao jogo, pela não observância dos dias sagrados, por bigamia, por não pagar os impostos devidos. Assim, por exemplo, em 1677, o *sefardim* Joseph Abarbanel foi excomungado por comprar carne que, apesar de ser *kosher*, fora vendida por um açougueiro *ashkenazi*¹³. Geralmente, a excomunhão durava alguns dias, ao fim dos quais o fiel poderia ser reintegrado à comunidade se confessasse seu arrependimento e pagasse uma multa.

Mesmo levando em conta essas circunstâncias atenuantes, a expulsão de Espinosa foi um acontecimento raro¹⁴. Os casos disciplinares mais comuns envolviam apenas advertências, sem culminar em expulsão, e quase nunca se referiam a disputas ideológicas. Além disso, quando uma excomunhão era proferida, ainda que por motivos doutrinários, seus termos não continham a virulência do banimento de Espinosa; até onde sabemos, o texto veneziano só foi usado uma única vez no século XVII, contra Espinosa¹⁵. Steven Nadler especula que a expulsão de Espinosa aconteceu porque ele defendia teses “cartesianas”, com o agravante de questionar a imortalidade da alma. Na década de 1640, os três rabinos da comunidade de Amsterdã escreveram defesas veementes da doutrina da imortalidade da alma, que também era um tema sensível para os

12 NADLER, 2001a, p. 3.

13 Cf. KAPLAN, 1984, citado por NADLER, 2001a, p. 11 e 2001b, p. 48.

14 NADLER, 2001a, p. 13.

15 NADLER, 2001a, p. 3. Segundo Nadler, o texto foi usado novamente no começo do século XVIII, em um julgamento comum de três heréticos (p. 185), nota 6. Já segundo POPKIN, 2004, p. 29, o texto fora provavelmente usado contra Uriel da Costa, também no século XVII, antes de ser usado na excomunhão de Espinosa. Mas o caso de Uriel da Costa também foi extremamente grave.

calvinistas, frente aos quais a comunidade judaica, uma espécie de império dentro do império holandês, tinha de prestar contas das ações de seus membros¹⁶; o caso de Uriel da Costa ainda era relativamente recente para deixar suas marcas vívidas na memória coletiva.

Não é demais enfatizar que, atualmente, não podemos determinar por qual razão precisa Espinosa foi excomungado, a não ser que novos documentos sejam descobertos. Mas a suposição de Nadler, ao projetar algumas teses da obra posterior de Espinosa nesse momento inaugural de ruptura com a tradição, parece bastante razoável¹⁷. Que entre essas teses se encontre a negação da imortalidade pessoal da alma é também bastante provável¹⁸. Entretanto, os leitores da *Ética* e de outras obras de Espinosa não têm deixado de se surpreender com o que parece ser

16 Cf. NADLER, 2001b, p. 41 e p. 51. Para uma defesa mais ampla de sua tese, cf. NADLER, 2001a. POPKIN, 2004, pp. 29-30, sugere que, em sua função como instrutor de crianças na escola sabática, Espinosa expressou críticas ao caráter sagrado da Escritura. Dois contemporâneos de Espinosa, Juan de Prado e Daniel Ribera, também foram banidos da comunidade dois anos depois da expulsão de Espinosa. Na condenação de Prado são mencionadas “opiniões detestáveis contra nossa Lei Sagrada” (cf. REVAH, 1959, pp. 29-30). A comunidade judaica de Amsterdã poderia ter como seu o lema adotado pelo próprio Espinosa, anos mais tarde, em seu selo: “*Caute*”.

17 Essa hipótese é confirmada, ao menos parcialmente, pelo importante documento de Lucas. Essa não é a opinião expressa por Popkin em seu livro de 2004, especificamente em seu capítulo “The Excommunication” (pp. 35-36), no qual ele critica diretamente a interpretação de Nadler. Popkin se diz cético também quanto ao relato de Lucas, que segundo ele contém alguns erros factuais (POPKIN, 2002, p. 272). Chantal Jaquet também enuncia reservas quanto ao relato de Lucas – ou, pelo menos, quanto às conseqüências que poderíamos tirar dele (JAQUET, 1997, pp. 76-77). Assim, na passagem em que narra as opiniões do jovem Baruch sobre o que se poderia afirmar acerca da natureza da mente baseado nas *Escrituras*, Lucas afirma que a tese chocante para a comunidade judaica de Amsterdã foi a de que “seria inútil procurar qualquer passagem que seja sustentando sua imortalidade” – o que, segundo Jaquet, provaria, no máximo, que, na juventude, Espinosa não acreditava, tanto quanto em idade mais madura, que a Bíblia pudesse fornecer alguma demonstração da imortalidade da mente, e não que ele negasse essa tese.

18 Os argumentos de NADLER, 2001a, são bastante convincentes. Pierre-François Moreau, em seu “Spinoza - Eléments de Biographie” (In: *Cerphi* - Centre d’Études en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées - <http://www.cerphi.net/public/biospino.htm>), registra que, em janeiro de 1659, dois espanhóis, o frei Tomas Solano y Robles e o capitão Miguel Pérez de Maltránilla, “encontram em Amsterdã Espinosa e Juan de Prado; eles declaram: Deus só existe filosoficamente falando; a mente morre com o corpo; a lei judaica é falsa e eles buscam qual é a melhor para professar”. Cf. o relato do mesmo evento feito por REVAH, 1959, pp 32-33 e p. 67, e por NADLER, 2001a, p. 30. Os dois espanhóis reportaram o fato à Inquisição; tratava-se de uma reunião de estudos promovida por “livres pensadores” holandeses.

uma ambigüidade ou tensão presente ao longo dos textos. Por um lado, a famosa Proposição 7 da Parte II da *Ética*, na qual o dualismo cartesiano entre mente e corpo é aparentemente negado, afirma em seu Escólio que

“tudo o que pode ser percebido por um entendimento infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma substância única, e conseqüentemente que a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim também um modo da extensão e a idéia desse modo é uma só e mesma coisa, mas expressa de duas maneiras”¹⁹.

Ora, uma mente humana singular não é nada além do que a idéia de um corpo humano singular existente em ato (*Ética* II, P. 13), ao qual ela está unida não só pela relação de representação, mas, sobretudo, (ou ao menos é o que parece afirmar o trecho citado acima) pela relação mais forte de identidade²⁰. As conclusões naturais a serem retiradas daí é que, formando com ele uma unidade, a mente humana dura tanto quanto o corpo, e que a destruição desse último significa sua própria destruição²¹. Por outro lado, porém, o igualmente famoso Escólio da Proposição 20 da Parte V introduz a transição para a conclusão do livro, supostamente o coroamento de todas as demonstrações anteriores, com as seguintes palavras: “As reflexões que precedem

19 Consulto e utilizo as traduções da *Ética* de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Partes II e III) e Antônio Simões (Partes IV e V) (Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973) e de Tomaz Tadeu (Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008), optando entre elas caso a caso. Para o texto latino, utilizo a *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*. Edição bilíngüe (Latim-Francês) com tradução de Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

20 Essas duas relações não são, à primeira vista, incompatíveis, pois um objeto pode se representar a si mesmo (é isso o que caracteriza o conceito de sujeito). Veremos mais adiante, porém, que a relação reflexiva de representação não pode ser usada para explicar a relação representativa que existe entre mente e corpo (a qual envolve duas entidades realmente distintas como seus *relata*). A representação reflexiva está implicada na noção espinosana de idéia da idéia, a qual terá sua importância para elucidar o problema da eternidade da mente.

