



IGOR MATHEUS DE SOUZA SANTOS

**VIDA E MORTE NA *ÉTICA* DE ESPINOSA: O CASO DO
POETA ESPANHOL**

**LAVRAS-MG
2023**

IGOR MATHEUS DE SOUZA SANTOS

VIDA E MORTE NA ÉTICA DE ESPINOSA: O CASO DO POETA ESPANHOL

Trabalho de Conclusão de Curso,
apresentado à Universidade Federal de
Lavras como parte das exigências do
Curso de Filosofia (Licenciatura Plena)
para a obtenção do título de Licenciado
em Filosofia.

Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama
Orientador

UFLA-MG
2023

IGOR MATHEUS DE SOUZA SANTOS

MORTE E VIDA NA ÉTICA DE ESPINOSA: O CASO DO POETA ESPANHOL
DEATH AND LIFE IN SPINOZA'S ETHICS: THE ACCOUNT OF THE SPANISH
POET

Trabalho de Conclusão de Curso,
apresentado à Universidade Federal de
Lavras, como parte das exigências do
Curso de Filosofia (Licenciatura Plena),
para a obtenção do título de Licenciado
em Filosofia.

APROVADA em ____ de dezembro de 2023.

Prof. Dr. Flávio Fontenelle Loque
Prof. Dr. Renato dos Santos Belo
Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama

Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama
Orientador

LAVRAS-MG
2023

“Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro... A alma exterior pode ser um espírito, um fluido, um homem, muitos homens, um objeto, uma operação. Há casos, por exemplo, em que um simples botão de camisa é a alma exterior de uma pessoa (...) Está claro que o ofício dessa segunda alma é transmitir a vida, como a primeira; as duas completam o homem, que é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência; e casos há, não raros, em que a perda da alma exterior implica a da existência inteira. (...) Agora, é preciso saber que a alma exterior não é sempre a mesma...

– Não?

– Não, senhor; muda de natureza e de estado. (...) Há cavalheiros, por exemplo, cuja alma exterior, nos primeiros anos, foi um chocalho ou um cavalinho de pau, e mais tarde uma provedoria de irmandade, suponhamos. Pela minha parte, conheço uma senhora, – na verdade, gentilíssima, – que muda de alma exterior cinco, seis vezes por ano. Durante a estação lírica é a ópera; cessando a estação, a alma exterior substitui-se por outra: um concerto, um baile do Cassino, a Rua do Ouvidor, Petrópolis...

Perdão; essa senhora quem é?

Essa senhora é parenta do diabo, e tem o mesmo nome: chama-se Legião...”

(Machado de Assis, O Espelho)

RESUMO

No escólio da proposição 39 da Parte IV da Ética, Espinosa escreve que “De fato, nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão enquanto mudado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário...”, pois, com efeito, pode acontecer a alguém que padeça tais mudanças, pelas quais sua natureza muda para outra de todo diversa da anterior, de modo “que não é fácil dizer que [o homem] continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol...”. Espinosa não apenas amplia a significação de morte, mas o faz lançando mão de uma anedota, a do poeta espanhol, que, afetado por um doença da qual no entanto se curou, ficou porém tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as fábulas e tragédias que escrevera. Nosso trabalho consiste na perseguição do sentido e das implicações que se seguem desta passagem, em três grandes momentos. Primeiro, esta significação de morte que Espinosa introduz depende não da organicidade dos corpos, mas se estabelece pela definição de Indivíduo, o que sugere que seu sentido se funda ontológica e não organicamente. Donde que este primeiro momento consiste na perseguição de uma significação de vida na Ética de Espinosa que seja correlata àquela insólita definição de morte. O segundo momento cuida de descrever em termos gerais aquilo de que esta definição de morte depende, seja direta ou indiretamente, tal como é suscitada pela referência ao caso do poeta. Trata-se então de uma exposição sobre a “pequena física” de Espinosa, pela qual temos a definição de Indivíduo, bem como a descrição do mecanismo gerador de imagens no corpo humano, do qual dependerá a memória. No terceiro momento, confrontamos o texto de Espinosa com uma leitura já estabelecida daquela passagem sobre a morte do poeta, a de Ulysses Pinheiro (2009) que teria encontrado no recurso ao caso do poeta e sua referência à memória os elementos necessários para erigi-la como “condição necessária da continuidade da identidade pessoal”. A nós parece, todavia, que antes de solicitar um critério de identidade, a anedota do poeta nos suscita a pensar as relações que devemos assumir atuar, implícitas ou latentes, entre a potência de afetar e ser afetado de um corpo e a potência de existir e agir de uma coisa singular. Se um corpo é dito morrer quando da mudança de sua forma e sua inaptidão para afetar e ser afetado, o caso do poeta, em que a morte não implica uma transformação em cadáver, mas sua transformação em outro indivíduo, nos solicita a pensar que a morte, e, em contrapartida a vida, põem em jogo a singularidade de uma existência, a maneira singular pela qual a coisa, em função dos afetos que têm, é determinada em seu esforço por perseverar em seu ser. De modo que haveríamos de afirmar que o poeta morreu não apenas porque seu corpo fora destruído quando da mudança em sua forma, mas também porque, em última instância, deixou de ser poeta.

Palavras-chave: morte; vida; Espinosa; poeta; mudança; forma; potência; desejo; essência.

ABSTRACT

In the *scholium* of proposition 39 of Part IV of the Ethics, Spinoza writes that "In fact, no reason obliges me to maintain that the Body does not die except while it is changed into a corpse; and what is more, experience itself seems to persuade me otherwise...", because, in fact, it can happen to someone that they undergo such changes, by which their nature changes to another that is completely different from the previous one, so that "it is not easy to say that [one] remains the same, as I heard about a Spanish Poet...". Not only does Spinoza broaden the meaning of death, but he does so by using an anecdote, that of a Spanish poet who, affected by an illness from which he was cured, was nevertheless so forgetful of his past life that he didn't believe that the fables and tragedies he had written were his own. Our work consists of pursuing the meaning and implications that follow from this passage, in three major moments. Firstly, the meaning of death that Spinoza introduces does not depend on the organicity of bodies, but is established by the definition of the Individual, which suggests that its meaning is ontological and not organically based. Thus, the first stage consists of searching for a meaning of life in Spinoza's Ethics that correlates with that unusual definition of death. The second section describes in general terms what this definition of death depends on, either directly or indirectly, as the reference to the poet's case suggests. It is then an exposition of Spinoza's "little physics", by which we have the definition of the Individual, as well as a description of the image-generating mechanism in the human body, on which memory depends. In the third moment, we confront Spinoza's text with an already established reading of that passage about the poet's death, that of Ulysses Pinheiro (2009), who would have found in the use of the poet's case and its reference to memory, the necessary elements to erect it as a "necessary condition for the continuity of personal identity". It seems to us, however, that before asking for a criterion of identity, the poet's anecdote prompts us to think about the relationships that we must assume to act, implicit or latent, between a body's power to affect and be affected and a singular thing's power to exist and act. If a body is said to die when its form is changed and his ineptitude to affect and be affected, the case of the poet, in which death does not imply a transformation into a corpse, but its transformation into another individual, prompts us to think that death, and life on the other hand, bring into play the singularity of an existence, the singular way in which the thing, depending on the affections it has, is determined in its effort to persevere in its being. So we would have to say that the poet died not only because his body was destroyed when his form was modified, but also because, ultimately, he ceased to be a poet.

Key-words: death; life; Spinoza; poet; change; form; power; desire; essence.

LISTA DE ABREVIATURAS

As referências à *Ética* de Espinosa, quando houverem, seja no corpo do texto, seja em notas de rodapé, seguirão este formato – E, IV, prop. 39, esc. *E* indica a obra; os numerais romanos indicam a *Parte* da obra em que tal passagem se encontra; seguido de numerais arábicos indicando a *proposição* da referida Parte; e *esc.* indica que tal passagem se encontra no escólio da referida Proposição. Neste exemplo, se faz referência ao escólio da proposição trinta e nove da Parte quarta da *Ética*. Demonstrações, escólios, corolários, lemas, postulados e axiomas sempre se encontrarão referidos a alguma Proposição.

Segue-se a lista completa de abreviaturas.

ax.	Axioma
cor.	Corolário
def.	Definição
dem.	Demonstração
E.	Ética
esc.	Escólio
exp.	Explicação
lem.	Lema
post.	Postulado
pref.	Prefácio
prop.	Proposição

SUMÁRIO

PARTE 1 – MONOGRAFIA.....	9
INTRODUÇÃO.....	9
I – VIDA E AFETO.....	15
A paisagem da imanência.....	15
A ordem e conexão das ideias e das coisas.....	18
A existência das coisas singulares.....	20
A definição da coisa singular.....	23
O modo humano.....	27
Vida e conatus.....	30
II – CORPO E MEMÓRIA.....	36
A pequena física.....	37
Imaginação e presença.....	40
Memória e afeto.....	48
As determinações do desejo.....	53
III – O CASO DO POETA ESPANHOL.....	61
A hipótese da identidade pessoal: um organismo, duas pessoas.....	72
“Pessoa” e conatus.....	83
Forma e natureza.....	100
A hipótese do desejo: as afecções da essência.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
REFERÊNCIAS.....	120
PARTE 2 – PLANO DE CURSO.....	122
INTRODUÇÃO.....	122
JUSTIFICATIVA E OBJETIVO.....	122
METODOLOGIA.....	125
DISPOSIÇÃO DETALHADA DE AULAS.....	125
Primeiro bimestre.....	125
Segundo bimestre.....	127
Terceiro bimestre.....	131
Quarto bimestre.....	134
BIBLIOGRAFIA.....	137

PARTE 1 – MONOGRAFIA

INTRODUÇÃO

Em uma enigmática passagem, encontrada no escólio da proposição 39 da parte IV da *Ética*¹, Espinosa escreve que “às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo”, como mostra, escreve ele, o caso de um poeta espanhol que foi acometido por uma insidiosa doença, da qual se curou, mas que o deixou porém “tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias que escrevera”. Esta anedota, além de um tanto desconcertante, tem no entanto, considerada conjuntamente com a proposição que a precede, um papel argumentativo bastante preciso, o de corroborar, como dado persuasivo da experiência, uma das consequências, um tanto insólita, do que é afirmado em sua proposição: “as coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso”. A primeira parte de sua demonstração se vale do postulado 4 e da definição de Indivíduo encontradas na “pequena física” de Espinosa (texto que se segue à proposição 13 da Parte II da *Ética*), e se resume em reafirmar, primeiro, o caráter necessariamente relacional do Corpo humano, isto é, o fato de que, para se conservar, o Corpo humano necessita de muitos outros corpos que como que continuamente o regeneram (E, II, prop. 13, post. 4), e, em seguida, que o Corpo humano, sendo composto por uma multiplicidade de corpos de naturezas diferentes unidos entre si por relações de movimento e repouso, se constitui precisamente, e nisto consiste sua individualidade, por uma *proporção certa* de movimento e repouso entre suas partes (E, II, prop. 13, Def. de Indivíduo), seguindo-se daí a *forma* do indivíduo corpóreo. Sendo assim, como quer a proposição, as coisas que fazem com que o Corpo humano conserve a proporção de movimento e repouso entre suas partes, ou seja, conserve sua forma, são boas, pois conservam sua potência de afetar os corpos exteriores e ser afetado por eles de múltiplas maneiras. Inversamente, a segunda parte da demonstração da proposição 39 da Parte IV estabelece que as coisas que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra relação de

¹ Espinosa, B. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018. Todas as citações e referências da *Ética* seguirão essa tradução.

movimento e repouso fazem com que o “Corpo humano se revista de outra forma, isto é, que o Corpo humano seja destruído”, e portanto que se torne “inteiramente inepto para poder ser afetado de múltiplas maneiras”, e por isso são más. Espinosa está afirmando que aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso faz com que as relações que o constituem em sua forma e sua individualidade não sejam mais efetuadas, e que seu corpo seja destruído e se torne inteiramente inepto a ser afetado de múltiplas maneiras, isto é – como não tardará em mencionar, no escólio da proposição – fazem com que o indivíduo enquanto tal morra.

A proposição 39 da parte IV vem constituir, assim, o sentido daquilo que devemos entender por morte. Tão logo Espinosa o faz, no entanto, não demora em extrair dessa formulação uma consequência bastante insólita e certamente polêmica. É que, se devemos entender que “o Corpo morre quando suas partes são dispostas entre si de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso”, disto não se segue que todas estas maneiras pelas quais um corpo é afetado que modificam aquilo que em que consiste a forma do corpo impliquem sua transformação em cadáver.

Pois não ousou negar que o Corpo humano, mantidas a circulação do sangue e outras coisas pelas quais se estima que o Corpo vive, contudo possa mudar para uma natureza de todo diversa da sua. De fato, nenhuma razão me obriga a afirmar que o Corpo não morre senão mudado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário. (E, IV, prop. 39, esc.)

A significação ou a formulação de morte como a mudança daquilo que constitui a individualidade de um corpo abre o caminho para pensarmos uma morte cujo “resultado”, por assim dizer, não é um cadáver, mas um outro indivíduo, que se difere do anterior precisamente por aquilo que o constitui em sua individualidade, isto é, sua forma. A passagem alude ainda que as mudanças corpóreas que podem vir a modificar sua forma podem ocorrer de tal maneira que é a própria *natureza* do indivíduo que se mostra de toda diversa da anterior, pela qual não se pode dizer que um indivíduo continue o mesmo, como se a mudança em sua forma fosse acompanhada de uma mudança em sua natureza, como sua implicação necessária, ou ainda, como se estes termos, “forma” e “natureza”, fossem intercambiáveis entre si, e natureza fosse apenas mais uma maneira de se referir à forma de um corpo. Seria um tanto quanto precipitado tentarmos decidir desde já sobre uma ou outra alternativa, ainda mais quando notamos que Espinosa mesmo não deixa claro, nesta passagem, o que devemos entender por natureza. Cumpre agora apenas indicar que esta relação entre termos é objeto de contestação, e que esta é central ao entendimento do escólio e suas implicações, na medida em que, com efeito, é como exemplo

desta morte insólita, desta mudança na forma e natureza de um indivíduo que Espinosa lança mão do caso do poeta espanhol.

Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, *como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol* que fora tomado pela doença e, embora se tenha curado, ficou porém tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias que escrevera, e certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula. (E, IV, prop. 39, esc. Grifos nossos.)

O caso do poeta espanhol viria assim corroborar, como dado da experiência, aquilo que a razão estipula (ou, ao menos, parece conceder), fornecendo uma nova significação ao que devemos entender por morte, isto é, não apenas a transformação de um corpo em cadáver, mas toda mudança que modifique aquilo em que consiste a forma um indivíduo de maneira tal que, seja em sua constituição individual, seja em sua natureza, não possa mais ser dito o mesmo. O “às vezes...” de Espinosa, bem como a continuação da passagem, entretanto, sugerem que o caso do poeta espanhol não é excepcional, mas apenas a “forma radical” (Pinheiro, 2019, p. 32) de um acontecimento comum a todos nós: “se isso parece inacreditável [o caso do poeta espanhol], o que diremos dos bebês? O homem de idade avançada crê que a natureza deles é tão diversa da sua, que não poderia persuadir-se de ter sido um dia bebê se não conjecturar sobre si a partir de outros” (E, IV, prop. 39, esc.). Sobre essa passagem, Deleuze (2017), escreve:

Na verdade, Espinosa sugere que a relação que caracteriza um modo existente no seu conjunto é dotada de uma espécie de elasticidade. Mais do que isso, sua composição passa por tantos momentos, assim também como sua decomposição, que podemos quase dizer que um modo muda de corpo ou de relação quando sai da infância, ou quando entra na velhice. Crescimento, envelhecimento, doença: é difícil reconhecer o mesmo indivíduo. Mais do que isso, será que é o mesmo indivíduo? Essas mudanças, insensíveis ou bruscas, na relação que caracteriza um corpo, podemos constatar-las também no seu poder de afetar e ser afetado, como se poder e relação usufruíssem de uma margem, de um limite, no qual se formam e se deformam.

