

A heresia de Espinosa: eternidade da mente X imortalidade pessoal¹

Marcos André Gleizer
UERJ/CNPq

RESUMO: O artigo pretende expor, em suas grandes linhas, os principais elementos que permitem mostrar que Espinosa rompe radicalmente com as teses fundamentais da doutrina tradicional da imortalidade pessoal, substituindo-a por uma teoria original da eternidade individual da mente.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa – eternidade – imortalidade – indivíduo – pessoa – essência singular

ABSTRACT: This paper aims to render explicit the main elements that show that and how Spinoza breaks radically with the fundamental tenets of the traditional doctrine of personal immortality, and replaces that doctrine with an original theory concerning the eternity of the individual mind.

KEY-WORDS: Spinoza – eternity – immortality – individual – person – singular essence

Uma das questões que mais fascinam e intrigam até hoje os estudiosos da vida e da obra de Baruch Espinosa diz respeito ao episódio de sua excomunhão (herem, em hebraico), aos 24 anos, da comunidade judaica portuguesa de Amsterdã. Como se sabe, o herem era um instrumento disciplinar usado com frequência para reforçar a conduta social, ética e religiosa de uma comunidade marcada por tensões e conflitos decorrentes em grande parte da origem marrana da maioria de seus membros. O herem de Espinosa não foi, portanto, um caso isolado. No entanto, seu caso se destaca não apenas em virtude da importância crucial que sua filosofia veio a adquirir na história do pensamento ocidental, mas também pela extrema dureza e violência da linguagem contida em seu decreto de expulsão. Curiosamente, as acusações formuladas neste decreto são tão vagas quanto virulentas. Elas se referem às “más opiniões e obras”, “heresias abomináveis” e “monstruosas ações” de Espinosa, sem que absolutamente nenhuma opinião ou ação específica sejam mencionadas. Não há tampouco documentos oficiais explicitando as opiniões do jovem Espinosa. Para quem conhece suas obras de maturidade, o *Tratado teológico-*

¹ O presente artigo é baseado em uma conferência proferida no III Colóquio de Filosofia da Religião: Transcendência e Imanência, ocorrido em outubro de 2008 no IFCS/UFRJ.

político e a *Ética*, não é difícil identificar o caráter profundamente herético das idéias que elas expressam em relação a princípios fundamentais do judaísmo, tais como a crença na existência de um Deus bom, justo e providencial, que teria criado livremente o mundo, revelado a Lei a Moisés e eleito o povo judeu. Embora não tenha sobrevivido nenhum texto da época do herem em que Espinosa defenda estas idéias², e embora os dados documentais sobre o episódio sejam muito escassos, há relatos de que ele já sustentava que “Deus existe apenas filosoficamente”, que “a Lei não é verdadeira” e que “a alma não é imortal”. É altamente provável que estas idéias constituam as “heresias abomináveis” a que o decreto se refere e que explicariam em parte a expulsão de Espinosa. O que explicaria, no entanto, a particular violência deste episódio?

Em um livro dedicado a este tema, Steven Nadler procura defender a hipótese de que a negação da imortalidade da alma teria sido a principal causa dessa violência.³ Essa hipótese surpreende inicialmente, pois o próprio Nadler procura mostrar, a partir de uma exposição do tema da imortalidade nas diversas correntes da história do judaísmo (bíblico, apocalíptico, helenista, rabínico e filosófico), que não há nenhum dogma específico que um judeu seja obrigado pela Lei (*halacháh*) a acreditar acerca da natureza da alma e do seu destino *post mortem*. Apesar da corrente dominante do judaísmo rabínico adotar a tese da sobrevivência de uma alma pessoal que será recompensada ou castigada na vida futura em virtude das ações realizadas na vida presente, Nadler mostra que a tradição judaica contempla uma grande flexibilidade nesta questão, a ponto de filósofos da magnitude de Maimônides e Gersônides defenderem uma concepção puramente intelectual da imortalidade dificilmente compatível com a preservação de alguma forma de identidade pessoal.

Apesar dessa flexibilidade ao longo da história do judaísmo, Nadler evidencia como a questão da imortalidade da alma, compreendida em conformidade com a corrente rabínica dominante, era uma questão extremamente delicada para a comunidade judaica de Amsterdã. Em torno desta questão surgiu na década de 1630 uma intensa controvérsia acerca do destino dos parentes e amigos dos membros da comunidade que viveram ou ainda viviam como *convertos* na península ibérica. Com efeito, estes judeus cometeram pecados gravíssimos na medida em que não apenas renunciaram publicamente ao judaísmo, mas praticaram a idolatria ao participarem da missa católica. Assim, a controvérsia girava em torno do destino *post mortem* desses parentes e amigos. Será que eles seriam eternamente castigados por seus pecados?

² Sabemos que Espinosa escreveu um texto nesta época, intitulado *Apologia para justificar sua saída da sinagoga*. Alguns estudiosos acreditam que este texto teria servido de base para a elaboração posterior do *Tratado Teológico-Político*. No entanto, este texto se perdeu, de modo que a hipótese não pode ser verificada.

³ Nadler, S. – Spinoza’s Heresy: Immortality and the Jewish Mind; Oxford University Press, 2001.

A discussão teológica suscitada por esta questão se concentrou sobre a interpretação de uma passagem do Talmud que afirma que “todo israelita terá uma porção no mundo vindouro”.⁴ Um grupo, liderado pelo rabino Aboab da Fonseca, argumentava em favor da tese de que “todo israelita” designava qualquer descendente da nação de Israel, independentemente de sua conduta nesta vida, de modo que o destino futuro dos *conversos* estava garantido. Outro grupo, liderado pelo rabino Saul Levi Morteira, defendia que “todo israelita” designava apenas os judeus piedosos, praticantes e retos. Este conflito, que só pôde ser resolvido por um apelo à comunidade judaica de Veneza, foi o mais sério desafio à unidade vivido até então pela jovem comunidade de Amsterdã.