21 Cf. *Ética* V, P. 34, Escólio: “Se prestarmos atenção à opinião comum dos homens, veremos que eles são conscientes da eternidade de sua mente, mas que eles a confundem com a duração, e a atribuem à imaginação ou memória, que eles acreditam permanecer após a morte”. Cf. também Parte V, P. 21: “A Mente não pode imaginar nem recordar de nada das coisas passadas a não ser enquanto o Corpo dura”.

terminam o que tinha o propósito de dizer sobre a vida presente”; “É chegado, pois, o momento de passar a considerar o que pertence à duração da mente sem relação com o corpo”. Até o fim da Parte V, de fato, Espinosa trata da “parte eterna da mente” que “permanece” (*remanet*) após a morte²², e que é sua parte mais perfeita. Esse conjunto de Proposições finais constitui o momento mais opaco da obra espinosana: alguns²³ desistiram simplesmente de interpretar o texto, acusando Espinosa de submergir no misticismo e no paradoxo, adotando, de forma surpreendente para um filósofo que se dizia regido pelo Princípio da Inteligibilidade Total da Realidade, uma visão inefável da beatitude humana, pregando a integração extática com a Divindade através de um conhecimento intuitivo. Outros²⁴ tentaram, à custa de penosos exercícios hermenêuticos, conciliar o vocabulário temporal (“duração”, “permanência”) com a eternidade atemporal das essências necessárias.

Qualquer que seja a interpretação adotada para explicar essa tensão entre duas teses aparentemente contrárias, seja para unificá-las em uma síntese reparadora, seja para admitir a contradição inevitável, uma coisa é certa: Espinosa pretendia, com sua doutrina sobre a eternidade da mente, explicar por que o medo da morte é irracional, dada a demonstração de que “algo” em nós, e na verdade nossa “melhor parte”, permanece após a destruição do corpo. Assim, quase ao final da Parte V, e anunciando sua conclusão mais importante, a Proposição 38 pretende mostrar por que o “sábio” não deve temer a morte: “Quanto mais coisas a mente compreende pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento tanto menos ela é afetada por afetos que são maus e tanto menos teme a morte”. Percebemos, assim, uma das linhas de força que estruturam a Parte V da *Ética*: mesmo que suas primeiras 20 Proposições tenham demonstrado em que sentido a razão pode controlar os afetos, nosso *ser para a morte* e o temor [*timor*] daí advindo, embora não ameacem necessariamente o exercício da virtude²⁵, continuam a perturbar

22 Parte V, P. 23: “Mens humana non potest cum corpore absolute destrui sed ejus aliquid remanet quod aeternum est”. Sobre a expressão “parte eterna da mente”, cf. P. 38 dessa mesma Parte V.

23 Como BENNETT, 1984, pp. 357-364.

24 Como TAYLOR, 1896, pp. 145-166).

25 A virtude, para o sábio, é um fim em si mesmo, e não depende da idéia, comum ao “vulgo”, de recompensas e castigos em uma vida *post mortem*; cf. Parte V, P. 41: “Ainda que ignorássemos que nossa mente é eterna, consideraríamos, porém, como primordiais a piedade, a religião e, em geral, todas as coisas que demonstramos na Parte IV se referir à firmeza e à generosidade”.

a tranqüilidade da mente. Se compreendermos essa parte final da *Ética* como a realização do projeto filosófico formulado na obra que a prefigurava, o *Curto tratado*, particularmente em seu Capítulo 23, intitulado “A Imortalidade da Alma”, não podemos deixar de suspeitar que, tendo sido provavelmente excomungado pela heresia de negar a imortalidade da alma, Espinosa, por vias obscuras e através de um texto que beira o incompreensível, defendeu ocultamente a própria tese pela qual fora condenado anos antes. Eis uma forma peculiar de ser herético: esconder de seus acusadores a verdade que eles mesmos professam.

2- Desvelando a heresia: a Proposição 8 da Parte II da *Ética*

Não há dúvidas de que o objetivo principal da Parte V é provar a eternidade da mente, mas o problema é estabelecer o significado exato dessa tese. A *forma* como ela é demonstrada pode ajudar na tarefa de determinar seu conteúdo, na medida em que elucida seus pressupostos. A prova começa a partir da Proposição 21; logo no início desse grupo final de teoremas, na Proposição 23, Espinosa enuncia claramente a tese a ser provada: “A Mente humana não pode ser absolutamente destruída com o Corpo, mas algo dela permanece que é eterno”; para determinar em que consiste a relação da mente com o corpo, sua Demonstração remete o leitor ao Corolário da Proposição 8 da Parte II. A Proposição 8 da Parte II é essencial para o projeto espinosano; geralmente os comentadores enfatizam a centralidade da Proposição 7, mas deve-se notar que a Proposição 8 é demonstrada como uma consequência *imediata* da Proposição anterior²⁶. Como vimos acima, a dificuldade para a teoria espinosana sobre a duração da mente sem relação com o corpo deriva da Proposição 7, na qual é enunciado o famoso *paralelismo* entre Pensamento e Extensão, e de onde aparentemente se deriva (no Escólio) a identidade numérica entre mente e corpo. O Corolário da Proposição 8 limita-se, à primeira vista, simplesmente a confirmar essa tese. Uma leitura mais cuidadosa da Proposição 8, porém, revela uma aparente inadequação com a Proposição da qual ela foi imediatamente derivada, pois nela Espinosa parece admitir uma espécie de assimetria existencial entre *ser uma idéia* e *ser o objeto de uma idéia*

26 De fato, sua Demonstração se resume à seguinte frase: “Esta Proposição é evidente pela Proposição precedente, mas é mais claramente compreendida pelo Escólio precedente”. Nos parágrafos seguintes, está pressuposto que as expressões “Proposição 7” e “Proposição 8” referem-se às respectivas Proposições da Parte II da *Ética*.

que não se coaduna facilmente com o paralelismo estrito enunciado na Proposição 7, ao menos quando esse último é entendido como dizendo respeito à relação de identidade. A Proposição 8 trata da relação entre corpo e mente através do exame da relação entre essência e existência, e parece afirmar a existência da idéia que constitui a mente sem a existência do corpo a ela correspondente. O exame dos problemas apresentados pela interpretação da Proposição 8 será, portanto, o código para decifrar a tese criptográfica de Espinosa sobre a eternidade da mente. Os conceitos problemáticos estão todos aí presentes, bem como suas principais articulações: as relações entre corpo e mente e entre essência e existência.