Mas estas mudanças em um corpo, pelas quais somos forçados e persuadidos a afirmar, quando ultrapassadas aquelas margens ou limites compartilhados entre sua forma individual e sua potência de afetar e ser afetado, que não se constitui mais da mesma maneira, isto é, que não se trata mais do mesmo indivíduo, estas mudanças, enfim, devemos concebê-las restringidas à sua forma e potência de afetar e ser afetado? Com efeito, se a morte é o acontecimento que marca o ultrapassamento daquilo que o corpo é capaz, em sua forma e potência, o que devemos entender por esta mudança de natureza que parece acompanhar a mudança de forma? “Pois não ousa negar que o Corpo humano, mantidas a circulação do sangue e outras coisas pelas quais se estima que o Corpo vive, contudo possa mudar para uma *natureza de todo diversa da sua*”. Se a morte de fato

marca o acontecimento pelo qual um indivíduo se faz outro, isto é, se *constitui* diferentemente, não apenas em sua forma e potência, mas também em sua natureza, não nos seria lícito pensar que ela necessariamente envolve aquilo pelo qual se diz que uma coisa existe e opera de maneira certa e determinada, seu esforço por perseverar na existência e em seu ser, isto é, sua potência de *existir e agir* – e não apenas sua potência de afetar e ser afetado? Eis portanto o que o caso do poeta espanhol, como exemplo de uma morte não-orgânica, de uma morte sem cadáver, impõe ao nosso pensar, para além das dificuldades que advém do próprio texto e a proliferação dos exemplos (o “bebê adulto”, a passagem da infância à idade adulta, à idade avançada): a relação implícita entre as variações de forma ou natureza individual de um corpo e as variações em sua potência de existir e agir, isto é, de sua *essência atual*. Pois, certamente, se a mudança na forma e a destruição do corpo do poeta constituem uma transformação pela qual não se pode dizer que continue o mesmo e, ademais, a partir da qual devemos afirmar que ele morre, forçoso é pensar que esta morte ou transformação se diria não apenas de sua forma corpórea, ou seja, não se encerra apenas no domínio de sua individualidade, mas deve ter consequências também em sua constituição singular, através da qual uma coisa existe e opera de maneira certa e determinada. É a partir dessa suspeita, portanto, de que a concepção de morte a que somos apresentados pelo caso do poeta espanhol *deve* trazer consigo consequências que não são desenvolvidas pelo próprio escólio, que conduziremos nosso trabalho. Com efeito, é de uma maneira um tanto abrupta que Espinosa interrompe o escólio, sem demonstrar os exemplos. Foi para “não dar aos supersticiosos matéria para levantar novas questões”, que preferiu parar por ali. A nós, entretanto, parece lícito perseguir o que Espinosa não desenvolveu, e seríamos mesmo solicitados a fazê-lo, em função das perguntas que o escólio deixa em aberto.

Nosso trabalho consistiria portanto em tentar buscar as consequências últimas desta significação de morte que Espinosa nos apresenta pelo caso do poeta. Para fazê-lo, cabe analisar no entanto do que depende aquela significação, a forma individual de um corpo. O que nos conduz a uma incursão pela “pequena física” de Espinosa, texto no qual primeiramente surge a noção de Indivíduo. Mas cumpre também entendermos de que maneira se justifica a mobilização do caso do poeta espanhol no contexto de ampliação e constituição do sentido de morte. Seria preciso explicar como se justifica, na especificidade do exemplo, a referência à memória ou, melhor dizendo, à impossibilidade de rememoração, ou seja, seria preciso explicar como, se tratando das relações de movimento e repouso que compõem um corpo em sua individualidade, sua forma, a amnésia do poeta se mostraria como efeito ou indício de que uma mudança nas relações constituintes de um corpo ocorreu, pela qual deveria ser entendida então como uma

morte. O que faremos analisando do que depende a memória e nossa capacidade de rememoração. Isto e aquilo, os pressupostos dessa noção de morte e a constituição da memória, é o que analisaremos no Capítulo II.

No Capítulo III, nos voltamos para o caso do poeta espanhol, explicitando, primeiramente, o horizonte de sentido em que está inserido, pela análise da proposição em que se encontra e a que a precede. Pelo que teremos a ocasião de acompanhar uma outra leitura, que pretende também extrair da anedota do poeta espanhol suas consequências não desenvolvidas, de Ulysses Pinheiro (2009), cuja leitura nos foi bastante instrutiva, e que nos possibilitou melhor navegar em meio às questões que nos são colocadas pela morte do poeta. Mesmo que, ultimamente, tenha sido nos distanciando dela que acreditamos ter encontrado aquilo que perseguimos.

Antes de nos aproximarmos, no entanto, do tema das mudanças de forma e da constituição singular de um indivíduo, que nos são suscitados pela leitura do escólio da Proposição 39 da Parte IV, gostaríamos de tentar elucidar alguns pontos de interesse que marcam uma primeira leitura daquela passagem na qual Espinosa mobiliza o caso do poeta espanhol. Um aspecto notável desse escólio é que, como vimos, reconduz a significação de morte à constituição da forma de um corpo individual, fazendo com que o signo orgânico através do qual costumamos identificar tal acontecimento (tornar-se cadáver) dependa, por sua vez, desta mesma forma ou constituição. Pois, com efeito, não é por analogia que se diz que um indivíduo morre mesmo considerando-se ainda presentes a circulação do sangue e “as outras coisas pelas quais se estima que o corpo vive”, quando passa por uma mudança tal que é modificada sua forma, ou, mais precisamente, pela qual a proporção de movimento e repouso entre suas partes é modificada, e seu corpo assim é destruído. Ou seja, esta morte não depende de um sentido orgânico de vida do qual seria análoga. O inverso, com efeito, parece ser verdade, pois se o tornar-se cadáver pode ser indicativo de morte é precisamente porque tal acontecimento marca a “decomposição” ou a modificação das relações de proporção de movimento e repouso que as partes do corpo mantêm entre si, ou seja, a transformação de um indivíduo em outro. De modo que, se podemos afirmar, através daquela formulação de morte, que a destruição do corpo nem sempre implica sua transformação em cadáver, o tornar-se cadáver, inversamente, só pode ser tomado como uma morte na medida em que implica a destruição do corpo, isto é, a modificação de sua forma. Mas haveria um sentido não orgânico, que seria, propriamente falando, ontológico de morte – pois se refere à individualidade de um corpo em sua existência determinada –, do qual o sentido orgânico depende, e não o contrário. Eis portanto que observamos, um tanto perplexos, o seguinte: a morte

é lógica e ontologicamente anterior ao organismo, e, com efeito, toda a dimensão orgânica da corporeidade, as relações orgânicas que os corpos ditos organismos mantêm entre si, são apenas algumas maneiras específicas, dentre uma infinidade de maneiras pelas quais os corpos individuais, modos finitos da extensão, se afetam uns aos outros. A organicidade de alguns corpos não os distingue, de antemão, dos inorgânicos, mas as propriedades de todos eles e de cada um, em sua constituição individual, bem como as conveniências que podem trazer uns para os outros em suas relações, são derivadas de relações de movimento e repouso infinitamente complexas entre os corpos individuais. Entretanto, se é verdade, com efeito, que a significação de morte diz respeito ao indivíduo (e que os organismos dela participam somente na medida em que são eles mesmos indivíduos), forçoso é pensar que o mesmo se dá com o que seria a definição de *vida*, que deveria ter, como reflexo daquela, fundo ontológico e independência em relação ao organismo.

É pois assim, não sem certo desconforto, que nos apercebemos de que não há uma definição de vida na *Ética* de Espinosa. No entanto, se tal noção não figura entre as definições da *Ética*, ou mesmo de maneira explícita em seu texto, isso não se dá por falta de “precisão”, como diria Bergson (2006), mas por razões positivas, as quais tentaremos mostrar, num primeiro momento, enquanto perseguimos a contraparte ontológica da significação de morte. Há uma significação de vida que não depende da organicidade dos corpos, mas sim da maneira singular pela qual uma coisa, em sua essência e potência, é determinada a existir e operar. É a esta questão que nos voltamos no primeiro capítulo.

I – VIDA E AFETO

A paisagem da imanência

Sabemos que na *Ética* de Espinosa há apenas um ente que é em si e existe por si, a Substância, que deve ser concebida por si mesma e sem a qual nada mais pode ser nem ser concebido. A Substância, isto é, Deus, é aquilo cuja existência pertence à sua essência, e por isso é causa de si, existe e age por necessidade de sua própria natureza. Por sua existência e ação seguirem-se de sua só natureza, a Substância é dita não apenas eterna, pelo que não pode ser concebida senão como existente, mas também livre, pois, uma vez que a liberdade não se opõe à necessidade, mas antes à coação, à heteronomia, Deus é aquele que existe e age por livre necessidade, isto é, por uma necessidade e potência que vertem de sua própria natureza. Sendo a potência de Deus, pela qual existe e age, potência absolutamente infinita de existir e agir, sua essência é constituída por infinitos atributos, isto é, “por infinitas ordens diferenciadas de realidade” (Chauí, 2019, p. 147). Os atributos exprimem a essência e a potência da Substância, bem como sua necessidade e eternidade, e ela exprime-se neles em modos, isto é, modificações certas e determinadas de seus atributos, que existem nela e por ela são concebidos. De modo que, da mesma maneira que é causa de si, a Substância é causa de tudo o que existe, isto é, de tudo o que se segue de sua essência – “infinitas coisas em infinitos modos” (E, I, prop. 16). A Substância é, portanto, causa imanente de todos os seus efeitos e, ao produzir a si mesma pela potência que verte de sua só essência, produz todas as coisas. Enquanto consideramos a Substância ela mesma, isto é, Deus, e o que constitui sua essência, seus atributos, e aquilo que se seguem imediatamente deles, ou seja, as leis e conexões necessárias que regem a produção das coisas singulares sob cada atributo, consideramo-la como princípio e fundamento da atividade infinita que produz a “totalidade do real” (Chauí, 2019, p. 147), e desta maneira a chamamos Natureza Naturante. Enquanto consideramos as coisas que se seguem dela e nas quais Deus ou a Substância se exprime de maneira certa e determinada sob um seu atributo qualquer, isto é, as modificações singulares que se seguem de seus infinitos atributos, a chamamos Natureza Naturada. Estas duas perspectivas não devem nos desviar, no entanto, de sua inseparabilidade: “Deus é causa eficiente imanente de todos os seres que seguem necessariamente de sua essência absolutamente infinita, não se separa deles, e sim exprime-se neles e eles o exprimem” (Chauí, 2019, p. 147). A diferença em perspectivas, longe de implicar pois um transcendente império a pairar sobre as coisas singulares e finitas, vem antes distinguir entre duas diferentes maneiras de estar e existir na Natureza: aquilo que existe por si e é por si mesmo concebido e existe por

necessidade de sua própria essência, a Substância, e aquilo que existe em outro e por este é concebido e existe por necessidade de sua causa, os modos. Mas nos dois casos trata-se da mesma necessidade, da mesma potência infinita de existir e agir, que determina o operar tanto da Substância considerada absolutamente quanto de suas modificações singulares.

Quando, pois, na Parte II da *Ética, A Natureza e Origem da Mente*, Espinosa anuncia que tratará daquilo que se segue da essência de Deus, sabemos portanto que tal escopo circunscreve a Natureza Naturada, isto é, as modificações finitas dos atributos de Deus (E, II, pref.). Nesta Parte da *Ética*, encontramos uma proposição crucial, que marca certamente um momento decisivo no percurso demonstrativo da *Ética*, na qual se afirma que a “ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (E, II, prop. 7)². Para discernir seu sentido, convém elucidarmos como é preparado o caminho para que cheguemos a ela. Com efeito, as primeiras proposições da parte II começam afirmando que pensamento e extensão são atributos de Deus, e que, portanto, constituem sua essência absolutamente infinita, a qual cada um deles exprime de maneira certa. De que Deus é coisa pensante e coisa extensa se segue que os pensamentos e os corpos singulares, modos finitos do atributo pensamento e do atributo extensão, exprimem de maneira certa e determinada a natureza de Deus enquanto se o considera sob o atributo do qual são modos, cujo conceito a essência de uma coisa singular necessariamente envolve, uma vez que um modo é afecção de um atributo, no qual existe e pelo qual é concebido. Isto é, a essência de uma coisa singular necessariamente envolve a de seu atributo e deve ser explicada por ele (E, I, ax. 4). Outra consequência dessas primeiras proposições é que, sendo coisa pensante, se dá em Deus a ideia de sua essência e de tudo o que se segue dela necessariamente, pois, sendo a essência de Deus constituída por infinitos atributos cada um dos quais infinito em seu gênero, de sua mesma essência devem seguir-se infinitas coisas em infinitos modos (E, I, prop. 16, dem). Como Deus é absolutamente coisa pensante, isto é, que o atributo pensamento constitui a sua essência como afirmação absoluta de uma natureza, nada obsta à afirmação de que a ideia de si mesmo e de tais coisas se dê num intelecto infinito. Na verdade, é necessário que assim o seja, pois Deus é causa não apenas da existência das coisas, mas também de sua inteligibilidade, e assim cada coisa singular envolve a essência de Deus, a qual exprime de maneira certa e determinada. Inversamente, a essência de Deus deve conter e explicar todas as coisas que se seguem dela necessariamente, assim como da definição de qualquer coisa o intelecto pode

² Esta célebre proposição é tradicionalmente há muito conhecida como afirmação de um certo “paralelismo” em Espinosa. Mas, como sabemos, esta expressão não é de Espinosa, mas de Leibniz, e temos causa em questionar a conveniência ou mesmo a plausibilidade da expressão quando aplicada à filosofia de Espinosa. Com efeito, sobre a impropriedade da expressão em relação à *Ética* de Espinosa, cf. Chauí (2019, p.113-124).

deduzir certas propriedades (E, I, prop. 16, dem). Portanto, Deus conhece a si próprio da mesma maneira pela qual existe e age: “assim como se segue da necessidade da natureza que Deus entende a si próprio, também com a mesma necessidade Deus faz infinitas coisas em infinitos modos” (E, II, prop. 3, esc.).

Tão logo Espinosa afirma a igualdade entre a necessidade pela qual Deus entende a si próprio e aquela pela qual existe, ele no entanto cuida de estabelecer que a conexão causal que produz as coisas singulares que exprimem sua natureza se dá no interior de cada atributo, excluindo assim a possibilidade de uma interação causal entre eles. Com efeito, Espinosa afirma primeiramente que o “ser formal das ideias”³, seja dos atributos de Deus quanto das coisas singulares têm como causa Deus enquanto coisa pensante, e não os próprios ideados (E, II, prop. V). Isto se dá porque, de um lado, uma ideia singular é um modo finito do atributo pensamento, e, como afecção certa e determinada sua, envolve apenas o seu conceito e não o de outro atributo. Ou, de outra maneira, os modos singulares são afecções dos atributos, efeitos internos de sua produção, pela qual exprimem a natureza e potência infinita de Deus. Ora, o conhecimento do efeito envolve o conhecimento da causa (E, I, ax. 4), de modo que, como vimos, uma ideia deve envolver apenas o conceito do pensamento. É verdade, no entanto, que a ideia de um corpo, modo finito da extensão, deve envolver a essência de seu atributo, isto é, a extensão, assim como a própria ideia do atributo extensão deve explicar sua natureza, que é a de constituir a essência absolutamente infinita de Deus e a exprimi-la de maneira certa. Mas isso não implica que a ideia, seja de outros atributos, seja dos modos destes, é causada por eles, pois uma ideia exprime a essência de Deus enquanto considerado apenas coisa pensante. É neste sentido, estendendo essa afirmação a todos os atributos, que Espinosa afirma, em segundo lugar, que os modos de qualquer atributo tem Deus como causa apenas enquanto considerado sob o atributo de que são modos (E, II, prop. 6). Ou seja, da mesma maneira que as ideias das coisas singulares não têm como causa seus ideados – pelo que, lógica e ontologicamente, o intelecto de Deus conheceria as coisas porque antes elas são –, o ser formal das coisas que não são modos de pensar tampouco se segue de Deus por ele antes as ter conhecido – pelo que o intelecto de Deus seria criador, fazendo a existência das coisas estar sujeita a uma suposta vontade livre contingente à maneira de um humano Rei ou Legislador (E, II, prop. 3, esc.) –, mas antes as coisas ideadas “seguem e se

³ Entende-se aqui por ser formal as coisas enquanto elas são algo em si mesmas. Isto é, realidade formal e realidade objetiva são termos usados, tradicionalmente, para designar respectivamente a realidade das coisas enquanto tal, sejam elas um corpo ou ideia, enquanto que a realidade objetiva de algo é pertinente à ideia de algo, não enquanto considerada como algo em si mesma, mas na medida em que representa algo cujo ser formal não é ideia. A ideia, no entanto, é ela mesma uma realidade formal. (Deleuze, 2019).

concluem de seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade com que as ideias se seguem do atributo Pensamento” (E, II, prop. 6, cor.). Isto significa que o ser formal de cada atributo contém em si todas as modificações singulares que se seguem dele e se concluem a partir de sua só essência, do mesmo modo que da ideia de Deus, pela qual Deus conhece a si próprio, se seguem infinitas ideias de infinitos modos.