Além da importância interna que a questão da imortalidade da alma possuía para a comunidade, o desafio que ela colocava para a sua preservação também tinha um aspecto externo. Nadler salienta o quanto o tema da imortalidade desempenha uma função teológica, escatológica e moral importante para o cristianismo dominante na sociedade reformista holandesa. Assim, os líderes da comunidade judaica certamente temiam que os “desvios” de seus membros pudessem causar sérios conflitos com as autoridades holandesas e gerar a desconfiança de que a comunidade seria um “antro de heréticos”. Assim, por razões de ordem religiosa, histórica e política, Nadler defende que, ao questionar a tese da imortalidade da alma, Espinosa teria atacado um tópico particularmente sensível na Amsterdã de 1650, desencadeando uma resposta violenta por parte dos líderes da comunidade.

A hipótese de Nadler é engenhosa, embora difícil de ser historicamente comprovada. No entanto, meu intuito aqui não é avaliar seus pontos históricos fortes ou fracos, mas tomá-la como convite para examinarmos a posição filosófica de Espinosa acerca da imortalidade pessoal. Afinal, o que Espinosa tem a nos dizer acerca da questão da vida eterna?

O primeiro fato que cabe salientar é a importância central que Espinosa concede a essa questão ao longo de todo o seu percurso filosófico. Com efeito, a referência à eternidade está presente tanto na formulação inicial de seu projeto filosófico, apresentada no prólogo do *Tratado da reforma do entendimento*, quanto no ponto culminante de seu sistema, a teoria da beatitude desenvolvida na quinta parte de sua *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. No *Tratado*, Espinosa lança o projeto de buscar um bem soberano pelo qual a mente seja afetada de uma alegria eterna,

⁴ Sanedrim 11:1

contínua e suprema.⁵ Este bem supremo, cuja posse seria a fonte de uma alegria eterna, é caracterizado nesta mesma obra como o “conhecimento da união da mente com a Natureza inteira”.⁶ A *Ética*, por sua vez, realiza este projeto ao nos mostrar o caminho que conduz a aquele conhecimento, demonstrando que ele consiste no conhecimento intuitivo de nossa eternidade em Deus e como ele engendra um contentamento interior e um amor intelectual eternos. Ora, se podemos conhecer as coisas como eternas, e se podemos experimentar uma alegria e um amor igualmente eternos, é porque algo em nós é eterno. Como afirma Espinosa: “Sentimos e experimentamos que somos eternos”.⁷ Toda a parte final da *Ética* é dedicada à elaboração da teoria da eternidade que explica a natureza e a possibilidade dessa experiência.

Embora essa teoria tenha sido amadurecida ao longo de todo o percurso reflexivo de Espinosa, sua extrema dificuldade é reconhecida pelos principais estudiosos de sua obra e causa de múltiplas disputas interpretativas.⁸ Essas disputas se referem particularmente às relações existentes entre os conceitos de eternidade e imortalidade, e ao caráter pessoal ou não pessoal do que Espinosa chama de “parte eterna da mente”.⁹ Não pretendemos examinar aqui de forma detalhada todos os conceitos e argumentos envolvidos nessa complexa discussão. Nosso objetivo neste trabalho preliminar é muito mais modesto. Trata-se apenas de apresentar, em suas grandes linhas, os principais elementos que permitem mostrar que Espinosa rompe radicalmente com a doutrina tradicional da imortalidade pessoal e a substitui por uma teoria original da eternidade individual da mente. Uma vez apreendido o sentido geral desta ruptura poderemos nos dedicar, em trabalhos posteriores, à elucidação detalhada das dificuldades contidas na formulação e defesa da teoria da eternidade da mente.

Para podermos avaliar o sentido e o alcance da ruptura promovida por Espinosa, cabe apresentarmos inicialmente as principais teses sobre as quais repousa o que estamos chamando aqui de “doutrina tradicional”: (1) o postulado da substancialidade e simplicidade da alma

⁵ Cf. T.R.E. §1: “resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro, e pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse pela eternidade [*in aeternum*] o gozo de uma alegria contínua e suprema”.

⁶ Cf. T.R.E. §13.

⁷ Cf. EVP23S. As citações da *Ética* são extraídas da tradução de Tomaz Tadeu (Ed. Autêntica, Belo Horizonte: 2008) e adotarão o seguinte padrão: sigla da obra (E), seguida da parte em algarismos romanos e da indicação da definição (Def.), axioma (Ax.), proposição (P), corolário (C) ou escólio (S) em algarismos arábicos.

⁸ Uma declaração de Edwin Curley, tradutor das obras completas de Espinosa para o inglês e um de seus principais comentaristas norte-americanos, exemplifica bem a manifestação explícita e franca que muitas vezes o reconhecimento desta dificuldade recebe: “in spite of many years of study, I still do not feel that I understand this part of the *Ethics* at all adequately. I feel the freedom to confess that, of course, because I also believe that no one else understands it adequately either” (*Behind the Geometrical Method: A reading of Spinoza's Ethics*; Princeton University Press, New Jersey, 1988, p.84).

⁹ Cf. EVP40S: “a parte eternal da mente (pelas proposições 23 e 29) é o intelecto, por meio do qual, exclusivamente, dizemos que agimos (pela proposição 3 da Parte III)”.

espiritual, por oposição à composição e divisibilidade do corpo; (2) a concepção da eternidade como uma forma de continuação da existência na duração, de modo que a alma já existia quando o corpo ainda não existia e continuará a existir quando ele cessar de durar; (3) a afirmação de que a alma de uma pessoa é dotada de uma memória intelectual que a torna capaz de lembrar-se de sua história mesmo quando o corpo não mais existe; (4) a tese da impossibilidade de uma experiência direta da imortalidade enquanto o corpo existe na duração. Só a revelação pode nos ensinar que a alma sobrevive ao corpo e quais são as formas desta sobrevivência.¹⁰

Veremos em seguida que Espinosa rompe com cada uma dessas teses. Antes, porém, é preciso mencionar algumas características fundamentais de seu pensamento que orientam sua postura crítica diante da tradição.