A compreensão da distinção entre essência e existência e da relação entre corpo e mente depende de algumas noções básicas propostas anteriormente na *Ética*. Deus, define Espinosa no início do livro, é um ser absolutamente infinito, isto é, Ele é constituído por infinitos atributos²⁷, cada um dos quais infinito em seu gênero. Os atributos divinos contêm em si uma infinidade de modificações, sejam elas infinitas ou finitas. O Pensamento e a Extensão são atributos infinitos de Deus, mas não pode haver entre eles nenhuma relação real, especialmente a relação de causalidade, e, portanto, não há tampouco nenhuma lei natural comum aos dois. A ausência de relações reais explica-se pela ausência de propriedades comuns: cada um deles é uma propriedade básica, irreduzível e realmente distinta da outra. Apesar disso, há entre suas modificações um paralelismo perfeito, derivado da unidade metafísica dos atributos em um único ser: há uma única ordem causal porque há um único ser, Deus. Todas as coisas existem em Deus. A totalidade do real é, assim, esgotada na existência de Deus e de seus modos imanentes. As coisas finitas existentes em ato que conhecemos empiricamente são modificações do Pensamento e da Extensão, cada uma delas derivada de outras coisas finitas do mesmo gênero, e essas últimas de outras coisas finitas, ao infinito; as coisas infinitas são modos derivados imediata ou mediatamente dos atributos divinos. Espinosa afirma²⁸ que os modos infinitos imediatos de Deus são o intelecto infinito de Deus, no caso do atributo Pensamento, e as leis eternas do movimento e do repouso, no caso do atributo Extensão. A mente e o corpo humanos são, pois, modificações finitas dos atributos infinitos de Deus. Porque tudo o que pode existir é ou bem uma substância ou bem uma qualidade de substância, e porque só existe na natureza uma única substância, Deus, afirmar que a mente

27 “constantem infinitis attributis” (Parte I, Definição 6).

28 Carta 64, de 29 de julho de 1675, endereçada a Schuller. Cf. Parte I, Proposições 21 e 22.

e o corpo são “modificações” de Deus é o mesmo que dizer que eles são propriedades ou qualidades²⁹. Seu estatuto modal implica, pois, que sua unidade e sua identidade não são explicadas pela permanência de uma substância, mas recebem antes uma explicação funcional: um corpo complexo, por exemplo, permanece o mesmo na medida em que suas partes (entendidas como qualidades extensas simples) mantêm entre si a mesma relação quantitativa de movimento e de repouso. Da mesma forma, uma mente complexa (como a do homem) não é nada mais do que um conjunto de afecções mentais mais simples organizadas segundo um princípio de unidade funcional (como um sistema mais ou menos coerente de crenças e desejos, por exemplo). Como a afecção mental mais primitiva é a idéia, entendida como a representação de um objeto (pois os afetos supõem a representação daquilo sobre o que eles incidem, enquanto que uma idéia pode não vir acompanhada por nenhum afeto), devemos concluir que a mente humana não é um sujeito substancial, mas, fundamentalmente, um conjunto de idéias que, em sua unidade, representa o corpo ao qual está ligado. A mente, em outras palavras, é uma idéia que tem idéias³⁰. Apesar de a mente e o corpo serem modificações finitas de qualidades realmente distintas (o Pensamento e a Extensão), eles formam, como vimos, um único ser.

2.a- Essência, existência, possibilidade e atualidade

Voltemos à Proposição 8 da Parte II; seu enunciado é o seguinte:

“As idéias das coisas singulares, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus”³¹.

Essa Proposição pretende dar conta de um problema deixado em suspenso pela Proposição 7, relativo às idéias de coisas não existentes, a saber: se a cada corpo corresponde uma idéia (e vice-versa), e se toda idéia compõe um único ser com o corpo que ela representa, então

29 A interpretação de BENNETT, 1981, pp. 573-584, parece-me definitiva sobre esse ponto: se não levarmos a sério o caráter modal das coisas finitas, todo o projeto espinosano permanecerá ininteligível.

30 Cf. Parte II, Proposição 13. Ver GUEROULT, 1974, Cap. 8.

31 “Ideaë rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea ac rerum singularium sive modorum essentiaë formales in Dei attributis continentur”.

cada idéia aparentemente só pode existir durante o tempo em que o corpo a ela correspondente existe; como dar conta, nesse contexto, das idéias de coisas não existentes?³²

Espinosa é, neste momento, mais clássico do que muitos comentadores gostariam de admitir³³: ele usa, embora de forma adaptada a seu sistema estritamente necessitarista, a oposição entre “existência” e “essência” compreendida como a oposição entre o que é dado em ato e o que é meramente dado em potência, ou seja, compreendida pela relação de instanciação. Isso exclui, entre outras coisas, que uma essência tenha um tipo de existência em ato distinto do da existência da coisa que a instancia (uma vez que, se a essência fosse um ser em ato, sua relação com a existência da coisa temporal da qual ela é uma essência não poderia ser a relação de instanciação³⁴). A regra que comanda o uso dessas expressões é uma classificação da existência por gênero e espécie³⁵, a qual, ao se tornar explícita, nos dá o seguinte resultado: o que poderíamos chamar de “existência em geral” é o gênero supremo, o qual se subdivide em existência em ato ou em potência. A existência em ato pode ser temporal ou eterna. A existência

32 Um exemplo de tais idéias seria o das essências matemáticas. É preciso, porém, tomar cuidado para não confundir o tema da Proposição 8, que diz respeito às idéias de essências no intelecto infinito de Deus, com a questão epistemológica e psicológica sobre como uma mente finita pode pensar em coisas que não existem mais, que não existem ainda ou que não existiram nem existirão nunca (i.e., o passado, o futuro e as ficções). Nesse último caso, diria Espinosa, as idéias imaginativas desses entes correspondem a modificações cerebrais, e a postulação de sua existência na mente não põe em risco, portanto, o paralelismo enunciado na Proposição 7. O caso das idéias claras e distintas de essências é diferente, mesmo do ponto de vista do intelecto finito. Quando pensamos em uma idéia adequada (digamos, de uma essência matemática ou de uma espécie natural), essa idéia é exatamente a mesma idéia tal qual ela existe no intelecto infinito de Deus. Nesse caso, psicologia e ontologia se confundem em uma única questão. O problema epistemológico se complica quando incluímos a questão das idéias abstratas, ou seja, de coisas que não somente não existem, mas *não podem* existir (como é o caso das idéias da matemática). Não abordaremos esse ponto aqui, mas deve-se notar que a Proposição 8 diz respeito às “idéias das coisas *singulares* não existentes” (grifo meu).

33 RAMOND, 1995, pp. 181-188, é exemplar: ele afirma enfaticamente que Espinosa rompe com todas as notas características do conceito de essência.

34 DELEUZE, 1968, Cap. 12 e 13, afirma que há uma relação de “correspondência” ou de “expressão” entre essência e existência. Para uma crítica à interpretação de Deleuze, cf. RAMOND, 1995, pp. 200-205.

35 A menção a “gêneros e espécies” não implica que Espinosa faça uso desses conceitos para definir a existência. Uso esses conceitos de uma forma instrumental, para elucidar um esquema classificatório dos diversos significados do verbo “existir”.

temporal em ato é aquela na qual o começo e o fim da coisa dita existente, bem como a duração do intervalo entre o surgimento e a destruição da coisa, são determinados pelo nexos infinito de coisas singulares existentes na natureza, podendo ser medidos pelo tempo. A existência eterna em ato não tem começo nem fim e, portanto, não tem tampouco duração, nem pode ser medida pelo tempo. A existência em potência, por sua vez, só pode ser eterna (ela está contida na e é derivada diretamente da essência existente de Deus, ou seja, de seus atributos).