A ordem e conexão das ideias e das coisas

Eis que está preparado o caminho para a proposição 7, cujo sentido agora já poderemos discernir. Que a ordem e conexão das ideias seja a mesma que a ordem e conexão das coisas significa que “o que quer siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus”, e isto “com a mesma ordem e conexão”, pois, como vimos, é uma e a mesma necessidade que opera e determina a produção das coisas que se seguem dos atributos de Deus, quer objetivamente no atributo pensamento, quer formalmente nos demais atributos (E, II, prop. 7). Ou, ainda, temos que a “potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir” (E, II, prop. 7, cor.). O escólio da proposição estreita ainda mais seu sentido, trazendo as consequências da proposição ao campo dos modos singulares. Ali, Espinosa nos lembra que a Substância é única e que, quer consideremos a substância como pensante, quer a consideremos extensa, trata-se de uma e mesma Substância, concebida ora sob um ou outro atributo. E o mesmo se dá com um modo da extensão e a ideia desse modo: “são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras” (E, II, prop. 7, esc.). Assim, um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo são uma só e mesma coisa, expressa sob atributos diversos, e portanto

quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro atributo qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma *conexão de causas*, isto é, as mesmas coisas seguirem-se umas das outras (E, II, prop. 7, esc. Grifos nossos).

Difícil estarmos exagerando ao enfatizar que as consequências desta proposição são imensas, em extensão e importância, para o conjunto da *Ética*. Ao afirmar que a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas, Espinosa não apenas repõe a autonomia causal de cada atributo, mas reafirma que os atributos constituem a essência da Substância, que é única, e que, apesar de a exprimirem em diferentes ordens de realidade, produzindo assim todas as coisas singulares, o fazem sob uma e mesma conexão causal, pois assim como é única a Substância, assim também é única a necessidade que atua na natureza inteira, a saber, a necessidade que se segue da própria essência absolutamente infinita de

Deus. Aqui, temos a ocasião de lembrar o que foi estabelecido na Parte I da *Ética*, e o que marca, ali, a passagem da Natureza Naturante à Natureza Naturada. Sendo uma só e a mesma a necessidade da natureza inteira, a passagem de uma perspectiva à outra se dá, como já vimos, pelas diferentes maneiras pelas quais se diz que algo existe. A saber, o que existe por virtude de sua própria essência (a substância e os atributos, que, como constituem sua essência, são por isso igualmente eternos), e aquilo que existe por virtude de sua causa (os modos produzidos pelos atributos). Mas a Natureza naturada é constituída, além das coisas singulares, isto é, modos finitos de um atributo que exprimem de maneira certa e determinada sua essência e potência, por *modos infinitos*, que se seguem *imediate* ou *mediate* da natureza de um atributo (E, I, prop. 21-23). Estes modos infinitos constituem a Natureza Naturada pois não existem por necessidade de sua essência – são modos – mas, como se seguem da natureza absoluta de um atributo (modo infinito imediato) ou da natureza absoluta de um atributo modificada por uma modificação infinita (modo infinito mediato), eles exprimem a infinidade e a necessidade da existência do próprio atributo, isto é, da essência de Deus. Nesse sentido, os modos infinitos, imediatos e mediatos, são eternos, mas não por necessidade de sua essência – pois a essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência (E, I, prop. 24) – mas por sua causa (Chauí, 2016, pp. 78-92). Da essência absolutamente infinita de Deus, constituída por infinitos atributos infinitos, aos modos infinitos dos atributos, passamos da Natureza Naturante à Natureza Naturada, ou, mais propriamente, às *Leis da Natureza*, que, como modificações eternas e infinitas dos atributos de Deus exprimem sua eternidade e infinitude.

Os modos infinitos imediatos são o encadeamento necessário e a conexão necessária das causas, isto é, das proporções de movimento e repouso, que constituem os corpos, e dos pensamentos, que constituem as ideias; o modo infinito mediato (...) é a *facies totius universi*, a fisionomia do universo inteiro, ou seja, a conservação e constância das causas e de suas leis sob a infinita mudança e variação das coisas singulares. (Chauí, 2016, p. 79)

Em suma, se os atributos, ao exprimirem a essência absolutamente infinita da substância, constituem, cada um, uma infinita ordem de realidade e se exprimem como “potência infinita de produção imanente de efeitos certos e determinados” (Chauí, 2016, p. 112), os modos infinitos imediatos são, por sua vez, os “princípios ordenadores” que regem esta produção, as leis da natureza, que se seguem do interior de cada atributo, mas com a mesma ordem e conexão em todos eles. Vemos assim, portanto, que a produção das coisas singulares, bem como os princípios ordenadores ou as leis de sua produção se seguem da própria potência e necessidade divinas, como efeitos imanentes necessários de sua essência absolutamente infinita.

No entanto, voltando ao movimento argumentativo que se segue da proposição 7 da Parte II, a causa da existência atual ou a duração das coisas singulares não são os modos infinitos, nem mesmo o atributo em si mesmo considerado; a essência ou ser formal das coisas se segue de Deus considerado sob o atributo do qual são modos, mas a essa essência não pertence a existência. A causa da existência das coisas singulares, assim, não poderia ser nada mais senão outras coisas singulares. É isto que justifica, aliás, as diferentes formulações da mesma expressão, que encontramos no conjunto da proposição 7: no texto da proposição, Espinosa afirma que “a ordem e conexão das *ideias* é a mesma que a ordem e conexão das *coisas*”, isto é, a identidade entre a ordem e conexão entre o que segue formalmente dos atributos de Deus e o que se segue objetivamente de seu intelecto infinito, enquanto que, no escólio, encontramos “uma só e a mesma *conexão de causas* isto é, as mesmas *coisas* seguirem-se umas das outras” (Grifos nossos). Esta variação na expressão não implica apenas que as ideias singulares são também “coisas”, isto é, entes reais e distintos, mas que as coisas singulares são causas umas das outras, não em sua essência, mas de sua existência ou de seu “vir a ser” (E, II, prop. 7, esc.).

A existência das coisas singulares

Voltemo-nos, pois, para as coisas singulares em sua existência. Espinosa faz, com efeito, uma importante distinção em relação à existência e à duração do ser formal das coisas e das ideias: a do existir enquanto “contido em Deus” nos atributos divinos ou “compreendida na ideia infinita de Deus”, e na existência das coisas ou das ideias na medida em que existem não apenas enquanto contidas ou compreendidas no atributo, mas enquanto se diz também que duram (E, II, prop. 8, cor., esc.). Para explicar essa distinção, Espinosa lança mão de um exemplo⁴, a de um círculo, cuja natureza é tal que “os retângulos traçados a partir dos segmentos de todas as linhas retas secantes no mesmo ponto são iguais entre si”; dessa maneira, quer o exemplo, estão *contidos* no círculo “infinitos retângulos iguais entre si”; mas nenhum deles pode ser dito existir senão enquanto existe o círculo, da mesma maneira que as ideias destes retângulos só existem enquanto *compreendidas* na ideia do círculo. Esta primeira parte do exemplo estabelece assim uma referência aos atributos de Deus e à ideia de Deus no pensamento ou o intelecto infinito de Deus, que são ambos *atualmente infinitos*. “Estar contido” e “estar compreendido” significa que

⁴ O exemplo se encontra no escólio da proposição 8 da Parte II. Espinosa adverte, no entanto, que o que quer demonstrar é único, e portanto, pouco propício a ser explicado adequadamente por exemplos, muito embora isto não impeça seu esforço em tornar mais claro aquilo de que escreve. Trata-se assim de um exemplo “precário”, que só poderá ser adequadamente compreendido na Parte V da Ética, quando for demonstrada a diferença entre eternidade e duração. Cf., sobre este exemplo, Chauí (2016, p. 125-134).

tal coisa só pode ser concebida enquanto parte ou modificação interna de um atributo ou intelecto infinitos, como efeitos internos e necessários de sua essência. A segunda parte do exemplo, no entanto, vem acrescentar uma outra maneira de existir, que não exclui a anterior, mas se sobrepõe ou se adiciona a ela: dentre aqueles infinitos retângulos, “concebe-se agora que existem apenas dois, a saber, E e D. Por certo também suas ideias agora não *apenas* existem enquanto compreendidas somente na ideia do círculo, mas *também* enquanto envolvem a existência destes retângulos” (E, II, prop. 8, esc., grifos nossos). O que isso modifica no exemplo? Primeiramente, os retângulos existem não mais apenas enquanto contidos na essência do círculo, mas enquanto duram; da mesma maneira, suas ideias também existem atualmente não apenas enquanto compreendidas na ideia de círculo, mas enquanto envolvem a existência dos retângulos. Mas, em segundo lugar, e não menos importante, o fato de que os dois retângulos vieram a existir implica uma causa, pois de cada coisa há necessariamente uma causa para que existe ou para que não exista (E, I, prop. 8, esc. 2). Neste caso, a causa da existência dos retângulos não pode ser nada outro senão o próprio ato de traçá-los: “O traçado é causa eficiente necessária da existência na duração dos dois retângulos e suas ideias” (Chauí, 2016, p. 131). Ao mesmo tempo, o uso do “apenas” e “também” no exemplo de Espinosa implica que os retângulos e suas ideias não deixam de estar contidos ou compreendidos no círculo, mas que agora estão nele diferentemente, isto é, “à causalidade imanente do círculo e de sua ideia veio acrescentar-se uma causa eficiente transitiva determinada, o ato de traçá-los” (Chauí, 2016, p. 131). Em suma, o exemplo tem como implicação não apenas a distinção de duas maneiras pelas quais as coisas singulares existem no seio da substância, como efeito ou modificação interna de um atributo e como duração, mas põe como condição da existência atual das coisas singulares uma causalidade eficiente, pela qual vêm a durar, isto é, passam a existir, pelo que sua essência e ideia passam também a necessariamente envolver a existência. Ou seja, enquanto as essências dos modos são efeitos determinados e internos da ação ou potência de seus atributos, causalidade eficiente imanente, os modos agem uns para com os outros como causas de existência e duração, causalidade eficiente transitiva – transitividade que não os separa ou os exclui do seio da Substância, pois, com efeito, dizer que uma coisa singular, em sua existência certa e determinada, tenha como causa outra coisa singular nada mais é do que dizer que Deus, enquanto considerado afetado por uma modificação singular de um de seus atributos, é causa de outra coisa singular. Pois lemos: “a ideia de uma coisa singular existente em ato tem como causa Deus não enquanto é infinito, mas enquanto considerado afetado por outra ideia de uma coisa singular existente em ato, cuja causa também é

Deus enquanto afetado por uma terceira, e assim ao infinito” (E, II, prop. 9)⁵, e o que é dito da ideia de uma coisa singular deve ser dito também da própria coisa, pois, como Espinosa nos mostra, a existência de uma coisa singular qualquer envolve ou implica a ordem da natureza inteira, quer a concebamos pelo atributo pensamento quer pelo atributo extensão:

E por isso, quando eu disse que Deus é causa de uma ideia, da de círculo por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da ideia de círculo só pode ser concebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito, de tal maneira que, enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão de causas, pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem da natureza inteira deve ser explicada pelo só atributo Extensão; e entendo o mesmo quanto aos outros atributos. (E, II, prop. 7, esc.)

Mas o que devemos entender por essa mudança de registros quanto às diferentes maneiras de existir no seio da Substância, mudança esta que nos daria a entender, à primeira vista, que teríamos de um lado o mundo das essências, eternas e imutáveis, pairando sobre o conjunto da existência como possíveis à espera das condições favoráveis para que possam se precipitar na existência, e, de outro, um mundo onde as coisas não são nada mais do que aquilo que em sua essência já estava colocado, cuja existência, portanto, se torna mero atributo ou propriedade que vem se adicionar à essência, um seu pálido acidente, sem que no entanto lhe modifique nada de essencial? Certamente não pode ser assim. Uma das implicações do exemplo de Espinosa é precisamente estabelecer que a existência atual de uma coisa qualquer deve ser concebida enquanto inserida numa rede de conexões causais necessária e infinita – excluindo, portanto, qualquer ideia de possível. Deixemos de lado, por enquanto, a existência das essências das coisas singulares enquanto contidas no atributo, cujo entendimento Espinosa parece destinar a uma maneira distinta de conhecer, pela qual concebemos as essências das coisas singulares sob um aspecto da eternidade⁶. A duração das coisas singulares, sua existência atual, não pode ser concebida como propriedade ou atributo que se adiciona a uma essência, sem que nada lhe modifique. Na verdade, na medida em que dura, a essência de uma coisa deve ser concebida como inseparável de sua existência. É essa inseparabilidade que Espinosa parece exprimir com o termo *essência atual*, que teremos a oportunidade de esclarecer a seguir.

⁵ Cf. também E, I, prop. 28.

⁶ Cf. E, II, Prop. 40, esc. II, bem como E, II, Prop. 44, cor. II.

A definição da coisa singular

Perseguindo ainda as consequências que se seguem da proposição 7 da parte II, Espinosa afirma, na proposição 9 desta parte, que “o que quer que aconteça no objeto singular de uma ideia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto”. Pois se uma coisa singular, por exemplo, um corpo, existe porque foi determinado assim por outro corpo, e este, por outro, e assim infinitamente, isto deverá seguir-se do mesmo modo em relação à sua ideia, isto é, que veio a existir, em sua duração determinada, pela mesma conexão de causas. E aqui, nesta altura do movimento demonstrativo da *Ética*, um volteio⁷ nos conduz à natureza e à gênese do modo humano. À primeira vista negativa, a proposição 10 da Parte II nega que pertença à essência do modo humano o ser da Substância. Ela se vale daquilo que já vimos, isto é, que à essência de coisas singulares não pertence a existência, pois do contrário existiriam por virtude de sua própria essência (o que é absurdo). Mas, de maneira positiva, o corolário da proposição estabelece que a essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos de Deus, ou seja, o ser humano não é uma substância, mas sua essência consiste em *modificações* (Gonçalves, 2020)⁸ certas da Substância única absolutamente infinita, algo que é em outro e por outro concebido, e assim exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada (E, II, prop. 10, esc., dem. 2).

No escólio que se segue a esse corolário, Espinosa aproveita para fazer um esclarecimento acerca do que devemos entender por essência de algo, que nos é interessante acompanhar. Notemos, primeiramente, que já na definição 2 da parte II, Espinosa havia escrito que afirma “pertencer à essência de algo aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (E, II, def. 2). Se ali, quando primeiro aparece, não havia lugar para se justificar a segunda parte, enigmática, da definição, isto é, a necessidade da reciprocidade entre a coisa e sua gênese, a ocasião de fazê-lo nos parece ser encontrada aqui, no escólio que se segue ao corolário da proposição 10. Ele começa com algumas constatações gerais que parecem seguir as mesmas linhas: “todos devem conceder”, afirma Espinosa, que sem Deus nada pode ser nem ser concebido; que Deus é causa única de todas as coisas e, portanto, que é causa de todas as coisas segundo o “vir-a-ser” mas também segundo o ser; mas, *ao mesmo tempo*, a “maioria dos homens” admite que o que pertence à essência de uma

⁷ Sobre o movimento argumentativo e demonstrativo da *Ética* de Espinosa conter “estações, braços, volteios, anéis, precipitações e desacelerações etc”, cf. Deleuze (1997, p. 165).