O pensamento de Espinosa se destaca na história da filosofia por seu racionalismo absoluto, ou seja, por sua defesa rigorosa da inteligibilidade integral do real. Nada é incompreensível. Tudo é passível de explicação, pois tudo tem uma causa ou razão.¹¹ Desta característica decorre sua recusa em aceitar a existência de mistérios insondáveis diante dos quais a razão deveria se inclinar. O racionalismo absoluto remete, por sua vez, a um determinismo radical em conformidade com o qual toda a estrutura da realidade e todos os objetos e acontecimentos que nela ocorrem são regidos por leis necessárias. Toda contingência, portanto, é uma ilusão que decorre apenas de nossa ignorância das causas.¹² Este determinismo radical exclui a idéia de milagre e acarreta, por um lado, a supressão de qualquer explicação dos acontecimentos em termos de causas finais e, por outro, a recusa da compreensão tradicional da liberdade como livre-arbítrio. Finalismo e livre-arbítrio não passam de ilusões naturais da imaginação.¹³ A verdadeira liberdade se compreende não como um suposto “poder absoluto de sim e de não”, mas como uma forma de determinação interna, isto é, como autodeterminação racional. Racionalismo e determinismo, por sua vez, estão a serviço da intuição filosófica primordial da unidade da Natureza. A Natureza é a única realidade substancial, uma totalidade auto-suficiente da qual tudo o que existe é parte e na qual tudo se articula sistematicamente. Este naturalismo

¹⁰ Essas teses foram claramente destacadas por Gilles Deleuze no capítulo XIX de seu livro *Spinoza et le problème de l'expression*; Les Éditions de Minuit, Paris: 1968.

¹¹ Cf. EIP11, demonstração alternativa: “Para cada coisa deve-se indicar a causa ou razão pela qual ela existe ou não existe”.

¹² Cf. EIP29: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira certa”.

¹³ Cf. EI Apêndice: “Todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber: os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista um fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e que fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto. [...] por estarem conscientes de suas volições e dos seus apetites, os homens se crêem livres, mas nem em sonhos pensam nas causas que os dispõem a terem estas vontades e apetites, porque as ignoram”.

integral recusa o sobrenatural e se funda metafisicamente em uma filosofia da imanência segundo a qual Deus e a Natureza constituem uma só e mesma realidade. Com isso, é a noção antropomórfica de Deus como um ser transcendente, pessoal, criador, legislador moral e juiz supremo que é recusada.

Este conjunto de características, e as críticas que elas envolvem, leva Espinosa a combater vigorosamente os postulados metafísicos da tradição judaico-cristã que veiculam uma visão da realidade marcada por rígidas dicotomias (Deus/mundo, alma/corpo, liberdade/necessidade, esta vida/ outra vida futura) e fundam uma concepção da vida moral centrada nas noções de dever, castigo, recompensa e responsabilidade culpabilizante. Neste horizonte metafísico-moral, as paixões tristes proliferam, a religião degenera facilmente em mera superstição e a ação virtuosa é concebida e vivida como um fardo que o homem só suporta nesta vida em nome de uma recompensa em uma vida futura. Como afirma Espinosa:

“São muitos os homens que parecem acreditar que são livres apenas à medida que lhes é permitido entregarem-se à licenciosidade e que renunciam a seus direitos se são obrigados a viver conforme os preceitos da lei divina. Acreditam, assim, que a piedade e a religiosidade e, em geral, tudo o que está referido à firmeza do ânimo, são fardos de que eles esperam livrar-se depois da morte, para, então, receber o preço de sua servidão, ou seja, da piedade e da religiosidade. E não é apenas por essa esperança, mas também, e sobretudo, pelo medo de serem punidos, depois da morte, por cruéis suplícios, que eles são levados a viver, tanto quanto o permitem sua fraqueza e seu ânimo impotente, conforme os preceitos da lei divina”.¹⁴

A *Ética* de Espinosa rejeita esta visão tradicional da moralidade e a função que a doutrina da imortalidade nela exerce. Como uma ética fundada nos laços que unem intrinsecamente desejo, conhecimento e alegria, seu objetivo é mostrar como o conhecimento verdadeiro das causas naturais da existência humana nos liberta dos preconceitos e temores que nos aprisionam e nos impedem de cultivar uma vida marcada pelo contentamento interior. Longe de manifestar-se através de uma obediência aos preceitos divinos motivada pelo temor e pelo interesse, nossa verdadeira virtude, isto é, nossa força interior, se manifesta no exercício ativo de nossa potência intelectual, e é desse exercício que nasce necessariamente a mais alta felicidade. Por isso, Espinosa afirma na última proposição de sua *Ética*: “a felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”.¹⁵

¹⁴ Cf. EVP41S

¹⁵ Cf. EVP42

No espaço teórico do pensamento de Espinosa, qual o significado que pode adquirir o tema da eternidade da mente? Para respondermos a esta questão, comecemos por apresentar algumas das principais teses metafísicas formuladas nas duas primeiras partes da *Ética*.

A primeira parte da *Ética*, cujo título é “De Deus”, é dedicada à construção da metafísica de Espinosa, isto é, à formulação de sua concepção acerca da estrutura fundamental da realidade. Nela Espinosa explica que tipos de coisas existem e que vínculos relacionam estas coisas entre si. Sua tese central é conhecida como uma forma de monismo panenteísta. O que significa este rótulo? A tese monista consiste na afirmação da existência de uma única substância na Natureza, substância esta que Espinosa qualifica como absolutamente infinita e identifica a Deus. Dado que tudo o que existe é substância ou modificação da substância, segue-se desta tese que as coisas finitas nada mais são que modificações imanentes da própria substância divina. Esta consequência remete ao tema do panenteísmo.

Para melhor compreendermos o significado da tese monista, é útil contrastá-la, ainda que rapidamente, com a metafísica dualista defendida por Descartes, pois foi em grande parte refletindo sobre ela que Espinosa formulou seu pensamento. Segundo a metafísica cartesiana, o universo é constituído por uma multiplicidade de substâncias finitas classificadas em dois tipos: as substâncias materiais ou corporais, cujo atributo ou propriedade essencial é a extensão tridimensional, e as substâncias imateriais ou espirituais, cujo atributo ou propriedade essencial é o pensamento. Esses dois tipos de substância não apenas são totalmente diferentes, mas esta diferença radical acarreta para Descartes uma completa oposição entre a alma e o corpo. Apesar dessa oposição, Descartes defende que essas duas substâncias estão estreitamente unidas no homem, embora ele mesmo reconheça que esta união é incompreensível.