É errado inferir daí, porém, que há, na *Ética*, espaço para uma doutrina das essências consideradas apenas como possíveis não atualizados. Para Espinosa, só há um único mundo possível, o que significa que tudo o que é não apenas é necessariamente possível, mas também necessariamente em ato em algum momento do tempo. Falar de “seres em potência” em sua teoria só pode significar, então, o modo de ser das essências eternas das coisas que são, foram ou serão instanciadas em ato no tempo. Isso não implica, entretanto, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, que é preciso excluir do sistema espinosano qualquer uso de conceitos modais além do conceito de “ser necessário”, desde que tenhamos em vista as restrições que o necessitarismo impõe à interpretação do conceito de possibilidade. De fato, o necessitarismo implica que, levando em conta o nexos infinito das causas, todas as existências finitas são absolutamente determinadas a começar, operar e terminar exatamente da forma e nos momentos do tempo em que esses fatos acontecem – em outras palavras, o mundo é regido por um determinismo estritamente lógico, de tal modo que, vendo-o como um todo *sub specie aeternitatis*, há uma única série de coisas dada. Se os conceitos de possibilidade e de contingência forem compreendidos como se designassem estados de coisas contrafactuais, tanto um quanto o outro são apenas ilusões epistemológicas restritas às mentes finitas³⁶. Em outro sentido, porém, podemos aplicar legitimamente o conceito de possibilidade: quando uma certa coisa finita não existe mais ou não existe ainda na duração, podemos afirmar que sua essência existe em potência contida nos atributos de Deus, ou seja, que ela é uma possibilidade de os atributos divinos se modificarem de uma forma precisa e determinada. Introduzindo no conceito modal de possibilidade as modalizações temporais, há um sentido claro e não epistemológico em que uma essência é um ser possível.

36 Cf. as Definições III e IV da Parte IV, nas quais Espinosa distingue contingência de possibilidade, mas reserva a ambas o estatuto de modalidades epistêmicas, sem realidade ontológica.

A introdução da noção de possibilidade no contexto de uma filosofia estritamente determinista e necessitarista como a de Espinosa só tem sentido, pois, referindo as coisas temporais às coisas eternas. Poder-se-ia objetar, contra essa interpretação, que, na Proposição 25 da Parte I, é provado que Deus é causa eficiente tanto das existências quanto das essências das coisas; nesse caso, a existência das essências não poderia ser tomada como meramente possível, mas teria de ser um tipo de existência em ato não temporal, uma vez que o que é meramente possível, não sendo uma realidade em ato, não requer uma causa. Para responder a essa objeção, notemos, em primeiro lugar, que o que Espinosa quer excluir nessa passagem é um intelecto divino de tipo leibniziano, que contempla essências dadas independentemente da potência causal de Deus, relacionada apenas à produção das existências temporais. Em segundo lugar, o contexto necessitarista da filosofia de Espinosa dá às essências uma realidade que elas não têm quando são consideradas apenas como possibilidades lógicas, definidas somente pelo fato de serem verdades consistentes. Todas as essências, sendo possíveis do ponto de vista de cada momento da duração, têm a propriedade de “ser necessariamente instanciadas em algum momento do tempo” (enquanto que a ordem das causas finitas atribui às coisas a propriedade de “existir necessariamente em um certo momento preciso do tempo”³⁷). Elas são necessárias por sua causa, no sentido em que serão instanciadas necessariamente – é por isso, aliás, que há, na Definição 2 da Parte II, uma dupla implicação entre essência e coisa³⁸: se é trivialmente verdadeiro que toda coisa tem uma essência, é igualmente verdadeiro, no contexto necessitarista, que uma essência supõe uma coisa que a instanciará necessariamente³⁹. Ora, a realidade das essências não é, portanto, a de ser uma mera possibilidade lógica, mas antes a de ser uma realidade necessariamente atualizada em algum momento do tempo. Logo, a essência é algo que necessariamente existiu, existe ou existirá. A causa de sua existência na duração é o nexa infinito

37 Cf. MATHERON, 1991, p. 34: “a essência de um modo finito, enquanto realidade ontológica, é a propriedade que tem Deus de dever necessariamente se dar a si mesmo esse modo num momento ou noutro”.

38 “Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, sendo dado, a coisa é necessariamente posta e que, sendo suprimido, a coisa é necessariamente suprimida; ou ainda, aquilo sem o qual a coisa, e vice-versa aquilo que sem a coisa não pode ser nem ser concebido”.

39 A dupla implicação presente na Definição II é um problema tradicional nos comentários da *Ética* – cf., por exemplo, a interpretação que lhe dá GUEROULT, 1974, pp. 20-21. A interpretação aqui proposta elimina inteiramente sua obscuridade. Para uma interpretação inteiramente oposta à minha, cf. RAMOND, 1995, pp. 181-188.

de causas finitas; a causa de sua realidade como essência é a potência infinita de Deus: sendo contida nos atributos de Deus, a essência não é apenas uma existência possível (o que não requer nenhuma causa eficiente), mas uma realidade, no sentido em que ela tem a propriedade de “necessariamente existir em algum momento do tempo”; a atribuição dessa propriedade requer uma causa eficiente; logo, as essências têm, nesse sentido, uma causa eficiente⁴⁰.

2.b- Corpo e mente: identidade ou união?

Um primeiro passo em direção ao cerne da doutrina sobre a eternidade da mente já foi, pois, dado: ao afirmar que uma parte da mente, a saber, o intelecto puro, é eterno e sobrevive à destruição do corpo, Espinosa não está se referindo apenas à existência em potência das essências, nem à potência eterna de Deus manifestada nas existências temporais, mas à existência em ato de uma coisa finita que é ela mesma eterna. Essa coisa é uma parte da *mente humana*; no uso dessa expressão, é preciso entender seu sentido restritivo: Espinosa nunca afirma que o corpo humano tem uma parte eterna que sobrevive à destruição da parte temporal da mente. Novamente aqui uma assimetria é introduzida, desta vez não entre essência e existência, mas entre mente e corpo. Esse passo nos leva, pois, diretamente à próxima dificuldade: se o corpo e a mente fossem apenas nomes de um único indivíduo numericamente idêntico, como parece sugerir o Escólio da Proposição 7 da Parte II, não teria sentido afirmar que a mente, ou uma de suas “partes” não é destruída com a destruição do corpo.

Como vimos, o Corolário da Proposição 7 propõe uma equivalência entre a potência de pensar e a potência de agir de Deus: tudo o que se segue da potência de Deus é pensado por

40 Caracterizada acima como uma doutrina oposta à cosmologia leibniziana, reencontramos nesta tese de Espinosa um tema caro a certos textos de Leibniz: a “tendência” intrínseca dos possíveis, organizada segundo uma hierarquia de graus, para existir. Leibniz não via, porém, necessidade de atribuir às essências caracterizadas por essa propriedade uma causa eficiente. A causa eficiente a que Espinosa se refere é Deus. Cf. o Escólio da Proposição 25 da Parte I: ao contrário do que ocorre no caso da existência das coisas finitas, cuja causa só pode ser Deus enquanto modificado como uma outra coisa finita, em uma série que vai ao infinito, a essência das coisas se segue imediatamente da natureza divina – o que se compreende facilmente se admitirmos a noção aqui exposta de “existir em potência”. Espinosa aproxima, no Corolário II da Proposição 33 da Parte I, sua teoria sobre a relação causal entre Deus e as essências da teoria cartesiana da “livre criação das verdades eternas”.