⁸ O modo humano, assim, não pode ser concebido senão como uma pluralidade. Sobre isso, cf. Gonçalves (2020).

coisa aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida (E, II, prop. 10, esc. 2). Tal situação acarreta (se a maioria dos homens for minimamente coerentes consigo mesmos) dois absurdos: a maioria dos homens ou crê que a natureza de Deus pertence às coisas criadas ou então crê que as coisas criadas podem ser ou ser concebidas sem Deus. Podemos ver como esta maneira de definir as coisas se mostra insuficiente: nada pode ser nem ser concebido sem Deus, a substância absolutamente infinita, pois as coisas singulares são modificações, isto é, afecções de seus atributos, e portanto Deus *constitui* sua essência de maneira certa e determinada, sem no entanto que sua natureza *pertença* à essência delas. Ademais, essa maneira de conceber a essência de uma coisa não elucida nem a maneira pela qual uma coisa vem à existência nem a maneira pela qual a coisa seria determinada em suas operações, uma vez existente. Em suma, não torna inteligível sua existência e operar singulares. Ora, partindo de tal insuficiência e das incongruências que dela se seguem, a definição de essência em Espinosa afirma não apenas que as condições de existência ou a gênese de uma coisa são também suas condições de inteligibilidade, mas que, inversamente, a coisa, em sua existência certa e determinada, é condição de inteligibilidade de sua gênese.

A reciprocidade ou a inversão necessária da segunda parte da noção de essência em Espinosa tem a função, em primeiro lugar, de afastar a dificuldade de se entender como o ser da Substância, embora não pertença à essência de uma coisa singular, no entanto constitui sua essência. Dificuldade que se coloca quando não distinguimos entre o que *pertence* à uma essência e aquilo que a *constitui*⁹. A essência do modo humano é *constituída* por modificações dos atributos da Substância, e exprime de maneira certa e determinada a natureza de tais atributos, mas a essência dos atributos e da Substância não pertence à sua natureza, uma vez que é modo, e portanto lhe é próprio ser em outro e ser concebido por outro. Em segundo lugar, esta noção de essência que Espinosa nos apresenta exclui outras maneiras de definir as coisas, seja por gênero e diferença, isto é, por uma forma universal, ou tomando a essência da coisa por suas propriedades¹⁰, e, ao excluir deste modo outros modelos de essência, ao mesmo tempo que afirma a reversibilidade entre essência e existência de uma coisa singular, Espinosa determina, positivamente, que a essência de uma coisa deve dar conta de sua singularidade.

Com efeito, já no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa recusava a definição do círculo como “sendo uma figura cujas linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais”, pois “ninguém não vê que tal definição de maneira alguma explica a essência do círculo,

⁹ Para um comentário extensivo sobre a distinção entre “pertencer a” e “constituir”, cf. Chauí, 2016. pp. 137-147.

¹⁰ Cf. Chauí, 2016, Capítulo 6 da Parte I.

mas apenas uma propriedade dele”, isto é, esta definição confunde ou substitui a essência da coisa com suas propriedades, o que, muito embora não importe muito acerca de figuras ou entes de razão, “importa muito, contudo, acerca de entes Físicos e reais” (Espinosa, 2015, p. 87). Por que isso importa quanto aos entes reais ou coisas singulares? Pois “as propriedades das coisas não são inteligidas enquanto suas essências são ignoradas”, ou, para usar uma expressão da *Ética*, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (E, I, axioma 4). Desse modo, continua Espinosa no *Tratado*, a definição adequada e verdadeira da coisa deverá compreender sua causa próxima, de maneira a colocar a sua gênese e afirmar a sua existência. Assim, uma definição adequada de círculo seria antes a que o coloca como “a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel”. Do mesmo modo, em outra passagem do *Tratado*, Espinosa fornece uma definição de globo: “para formar o conceito de globo, finjo arbitrariamente uma causa, a saber, que um semicírculo roda em torno do centro, e a partir da rotação o globo como que se origina” (Espinosa, 2018, p. 71). Podemos sentir, sem muitas dificuldades, em quê estas definições diferem das primeiras, que substituem a essência de uma coisa por suas propriedades, a saber: elas nos colocam em frente a uma operação intelectual que nos apresenta a gênese da coisa definida. Tratam-se, pois, de definições genéticas. É verdade, contudo, que elas parecem introduzir elementos que não são dados nas próprias figuras, a saber, o movimento, ora da linha que gera o círculo, ora do semicírculo que gera o globo, o que poderia comprometer a veracidade da definição, pois, com efeito, tais definições supõe ainda uma causa exterior que deve engendrar tanto a coisa em sua existência quanto a sua definição. Quanto a isso, Espinosa escreve: “É de notar, desde já, que essa percepção afirma que o semicírculo roda, afirmação que seria falsa se não juntada ao conceito de globo ou à causa que determina tal movimento, ou seja, absolutamente, se essa afirmação fosse nua”.

O que significa isso? A afirmação de que o semicírculo gira, tomada nua ou de maneira absoluta, é falsa; mas é verdadeira enquanto tomada conjuntamente com o conceito de globo. A diferença aqui está em que esta última afirmação *conecta* o conceito de globo ao semicírculo, conexão que é estabelecida pela necessidade da operação de uma causa eficiente, ou seja, o movimento rotacional deste último, de modo que o globo é tomado como o efeito necessário que se segue da ação de uma causa eficiente transitiva sobre o semicírculo. A definição genética do globo, portanto, exprime internamente a necessidade da operação causal que o produz, e, nesse sentido, conecta com esta necessidade interna os conceitos envolvidos na definição, enquanto que, de outro lado, a afirmação de que o semicírculo gira, tomada absoluta ou isoladamente, não possui ou exprime nenhuma necessidade, e portanto, enquanto “nua”, é falsa. Assim entendemos de que maneira a definição genética é verdadeira, pois apesar de, neste caso, se tratar de uma

definição fictícia¹¹, isto é, que não exprime concretamente a maneira pela qual um globo vem a existir na natureza, ela é no entanto verdadeira na medida em que apreende a gênese do globo como efeito necessário da operação de uma causa, da qual tanto sua essência quanto sua existência se seguem necessariamente. Este tipo de definição, ao nos dar a essência da coisa pela operação causal que a produz, dá conta também do critério pelo qual as propriedades da coisa dependem de sua essência e não o contrário, pois, com efeito, a gênese de uma coisa singular é uma operação causal, a qual a definição da coisa deve explicar ao afirmar a sua existência; mas, ao mesmo tempo, a essência da coisa é, em si mesma, uma causa, pois da essência dada de uma coisa seguem-se necessariamente certas propriedades. Ora, da definição genética de círculo deve-se seguir necessariamente que a linha traçada por qualquer ponto de sua circunferência tenha o mesmo raio, isto é, seja equidistante ao centro, ou que qualquer linha reta que toca seu centro e une dois pontos extremos de sua circunferência sejam iguais entre si. Tais propriedades não se adicionam à essência do círculo como predicados possíveis, mas antes se seguem ou se concluem de sua própria essência necessariamente, pois as propriedades de uma coisa se seguem de sua essência assim como os efeitos se seguem necessariamente de sua causa. Como vimos, o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último, ou seja, a causa é condição não apenas da existência mas também da inteligibilidade do efeito. As propriedades de uma coisa, assim, dependem de sua essência assim como os efeitos dependem da causa, pois se a própria coisa é, por um lado, algo que tem a existência determinada e é, portanto, efeito de uma operação causal, sua própria essência é, considerada em si mesma, uma operação causal que produz internamente efeitos determinados.

Na *Ética*, que trata não apenas da definição das figuras ou entes da razão, mas de entes reais e singulares, encontramos as mesmas exigências relativas à definição verdadeira de algo. Com efeito, o “inversamente” implica que a essência de uma coisa singular é inseparável de sua existência determinada. Pois, como vimos, uma coisa singular em sua existência é efeito necessário da ação de uma causa – causalidade eficiente transitiva – que nos é dada por uma rede causal infinita dos modos finitos no interior de seu atributo e pela qual vemos que cada coisa em sua existência singular e determinada implica ou envolve a ordem e conexão causal da natureza inteira. Sendo, no entanto, a essência mesma da coisa singular uma operação causal, ela não

¹¹ Com efeito, como, no *Tratado*, Espinosa propõe mostrar os meios pelos quais chegamos à definição verdadeira de algo, entendendo-a como uma operação intelectual que explica adequadamente a essência e a existência da coisa, não importa a esse intuito que se parta de uma definição fictícia, ainda mais quando consideramos que, ao chegarmos a alcançar uma definição verdadeira qualquer, a própria certeza da definição servirá como fórmula interna pela qual poderemos chegar a outras definições, isto é, ela nos mostrará as propriedades intrínsecas da ideia verdadeira.

apenas está inserida na ordem da natureza – da qual, aliás, não se separa, razão pela qual a transitividade da causalidade eficiente dos modos entre si não implica transitividade em relação à substância¹² – ela é também uma *potência* interna para produzir efeitos certos e determinados que se seguem de sua própria essência ou natureza determinada. Quisemos tomar a ocasião para fazer estas distinções porque, como veremos a seguir, a coisa singular como potência será uma das chaves para pensarmos as coisas em sua singularidade, isto é, sua “determinidade” (Chauí, 2016, p. 87).

O modo humano

Depois destas considerações acerca da noção de essência de uma coisa singular e sua definição, retornamos ao movimento argumentativo do início da Parte II da *Ética*. Como vimos, a proposição 10 estabelece que à essência do modo humano não pertence o ser da Substância. É o corolário desta proposição que recolhe, no entanto, de maneira positiva, a consequência desta afirmação: não sendo substância, o modo humano só pode ser constituído por modificações certas dos atributos de Deus, pois, com efeito, nada outro existe senão a Substância absolutamente infinita e seus modos. Esta é a via pela qual será deduzida a natureza do modo humano, a partir do que foi estabelecido até então.

Com efeito, vimos seguir-se da proposição 7 da Parte II que, sendo a ordem das ideias a mesma que a ordem e conexão das coisas, quer olhemos para a ordem da natureza concebida sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, encontraremos uma e mesma ordem, isto é, uma e a mesma conexão de causas, de modo que um modo existente finito da extensão, um círculo por exemplo, e a ideia deste círculo existente no pensamento ambos implicam ou envolvem a ordem da natureza inteira concebida sob o atributo do qual são modos. A existência de uma coisa singular implica a ordem da natureza porque, como vimos, ela depende de outra coisa singular como causa eficiente transitiva de sua existência, e esta outra coisa singular depende, por sua vez, de ainda outra que lhe é causa, e assim ao infinito. Os modos finitos de qualquer atributo, em sua existência, não podem ser concebidos senão em uma rede infinita de conexões causais, que é a infinitude atual do próprio atributo. E esta rede infinita de conexões é ordenada pelo que Espinosa chama de modos infinitos imediatos, quais sejam, no caso atributo Extensão, as leis de movimento e repouso que regem as relações entre os corpos singulares, e, no atributo Pensamento, as leis que regem a relação entre ideias singulares. Enquanto concebemos

¹² Ou, dizendo de outro modo, uma coisa que foi determinada por Deus, em seu operar e existir, não pode tornar-se a si mesma indeterminada.

essa rede infinita de conexões causais, portanto, sob qualquer atributo, as coisas singulares ou modos finitos se mostram como causas da existência umas das outras. Sendo estas coisas, no entanto, necessariamente determinadas a existir e operar de maneira certa, os modos infinitos imediatos, ou seja, as leis da natureza, se mostram no entanto como causa da determinação das operações das coisas singulares (Chauí, 2016. p. 80), pois todas as maneiras pelas quais os modos finitos de um atributo se afetam uns aos outros se dão de acordo com os princípios ordenadores ou as leis da natureza que se seguem da natureza absoluta do atributo.

Vimos também que a igualdade na ordem e conexão daquilo que se segue formalmente dos atributos de Deus e objetivamente da ideia de Deus no Pensamento implica que, na medida em que um corpo singular tenha sido determinado a existir, não apenas enquanto contido no atributo divino, mas enquanto se diz também que dure, também a sua ideia ou essência objetiva se diz durar, isto é, existir, não apenas enquanto compreendida no intelecto infinito de Deus, mas enquanto ela mesma envolve, agora, uma existência atual. Do que Espinosa recolhe uma consequência importantíssima no corolário da proposição 9: o que quer que aconteça no objeto singular de uma ideia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto. Este corolário é o operador inicial de um volteio que, nas proposições seguintes, nos conduzirá à essência e constituição do modo humano. Com efeito, ele abre uma série de corolários que se remetem uns aos outros, tecendo conclusões a partir de suas proposições. O corolário da proposição 9 ressoa com o da proposição seguinte, pelo qual temos que a essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos de Deus, pois que, como vimos, à essência do homem não pertence o ser da substância (E, II, prop. 10, cor.). A proposição 11 da Parte II estabelece, por sua vez, que o que constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato (E, II, prop. 11), isto é, que uma das modificações que constitui a essência do modo humano é um modo do pensar, uma ideia, e que ela é uma Mente¹³, donde seu corolário conclui:

Daí se segue que a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus; e portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia (E, II, prop. 11, cor.)¹⁴.

¹³ Veremos, depois, porque no modo humano a ideia de seu corpo constitui uma Mente, o que não acontece com a ideia que constitui o ser objetivo de outras coisas singulares.

¹⁴ O corolário continua, estabelecendo o que virá a ser o traço distintivo entre o conhecimento adequado e inadequado. A saber, o conhecimento adequado (segundo gênero de conhecimento) se dá na mente humana enquanto tem ideias capazes de explicar, pelo conhecimento adequado das essências das coisas, os efeitos ou propriedades que se seguem delas. Assim, o conhecimento adequado se refere a Deus ou à ideia de Deus no atributo Pensamento apenas enquanto constitui a essência da mente humana. Já o conhecimento inadequado (primeiro gênero de conhecimento) se dá na mente humana

Conclusão esta que nos remete, retroativamente, ao corolário da proposição 9, fazendo eco a ele, pois é na medida em que Deus tem a idéia daquele objeto (como afirma aquele corolário), ou seja (o que é o mesmo) enquanto constitui a essência da Mente humana, que a própria Mente humana conhece o que acontece ao seu objeto. A Mente humana, assim, necessariamente percebe tudo aquilo que acontece ao objeto do qual é ideia (E, II, prop. 12), da mesma maneira pela qual Deus necessariamente conhece tudo aquilo que acontece ao objeto de uma ideia “apenas enquanto tem a ideia desse objeto”. Assim, a dedução da constituição do modo humano encontra seu ápice quando, na proposição 13, Espinosa demonstra o que é aquele objeto cuja ideia constitui o ser da Mente humana, a saber, “o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro”. A cadeia de corolários que primeiramente operou aquela mudança no sentido do movimento dedutivo encontra aqui também sua chave ou fecho: “Daí se segue que o homem consta de Mente e Corpo, e que *o Corpo humano existe tal como o sentimos*” (E, II, prop. 13, cor. Grifos nossos).