Além das substâncias finitas, Descartes sustenta ainda que Deus, criador do universo, é uma substância espiritual infinita. Assim, o termo “substância” se aplica tanto a Deus quanto a certas criaturas finitas. Ora, um dos aspectos centrais de uma das definições cartesianas de “substância” é a de ser “uma coisa que necessita apenas de si para existir”.¹⁶ Evidentemente, esta definição, que remete à independência ou auto-suficiência existencial, não pode ser aplicada no mesmo sentido a Deus e às criaturas, pois estas dependem continuamente dele para existir. Para manter a coerência de seu pensamento Descartes é então levado a fazer um uso analógico do termo “substância”, utilizando-o para designar tanto Deus quanto as criaturas que dependem apenas dele para existir. Por sua vez, as criaturas cuja existência depende tanto dele quanto de outras criaturas recebem o nome de “modos”.

¹⁶ Cf. *Princípios da Filosofia*, primeira parte, artigo LI.

Ora, o racionalismo absoluto de Espinosa não apenas recusa a tese incompreensível da união substancial da alma e do corpo, mas tampouco aceita o uso analógico do termo “substância”, pois este uso é incapaz de evitar a confusão conceitual. Assim, partindo da definição de substância como “aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido”, Espinosa demonstra que uma análise rigorosa de suas conseqüências lógicas conduz à tese monista. Contra Descartes, ele estabelece, em um primeiro momento, a total incompatibilidade entre os conceitos de substancialidade e finitude. Coisas finitas não podem ter auto-suficiência existencial, e não pode haver várias substâncias de mesmo atributo (p.ex., várias substâncias corporais e várias substâncias pensantes), mas apenas uma substância infinita por atributo (p.ex., uma substância material infinita e uma substância pensante infinita). Em um segundo momento, Espinosa demonstra, ainda contra Descartes, que a diferença entre os atributos substanciais (pensamento e extensão) não acarreta nenhuma oposição entre eles, e argumenta que só pode haver uma única substância para todos os atributos, cada um dos quais é infinito no seu gênero. É essa substância única, constituída por infinitos atributos, que Espinosa identifica a Deus. Assim, o pensamento e a extensão (os dois únicos atributos conhecidos por nós) não constituem substâncias distintas, mas duas expressões diferentes e infinitas de uma única realidade substancial. Com isso, Espinosa, contra Descartes e a tradição filosófica e teológica, eleva a matéria à dignidade de atributo divino e sustenta que o universo material infinito e o universo mental infinito são duas expressões diferentes de uma mesma realidade.

Essa tese monista se completa com a tese panenteísta. Com efeito, como só existe uma única substância, Deus, e como tudo o que existe é substância ou modificação da substância, as coisas particulares nada mais são que modificações que Deus produz em si mesmo, isto é, as coisas naturais (tanto materiais quanto mentais) de que ele é a causa imanente. Com essa noção de causa imanente, ou seja, de uma causa que não age do exterior e que não se separa de seu efeito, Espinosa rompe com a concepção tradicional de Deus como um ser transcendente que cria a Natureza *ex nihilo*. Porém, a distinção que Espinosa estabelece entre o plano dos atributos que constituem a essência de Deus – plano que ele denomina *Natureza Naturante* – e o plano dos modos que são os efeitos produzidos pela substância divina – plano que ele denomina *Natureza Naturada* – permite caracterizar sua famosa identificação entre Deus e a Natureza não propriamente como uma forma de panteísmo, mas sim como uma forma de panenteísmo. Com efeito, a expressão “panteísmo” é freqüentemente entendida como estabelecendo uma identidade não matizada entre Deus e as coisas finitas, enquanto a expressão “panenteísmo” enfatiza a distinção de essência que é preservada no seio da relação que vincula a substância aos seus

modos. Assim, segundo a tese panenteísta, todas as coisas existem em Deus e Deus existe em todas as coisas, sem que esta relação imanente acarrete qualquer confusão entre a essência de Deus e as essências dos modos.

É a relação de causalidade que explica a passagem da *Natureza Naturante* à *Natureza Naturada*. Esta relação, por sua vez, se enraíza no fato da essência da substância divina ser uma potência causal inesgotável. O conceito de potência, que desempenha uma função capital em toda a filosofia de Espinosa, não designa uma capacidade cujo exercício seria contingente, isto é, que poderia se exercer ou não, mas uma atividade causal necessariamente determinada pela essência da própria substância divina a produzir tudo o que é concebível. Como a expressão “tudo o que é concebível” abarca uma infinidade de coisas, a atividade causal de Deus é dotada de uma plenitude inesgotável. Por outro lado, como Espinosa assimila a relação de causalidade a uma relação de natureza matemática, os efeitos imanentes produzidos pela substância são tão necessários quanto as propriedades derivadas de uma figura geométrica, e, assim como estas, são desprovidos de qualquer finalidade. Deus, ou seja, a *Natureza Naturante*, é uma espontaneidade regrada e livre que produz sem nenhuma finalidade as essências e existências de tudo o que é concebível.

Como a potência é o aspecto dinâmico da essência de Deus, e como essa essência é constituída por seus diferentes atributos, cada um dos atributos exerce essa potência em conformidade com seu gênero de ser de forma totalmente autônoma, isto é, sem interação causal com os outros atributos. Assim, a matéria infinita produz corpos e o pensamento infinito produz idéias. Porém, esta produção autônoma dos modos não exclui a existência de uma rigorosa correlação entre eles, pois, como demonstra Espinosa, todos os atributos expressam uma mesma substância e agem segundo um mesmo princípio de ordenação causal. Por isso, ele afirma que “quer concebamos a Natureza sob o atributo da extensão, quer sob outro atributo qualquer, encontraremos sempre uma só e mesma ordem, em outras palavras, uma só e mesma conexão de causas, isto é, encontraremos sempre as mesmas coisas seguindo-se umas das outras”.¹⁷ Portanto, assim como a extensão e o pensamento são expressões distintas da mesma substância, assim também um modo da extensão e a idéia deste modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes. Esta tese importantíssima é designada pela maioria dos intérpretes de Espinosa com o nome de tese do paralelismo.