Deus, uma vez que Deus necessariamente conhece tudo o que se segue formalmente de sua essência, e que conhecer é conhecer pelas causas. Daí podemos concluir que, se uma coisa finita for dada, então é dado também o nexos infinito de causas no qual ela está contida, uma vez que o ponto inicial da série não pode ser nem uma coisa finita (pois ela então existiria sem uma causa) nem uma coisa infinita (pois tudo o que se segue necessariamente do infinito é ele mesmo infinito). O Escólio da Proposição 7 deriva daí a tese da *identidade* entre substância extensa e substância pensante e, por implicação, entre os modos de cada uma dessas substâncias (como diz Espinosa, “o que certos hebreus viram como que através de uma névoa”). A identidade em questão tanto no caso da substância quanto no dos modos parece ser, portanto, a unidade fundamental da natureza, ou seja, parece ser a tese do monismo ontológico: só existe uma única coisa na natureza. Mas como devemos entender precisamente essa unidade? Trata-se de uma identidade numérica? No caso da substância (extensa e pensante), isso é claramente o caso, pois o que está sendo afirmado é que existe *uma só e mesma coisa* que é o sujeito de inerência de duas propriedades realmente distintas (o pensamento e a extensão). Não se trata de uma união por composição, pois isso implicaria que há dois entes realmente distintos unidos para formar um ser composto, o que retiraria da substância duas de suas propriedades essenciais, a saber: ser simples e existir necessariamente. Como diz a Proposição 7, “A ordem e a conexão das idéias é o mesmo que [*idem est*] a ordem e a conexão das coisas”. Espinosa parece ter em vista a tese de que *um só e mesmo* processo causal é manifestado simultaneamente em *duas* propriedades simples independentes, na medida em que seu sujeito de inerência é o mesmo. Nesse caso, a expressão “*idem est*” não exprimiria a identidade numérica entre os atributos, mas sim a identidade numérica de sua origem causal, a substância única. Ao invés de “processos independentes”, deveríamos falar de um só processo “explicado de duas formas independentes”. Isso não significa que a distinção entre os atributos é meramente uma distinção de razão: a independência da explicação seria derivada da independência ontológica dos atributos, que são realmente distintos.

Se a unidade da substância é explicada em termos de identidade numérica do sujeito de atribuições, não teríamos de concluir que o mesmo se dá com relação aos modos finitos⁴¹? A estrutura do argumento da Proposição 7 sugere fortemente isso: ele se apresenta como uma

41 Deixarei de lado aqui a questão sobre a relação vigente entre os modos infinitos imediatos e mediatos. A princípio, porém, podemos antecipar que ela será a mesma que existe entre os modos finitos.

analogia que parte da substância e passa para os modos dos diversos atributos⁴². Mas “à essência do homem não pertence o ser da substância” (*Ét.* II, P. 9) – como, de resto, tampouco à essência de qualquer outra coisa finita. Portanto, a unidade dos modos finitos não pode consistir na unidade substancial. Lembremos que toda coisa finita existente em ato é uma modificação de Deus, modo esse que pode ser modificado por outros modos, etc. A unidade dos modos é, pois, a unidade de certas qualidades ou propriedades⁴³. Não basta afirmar que a mente e o corpo de um determinado homem são uma só coisa porque ambos são qualidades predicadas de Deus (o que é verdade), pois isso seria insuficiente para determinar a identidade e a diferença modais que o separam de outras coisas finitas (uma vez que, nesse sentido, *todas as coisas finitas* são uma só e mesma coisa, Deus). Levando a sério a tese de que modos finitos são qualidades, a identidade numérica de uma substância não pode ser usada para explicar sua unidade⁴⁴. A alternativa parece ser, pois, ou bem a identidade numérica de uma propriedade básica que unificasse os modos do pensamento e da extensão ou bem a unidade funcional de partes formando um todo complexo. A unidade numérica de propriedades não pode ocorrer porque corpo e mente são modos de atributos realmente distintos⁴⁵. Dito de outra forma: a simples aplicação

42 A conclusão sobre a relação existente entre os modos é introduzida pela expressão “da mesma maneira” [*sic etiam*]. BENNETT, 1981, pp. 574-575, observou que a tese sobre paralelismo dos atributos e a unicidade da substância não implica que os modos de atributos distintos sejam numericamente idênticos. DELLA ROCCA, 1993, pp. 183-213, concorda com a observação de Bennett.

43 Cf. sobre esse ponto a interpretação de BENNETT, 1981 e 1984, Cap. 4.

44 Cf. BENNETT, 1981, pp. 574-575: a coexistência de todos os atributos em uma substância única não é suficiente para explicar nem o paralelismo nem a identidade entre os modos desses diversos atributos, pois seria concebível que uma substância única se modificasse de formas diferentes em cada atributo.

45 Alguns comentadores propuseram exatamente isso: a identidade em questão seria a identidade numérica de uma propriedade básica comum tanto ao corpo quanto à mente. Bennett (1981) sugere como candidata para essa propriedade comum uma diferença necessariamente não-abstraível (nem mesmo por um intelecto divino). DELLA ROCCA, 1993, propõe que há certas qualidades extensionais causalmente transparentes, denominadas por ele de “propriedades neutras”. O problema com a interpretação de Bennett, além da falta de evidências textuais, é a introdução de uma qualidade necessariamente não-representável em um sistema que aceita o Princípio da Inteligibilidade Completa da realidade (VILJANEN, 2007, pp. 393-418, propõe uma releitura da interpretação de Bennett, fundamentando-a no texto de Espinosa). O problema com a interpretação de Della Rocca é que seu argumento para provar que as “propriedades neutras” são suficientes para individuar uma coisa é circular – cf. o uso da Lei de Leibniz nas pp. 205-206: segundo Della Rocca, “Se duas coisas distintas com-

da Lei de Leibniz é suficiente para excluir que possa haver identidade numérica entre corpos e mentes⁴⁶. Resta, então, a possibilidade de interpretar a união a partir da noção de unidade funcional. A tese da unidade funcional é claramente aceita por Espinosa, pelo menos quando se trata de explicar a natureza dos modos considerados em atributos distintos: uma mente é um conjunto de idéias mais simples unificado por um princípio invariável, e um corpo é um conjunto de corpos mais simples organizado por um princípio invariável. A essência de uma coisa finita é, pois, essa regra de unificação, e sua existência na duração é o esforço (*conatus*) de manutenção dessa ordem no curso de suas afecções causadas por objetos externos. O modelo aqui parece ser o de parte-todo: as idéias simples são partes temporais da mente (ao menos enquanto ela existe – não tratarei por ora da “parte eterna da mente”) e os corpos simples são partes espaço-temporais do corpo humano⁴⁷.