Nós sentimos o que acontece a *um corpo*, pois do que acontece a um corpo necessariamente se dá o conhecimento em sua ideia, uma vez que um corpo e sua ideia são ambos expressões certas e determinadas dos atributos de Deus que se concluem e existem pela mesma ordem e conexão da natureza inteira, quer a concebamos pelo pensamento, quer pela extensão. Este conhecimento se dá no intelecto infinito de Deus enquanto este tem a ideia do objeto, ou seja, “enquanto considerado afetado pela ideia do objeto, isto é, enquanto constitui a mente de alguma coisa” (E, II, prop. 12). Ora, o que constitui o ser atual da mente humana é a ideia do corpo. Nesse sentido, temos aqui não apenas o fundamento ontológico da nossa capacidade de percepção, mas o fundamento ontológico da relação entre Mente e Corpo. Pois, com efeito, da mente e corpo deve-se dizer o mesmo que foi dito acerca do círculo e a ideia do círculo: são uma e mesma coisa, isto é, seguem-se de uma e mesma conexão de causas, concebida ora sob o atributo extensão, ora pelo pensamento. Nesse sentido, é notável que a demonstração de que o conhecimento do que se passa em uma coisa singular se dá em Deus não

enquanto ela tem ideias que apenas envolvem, mas não explicam, a natureza ou a essência das coisas, pelo que é constrangida a recolher delas apenas os efeitos que produzem em seu corpo quando de seu encontro com elas na ordem comum da natureza. Este conhecimento se refere a Deus ou à ideia de Deus no Pensamento não apenas enquanto constitui Deus constitui a essência da mente humana, mas enquanto tem, conjuntamente com esta ideia, a ideia de outra coisa: “... e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a essência da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente”. Este último caso será nada mais do que o imaginar, como veremos no próximo Capítulo. Mas devemos advertir desde já que, neste trabalho, a teoria dos gêneros de conhecimento na *Ética* se faz presente apenas enquanto solicitada pela nossa questão e não pretendemos desenvolvê-la extensivamente.

é estabelecida pela potência absoluta de pensar de Deus; isto é, Deus não conhece o que se passa no objeto de uma ideia singular enquanto absolutamente considerado, mas enquanto tem a ideia do objeto ou enquanto afetado pela ideia da coisa, isto é, enquanto a ideia de uma coisa singular se segue de seu intelecto infinito com a mesma ordem e conexão pela qual a coisa se seguiu de seu atributo extensão. Assim, *este corpo* e *esta ideia* são uma só e mesma coisa, uma e a mesma modificação, concebida todavia por atributos diferentes. É isto, escreve Espinosa, que devemos entender por “união” entre mente e corpo (E, II, prop. 13, esc.).

Vida e conatus

No entanto, tão logo Espinosa demonstra a constituição do modo humano e indica o que devemos entender por união de mente e corpo, não demora em acrescentar que tal união só pode ser conhecida adequada ou distintamente quando conhecermos a natureza do Corpo humano. É que, escreve ele, “as coisas que até aqui mostramos são bastante comuns e não pertencem mais aos homens do que aos demais Indivíduos, os quais, embora em graus diversos, são entretanto todos animados” (E, II, prop. 13, esc.). É aqui que encontramos o fio que nos conduzirá à significação de vida na *Ética* de Espinosa. O que é “bastante comum” é o fato de que em Deus se dá necessariamente a ideia de algo, da mesma maneira que se dá a ideia que constitui o ser atual da Mente humana, pelo que, para conhecermos adequadamente em que a Mente humana difere das outras ideias é necessário conhecer primeiramente a natureza de seu objeto, o Corpo humano, e, por conseguinte, saber em que o corpo humano difere dos outros corpos.

Entretanto, o que devemos entender com a afirmação de que todos os indivíduos são animados? Tampouco a alma é objeto de definição na *Ética*, e não é aparente de imediato o que isso significa e o que deve se concluir da afirmação. O sentido se encontra, esclarece Marilena Chauí, em que aquilo que é bastante comum e se diz de todos os indivíduos é o *sentir*, “como primeira manifestação da mente em sua relação com o corpo” (Chauí, 2016, p. 154). Sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras, já estabelecia o axioma IV da parte II. Ora, mas aquilo que se afirma neste escólio acerca da relação entre o corpo próprio e a sua ideia – e, no caso do modo humano, de sua Mente – “não pertence mais aos homens do que aos demais Indivíduos”, e, portanto, *todos os corpos são sensíveis*, ou, dizendo de outro modo, na ideia que constitui o ser atual de cada um e qualquer corpo deve se dar a ideia daquilo que acontece àquele corpo, na mesma medida e de igual maneira que se dá na ideia que constitui o ser atual da Mente humana a ideia do que se passa ao seu corpo. Isto é, “cada indivíduo e todo indivíduo tem a experiência de sentir o que se passa em seu corpo, pois uma mente sente seu corpo afetado de múltiplas

maneiras – em outras palavras, *todos os corpos são sensíveis em graus diversos*” (Chauí, 2018, p. 155). O que, além disso, podemos inferir quanto à segunda parte da afirmação, os diversos graus de animação de que dispõem os indivíduos? Se o sentir é a experiência na qual se manifesta a relação de um corpo e sua mente, pela qual a mente humana sente (e, portanto, percebe) o que acontece ao seu corpo, e se, ademais, como Espinosa afirma, a ideia que constitui a mente humana difere das outras ideias (que constituem o ser atual de outros indivíduos) pela diferença entre seus objetos, ou seja, pela diferença entre seus corpos, então parece forçoso afirmar que alguns corpos são capazes de sofrer mais afecções do que outros, e quanto mais o são, mais capazes serão suas mentes, portanto, de sentir e perceber tais afecções, ou seja, de formar ideias. É verdade, contudo, que Espinosa parece distinguir entre as significações de Mente (*Mens*) e alma (*anima*), na medida em que reserva o uso da primeira para o modo humano, enquanto que a segunda se diz de todos os indivíduos, distinção reforçada aliás por outras passagens em que emprega este último termo:

Daí segue que os afetos dos animais que são ditos irracionais (...) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. Certamente o cavalo e o homem são arrastados pela libido de procriar, mas aquele o é pela libido equina, este pela humana. Assim também as libidos e os apetites dos insetos, peixes e aves devem ser diferentes uns dos outros. Desta maneira, embora cada indivíduo viva contente com sua natureza como ela é e se rejubile com ela, contudo esta vida com que cada um está contente e seu júbilo nada outro são que a ideia ou alma (*anima*) desse mesmo indivíduo, e por isso o júbilo de um se diferencia do júbilo de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro. (E, III, prop. 57, esc.)

Mas o que é, pois, a alma? É a própria “*sensibilidade* como forma originária da relação do corpo com o mundo e o *sentimento da vida* ou sua *anima*” (Chauí, 2016, p. 155). Quando Espinosa afirma, portanto, que todos os indivíduos são animados, disto se segue que todos os indivíduos são *vivos* – não porque a alma seria um princípio vital, mas porque ela é antes um sentimento vital ou a forma primária e absolutamente comum pela qual o indivíduo sente e experiencia sua relação com o mundo. Estamos próximos, portanto, daquele sentido que antes nos eludia, de um sentido ontológico de vida. Todos os indivíduos, todas as coisas singulares são vivas, pois, embora em graus diversos, são todas sensíveis, e sua vida é sua própria existência no seio da substância absolutamente infinita, isto é, sua alma ou a experiência de sua existência, pelo qual o júbilo e as alegrias de uma coisa se diferem das outras tanto quanto se diferem a essência delas. A partir disso podemos dizer que uma razão possível pela qual não encontramos a noção de vida entre as definições, e, de maneira geral, pela qual temos a impressão de que esta noção é um tanto quanto subdesenvolvida ou de pouco lastro no texto da *Ética*, é que ela, por ser bastante comum, não nos conduz diretamente ao conhecimento de uma coisa em sua

singularidade, muito embora, quase paradoxalmente, a singularidade de uma coisa é que dá consistência à sua vida.

Entretanto, uma outra razão se apresenta a nós em sua nitidez, quando encontramos a definição de vida em outra obra de Espinosa, os *Pensamentos metafísicos*. Ali, lemos que a vida é “o esforço pelo qual as coisas perseveram em seu ser” (Espinosa, 1983, p. 24). Ora, na *Ética*, é outro conceito que designa este mesmo esforço: *Conatus*. Na proposição 7 da parte III, encontramos que “O esforço [*conatus*] pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa”. Este conceito, certamente um dos mais importantes da *Ética*, tem seu fundamento ontológico em algo que aliás já vimos, a saber, que a essência de uma coisa coloca a sua gênese e é afirmação da sua existência, e que, produzida por uma operação causal, ela é em si mesma uma causa, isto é, exprime uma atividade ou potência, na medida em que de uma essência qualquer necessariamente se seguem certos efeitos. Uma consequência desse caráter internamente afirmativo da essência de algo é que (lemos na proposição 5 da parte III), nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa, pois não há nada na essência da coisa, considerada em si mesma, que possa destruí-la – a essência de algo é, pois, intrinsecamente indestrutível. Donde se segue ser uma impossibilidade lógica e ontológica que se dê, no mesmo sujeito, coisas de naturezas contrárias e que possam destruí-lo, pois nada que possa destruí-lo pode pertencer à sua essência – pois a essência de algo é afirmação de sua existência, não a negação (E, III, prop. 5).

É por isto que, na parte II, Espinosa havia definido a duração como a *continuação indefinida do existir* (E, II, def. 5). Certamente não por pensar uma duração sem fim ou indeterminada, mas porque a duração de algo não pode ser determinada ou limitada por sua própria essência, mas antes é limitada ou interrompida por causas exteriores que não dependem de nós, o que faz com que o conhecimento que temos de nossa própria duração e da duração das coisas exteriores seja extremamente inadequado (E, II, prop. 30). Mas, sendo nossa essência positividade interna ou afirmação indefinida de uma existência, ela em si mesma considerada é uma causa ou operação interna que produz certos efeitos, isto é, é uma *potência*. Donde que cada coisa, “o quanto está em suas forças”, esforça-se para perseverar em seu ser. Ora, as coisas singulares “são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada, isto é, coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age”, e, neste sentido, *o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa* (E, III, prop. 6, dem., grifos nossos). O sentido de “atual” na expressão se define aqui não por oposição ao possível ou virtual, mas por ser *em ato*, isto é, como “ação de existir” (Chauí, 2016, p. 179). Ou seja, o

esforço de perseverar em seu ser nada mais é do que a potência de uma coisa, que se segue de sua própria essência enquanto considerada como atividade ou positividade interna para produzir certos efeitos que vertem-se de uma determinação de sua essência. As coisas singulares são coisas que existem e operam de maneira certa e determinada, e que, na ordem comum da natureza, em seu encontro fortuito com as coisas exteriores, estão sempre sujeitas a sofrerem afecções, pelas quais sua própria essência é determinada de maneira tal que a coisa passa a existir e operar doutra maneira que a anterior, e pelas quais sua própria potência de agir e existir pode ser ora aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida. Eis porque o esforço de perseverar na existência, isto é, a própria potência da coisa, é sempre determinado, assim como a essência das coisas singulares, através das relações e afecções que mantém com outras coisas singulares e com o mundo. O júbilo e as alegrias de uma coisa singular, em sua vida e existência, marcam um acontecimento no qual, pelo encontro ou nas afecções com as outras coisas, o seu próprio esforço de perseverar em sua existência e em seu ser é aumentado ou favorecido. De outro modo, a tristeza é o acontecimento no qual, por um encontro ou afecção sua qualquer, a sua potência de existir e agir é diminuída ou coibida¹⁵.

Alegria e Tristeza marcam assim os acontecimentos ou passagens através das quais passamos de uma perfeição menor para uma maior ou, inversamente, de uma perfeição maior para uma menor. São denominadas Afetos (e não mais afecções), e exprimem as variações na própria potência de agir e existir uma coisa singular. Entretanto, há ainda um outro Afeto, que compõe, com os outros dois, os três afetos primários. Já o conhecemos, apesar de por outro nome; é que, na *Ética* de Espinosa, o esforço por perseverar na existência, *conatus*, quando se refere propriamente ao modo humano adquire uma outra significação: diz-se Desejo, *cupiditas*. Nesse sentido, lemos que “o Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer” (E, III, Def. dos Afetos, def. 1).

Pode-se ter a impressão de que tal definição não acrescenta nada à significação anterior, que ela se insere em seu horizonte e tem a função apenas de especificar a forma que o *conatus*, que se estende a todos os entes, assume no modo humano. Se a essência atual de cada coisa é o esforço pelo qual persevera em seu ser, ou seja, sua potência, então desejo ou *cupiditas* poderia ser tomado simplesmente como a forma humana deste esforço. E, embora isso seja verdade, a definição de Desejo que nos é fornecida pela Definição dos Afetos, ao fim da parte III da *Ética*, não se limita a fazer uma distinção específica ou nominal do *conatus* enquanto *cupiditas*, mas,

¹⁵ Cf. E, II, Def II e III das Definições dos Afetos, bem como E, III, prop. 11, esc..

em primeiro lugar, o identifica enquanto um afeto, o que implica que devemos conceber o Desejo – e portanto, a própria essência do modo humano – como suscetível às vicissitudes próprias dos afetos e das disposições do ânimo, e que, assim, deve seguir a dinâmica que os governam. É neste sentido, nos conduzindo ao interior dessa dinâmica, que a definição de Desejo coloca o termo *afecção* como causa da inteligibilidade de um estado ou constituição de uma essência singular, subentendendo-se assim que, dentre as inúmeras afecções de que o modo humano é capaz, dentre as quais algumas aumentam ou favorecem sua própria potência de agir e existir – Alegria – ou a diminuem e coíbem – Tristeza – há aquelas que, afetando-lhe o ânimo, determinam também o seu existir e operar, seu agir e padecer. As determinações do desejo determinam não apenas o “objeto” de nossos esforços, mas também, como vetores, seu sentido e direção. Com efeito, escreve Espinosa:

(...) por afecção da essência humana entendemos uma *constituição* qualquer desta mesma essência, seja inata, seja concebida pelo só atributo Pensamento, seja pelo da Extensão, seja enfim referidas a ambos simultaneamente. Portanto, entendo aqui pelo nome de Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição de um mesmo homem, são variáveis e não raro são tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se. (E, III, Def. dos Afetos, def. 1, exp. Grifos nossos)

Assim, com a definição de *Conatus* e Desejo, ou “esforço desejanete”, temos que, se o *Conatus*, noção absolutamente geral que se refere a todos os indivíduos enquanto existem no seio da substância, estabelece o fundamento ontológico da definição das coisas singulares, como expressões certas e determinadas da potência e da essência de Deus, pela qual a essência de algo é internamente indestrutível e produtora de certos efeitos, isto é, um certo esforço em perseverar na existência ou em seu ser, então a definição de Desejo, *cupiditas*, nos oferece os meios de tornar inteligível a coisa em sua singularidade, ao incluir em sua definição as causas da determinação de seu esforço ou potência. *Cupiditas*, noção que se refere ao modo humano, é assim sua própria potência, entendendo-a no entanto enquanto sempre determinada a produzir certos efeitos, isto é, entendendo a essência do modo humano como essência atual ou atuante, como, enfim, uma operação causal, pela qual não apenas persevera em sua existência ou em seu ser, mas o faz *desta e daquela* maneira e não outras. A vida apresenta-se então como uma atividade, não uma qualidade ou propriedade dos existentes, mas uma atividade ou potência que singulariza os indivíduos de acordo com o seu existir e operar (E, II, def. 7).

Esta nos parece ser a outra razão pela qual a definição de vida não se encontra na Ética: Espinosa encontrou as ferramentas conceituais para pensar não a vida em geral, que se diz da mesma maneira para todos os existentes, mas *uma vida*, uma *maneira de viver*. Diríamos ainda

mais, sob pena talvez de arbitrariedade e de nos adiantarmos demais no vislumbre de um trajeto ainda não percorrido, mas nos parece que o caso do poeta espanhol nos fornece os meios para pensar como, no sopro de uma só duração, tantas outras “vidas” não tomam forma e consistência, singularizando, cada uma à sua maneira, nossa própria existência. Ora, se *uma* vida consiste na determinação singular do esforço pela qual uma coisa persevera em seu ser, pela qual uma coisa é determinada a agir e operar *desta* maneira e não doutra, a se jubilar e se alegrar com tais e tais coisas, a odiar e ter aversão também de outras; se a consistência de uma vida é dada pois por sua singularidade, o mesmo não haveria de ser dito também da morte, a saber, que é uma questão de potência, de determinação daquele esforço que é a essência atual da coisa? Ou, dizendo de outro modo, se a morte se constitui como a mudança na forma individual de um corpo, pela qual um corpo torna-se “inteiramente inepto para ser afetado de múltiplas maneiras” (E, IV, prop. 39), tal mudança não deve ser acompanhada, como sua consequência, de uma variação da potência de existir e agir do corpo? O caso do poeta espanhol se mostra portanto um exemplo privilegiado para pensarmos as relações entre, de um lado, a forma individual de um corpo e suas mudanças e transformações, e, de outro, as variações da própria potência de existir e agir de uma coisa singular, que é sempre determinada pelos afetos de que uma coisa é capaz. Corpo e afeto, ou forma e potência manteriam assim uma íntima relação, cuja desinência não se faz imediatamente sentir quando lemos as passagens em que Espinosa versa sobre o tema da morte, mas que se destaca quando o consideramos ao lado do tema da vida.