Na produção de um modo finito, dois aspectos distintos devem ser considerados. Por um lado, as essências desses modos são produzidas de maneira direta e incondicional pela substância

¹⁷ Cf. EIIP7S

divina.¹⁸ Assim, essas essências dependem causalmente da substância, mas independem umas das outras. Como as coisas finitas são modificações certas e determinadas da essência de Deus, e como esta essência é uma potência causal inesgotável, Espinosa demonstra que as essências das coisas finitas são expressões certas e determinadas da potência de Deus, de forma que “não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito”.¹⁹ Assim, por meio de suas essências, todas as coisas finitas participam em graus diversos do dinamismo causal da Natureza, sendo dotadas de uma potência de agir. Ou seja, toda coisa é uma causa. Por outro lado, a produção da existência espaço-temporal dos modos finitos é condicionada por um nexos infinito de causas finitas, de maneira que cada coisa ou evento espaço-temporal remete a outra coisa ou evento espaço-temporal. As coisas finitas, portanto, não existem no espaço e no tempo de forma isolada, mas sempre entrelaçadas com outras que com elas interagem favorecendo ou impedindo o pleno exercício de sua potência de agir. Por isso, esta potência se exerce necessariamente sob a forma de um esforço. Este esforço é o fundamento último de toda a ética de Espinosa.

Na segunda parte da *Ética*, intitulada “Da natureza e origem da mente”, Espinosa aplica suas teses metafísicas gerais ao caso particular do homem. Como há uma única substância, Deus, a mente humana não é uma substância pensante finita, como pensava Descartes, mas um modo finito do atributo pensamento, determinado pelas leis lógicas e psicológicas que regem este atributo. Ou seja, a mente humana é uma idéia, a saber, idéia do corpo humano existindo em ato.²⁰ O corpo, por sua vez, tampouco é uma substância extensa finita, mas apenas um modo finito do atributo extensão, determinado pelas leis do movimento que regem o mundo físico. A união da mente e do corpo, portanto, não é, como para Descartes, a mistura incompreensível de duas substâncias metafisicamente independentes, mas, em conformidade com a tese do paralelismo, a dupla expressão de uma única modificação da substância absoluta.

Uma consequência importante da tese do paralelismo é a tese do pan-psiquismo, segundo a qual “todos os seres são animados em diversos graus”.²¹ Afinal, todo corpo possui uma expressão mental no atributo pensamento. Assim, “para determinar em que a mente humana difere das outras e as supera, precisamos conhecer a natureza do seu objeto, isto é, do corpo humano”, pois a complexidade de cada mente é diretamente proporcional à complexidade do corpo que é o seu correlato. Ora, o corpo humano é um corpo extremamente complexo, pois é composto por vários corpos dotados de alto grau de composição. Conseqüentemente, a mente

¹⁸ Cf. EIP25: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência”.

¹⁹ Cf. EIP36

²⁰ Cf. EHIP13

²¹ Cf. EHIP13S

humana possui uma complexidade equivalente ao corpo, sendo também ela composta de várias idéias. Como afirma Espinosa: “a idéia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas idéias”.²² Ora, esta afirmação implica uma clara ruptura com a tese clássica da simplicidade da alma. Assim, começamos a ver como o monismo e o paralelismo, ao romperem com o postulado da substancialidade e da simplicidade da alma, levam Espinosa a excluir a primeira tese constitutiva da teoria tradicional da imortalidade da alma.

Porém, da tese do paralelismo segue-se igualmente que, se o corpo perece, a alma também perece. Como, então, Espinosa pode afirmar que “a mente humana não pode ser inteiramente destruída com o corpo, mas algo dela permanece que é eterno”?²³ A única resposta compatível com a tese do paralelismo consiste em defender que há também no corpo algo que é eterno. Não se trata, no entanto, de defender a doutrina tradicional da ressurreição do corpo após a morte. O que Espinosa defende é que a essência do corpo, como a essência de qualquer coisa, por ser derivada de forma direta e incondicional da essência eterna da substância divina é dotada de uma realidade eterna que não se confunde com a existência temporal do próprio corpo. Qual é a natureza desta realidade eterna?

Espinosa sustenta que toda coisa é concebida como possuindo duas formas de existência atual, uma existência eterna e uma existência temporal:

“Concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina. Ora, as que são concebidas como verdadeiras ou reais desta segunda maneira nós as concebemos sob a perspectiva da eternidade (*sub specie aeternitatis*)”.²⁴

A passagem acima deixa claro que a existência concebida *sub specie aeternitatis* não é uma existência caracterizável pelo tempo, não sendo, portanto, uma duração indefinida. Segundo Espinosa, a eternidade “não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo quando a duração é concebida como não tendo princípio nem fim”.²⁵ Ou seja, a eternidade não é definida,

²² Cf. EIIP15

²³ Cf. EVP23

²⁴ Cf. EVP29

²⁵ Cf. EI Def.8: “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. Explicação: Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim”. Cabe observar que Espinosa distingue as noções de tempo e duração. O tempo é apenas um ente de Razão, isto é, um modo de pensar meramente subjetivo que serve para explicar a duração mediante procedimentos comparativos (Cf. *Pensamentos Metafísicos*, Parte I, cap.1). A duração, por sua vez, é a continuação indefinida na existência (Cf. EII def.5), ou seja, um tipo de existência real distinto da existência eterna. Por isso, o uso que muitos comentadores fazem da expressão ‘atemporalidade’ para

como ocorre na tradição aristotélica, como omnitemporalidade ou sempiternidade, mas como atemporalidade, de modo que a ela não se aplica propriamente nenhuma categoria temporal: “na eternidade não há nem quando, nem antes, nem depois...”²⁶ Espinosa adota uma concepção segundo a qual a realidade eterna deve ser compreendida como uma verdade necessária (como, por exemplo, uma verdade matemática) cuja validade é totalmente independente do tempo e da duração. A eternidade da essência, portanto, é como a eternidade do objeto de uma fórmula geométrica que define a construção de uma figura e permite deduzir suas propriedades intrínsecas necessárias.²⁷ Ora, a principal consequência desta compreensão atemporal e “matemática” da eternidade é que a vida eterna, contrariamente ao que sustenta a segunda tese da concepção tradicional, não pode ser pensada como um prolongamento ou continuação da duração após a vida presente. Mas se a eternidade não pode ser pensada temporalmente como uma continuação da vida após a dissolução do corpo, então não cabe caracterizá-la como uma forma de imortalidade, pois esta noção se define pela referência a um acontecimento eminentemente temporal, a saber: a morte do corpo.²⁸ Esta parece ser a razão pela qual Espinosa exclui o termo “imortalidade” do léxico da *Ética*.