Mas se não é a relação de identidade numérica, e sim a de unidade funcional que explica, respectivamente, a unidade da mente e a unidade do corpo, o que explica a união da mente e do corpo? A mente é, em algum sentido não metafórico, parte de um todo do qual também participa o corpo? Ela certamente não pode ser uma sua parte espacial, já que a mente não é extensa. Sua união não pode tampouco ser explicada pela relação de causalidade, uma vez que a simplicidade dos atributos exclui a interação causal entre seus modos. O melhor candidato para

partilhassem todas as suas propriedades neutras e extensionais, então não haveria nenhum modo legítimo de distingui-las. Não poderíamos nos voltar para as propriedades não-neutras, uma vez que elas são intensionais”. Ora, que propriedades intensionais não possam individuar coisas é justamente o que precisa ser provado: elas só seriam incapazes de individuar caso aceitássemos que a tese da identidade numérica entre mente e corpo é verdadeira; caso ela seja falsa, não seria preciso introduzir a opacidade causal, como faz Della Rocca.

46 DELLA ROCCA, 1993, pp 205-206, introduz uma formulação restritiva da Lei de Leibniz para poder aplicá-la às teses da *Ética*, mas tal reformulação parece ser *ad hoc*. Seria preciso, porém, encontrar um critério claro para enumerar as propriedades neutras: a discriminação meramente temporal não é patentemente um critério suficiente de individuação, e a localização espacial não se aplica aos modos do Pensamento; as causas e os efeitos de todos os modos finitos são infinitos, de modo que seu número tampouco seria um critério de individuação; as causas e efeitos imediatos dos modos finitos presumivelmente não seriam suficientes para essa tarefa.

47 É claro que a unidade funcional implica a identidade numérica de uma entidade assim constituída – mas não a identidade numérica de uma só coisa ou propriedade às quais pensamento e extensão pudessem ser reduzidos.

explicar a união da mente com o corpo parece ser a relação de representação⁴⁸; de fato, Espinosa afirma explicitamente que a “primeira coisa que constitui o ser atual da mente humana” (*Ét.* II, P. 11) é a idéia do corpo existente em ato (*Ét.* II, P. 13), ou seja, uma sua representação.

Esse peculiar dualismo espinosano opõe-se ao dualismo cartesiano na medida em que o segundo propõe que há uma união entre duas substâncias realmente distintas, enquanto o primeiro sustenta que se trata de uma união entre duas qualidades que, embora pertencendo a atributos realmente distintos, são, no entanto, *necessariamente* unidas pela relação de representação. Ou seja, a mente e o corpo não poderiam não estar unidos tal como estão; sua união não é um fato contingente, como é o caso na doutrina de Descartes⁴⁹, mas uma verdade conceitual: não é possível conceber o corpo sem a mente e vice-versa. Essa verdade conceitual, por sua vez, não introduz uma comunidade de propriedades entre os atributos do Pensamento e da Extensão, pois não se trata de afirmar que o conceito de mente implica logicamente o conceito de corpo. A necessidade de sua conexão deriva, antes, da tese do paralelismo interatributivo, e é fundamentada, pois, na potência causal única de Deus, e não na natureza dos atributos. Como o paralelismo é uma verdade necessária, e como ele implica a união da mente com o corpo, essa última também é necessária. Em outras palavras, *a identidade numérica* da substância única implica logicamente *a união por composição* dos modos de atributos distintos – o que, diga-se de passagem, explica o argumento por analogia da Proposição 7 da Parte II. Ao invés de um raciocínio analógico, na verdade, o qual é usualmente interpretado como uma implicação (mal sucedida) entre a identidade numérica da substância e a dos modos finitos, o que temos na verdade é a implicação entre duas formas distintas, mas muito semelhantes, de relação, a saber: a identidade (substancial) e a união (modal).

48 Já notamos que a relação de representação não exclui, por si só, a relação de identidade: pode haver auto-referência.

49 Na *Carta a Regius* de janeiro de 1642, DESCARTES, 1996, Vol. III, p. 492, critica seu correspondente por ter proposto que a união da mente e do corpo era apenas acidental (isto é, que a mente se encontrava nas mesmas circunstâncias em que o corpo estava), fazendo com que o homem fosse tomado por um “ser por acidente”. Ora, segundo Descartes, a *Sexta Meditação* provou que o ser do homem consiste em uma “verdadeira união”, razão pela qual não apenas percebemos o que se passa em nosso corpo, mas o sentimos. Ainda assim, essa “união substancial” é apenas contingente.

Deve-se notar que tanto a relação entre mente e corpo quanto a relação, examinada anteriormente, entre idéias e essências possíveis, são ambas explicadas pela potência causal necessária de Deus: assim como o corpo e a mente formam uma verdadeira união graças ao paralelismo, as idéias de coisas não existentes representam essências dotadas de uma realidade peculiar, caracterizada como uma existência possível, porque o paralelismo é verdadeiro. Em ambas os casos, a natureza dos *relata* (corpo e mente, no primeiro caso, e idéia e essência, no segundo) explica não só a natureza, mas também a transformação das relações: a atribuição do Pensamento e da Extensão a um único ser numericamente idêntico, quando o que está em jogo é a substância, e a dois seres numericamente distintos, no caso dos modos finitos; a existência em ato das idéias das coisas não existentes e a existência potencial de suas essências.

3- A assimetria explicada

Uma vez tendo dado esses dois passos em direção à tese central enunciada na Proposição 8 da Parte II, podemos agora observar suas articulações internas sob uma nova luz. No primeiro passo, vimos que as existências em ato podem ser eternas ou temporais, enquanto que as essências estão contidas nos atributos de Deus como uma possibilidade eterna do atributo sob o qual são compreendidas. No segundo passo, estabelecemos qual é a relação vigente entre uma idéia e seu objeto, ou seja, entre a mente e o corpo. Resta agora relacionar um dos elementos do primeiro par a um dos elementos do segundo, a saber, as idéias das coisas que não existem em ato às essências dessas mesmas coisas. As idéias das coisas singulares não existentes, diz Espinosa na Proposição 8, devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus “da mesma maneira” que as essências estão contidas nos atributos de Deus. Ambas parecem à primeira vista, pois, segundo a interpretação aqui proposta, existir apenas em potência, ou seja, elas só podem ser ditas “existir” em um sentido derivado, na medida em que o ser em que elas estão contidas existir em ato. A existência em ato não seria predicada propriamente delas, mas dos seres nos quais elas existem potencialmente. É isso o que o famoso exemplo do Escólio da Proposição 8 parece ilustrar: os segmentos de reta não traçados no círculo existem potencialmente no círculo, “da mesma maneira” que as idéias desses segmentos existem potencialmente na idéia existente do círculo. O próprio Espinosa, porém, adverte no início do Escólio que o exemplo proposto é inadequado, pois o fato que ele visa ilustrar é único e não pode, por isso mesmo, ser exemplificado

adequadamente. Uma das distorções produzidas por esse exemplo inadequado é precisamente o de não permitir tornar totalmente claro que, embora a relação de “estar compreendido em” seja a mesma nos dois casos, a natureza do atributo Pensamento faz com que algumas de suas modificações finitas, as idéias, tenham um modo de ser distinto do modo de ser das essências que elas representam.