II – CORPO E MEMÓRIA

Se, tal como fizemos, procurando a significação de vida e morte na Ética de Espinosa, fomos persuadidos, de um lado, que a noção de morte depende da individualidade de um corpo e que, de outro, a noção de vida nos conduz a considerar a essência de uma coisa enquanto inseparável de sua existência determinada, sua singularidade ou “determinidade”, podemos entrever de que maneira o caso do poeta espanhol põe em jogo tais significações: enquanto seu corpo modificado pela doença se constitui de outra maneira da de antes, também sua vida ou o sentimento vital que é a experiência de sua existência se configura diferentemente, de modo que não é mais habitado e coagido pelos mesmos afetos. Em outras palavras, não se trata mais do mesmo indivíduo, seja em sua forma ou natureza. Entretanto, há ainda algo peculiar e, à primeira vista, um tanto obscuro, no exemplo do poeta e na maneira como é invocado no contexto de ampliação do sentido de morte, que é sua referência à memória ou, melhor dizendo, à impossibilidade de rememoração de sua vida passada. Para entendermos o exemplo como recurso argumentativo, bem como o papel elusivo (Pinheiro, 2009) que emprega ali a memória, e porque, como sugere Espinosa no escólio da proposição 39 da parte IV, devemos pensar na amnésia do poeta como uma morte, é necessário nos voltarmos primeiramente à “pequena física” de Espinosa – onde encontramos o surgimento da noção de forma individual de um corpo – e, em seguida, vemos como são concluídas desta breve exposição sobre a natureza dos corpos a gênese da imaginação e da memória. Com efeito, uma das fortunas da pequena física é nos oferecer os meios para que, de um domínio físico e dinâmico dos corpos e de suas relações, possamos deduzir consequências a respeito da mente e seu escopo epistemológico (não menos dinâmico). Parece-nos, contudo, que a referência à memória no exemplo do poeta se explica – além de que o fundamento de nossa capacidade de rememoração se encontra em uma propriedade física do corpo humano –, pela relação íntima que nossas imaginações mantêm com os afetos que vêm ocupar e preencher nossa potência de afetar e ser afetados, e assim determinar nosso agir e operar. Com efeito, não há afeto que não envolva uma ideia, a mais confusa que seja, da coisa amada, odiada, etc. (E, II, ax. 3); as afecções do corpo e as ideias dessas afecções na mente, isto é, as imaginações, são condições necessárias para que os afetos se produzam em nós, e possam ora se aliar ora se contrapor ao próprio esforço que se segue de nossa essência. Se a imaginação é elemento chave para que se efetue em nós aquela dinâmica afetiva, também a memória – como veremos, pelas mesmas razões – encontra aí sua hora e vez. Privados da memória, é nossa experiência do mundo, nosso sentimento vital, a alma ou a experiência de nossa existência que se torna tão menos rica, tão menos diversa, e tão menos simultaneamente múltipla. Mas não é aqui

que desenvolveremos o papel afetivo da imaginação e da memória; voltemo-nos primeiramente à dedução da natureza corpórea, à constituição da forma individual do corpo humano tal como se dá na “pequena física” de Espinosa, para que possamos daí acompanhar o surgimento, a gênese de nossa capacidade de imaginar e recordar.

A pequena física

Voltemo-nos, num primeiro momento, ao escólio da proposição 13 da Parte II. Ali, Espinosa havia afirmado que não se pode conhecer adequadamente em que consiste a união de uma mente e corpo humanos sem antes entendermos a natureza do corpo humano, pois, como vimos, a relação pela qual uma coisa e sua ideia estão unidas é bastante geral e não pertence mais ao homem do que aos outros indivíduos. A generalidade da relação da mente com um corpo, ou de um corpo com sua ideia, impõe a necessidade de conhecer a mente e o corpo humano em sua especificidade, ou seja, aquilo que, em sua constituição singular, o difere dos demais, pois “as ideias diferem entre si tal como os próprios objetos” (E, II, prop. 13, esc.). É, portanto, a partir da necessidade de conhecer o objeto da ideia que constitui o ser atual da Mente humana que o movimento argumentativo da *Ética*, no início da parte II, cujo título é a *Natureza e Origem da Mente*, opera um volteio que nos conduz à “ontogênese” (Chauí, 2019) dos corpos individuais, no texto conhecido como a “pequena física”.

Composto de axiomas, lemas, postulados e uma definição, este texto estabelece que os corpos, como sabemos, são modos finitos da extensão, e portanto são modos que exprimem de maneira certa e determinada a essência e potência de seu atributo. Como (o que também vimos), a atividade e interação causal dos modos finitos de um atributo é ordenada por certos princípios ordenadores ou as leis da natureza, os primeiros axiomas e lemas da pequena física estabelecem que todos os corpos ora se movem ora repousam, e se movem ora mais lentamente ora mais rapidamente (E, II, prop. 13, ax. 1 e 2) e nisso apenas se distinguem uns dos outros (E, II, prop. 13, lem. 1). Ora, sendo modos, não poderiam se distinguir uns dos outros pela substância, mas antes por sua ação ou existência determinada, isto é, por *relações* de movimento e repouso. Todos os corpos, portanto, convém em algumas coisas, isto é, no fato de que ora se movem, mais lenta ou rapidamente, ou então repousam, o que estabelece que, em princípio, todos estão sujeitos à interação causal de outros corpos, a afetarem e serem por eles afetados. Se aquilo que os corpos têm em comum estabelece a possibilidade lógica de que todos interajam entre si, esta possibilidade é logo reiterada como necessidade, lógica e ontológica, uma vez que, como vimos, os corpos em sua singularidade se distinguem entre si por relações de movimento e repouso, e

estas relações implicam a ordem da natureza inteira concebida pelo atributo Extensão em sua infinitude atual, já que, com efeito, nenhum corpo repousa ou se move sem ter sido determinado seja a mover-se seja a repousar por outro corpo, e este, por outro, e assim ao infinito (E, II, prop. 13, lem. 3). Estamos diante, portanto, da infinidade atual de conexões causais que constituem a tessitura da natureza considerada sob o atributo extensão, isto é, a atividade imanente eficiente de Deus enquanto considerado coisa extensa, atividade que, enquanto produz infinitas coisas, é, no entanto, ordenada por princípios ou leis que regem tal produção e dos quais advém sua necessidade. No caso do atributo extensão, estas leis são precisamente as leis de movimento e repouso como modo infinito imediato que se segue do atributo Extensão, e são por essas leis que os corpos finitos se constituem e se distinguem uns dos outros em suas relações e operações necessárias.

Um corpo é assim uma “operação e um ser relacional” (Chauí, 2016, p. 149), isto é, necessariamente afeta (afecção) outros corpos, pelos quais, por sua vez, é afetado, e as maneiras pelas quais um corpo pode ser afetado por outro seguem-se tanto de sua própria natureza, quanto simultaneamente da natureza do corpo afetante, de modo que “um só e mesmo corpo é movido diferentemente conforme a diversidade de natureza dos corpos moventes e, inversamente, corpos diversos são movidos diferentemente por um só e mesmo corpo” (E, II, prop. 13, ax. 1, seguido do lema 3). Isto se refere a um primeiro grau de complexidade na constituição dos corpos, que concerne aos corpos chamados simplíssimos (E, II, prop. 13, ax. 2 seguido do lema 3), corpos que se distinguem entre si apenas por relações de movimento e repouso. Somos introduzidos no entanto a outro grau de complexidade na relação entre os corpos pela definição de indivíduo, que introduz a noção de grandeza, e, mais importante, a aderência e a união de diversos corpos entre si:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que *aderem* uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que *comunicam* seus movimentos uns aos outros numa *proporção certa*, dizemos que esses corpos estão *unidos uns aos outros* e todos em simultâneo *compõem um só corpo ou Indivíduo*, que se distingue dos outros por essa união de corpos (E, II, prop. 13, def. Grifos nossos)

E esta complexidade eleva-se ainda em grau quando, com a noção de superfície, Espinosa estabelece a diferença entre os corpos duros, moles e fluídos, que se distinguem entre si pelo fato de que a aderência dos corpos uns aos outros se dá segundo superfícies maiores ou menores, dificultando ou facilitando que o corpo possa mudar sua situação ou figura (E, II, prop. 13, ax. 3). Na pequena física de Espinosa assistimos pois a uma crescente complexidade que envolve, ultimamente, todos os corpos: de corpos que se distinguem apenas

pelo movimento e repouso a corpos que se unem em grandeza, temos pois corpos que se seguem da união de muitos outros de mesma natureza, cuja diferente aderência implica diferente consistência, e, temos ainda corpos que se seguem da união de diversos outros de natureza diversa, constituindo assim um indivíduo altamente complexo – como o corpo humano, por exemplo, composto da união de muitíssimos corpos, alguns dos quais são duros, moles e outros fluídos. E se “continuarmos assim ao infinito”, no extremo dessa complexidade crescente, “conceberemos facilmente que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do Indivíduo inteiro” (E, II, prop. 13, lema 7, esc.). Vemos portanto que a definição de Indivíduo compreende todos os graus de complexidade e composição entre os corpos, desde aquele constituído por muitos corpos simplíssimos até aquele que engloba a natureza extensa inteira, pois, com efeito, um indivíduo se constitui enquanto tal não pelas partes que o compõem, ou a complexidade de suas relações, mas pelo fato de que se aderem umas às outras de maneira que comunicam seus movimentos umas às outras numa *proporção certa*. É a isto que Espinosa chama de *forma* individual de um corpo.

E é sendo assim constituído que um corpo pode durar, persistir em sua existência, sem mudança em sua forma, quando algumas de suas partes se separam das outras, contanto que outras de mesma natureza venham ocupar o seu lugar e comunicarem seus movimentos às outras na mesma proporção (Lema IV) – isto é, quando o corpo passa por processos metabólicos, respiração, digestão, nutrição – assim também quando concebemos que as partes do corpo se tornam maiores ou menores (Lema V) – isto é, crescimento – seja quando concebemos o corpo se movendo, ora localmente (Lema VI) ora globalmente (Lema VII). Isto significa que todas as propriedades dos corpos, inclusive as que chamamos orgânicas, são todas determinadas por uma rede infinitamente complexa de relações cinéticas e dinâmicas entre os indivíduos. Cinéticas, pois, como vimos, as relações entre os corpos nos remetem sempre àquilo que têm em comum, a saber, movimento e repouso. Dinâmicas, entretanto, pois o indivíduo assim considerado, isto é, o corpo individual, exprime de maneira certa e determinada a potência de seu atributo, e, portanto, é uma operação que, necessariamente determinada, também determina ou age como causa de determinação de outros corpos, pelos quais é afetado e pode afetar de múltiplas maneiras (E, II, prop. 13, post. 3).

Neste sentido, e como consequência, o corpo humano, escreve Espinosa, é composto de muitíssimos corpos, cada um dos quais assaz composto (Post. I), e precisa, para se conservar, de muitos outros corpos, “pelos quais é continuamente como que regenerado” (Post. IV). Sendo assim altamente composto, ele é apto para uma *multiplicidade de afecções simultâneas*, isto é,

uma vez que cada parte de seu corpo pode ser afetada por corpos externos de diversas maneiras, o corpo humano é apto a ser afetado simultaneamente por muitos corpos, de múltiplas maneiras (Post IV)¹⁶. Nesse sentido, o corpo humano é um indivíduo, isto é, uma união de corpos que se constitui enquanto tal por suas partes comunicarem entre si seus movimentos em uma proporção certa. O corpo humano, assim, é uma forma. Ao mesmo tempo, o corpo humano está necessariamente em relação com outros corpos, alguns dos quais são necessários para sua conservação, e é afetado por eles e pode afetá-los de múltiplas maneiras. O corpo humano é, assim, uma potência, pois sua capacidade ou aptidão de afetar e ser afetado se segue necessariamente daquilo que constitui a sua forma, isto é, adesão, coerência e comunicação de suas partes entre si, bem como de sua relação com as coisas exteriores.

Mas voltemos agora à concatenação das proposições que se seguem à pequena física de Espinosa, de onde veremos surgir as noções de imagem e imaginação, que são um dos fundamentos da memória.

Imaginação e presença

O que aquele volteio, que consiste na dedução da natureza dos corpos em geral nos permite concluir, quando retomamos a dedução encetada acerca da natureza e origem da mente? Espinosa encontra nele os fundamentos para concluir, agora, o que seria uma primeira maneira de conhecer, primeiro gênero de conhecimento que se segue da relação primária e imediata da mente com seu corpo. Ambos estão implicados nesta maneira de conhecer, pois na mesma medida em que o corpo é apto a ser afetado de múltiplas maneiras pelas coisas externas, as quais também, por sua vez, é apto a afetar, a sua mente, que deve perceber tudo o que acontece ao seu objeto, também é apta a perceber muitíssimas coisas, e “tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras” (E, II, prop. 14, dem.). E isto se dá não porque devamos assumir uma interação causal entre Extensão e Pensamento, pela qual as afecções do corpo seriam causas das percepções da mente, mas antes porque se segue da união entre mente e corpo, ou seja, do fato de que a mente é ideia do corpo existente em ato, que o que se passa formalmente em seu objeto se passa objetivamente em sua ideia. Doutra maneira, de tudo o que acontece a um corpo, que é o objeto de uma ideia singular, se dá o conhecimento nesta mesma ideia, isto é, este conhecimento é dado em Deus, não enquanto Deus é considerado coisa absolutamente pensante,

¹⁶ É este o fundamento de nossa percepção, e é desta aptidão do corpo humano para o múltiplo simultâneo que se seguirá o mecanismo gerador de imagens. É ainda de acordo com essa capacidade ou potência corpórea que a mente, por sua vez, se mostra capaz de perceber muitíssimas coisas, isto é, formar delas as ideias ou imaginá-las.

mas enquanto tem a ideia de uma coisa singular, ou, o que é o mesmo, enquanto constitui a mente de algo. Em outras palavras, a mente é conhecimento do seu corpo. E, no entanto, uma das fortunas da pequena física – cuja justificativa, lembremos, era avançarmos no conhecimento da natureza da mente humana através do conhecimento de seu objeto, o corpo – é a de fornecer os meios pelos quais podemos concluir, a partir do que é estabelecido em um domínio físico e dinâmico dos corpos, consequências como que epistemológicas em relação à mente e, por assim dizer, seu “conteúdo” e escopo.