Vimos acima que a mente é a idéia do corpo existindo em ato. Como nada pode existir nem ser concebido sem a sua essência, pois é a essência que determina o que uma coisa é, a existência do corpo na duração envolve a sua essência. Como as essências de todas as coisas são consequências necessárias e diretas da essência eterna de Deus, todas as essências herdam de sua causa divina uma realidade eterna. Por isso, Espinosa pode demonstrar que “uma idéia é necessariamente dada em Deus que exprime a essência de tal ou tal corpo sob um aspecto da eternidade”, e que esta idéia pertence à própria essência da mente.²⁹ Assim, a mente é constituída por duas partes coexistentes: uma parte temporal e uma parte eterna. Sua parte temporal consiste na idéia do corpo existindo em ato na duração. Sua parte eterna consiste na idéia da essência eterna do corpo.

referir-se à eternidade não deve ser tomado como significando apenas a impossibilidade de medir uma duração infinita, mas como significando um tipo de existência desprovido de duração.

²⁶ Cf. EIP33S2.

²⁷ No *Tratado da reforma do entendimento* Espinosa elabora uma teoria da definição genética em conformidade com a qual a definição perfeita é aquela que define um objeto a partir de sua regra de construção. Assim, por exemplo, a definição genética da esfera é a de uma figura engendrada pelo movimento de um semicírculo em torno do diâmetro. A definição genética, ao nos oferecer o “código genético” pelo qual se constrói um determinado objeto, é como a fórmula que representa a essência eterna deste objeto.

²⁸ Parece-me, assim, que Chantal Jaquet tem razão ao sublinhar com insistência que a caracterização da eternidade como imortalidade conduz a defini-la negativamente pela referência à morte e, assim, a mantê-la “*quoi qu'on dise, toujours confusément liée à des considérations temporelles*” (*Sub Specie Aeternitatis: Études des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Éditions Kimé, 1997, p.83-84).

²⁹ Cf. EVP22

Ora, dadas as teses do paralelismo e do pan-psiquismo, fica claro que esta demonstração é válida universalmente. A mente de qualquer corpo possui uma parte eterna que expressa no pensamento a essência eterna deste corpo. Deste ponto de vista, todas as mentes participam igualmente da eternidade, não existindo entre elas nenhuma diferença. No entanto, há uma segunda forma de participação na eternidade que permite a Espinosa estabelecer uma diferença não apenas entre a mente humana e as outras mentes, mas também entre a mente do sábio e a do ignorante. Esta participação na eternidade depende das idéias que a mente possui, o que, por sua vez, depende do seu grau de complexidade e de sua respectiva potência de pensar. É esta segunda perspectiva que permite a Espinosa estabelecer uma conexão entre o progresso intelectual realizado por cada indivíduo, o aumento quantitativo da parte eterna de sua mente, seu grau de autoconsciência e seu aperfeiçoamento ético.³⁰

Com efeito, Espinosa demonstra que a parte eterna da mente consiste no intelecto, cujas idéias representam adequadamente a realidade *sob o aspecto da eternidade*. A parte temporal da mente, por sua vez, contém as idéias que constituem a imaginação, idéias pelas quais a mente percebe confusamente os corpos exteriores a partir das diversas maneiras como seu próprio corpo é afetado por eles. Dentre estes dois tipos de idéias, são as idéias adequadas do intelecto que nos permitem conhecer a verdade. Assim, quanto mais a mente progride no exercício de sua capacidade intelectual, mais ela amplia o conjunto de idéias adequadas que constituem sua parte eterna e mais ela se torna consciente dos aspectos eternos e imutáveis da Natureza: “quanto maior é o número de coisas que a mente conhece pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece ileso”.³¹

Todas as idéias da parte eterna da mente, ou seja, do intelecto, nos permitem conhecer aspectos eternos, necessários e imutáveis da realidade. Porém, estas idéias se dividem em dois gêneros de conhecimento: a razão (segundo gênero de conhecimento) e a ciência intuitiva (terceiro gênero de conhecimento). As idéias da razão, chamadas de noções comuns, representam as propriedades comuns das coisas. Por isso, elas nos fazem conhecê-las não em sua singularidade, mas apenas como instâncias particulares de leis naturais, tais como as leis do movimento dos corpos. Sendo universais e necessárias, estas noções constituem conteúdos comuns a todos os homens e, por isso, fonte de acordo entre eles. Já as idéias adequadas da

³⁰ Para a correlação entre o grau de autoconsciência e a superioridade ética do sábio, cf. EVP42S: “O ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação de ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo”.

³¹ Cf. EVP38

ciência intuitiva, gênero supremo de conhecimento, nos permitem conhecer as coisas em sua singularidade, deduzindo as idéias de suas essências singulares a partir da idéia da essência eterna e infinita de algum atributo de Deus. É a ciência intuitiva que nos permite conhecer as essências das coisas singulares como efeitos necessários, diretos e imanentes da produtividade inesgotável de Deus, ou seja, da plenitude da Natureza. Por isso, é ela que promove o conhecimento de nossa eternidade em Deus e gera o mais alto contentamento interior que podemos almejar. Para Espinosa, todo conhecimento intelectual gera um contentamento, mas no caso da ciência intuitiva o contentamento nasce da compreensão de nossa potência intelectual como parte da potência de Deus e, por isso, é acompanhado da idéia de Deus como causa. Ora, uma alegria acompanhada da idéia de sua causa é o que define o amor. Assim, a ciência intuitiva gera o amor intelectual de Deus. É dela, portanto, que nasce nossa suprema felicidade.