A mente humana, compreendida como uma idéia finita do corpo, é uma “parte” da idéia infinita de Deus, ou seja, do intelecto infinito de Deus⁵⁰. O vocabulário em torno da relação de “parcialidade” parece, a princípio, ser metafórico, já que “ser parte” é, em seu sentido usual, uma propriedade das coisas extensas e/ou temporais. Mas há um uso não metafórico desse vocabulário: dizer que as idéias das coisas finitas são partes do intelecto de Deus significa dizer que elas estão contidas na idéia de Deus como um dos elementos conceituais que constituem a idéia da totalidade das coisas, desde que a relação intencional (“ser um elemento do conceito de”) seja entendida também como uma relação de composição da realidade formal de um ser real, uma idéia. A idéia de Deus não é uma mera possibilidade, e sim algo que existe necessariamente (fora do tempo) em ato. Há, assim, uma diferença entre o modo de ser das idéias das coisas que não existem (que existem em ato eternamente no intelecto de Deus) e o modo de ser de seus ideatos (que se encontram como possibilidades eternas nos atributos de Deus – como essências individuais necessariamente instanciadas no tempo).

Mas as idéias têm, elas mesmas, essências eternas; ora, seria preciso então dizer que o modo de ser das idéias é ao mesmo tempo o de ser atualizadas eternamente no intelecto infinito de Deus e o de ser possibilidades eternas no atributo Pensamento. Isso não gera nenhum problema, uma vez que consideramos que tudo o que é atual é possível e que os seres necessários existem necessariamente em ato e têm, pois, essências (sempre instanciadas); daí se segue que para esses seres sua essência é mais do que uma mera possibilidade, embora seja também uma possibilidade. Além disso, devemos considerar que há de fato uma discrepância entre o Pensamento e os demais atributos (pois a potência de pensar de Deus é equivalente a

50 *Ét.* II, P. 11, Corolário. Segundo *Ét.* II, P. 4, o intelecto de Deus não é nada além do que o conjunto organizado logicamente de todas as infinitas idéias das coisas da Natureza; ora, esse conjunto não é um simples agregado de idéias, mas uma idéia única, que compreende em si todas as demais idéias. Da mesma forma, o intelecto humano é uma idéia que compreende em si as idéias das afecções do corpo e todas as demais idéias que, conjuntamente, constituem a mente.

sua potência de agir em todos os demais atributos): por ser caracterizado como a capacidade de representar tudo o que existe (inclusive a si mesmo), o Pensamento, modificado como idéia infinita de Deus, existe em ato eternamente (já que o atributo Pensamento, em si mesmo, existe em ato eternamente, e já que o modo infinito imediato se segue necessariamente da existência do atributo). O mesmo poderia ser dito do modo infinito imediato da Extensão, a saber, as leis do movimento e do repouso, as quais existem em ato eternamente. Já os corpos singulares, porém, diferentemente das idéias singulares, não existem em ato eternamente, mas são apenas configurações passageiras da Extensão e de suas leis – embora só possa haver leis se houver *algum corpo*: as leis que regulam a quantidade de movimento (entendendo esse último como o tamanho multiplicado pela velocidade de um certo corpo), por exemplo, as quais fazem parte das leis de movimento e repouso (em especial da lei de inércia), supõem que haja corpos de *algum tamanho* e com *alguma velocidade*. Já as idéias de coisas singulares, por serem modos finitos de um atributo que representa todos os demais atributos e suas modificações, a saber, o atributo do Pensamento, existem em ato eternamente, pois se a idéia de Deus existe em ato eternamente, então é logicamente impossível que uma de suas partes componentes não exista em ato eternamente sem que essa própria idéia total deixe de existir – o que mostra que, novamente aqui, é a relação de parte e todo que intervém na explicação. E, também nesse caso, é a natureza dos *relata* que explica a natureza da relação: o que explica a assimetria entre idéia e corpo é uma propriedade presente no Pensamento e ausente na Extensão, a saber: sua capacidade de representar realidades distintas de si mesma (e, eventualmente, a si mesma, no caso de idéias reflexivas)⁵¹. Dito de outra forma: as leis do Pensamento são, entre outras, leis da representação, e as leis da representação são tais que, para que a idéia da totalidade das coisas exista, é preciso que cada idéia de coisa singular também exista – ao contrário do que ocorre na Extensão, na qual as leis do movimento e repouso não implicam a atualidade da existência da totalidade dos corpos singulares, mas apenas de alguns deles. Portanto, a natureza representativa do Pensamento explicaria por que as idéias existem em ato eternamente, enquanto seus ideatos existem apenas como possibilidades eternas (o ideato “corpo de Baruch de Espinosa”, que corresponde à “idéia de Baruch de Espinosa”, é apenas uma possibilidade de o atributo da

51 A relação de expressão é simétrica, de modo que ela poderia ser interpretada como equivalente à relação de identidade; já a relação de representação é assimétrica, e não parece, a não ser no caso das idéias reflexivas, poder ser aquilo a que a relação de identidade pode ser reduzida.

Extensão ser modificado segundo as leis do movimento e repouso, que existem eternamente). Ainda assim, umas e outros existem “do mesmo modo”, i.e., “contidos” na idéia infinita ou nos atributos de Deus, o que significa que eles só são eternos porque o ser que os contém é eterno.

A introdução do conceito de “ser em potência” permite explicar um problema difícil do enunciado da Proposição 8: Espinosa parece discriminar aí dois tipos de relação, usando para isso dois verbos distintos (as idéias das coisas singulares não existentes “devem estar *compreendidas* na idéia infinita de Deus” (*debent comprehendendi in Dei infinita idea*) e “estão *contidas* nos atributos de Deus” (*in Dei attributis continentur*), o primeiro deles conectando um modo finito a um modo infinito e o segundo conectando um modo finito ao atributo que ele modifica. No Corolário, porém, Espinosa utiliza o primeiro verbo para designar a segunda relação (“*Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur...*”), o que mostra que, pelo menos se nos fundamentarmos apenas nesse uso dos verbos, não podemos inferir que ele se refere aí a duas relações distintas. Se o texto de fato introduz uma assimetria entre os dois casos descritos, tal assimetria não ocorre porque há duas espécies de relação em jogo, mas sim por causa da diferença de natureza entre seus *relata*: embora a idéia de um objeto não existente esteja contida na idéia infinita de Deus “da mesma maneira” que a essência formal desse objeto está contida nos atributos de Deus, à primeira podemos atribuir um tipo de existência em ato, enquanto que as essências formais das coisas singulares existem apenas em potência⁵². Ou seja, o modo de ser dos itens relacionados modifica-se dependendo se a relação “estar contido em” conectá-lo ao intelecto infinito de Deus⁵³ (i.e., à idéia de Deus, i.e., a um *modo* infinito imediato de Deus⁵⁴) ou aos *atributos* de Deus. No primeiro caso, a relação “estar contido em” designa um modo de existir em ato fora do tempo⁵⁵, enquanto, no segundo, um modo de existir em potência, igualmente fora do tempo.

52 As coisas infinitas existem sempre (elas são “infinitas e eternas” devido a sua causa – cf. Parte I, Proposições 21 e 22) e, portanto, não caem sob o escopo dessa Demonstração.

53 “comprehendi in Dei infinita idea”.

54 Parte II, Proposição 4: “Idea Dei ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest”. O intelecto de Deus é composto por uma única idéia e, portanto, na medida que é sempre em ato, coincide com ela; cf. a Demonstração dessa Proposição.