Um dos operadores dessa passagem da física à epistemologia é o Axioma I da “pequena física” de Espinosa, que estabelece que “todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante” (E, II, prop. 13, ax. 1 seguido do lema 3). Isto é, a maneira pela qual um corpo é afetado depende, causalmente, tanto de sua forma, da qual se segue sua potência de afetar e ser afetado, quanto da natureza do corpo afetante, o qual produz naquele, como consequência deste encontro, efeitos determinados, isto é, este ou aquele efeito e não outros. E isto ocorre de tal maneira que “um só e o mesmo corpo é movido diferentemente conforme a diversidade de natureza dos corpos moventes e, inversamente, corpos diversos são movidos diferentemente por um só e o mesmo corpo”, de modo que o efeito do encontro entre estes corpos é sempre determinado pelas naturezas de ambos, simultaneamente. Uma vez estabelecido que a afecção, o efeito do encontro entre os corpos, envolve simultaneamente as naturezas dos corpos afetante e afetado, a passagem à epistemologia é compelativa: basta reunirmos num mesmo olhar o Axioma I da “pequena física” com o Axioma IV da parte I – que, como vimos, estabelece que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve – para daí podermos concluir, como Espinosa o faz na proposição 16 da parte II, que a ideia que a mente tem de seu corpo na medida em que é afetado por um corpo exterior *envolve* não apenas a natureza do corpo próprio, mas também a do corpo exterior afetante, isto é, o conhecimento que a mente tem das afecções de seu corpo envolve a natureza do corpo exterior e, conforme a diversidade e simultaneidade das afecções, ela percebe, conjuntamente com a natureza de seu corpo (ele mesmo já em si uma multiplicidade), a natureza de muitos outros corpos. Este “envolvimento”, no entanto, é não apenas dado ontologicamente (pelo que estes e aqueles afeitos dependem do encontro determinado entre alguns corpos), mas também epistemologicamente, isto é, o fato de que a ideia de uma afecção do corpo humano necessariamente envolve a natureza de seu corpo e a de muitos outros corpos, pelos quais a mente não apenas percebe a si mesma e seu corpo mas também os corpos exteriores, é uma relação epistemológica tal como a que se estabelece entre uma premissa e sua conclusão. Mas não implica que a mente humana, ao ser afetada pelos corpos exteriores e

perceber, ao lado de sua própria natureza, a natureza de muitos outros corpos, necessariamente os conhece, no sentido estrito da palavra. Envolver é *implicar*, é estabelecer uma relação de dependência, lógica e ontológica, entre algo que é causa e as consequências que se seguem dela. A essência dos modos envolve a natureza de seus atributos, pois aqueles não podem ser nem ser concebidos sem estes; ao mesmo tempo, quando se diz que todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado se seguem da natureza do corpo afetado e, simultaneamente, da do corpo afetante, se diz que, ontológica, isto é, “causalmente”, tal afecção só é produzida pelo *encontro* entre estas duas naturezas. Nesse sentido, sendo a afecção o *efeito* deste encontro entre os corpos, o conhecimento adequado de tal afecção necessariamente envolve as ideias de ambas as suas naturezas, pois o conhecimento do *efeito* depende do conhecimento da *causa* e envolve este último. O conhecimento da causa, por sua vez, como é condição de inteligibilidade do próprio efeito, é aquilo que deve ser assumido, implicado a partir dele, e assim o explica ou o desenvolve, pois tanto ontológica quanto epistemologicamente o efeito depende da causa e não o contrário. Quando dizemos, portanto, que as ideias das afecções do corpo envolvem não apenas a natureza do corpo humano mas também a da natureza de muitas outras coisas, nada estamos dizendo senão que, sob a perspectiva do conhecimento, a mente recolhe apenas os efeitos do encontro de seu corpo com as coisas exteriores, cujo conhecimento adequado se refere a Deus ou à ideia de Deus no Pensamento não enquanto constitui a essência da mente humana, mas enquanto tem, simultaneamente com a mente humana, a ideias de muitas coisas; ou seja, nada estamos dizendo senão que a mente conhece as coisas parcial ou inadequadamente¹⁷.

Mas voltemos ao encadeamento das proposições que se seguem à “pequena física” e desenvolvem suas consequências. Eis como avançamos no conhecimento da mente e seu escopo: sob a forma da relação primária que tem com o seu corpo – que é seu objeto – a mente percebe tudo aquilo que se passa nele, relação que, como vimos no capítulo I, constitui o sentir, isto é, a experiência da vida ou a alma de uma coisa singular. Agora, no entanto, vemos que, ao sentir o que acontece ao seu corpo, a mente ao mesmo tempo percebe, isto é, conhece, as coisas exteriores. A sensibilidade ou o sentir como relação primária da mente com o seu corpo se mostra agora conjugada ao conhecimento que tem das coisas exteriores e do mundo. Este *gênero* de conhecimento, assim fundado na relação constitutiva da Mente enquanto parte do intelecto infinito de Deus e que exprime de maneira imediata a união da Mente com seu corpo e a relação deste com as coisas exteriores é o que Espinosa denomina de *imaginação*.

¹⁷ Tal como havíamos visto enunciado pelo corolário da proposição 11 da parte II da *Ética*, que comentamos brevemente na nota 15.

A imaginação, primeiro gênero de conhecimento em Espinosa, que consiste no conhecimento parcial e inadequado que temos das coisas enquanto recolhemos delas apenas os efeitos que seu encontro produz em nós, é marcada pela “categoria”, pelo signo ou rubrica da *presença*. Com efeito, quando se dá no corpo uma afecção da qual na mente se dá a ideia, “a mente humana contemplará este corpo externo como existente em ato ou presente a si”, e os contemplará dessa mesma maneira “ainda que não existam nem estejam presentes”, até que seja afetada por uma ideia que exclua a existência ou presença daquele mesmo corpo (E, II, prop. 16). Ora, a ideia de uma afecção envolve a natureza da coisa exterior e, nessa medida, é afirmação de sua existência, e, portanto, segue-se da própria ideia da afecção a afirmação da existência da coisa exterior. Mas esta existência é afirmada sob a forma de uma presença, isto é, de algo que se faz presente à mente pela ideia da afecção do seu corpo. As diferenciações “existente em ato” ou “presente a si”, e “ainda que não existam ou estejam presentes” significam que, quando a mente humana contempla as coisas exteriores através das ideias das afecções de seu corpo, seja quando há coincidência atual da existência ou presença das coisas que contempla, seja quando não há tal coincidência, ela no entanto sempre as contempla sob a forma de uma presença, que não depende da atualidade da existência ou presença exterior das coisas que contempla. Dito de outro modo, as ideias das afecções do corpo, ou seja, as ideias da imaginação se configuram por *tornarem presentes à mente* a coisa da qual são ideias, na medida em que envolvem sua natureza e afirmam sua existência (quer ela seja atual ou não). Mais do que representar as coisas exteriores, as imaginações “*presentificam*” as coisas exteriores à mente, enquanto seu corpo é afetado por elas. E nisto as ideias das coisas formadas a partir das afecções do corpo se distinguem das ideias das próprias coisas, isto é, há uma diferença “entre uma ideia, por ex., a de Pedro, *que constitui a essência da Mente do próprio Pedro*, e a *ideia do próprio Pedro que está em outro homem*, digamos Paulo” (E, II, prop. 16, esc. Grifos nossos). Pois, com efeito, a ideia de Pedro que está na mente de Paulo dura tanto quanto durar a afecção na qual está envolvida, isto é, tanto quanto durar a constituição de seu corpo que envolve a ideia de Pedro. Já a ideia de Pedro que constitui a essência de sua mente *explica* diretamente a sua natureza (e não apenas a envolve), e, ademais, dura tanto quanto durar sua própria existência, isto é, tanto quanto a sua própria essência envolver a existência. Nesse sentido, a ideia de Pedro na mente de Paulo *indica* muito mais a constituição de seu corpo do que a própria natureza de Pedro, uma vez que está envolvida na ideia de uma afecção sua qualquer. É, portanto, tendo em vista estas distinções, que Espinosa define:

para empregarmos as palavras usuais, chamaremos *imagens das coisas* as afecções do Corpo humano, cujas afecções representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que *imagina*. (E, II, prop. 17, esc.)¹⁸

Assim, se dizem *imagens* as afecções corpóreas, e “imaginações” – uma vez que se trata, também na mente, de uma pluralidade – as ideias pelas quais a mente contempla os corpos como presentes¹⁹. E, no entanto, em que sentido Espinosa afirma que podemos contemplar as coisas como presentes além da instantaneidade ou imediatez da afecção corporal, isto é, também quando não estão mais atualmente presentes ou existentes as coisas exteriores? Eis que da imaginação passamos quase que insensivelmente à definição de memória, ou, de outro modo, a definição da imaginação já a antecipa e prepara, pois, com efeito, não há distinção “material” entre as duas, isto é, o objeto de ambas são as ideias das afecções corpóreas (imaginação), com a distinção de que a memória enquanto tal exprime uma certa ordem e concatenação: a memória é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano (E, II, prop. 18, esc.).

Tentemos no entanto tornar essa passagem, da imaginação à memória, um tanto mais discernível. Com efeito, o que se passa, seguindo a “pequena física” de Espinosa, quando percebemos algo, isto é, quando sofremos uma afecção corpórea, da qual nossa mente forma a percepção? Giorgio Gonçalves (2020) demonstra que imagem e imaginação em Espinosa devem ser entendidas em termos dinâmicos, não estáticos, partindo da afirmação de que o movimento é o que constitui a essência das afecções corpóreas. Com efeito, sabemos pelo lema 1 da “pequena física” que os corpos se distinguem entre si em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não da substância. Giorgio Gonçalves esclarece, contudo, que estas relações diferenciais de movimento e repouso são as próprias afecções corpóreas, e não que tais relações seriam um tipo, entre outros, de afecção. Neste sentido, ele pode afirmar que “o que define um indivíduo será, então, suas relações internas de transmissão de movimento”, uma vez que, como vimos, a forma individual do corpo depende da comunicação do movimento de suas partes umas com as outras numa certa proporção. As relações que os corpos mantêm entre si, portanto, desde o grau mais simples de tais relações (como nos corpos simplíssimos), se dizem, portanto, em

¹⁸ Sobre a representação na filosofia de Espinosa, cf. Chauí, 2016, nota complementar 2 (pp. 195-199). Cf. também Gleizer (1998).

¹⁹ Sobre essa distinção, e também sobre como, quer estejamos falando de imagens - portanto, em um registro corpóreo - quer em imaginações - em um registro mental - devemos sempre assumir uma multiplicidade e atividade dinâmicas, cf. Gonçalves, 2020.

termos de movimento. Quando Espinosa afirma que as imagens das coisas são afecções corpóreas, não diz nada outro senão que consistem em movimento²⁰.

Como, no entanto, se dá a gênese das imagens no Corpo humano, isto é, como da transmissão do movimento dos corpos externos ao corpo humano se dá a geração de imagens? Se a forma individual do corpo consiste nas relações internas de transmissão de movimento que suas partes mantêm entre si, isso não nos impede de pensar que, em um indivíduo como o Corpo humano, que é composto por muitíssimos indivíduos de natureza diversa (Post I); alguns dos quais são fluidos, moles e duros (Post II); sendo capazes, cada um deles, assim como o próprio Corpo humano, de ser afetados de múltiplas maneiras pelos corpos externos (Post. III); nada nos impede, enfim, sendo o corpo humano assim constituído, de pensar que suas partes possam não apenas transmitir entre si cada uma o seu próprio movimento, mas também o movimento dos corpos externos que as afetam. Donde se segue que, se o corpo humano é capaz de gerar imagens das coisas através das afecções dos corpos exteriores, isto é, do movimento que os corpos exteriores lhes imprimem, isso só pode se seguir de sua forma individual, ou seja, das relações internas de transmissão de movimento que lhe constituem. E aqui sentimos novamente a fortuna da “pequena física” de Espinosa, através da qual assistimos o surgimento de um mecanismo interno da percepção²¹.

Com efeito, podemos dizer que a dedução do mecanismo de geração de imagens, bem como a própria imaginação e a memória, dependem de duas passagens da pequena física. Em primeiro lugar, o axioma II que se segue ao corolário do Lema III, que estabelece que

Quando um corpo em movimento atinge outro em repouso e não pode demovê-lo, é refletido de tal maneira que continua a mover-se, e o ângulo da linha do movimento de reflexão com o plano do corpo em repouso que foi atingido será igual ao ângulo que a linha do movimento de incidência formou com o mesmo plano

e o postulado V, que se segue ao escólio do Lema VII, que afirma que

Quando uma parte fluida do Corpo humano é determinada por um outro corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ela muda a superfície desta última e como que imprime nela alguns vestígios do corpo externo que a impeliu.

Certamente não é óbvio como surgem destas duas passagens um mecanismo perceptivo. Mas é sugestivo, desde já, que o axioma versa sobre a transmissão de movimento – e sua interrupção, por assim dizer, ou a mudança do vetor da linha que o movimento traça – de um corpo em seu encontro com outro, e determina a *direção* e o *sentido* do rebatimento que daí

²⁰ Cf. Gonçalves, 2020, p. 131., e também E, II, prop. 49, esc.

²¹ Ou “mecanismo perceptivo”, como diz Gonçalves, 2020, p. 134.

decorre quando o corpo afetado não é demovido. O postulado, por sua vez, já pressupõe que isto que está sendo chamado de *partes fluidas* do corpo humano são capazes de transmitir o movimento dos corpos exteriores a outras partes do corpo humano, as *partes moles*, e que, quando da repetição deste movimento, imprime nele os *vestígios* do corpo externo. A dinâmica que está sendo aqui introduzida só fica clara, entretanto, quando lemos a proposição 17 da parte II, em que nos são apresentadas tanto a noção de imagem e imaginação quanto a memória. Esta proposição estabelece que, “se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um corpo externo, a Mente humana contemplará este mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo” (E, II, prop. 17). O que implica, como já vimos, que a imaginação é a maneira pela qual contemplamos as coisas através das afecções corpóreas, e que esta maneira de sentir, perceber e conhecer as coisas se dá sob a forma da *presença* – o que fica mais claro quando, no corolário desta proposição, Espinosa afirma que a mente “poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam ou não estejam presentes”, ou seja, que a forma pela qual a mente contempla as coisas exteriores a partir das afecções do corpo é a presença, que independe, portanto, da existência ou presença atual do corpo exterior²². Mas é na demonstração deste corolário que se torna discernível o funcionamento daquele mecanismo perceptivo. Escreve Espinosa:

Quando os corpos externos determinam as partes fluidas do Corpo humano de tal maneira que atinjam muitas vezes as mais moles, eles mudam as superfícies destas (*pelo Post. 5*), donde acontece (*ver Axioma II após Corol. do Lema 3*) que as partes fluidas sejam refletidas diferentemente do que costumavam antes, e que depois também, ao reencontrar, no seu movimento espontâneo, essas novas superfícies, são refletidas da mesma maneira que quando foram impulsionadas pelos corpos externos para aquelas superfícies; e, por consequência, quando assim refletidas continuam a mover-se, afetam o Corpo humano da mesma maneira, no que a Mente (*pela Prop. 12 desta parte*) pensará de novo, isto é, a Mente (*pela Prop. 17 desta parte*), contemplará de novo o corpo externo como presente; e isso todas as vezes que as partes fluidas do Corpo humano reencontrarem, no seu movimento espontâneo, aquelas superfícies. Por isso, ainda que os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi uma vez afetado não existam, a Mente entretanto os contemplará como presentes todas as vezes que esta ação do corpo se repetir. (E, II, prop. 17, cor. dem.)

²² Cf. E, II, prop. 17, cor. Já comentamos acerca desse aspecto da imaginação anteriormente, mas vale ressaltar que, como já havíamos sugerido, a memória em nada difere da imaginação, com a exceção de que na rememoração a presença da ideia de uma coisa se dá na mente pela presença de outra, e não pela presença atual de um corpo exterior que nos afeta atualmente. Ou seja, a memória implica uma concatenação de ideias ou imaginações, cujas imagens foram unidas pelo fato de o corpo ser antes afetado por elas simultaneamente. Desse modo, quando o corpo é afetado por uma delas e, portanto, sua mente contemplá-la como presente, ela se recordará também da outra, isto é, passará do pensamento de uma ao pensamento de outra (Cf. E, II, prop. 18). É esta propriedade, com efeito, que o corolário estabelece, como veremos a seguir.