Ora, o progresso do conhecimento intelectual é um processo que ocorre na duração, de modo que a consciência dos aspectos eternos da realidade que este conhecimento proporciona e a felicidade suprema que ele engendra podem ser conquistadas durante a existência temporal. Com isso, vemos como a quarta tese da doutrina tradicional da imortalidade pessoal é rejeitada por Espinosa. A consciência da eternidade é uma experiência cognitiva e afetiva que podemos desfrutar nesta vida se nós a vivermos racionalmente, e não algo que esperamos atingir em outra vida se agirmos contra a nossa natureza nesta vida.

Há ainda dois pontos que precisamos abordar. O primeiro diz respeito à questão do caráter pessoal ou não da parte eterna da mente, ou seja, do intelecto. Afinal, que relação o núcleo de idéias adequadas que constituem a parte eterna da mente tem com minha identidade e com o que sou na duração? O segundo tem a ver com a função ética exercida pela teoria da eternidade. Vejamos o primeiro ponto.

Espinosa sustenta que todas as idéias da imaginação (o que inclui as idéias da memória) dependem das idéias das afecções do corpo humano, isto é, das idéias das imagens que são produzidas e registradas no corpo a partir de sua interação com os corpos exteriores. Por isso, um indivíduo só pode ter imaginação e lembranças na medida em que o seu corpo existe na duração. Ou seja, a imaginação e a memória estão inteiramente conectadas à parte temporal da mente, de modo que não há nenhuma memória especificamente intelectual vinculada à sua parte eterna. Como afirma Espinosa: “a mente não pode imaginar nada, nem recordar-se das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo”.³²

³² Cf. EVP21

Ora, há uma importante passagem da quarta parte da *Ética* em que Espinosa parece indicar que a memória é uma condição necessária da identidade pessoal. Nesta passagem, Espinosa afirma não ver nenhuma razão para considerar que a transformação do corpo em cadáver seja uma condição necessária da morte, e sugere que basta para tal que o corpo sofra uma transformação radical de sua natureza. Esta transformação é exemplificada com o caso de um poeta espanhol que, em virtude de uma amnésia profunda, esqueceu-se tão completamente de sua vida passada que dificilmente poderia ser considerado como sendo a mesma pessoa.³³

Ora, se a memória é constitutiva da personalidade, e se ela depende exclusivamente das idéias que constituem a parte temporal da mente, parte esta que é destruída com o corpo, então a parte eterna da mente é desprovida de identidade pessoal, pois nela não há registros biográficos. Esta consequência nos permite ver como a recusa da tese da memória intelectual se articula com a exclusão de qualquer interpretação moralizadora da doutrina da eternidade da mente e faz parte do conjunto de teses mediante as quais Espinosa rompe com as concepções tradicionais da imortalidade. Com efeito, a capacidade de nos lembrarmos de nossas ações passadas é condição necessária de sua imputabilidade, pois alguma lembrança dessas ações passadas é necessária para que nós sejamos as mesmas pessoas que as realizaram e para que possamos arcar com as suas consequências em uma suposta vida após a morte. Junto com as crenças imaginativas no livre-arbítrio, na substancialidade da alma, na continuação de sua existência na duração após a destruição do corpo e na existência de um Deus pessoal, legislador moral e juiz supremo, a tese da memória funda o temor do castigo eterno e a esperança de uma recompensa por termos suportado nesta vida o “fardo da moralidade”. Ora, como vimos, Espinosa rejeita radicalmente estas crenças.

Mas será que a dissolução de uma identidade pessoal fundada nas lembranças biográficas significa a supressão de todo e qualquer tipo de individualidade da parte eterna da mente? Alguns intérpretes sustentam que a despersonalização do intelecto equivale à abolição de qualquer individualidade real. Dentre estes intérpretes há aqueles, como Nadler, que defendem que Espinosa reduz a parte eterna da mente a uma mera coleção anônima de idéias adequadas, e que

³³ Cf. EIVP39S: “Compreendo que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ousou negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não se quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma de sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse esquecido também sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta”.

ao proceder desta forma ele estaria levando às suas últimas conseqüências lógicas uma posição que já se encontra em dois dos mais importantes filósofos judeus racionalistas do período medieval: Maimônides e Gersônides.³⁴ Outros intérpretes sustentam, em contradição direta com as exigências do racionalismo naturalista de Espinosa, que a experiência da eternidade se realizaria mediante uma fusão ou dissolução mística da individualidade na substância divina.³⁵

No entanto, estas conclusões me parecem equivocadas. Com efeito, a parte eterna da mente não se limita a conhecer conteúdos cognitivos comuns mediante idéias adequadas que são idênticas em todas as mentes³⁶, pois Espinosa enfatiza que esta parte eterna exprime a essência de “tal e tal corpo humano”, de forma que a expressão dessa essência singular eterna lhe confere uma irreduzível individualidade.³⁷ Ou seja, a própria essência eterna de cada coisa finita é dotada de uma singularidade que independe das afecções adquiridas por esta coisa ao longo de sua história na duração. Além disso, toda a potência que o intelecto possui para conhecer adequadamente a realidade, seja pelo segundo seja pelo terceiro gêneros de conhecimento, é derivada do fato dele conceber a essência singular do seu corpo *sub specie aeternitatis*³⁸, o que garante que não apenas a mente tem uma parte eterna singular, mas que ela é capaz de tornar-se consciente desta singularidade eterna ao apreender a multiplicidade de seus conhecimentos

³⁴ Esta leitura é minuciosamente defendida por Nadler em seu livro *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (Oxford, 2000, cap. 4 e 5), e resumida da seguinte forma em seu livro *Spinoza's Ethics: an Introduction* (Cambridge, 2006, p.269): “In fact, we can regard Spinoza's doctrine as a kind of natural and logical culmination of earlier Jewish philosophical approaches to immortality. Spinoza's third kind of knowledge, the body of adequate ideas that persist after one's death, is, for all intents and purposes, the “acquired intellect” posited by Maimonides and others and which they used to explain what they call “immortality”. For Spinoza, as well as for those medieval thinkers, the eternal (or “immortal”) element of the mind consists only in the sum of a person's intellectual achievements in this life. [...] “But,” Spinoza seems to be saying, “if that is all you mean by immortality, a persisting body of intellectual knowledge, then here is what you must ultimately conclude – namely, that the traditional and highly personal doctrine of the immortality of the soul is a myth grounded in superstition”. A mesma assimilação da parte eterna da mente a um mero conjunto abstrato de idéias adequadas é defendida por Daniel Garber em seu artigo “A Free Man Thinks of Nothing Less than of Death” (publicado em Mercer, C. and O'Neill E. (eds), *Early Modern Philosophy: Mind, Matter, and Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p.108): “the real me, warts (i.e., inadequate ideas) and all, does not really exist in God's intellect [...] For Spinoza, the eternal existence we attain by becoming more and more rational is simply the existence of an idea or *collection of ideas* in the infinite intellect of God”.