55 Cf. o uso das expressões “non existunt nisi quatenus” e “sed quatenus etiam” no Corolário da Proposição 8.

A Proposição 8 explica, portanto, as teses de Espinosa sobre a eternidade da mente formuladas na Parte V da *Ética*. As Proposições 21 e 22 da Parte V mobilizam precisamente as noções assimétricas de existência em ato, essência possível, mente e corpo explicadas na Parte II: porque Deus é causa não apenas da existência, mas também da essência do corpo humano, essa última é concebida por Deus “com uma certa necessidade eterna”, e seu “conceito” ou idéia encontra-se necessariamente em Deus – isto é, no intelecto infinito de Deus. Essa idéia que exprime a essência do corpo do ponto de vista da eternidade é ela mesma eterna (Escólio da Proposição 23), e, na verdade, podemos concluir que ela é eterna porque ela é a representação da essência do corpo do ponto de vista da eternidade (só idéias que existem eternamente podem representar conteúdos eternos, assim como só idéias dadas no tempo podem representar conteúdos temporais). Logo, a existência em ato eterna da mente está necessariamente conectada à existência em potencia eterna do corpo. O paralelismo, por vias oblíquas, é mantido, uma vez que a verdadeira união entre mente e corpo não deixa de ser válida: a parte da mente que é eterna e que “permanece” após a destruição temporal do corpo (a saber, a idéia da essência do corpo concebida do ponto de vista da eternidade, bem como a idéia da essência eterna de Deus, da qual a primeira depende causal e logicamente) contém em si essencialmente a existência em ato eterna, não porque, como ocorre no conceito de Deus, sua inexistência implica contradição, mas porque o paralelismo, unido à natureza específica do atributo Pensamento, garante tal pertencimento necessário.

Restaria ainda explicar muitos pontos obscuros da doutrina espinosana sobre a eternidade da mente, tais como o uso do vocabulário temporal para caracterizar a existência em ato eterna das idéias, o tipo de autoconsciência impessoal envolvido na sobrevivência e a relação da parte eterna da mente com sua parte temporal, bem como por que seria um consolo diante da morte saber que algo em mim, destituído de qualquer relação de identidade pessoal com meu “eu” presente, sobreviverá após a destruição de meu corpo. O esclarecimento desses pontos é uma tarefa ainda mais árdua do que a que realizamos aqui. Pretendi apenas elucidar a tese sobre a eternidade da mente, enunciada na Parte V, examinando alguns de seus pressupostos conceituais apresentados na Parte II.

RESUMO

O artigo examina as teses sobre a eternidade da mente, enunciadas na Parte V da Ética de Espinosa, a partir de alguns de seus pressupostos, formulados na Proposição 8 da Parte II. O objetivo principal deste artigo é identificar uma assimetria conceitual presente na Proposição 8 que explica as teses sobre a “parte eterna da mente”, sem romper com o “paralelismo”. As relações entre mente e corpo e entre essência e existência serão o fio condutor desta interpretação do texto.

Palavras-chave: Espinosa, imortalidade, eternidade, existência, essência, corpo, mente.

ABSTRACT

This paper examines the thesis on the eternity of the mind, exposed in Part V of Spinoza’s Ethics, from the perspective of some of its presuppositions formulated in Proposition 8 of Part II. The main purpose of this paper is to identify a conceptual asymmetry in Proposition 8 that explains the theses on the “eternal part of the mind”, while keeping intact “parallelism”. The relations between mind and body and between essence and existence will be the guiding lines of this interpretation of the text.

Keywords: Spinoza, immortality, eternity, existence, essence, body, mind.

Bibliografia

BAYLE, Pierre – “Spinoza”. Verbete do *Dictionnaire Critique et Historique* (1697-1702). In: *Spinoza. Eighteenth and Nineteenth-Century Discussions*. Volume 1: 1700-1800. Ed. Por Wayne I. Boucher. Virginia: Thoemmes Press, 1999, pp. 15-43.

BENNETT, Jonathan – “Spinoza’s Mind-Body Identity Thesis”. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 10, Seventy-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, (Oct., 1981), pp. 573-584.

_____ – *A Study of Spinoza’s Ethics*. Hackett Publishing Company, 1984.

COLERUS, Johannes – *The Life of Benedict de Spinoza* (1705-1706). In: *Spinoza. Eighteenth and Nineteenth-Century Discussions*. Volume 1: 1700-1800. Ed. Por Wayne I. Boucher. Virginia: Thoemmes Press, 1999, pp. 66-85.

DELEUZE, Gilles – *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.

DELLA ROCCA, Michael – “Spinoza’s Argument for the Identity Theory”. In: *The Philosophical Review*, Vol. 102, No. 2 (Abril de 1993), pp. 183-213.

DESCARTES, René – *Correspondance. Œuvres de Descartes*. Edição de Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, Vol. III.

ESPINOSA, Baruch de – *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*. Edição bilíngüe (Latim-Francês) com tradução de Bernard Pautrat. Paris: Éditions Du Seuil, 1999.

_____ – *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Partes II e III) e Antônio Simões (Partes IV e V). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973.

_____ – *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

FRIEDMANN, Georges – *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1962.

GUEROULT, Martial – *Spinoza*. Vol. II – “L’Âme”. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

ISRAEL, Jonathan I. – *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity - 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

JACQUET, Chantal – *Sub Specie Æternitatis. Études des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*.

Paris: Éditions Kimé, 1997.

KAPLAN, Yosef - "The Social Functions of the *Herem* in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century". In: *Dutch Jewish History*, 1, 1984, pp. 111-155.

KASHER, Asa e BIDERMAN, Shlomo - "Why was Spinoza Excommunicated?". In: D.S. Katz e J. Israel (ed.), *Sceptics, Millenarians, and Jews*. Leiden: Brill, 1990.

LUCAS, Jean-Maximilien - *The Life of the Late Mr. de Spinoza (La vie de feu de Monsieur de Spinoza, 1719)*. In: *Spinoza. Eighteenth and Nineteenth-Century Discussions*. Volume 1: 1700-1800. Ed. Por Wayne I. Boucher. Virginia: Thoemmes Press, 1999, pp. 134-143.

MATHERON, Alexandre - "La vie éternelle et le corps selon Spinoza". In: *Revue Philosophique*, No. 1, 1991, pp. 27-40.

MOREAU, Pierre-François - "Spinoza - Eléments de Biographie". In: *Cerphi* - Centre d'Études en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées - <http://www.cerphi.net/public/biospino.htm>.

NADLER, Steven - *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2001a.

_____ - "The Excommunication of Spinoza: Trouble and Toleration in the 'Dutch Jerusalem'". In: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 19.4, 2001b 40-52.

POPKIN, Richard H. - *Spinoza*. Oxford: Oneworld Publications, 2004.

_____ - "Spinoza's Excommunication". In: Heidi M. Ravven e Lenn E. Goodman (ed.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Albany: State University of New York, 2002, pp. 263-279.

RAMOND, Charles - *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: P.U.F., 1995.

REVAH, I.S. - *Spinoza et Juan de Prado*. Paris: Mouton, 1959.

TAYLOR, A.E. - "The Conception of Immortality in Spinoza's *Ethics*". *Mind*, New Series, Vol. 5, No. 18, (Apr., 1896), pp. 145-166.

VILJANEN, Valteri - "Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza". In: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 3 (Setembro de 2007), pp. 393-418.