³⁵ Várias são as linhas interpretativas do sistema de Espinosa como uma forma de misticismo. Para um exame crítico detalhado destas diversas abordagens remeto a Chauí (“A idéia de Parte da Natureza em Espinosa”; in *Discurso*, 24, 1994, p.57-127).

³⁶ Estes conteúdos cognitivos comuns a todas as mentes tanto podem ser noções comuns constitutivas da Razão quanto idéias dos atributos de Deus que fornecem o ponto de partida da Ciência Intuitiva. Em ambos os casos estas idéias adequadas estão igualmente presentes em todas as mentes humanas (Cf. EIIIP38C e EIIIP47S).

³⁷ Cf. EVP22: “...*hujus & illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.*” Espinosa não utiliza na *Ética* a expressão ‘essência singular da coisa’, mas apenas a expressão ‘essência da coisa singular’. Porém, como as propriedades comuns não constituem a essência de nenhuma coisa singular (cf. EIIIP37), e como ele utiliza no *T.R.E.* as expressões ‘essência particular’ (§93 e §98) e ‘essência íntima da coisa’ (§95), é perfeitamente possível defender a legitimidade da primeira expressão para dar conta de sua posição.

³⁸ Cf. EVP29: “Tudo o que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade”.

intelectuais. É por isso que Espinosa pode concluir a *Ética* mencionando o elo eterno que vincula a sabedoria e a satisfação interior à consciência de si: “o sábio, enquanto considerado com tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação de ânimo”.³⁹

Passemos, por fim, à função ética exercida pela teoria da eternidade. A preservação de um cerne individual constitutivo da parte eterna da mente é crucial para determinar esta função. Afinal, se minha essência eterna em nada coincidissem comigo, por que a consciência de sua eternidade me afetaria e me alegraria? Qual seria o sentido do esforço para conquistar a consciência de uma eternidade que em nada me concerne?

Vimos acima que a recusa em assimilar a individualidade do intelecto à identidade pessoal fundada na memória se articula claramente com a exclusão do conjunto de teses que caracterizam as concepções tradicionais e moralizadoras da imortalidade. Com isso, a teoria da eternidade exerce uma função crítica liberadora, pois ela destrói o temor que nasce da incerteza do que nos espera em uma ilusória vida *post mortem*. Porém, a teoria da eternidade não se esgota em sua função crítica, mas exerce também uma tarefa liberadora positiva na transformação de nossa relação com a morte.

Uma das teses mais importantes e mais famosas da *Ética* consiste na afirmação de que “um homem livre em nada pensa menos que na morte, e sua sabedoria é uma meditação da vida e não da morte”.⁴⁰ Esta tese, demonstrada por Espinosa antes e independentemente de qualquer consideração sobre o tema da eternidade da mente, repousa sobre o fato de que o homem livre é aquele cuja conduta é internamente determinada pelas idéias do intelecto, idéias das quais nascem apenas afetos ativos de alegria. Por isso, na medida em que o homem é racional e livre, sua conduta não pode ser determinada por paixões tristes como o medo da morte. Porém, nenhum homem é totalmente racional e livre, pois, na medida em que ele existe na duração, seu corpo é afetado por coisas exteriores, sua mente possui idéias imaginativas e ele está necessariamente exposto às paixões. Na filosofia de Espinosa, tudo o que ocorre aos seres finitos é questão de

³⁹ Cf. EVP42S. A defesa da preservação de um tipo de individualidade eterna que não se confunde com a identidade pessoal ou biográfica exige evidentemente uma análise pormenorizada dos diferentes critérios de identidade aplicáveis a um ente humano segundo Espinosa. Esta análise, que pretendemos desenvolver em um próximo artigo, deve elucidar o critério ontológico geral responsável pela individuação de corpos e mentes (a essência singular eterna que define estruturalmente e dinamicamente o indivíduo e que se expressa, na duração, através do esforço para preservar sua forma), e o critério específico (ligado às afecções passivas, à formação de hábitos e à preservação da memória) que, em acréscimo ao primeiro, constitui a identidade pessoal ou biográfica que o indivíduo adquire na duração.

⁴⁰ Cf. EIVP67

graus, dosagens e proporções. A liberdade humana é um processo de liberação no qual as idéias do intelecto progressivamente vão predominando sobre as idéias da imaginação, invertendo, assim, as relações de força que tendem naturalmente a favorecer estas últimas. Ora, a reflexão sobre a eternidade completa este processo. Com efeito, ela nos ensina que as idéias do intelecto derivam da parte eterna da mente, de modo que o aumento quantitativo do conhecimento intelectual torna cada vez mais insignificante os conteúdos imaginativos e passionais que perdemos com a morte. Como diz Espinosa: “Quanto mais a mente conhece as coisas pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento menos ela teme a morte”.⁴¹ Além disso, e independentemente de considerações quantitativas, a teoria demonstra que o conteúdo da parte eterna da mente é intrinsecamente mais perfeito e, portanto, qualitativamente superior, ao de sua parte temporal.⁴² Assim, a intensidade da experiência cognitiva e afetiva que a atividade intelectual proporciona é intrinsecamente mais valiosa do que a continuação indefinida de uma existência marcada pela passividade e pela servidão. Com isso, a tristeza decorrente da consciência de que nossa existência na duração inevitavelmente terá um fim se revela impotente diante da alegria suprema que resulta da compreensão de que a essência singular de cada coisa finita concebível é uma consequência necessária da essência eterna de Deus, e da compreensão de que é uma verdade eterna que a produção de cada essência singular na duração é condição para a realização da plenitude e riqueza inesgotáveis da Natureza.

⁴¹ Cf. EVP38 e EVP39

⁴² Cf. EVP40C