Pode-se encontrar nesta demonstração três momentos²³: em primeiro lugar, a descrição da formação dos vestígios, que se dá quando as partes fluidas do corpo, determinadas por um corpo exterior, atingem repetidas vezes as partes moles, pelo que modificam a superfície destas últimas; em segundo lugar, temos que, uma vez *modificadas*, aquelas superfícies refletirão diferentemente as partes fluidas; em terceiro, temos que quando as partes fluidas, em seu movimento espontâneo²⁴, encontram novamente as partes moles marcadas pelos vestígios dos corpos exteriores, *serão refletidas da mesma maneira que o foram quando determinadas pelos corpos externos*. Isto quanto à primeira parte do texto, que descreve não apenas o mecanismo perceptivo, mas também a propriedade ou capacidade do corpo humano que será o fundamento da memória. A segunda cuida de retirar daquela as consequências. Com efeito, quando por uma afecção de um corpo externo as partes fluidas do corpo humano são determinadas a se chocarem muitas vezes com as mais moles – o que pressupõe a persistência do corpo externo ou de seus efeitos sobre o corpo próprio – gera-se nestas últimas o *vestígio*, isto é, uma modificação na superfície das partes moles pela impressão do movimento de um corpo externo. Ao mesmo tempo, enquanto o corpo humano é assim afetado pelo corpo externo, a mente o contemplará como presente a si, e isto tanto quanto persistir essa afecção do corpo, isto é, até seu corpo ser afetado de uma maneira tal que exclua a presença ou existência atual do corpo externo (como quer a proposição 17 da parte II). Mas aquele vestígio que modificou as superfícies das partes mais moles do corpo permanece quando da cessação da afecção e dos efeitos do corpo externo sobre o corpo próprio, de modo que quando no seu movimento espontâneo (isto é, não coagido pelos corpos externos), as partes fluidas reencontram aquelas superfícies assim modificadas, são rebatidas da mesma maneira da anterior quando da formação dos vestígios, isto é, o ângulo da linha do seu movimento de reflexão com o plano do corpo em repouso – as partes moles do corpo humano – será igual ao ângulo da linha de incidência que formou com o mesmo plano, como quer o axioma II. E isto sem que, no entanto, o corpo exterior que primeiramente impeliu as partes fluidas esteja presente. Mas acontece que, “quando assim rebatidas continuam a mover-se”, *as partes fluidas afetam o corpo da mesma maneira*, isto é, o corpo é afetado pela imagem do corpo externo sem que sua presença exterior seja dada, pelo que a mente contemplará aquele corpo como presente a si, e isto “todas as vezes que esta ação do corpo se repetir”, como quer o corolário.

Já podemos vislumbrar como a partir disso surgirá a memória, nossa capacidade de rememoração enquanto tal, na medida em que envolve aquele mecanismo interno da percepção e

²³ Cf. a análise de Gonçalves (2020), a qual seguimos aqui. p. 134-135.

²⁴ Movimento espontâneo significa, aqui, simplesmente o movimento das partes fluidas quando não determinado pelos corpos externos. Cf. Gonçalves, 2020, p. 136.

sua capacidade de gerar imagens das coisas pelas quais o corpo humano foi uma vez afetado, por uma virtude própria sua e não em função do corpo exterior. Mas como se dá a geração de imagens, que dissemos vir acompanhada do surgimento da memória e da imaginação? A imagem e sua geração, o mecanismo perceptivo, é o que devemos assumir como presentes a partir da formação dos vestígios. Ela não depende deles, nem deve ser com eles confundida, mas eles, ao contrário, que as reproduzem ou as emulam: “O papel desempenhado pelo vestígio na formação da imagem é o de determinar o ângulo — e, portanto, a direção e o sentido —, em que se dará o rebatimento dos movimentos corporais” (Gonçalves, 2020, p. 132). Se os vestígios são a marca ou a impressão de um corpo externo no corpo próprio que são formados através da transmissão de seu movimento às partes fluidas, *as imagens são este próprio movimento*, cujo rebatimento produz efeitos determinados, isto é, afeta o corpo de diferentes maneiras. Nesse sentido, pois, que Espinosa afirma que a essência das imagens “é constituída exclusivamente de movimentos corporais” (E, II, 49, esc.), e que, como propõe Giorgio Gonçalves (2020), devemos entendê-las dinamicamente.

Memória e afeto

Dissemos anteriormente que a memória em nada se distingue da imaginação em sua “matéria”, exceto que a memória enquanto tal exprime uma certa ordem e concatenação de ideias, que ocorre na Mente segundo a ordem e concatenação das afecções do Corpo humano. Esta ordem e concatenação, e a constituição da memória como um todo, põem no entanto em jogo uma característica específica das imaginações, a saber, sua *associabilidade*, e como, neste nível, o nosso avanço acerca das operações da mente é pautado pelos avanços que fizemos na dedução da natureza e propriedades dos corpos, é preciso entender essa associabilidade como correlata de uma característica física dos corpos. Trata-se da *pluralidade simultânea* que está envolvida nas relações dinâmicas que os corpos que compõem o corpo humano mantêm entre si e com os corpos exteriores. Com efeito, como já vimos, “os indivíduos componentes do Corpo humano e, conseqüentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras”. A afirmação da complexidade do corpo humano e seus componentes não tem como consequência, porém, garantir a possibilidade de que as afecções de que é capaz tenham certo alcance de diversidade, mas implica antes que tal multiplicidade é atual, todas as vezes em que o corpo humano é afetado. E isto de tal maneira que “é, pois, impossível considerar uma afecção do corpo (ou da mente) isoladamente, uma vez que o corpo humano nunca é afetado por uma única coisa; no mínimo, o conjunto de corpos que o compõe está afetando-se

mutuamente” (Gonçalves, 2020, p. 133). Da altíssima complexidade do corpo humano e de suas partes segue-se, portanto, que toda afecção sua é, na verdade, uma pluralidade, e que a ideia de uma afecção isolada nada seria senão uma ficção (Gonçalves, 2020). Assim, as percepções ou as imaginações da mente também compreendem uma pluralidade, de modo que a “Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza de seu corpo”.

A pluralidade simultânea das afecções do corpo humano é, como dizíamos, o que garante a associabilidade das imaginações e percepções. Como uma característica pode ser correlata da outra é o que fica esclarecido pela proposição 18 da parte II da Ética, que estabelece que “se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros”. Encontramos aí a memória, isto é, a capacidade da mente de, a partir de uma imaginação dada atualmente, passar à imaginação de outra, na medida em que a ideia desta última foi unida pela mente à ideia daquela pelo fato de que antes as imaginou simultaneamente. A demonstração dessa capacidade da recordação depende daquele mecanismo perceptivo, do qual dependem a geração das imagens e a formação dos vestígios, que agora é posto em jogo considerando a simultaneidade plural das afecções do corpo.

Com efeito, a mente imagina um corpo ou porque o corpo humano foi afetado pelo corpo externo de maneira que algumas de suas partes lhes transmitem internamente o movimento – do que temos a geração das imagens e dos vestígios; ou então quando o corpo humano é afetado e disposto *pelos próprios vestígios* da mesma maneira que antes o foi pelo corpo externo. Quando o corpo humano é considerado afetado por muitos corpos simultaneamente, e de maneira persistente, então, como vimos, suas partes fluidas serão rebatidas repetidas vezes pelas partes moles do corpo, e imprimirão nelas os vestígios dos corpos externos. Quando o corpo for novamente afetado pela imagem de um daqueles corpos – seja porque foi assim disposto pelo movimento espontâneo (isto é, internamente determinado) das partes fluidas, seja porque um daqueles corpos exteriores novamente afeta o corpo – a mente imaginará aquele corpo como presente, e, ao imaginar um deles, imediatamente se recordará do outro. Esta demonstração depende então que consideremos que os vestígios formados através de múltiplas afecções simultâneas sejam capazes de dispor as partes fluidas de maneira a como que “reproduzir” todas as imagens pelas quais o corpo foi anteriormente afetado, de modo que, ao ser novamente afetado pela imagem de uma daquelas coisas, as imagens das outras que estão implicadas na formação do vestígio também serão como que reproduzidas, isto é, o corpo será afetado por elas da mesma maneira que antes o foi pelos corpos exteriores. Neste sentido, a mente passa da imaginação de

uma coisa à contemplação ou recordação de outra na medida em que o próprio corpo é disposto a produzir, a partir da imagem de uma coisa, a imagem de outra.

Eis que aquele mecanismo perceptivo a que fomos apresentados na demonstração do corolário da proposição 17 da parte II pode ser entendido, na verdade, como um mecanismo perceptivo-rememorativo, pois não apenas explica como se dá a geração das imagens no corpo, das quais se seguem as percepções na mente, mas também como, em função de uma virtude sua, o corpo humano é capaz não apenas de reter os traços dos corpos externos mas também como que reproduzi-los em função de uma dinâmica interna de seu movimento. Propriedade ou virtude essa que fundamenta a memória e nossa capacidade de rememorar, entendendo esta como “alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e concatenação das afecções do Corpo humano” (E, II, prop. 18, esc. Grifos nossos). A memória consiste portanto em uma associação, uma ordem ou concatenação de imaginações, que é correlata à ordem ou concatenação das afecções do corpo humano, isto é, à maneira pela qual as imagens dos corpos exteriores se unem e se implicam mutuamente no corpo humano quando da formação dos vestígios²⁵. E essa associabilidade também explica, por sua vez, como as imaginações operam umas para com as outras como *signos*, e que, de fato, a própria linguagem depende das relações de incidência ou deveniência das imaginações umas para com as outras:

Além disso, daí entendemos claramente por que a Mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira; como, por exemplo, a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via esse fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um

²⁵ Um fato interessante é que Espinosa não recorre em nenhum momento à noção de tempo ou ao passado em geral para fundamentar a memória e a rememoração, o que implica, mais uma vez, que a memória não difere essencialmente das imaginações. É verdade, contudo, que Espinosa chega a usar expressões tais como “imagem de uma coisa passada ou futura”, mas esclarece logo em seguida que o modo humano, enquanto imagina alguma coisa, o faz contemplando-a como presente, ainda que esta não mais exista nem esteja exteriormente presente, e que “não a imagina como passada ou futura senão enquanto sua imagem está unida à imagem do tempo passado ou futuro (E, II, prop. 44, esc.). Por isso, a imagem da coisa, em si só considerada, é a mesma, quer referida ao tempo futuro ou passado, quer ao presente (E, III, prop. 18, dem.), ou seja, o tempo ou a duração não são fatores decisivos para a distinção entre imaginação e memória, mas sim o mecanismo pelo qual as ideias das coisas tornam-se presentes à mente, a saber, ora pela afecção de um corpo externo atualmente presente, ora como efeito da disposição interna de certas partes do corpo, as quais podem, por seu movimento interno, como que “reproduzir” as imagens das coisas exteriores pelas quais o corpo fora outrora afetado.

Camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, etc., e assim cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro (E, II, prop. 18, esc.)

Mas as imaginações, operando como signos, não tem como referente direto os objetos (Deleuze, 1997), mas outras imaginações (do *pensamento* da palavra pomum passamos ao pensamento, isto é, à *imaginação* do fruto), da mesma maneira que, quando da disposição das partes fluidas do corpo pelos vestígios, passamos da imagem de uma coisa (o som articulado, por exemplo) à imagem de outra à qual a circunstância uniu pelo fato de o corpo ser afetado por ambas simultaneamente. Neste sentido, não há diferença entre signos naturais ou convencionais: os vestígios do cavalo na areia são eles mesmos signos, que entram em cadeias associativas diferenciais de acordo com a maneira com que o costume, hábito ou convenção ordenou as imagens das coisas pelo concurso das mesmas.

As imaginações se mostram como signos ainda sob outro aspecto. Como entram em cadeias associativas que dependem da ordem das afecções do corpo sob a ordem comum da natureza, ordem fortuita do encontro entre os corpos, estas cadeias de signos são fundamentalmente equívocas, e, como consequência, elas *indicam* muito mais a constituição atual do corpo afetado do que a sua natureza ou das coisas exteriores (E, II, prop. 16, cor. 2). É que, sendo as imagens efeitos dos corpos exteriores sobre o nosso, enquanto concebemos as coisas dessa maneira, enquanto imaginamos, a mente não é capaz de formar uma ideia que explique a natureza das coisas, mas se limita a constatar os efeitos das coisas sobre nós, e as conhece apenas sob tal relação. Tais ideias constituem o primeiro gênero de conhecimento em Espinosa, o mais baixo, aquele que inicialmente temos na ordem da natureza, pelo qual a mente, ainda não capaz de engendrar a natureza das coisas, recolhe da natureza apenas “consequências sem suas premissas” (E, II, Prop. 28).

Mas é difícil não ver que esta dupla de conceitos, imagem e imaginação, antes de figuras do conhecimento, inadequadas e provisórias, são “categorias” da existência, coextensivas à vida, e formam o próprio tecido de nossa duração. Com efeito, Espinosa afirma no capítulo VI dos *Pensamentos Metafísicos* que “as idéias não são senão narrativas ou histórias da Natureza no espírito”. A experiência ou o sentimento da vida, isto é, *anima*, não é nada mais do que a sucessão ininterrupta de nossas afecções e as ideias que as acompanham, e compõem assim a experiência de nossa duração como uma narrativa mental²⁶. Imagem e imaginação são, assim, em primeiro lugar, matéria de vida, elas se figuram ali, onde quer que haja vida e duração, mesmo que devemos conceber a imaginação, em graus mais baixos de animação, sob a forma da

²⁶ Cf. Gleizer, 1998, e também Gonçalves, 2020.

sensibilidade e não, propriamente, intelecção. Que aquela forma primária da relação entre mente e corpo estabeleça o fundamento de uma primeira maneira de conhecer, isto não impede que imagem e imaginação desempenhem, contudo, sob a forma de *paixões*, um papel vital que é irreduzível ao seu caráter epistemológico. Com efeito, a epistemologia de Espinosa nos apresenta um percurso no qual, através da conquista de uma potência cada vez maior de pensar e de formar ideias, a mente humana torna-se capaz de conhecer as coisas adequadamente, isto é, de engendrar ideias que explicam a natureza das coisas e suas propriedades – conhecimento do segundo gênero (E, II, prop. 40). Quão menos a mente humana conhece as coisas pela só imaginação, ou seja, pelas ideias das coisas exteriores e seus efeitos sobre nós, mais apta se torna a conhecer as causas e as relações de conveniência ou inconveniência que mantém com as coisas exteriores, e tanto menos padece. Mas veja-se que a conquista do conhecimento do segundo gênero não se dá às custas do abandono da imaginação enquanto tal, mas antes tem o efeito de desqualificá-la como maneira única e exclusiva que temos de conhecer as coisas, donde seguiria seu maior perigo: nos afastar permanentemente da verdade (E, I, Apêndice). Ao mesmo tempo, o conhecimento do segundo gênero pode voltar-se sobre as próprias afecções, de modo que enquanto a mente conhece adequadamente as coisas exteriores e a causa de suas afecções, ela deixa de padecer (E, III, def. 1 e 2)²⁷; no entanto, nunca deixamos de imaginar, isto é, nunca deixamos de sofrer afecções e formar delas ideias, pelas quais contemplamos as coisas exteriores como presentes a nós. De modo que a imaginação em Espinosa é coextensiva à nossa própria duração, e que, portanto, contanto que nosso corpo exista estará necessariamente em relações com outros corpos, os quais lhe transmitem o movimento, isto é, certas afecções ou imagens, que serão necessariamente percebidas por sua mente sob a forma de imaginações.

²⁷ Com efeito, uma coisa é dita causa adequada de algum efeito quando este pode ser claramente entendido por sua só natureza, enquanto que a coisa é dita causa inadequada ou parcial em relação a efeitos que não podem ser entendidos por sua só natureza. Ora, como o primeiro gênero de conhecimento, a imaginação, consiste em ideias confusas que mais indicam a constituição atual do corpo humano do que a natureza do corpo exterior, enquanto tem ideias do primeiro gênero a mente não tem senão ideias inadequadas. Pelo que dos afetos que se seguem de sua natureza enquanto imagina são necessariamente paixões, pois o conhecimento adequado dos efeitos que se seguem dela enquanto imagina a coisa externa não se encontra na ideia de Deus enquanto constitui a mente humana, mas sim enquanto, em simultâneo com a ideia que constitui a mente humana, tem a ideia de outra coisa (E, II, Prop. 11, cor.). É nisso que consiste, enfim, o conhecimento inadequado. Nesse sentido, quão mais a mente humana tem idéias adequadas, tão menos padece, isto é, tão menos é afetada por afetos que são paixões e tão mais ela age.

As determinações do desejo

O papel vital da imagem e imaginação torna-se ainda mais nítido quando vemos que a sucessão contínua de afecções e das ideias que as acompanham é correlata de um aumento ou diminuição, uma variação de nossa própria potência de existir e agir, que depende daquelas ideias e afecções. Trata-se, com efeito, dos *afetos*, à distinção das afecções ou imagens, que vêm como que recortar nossa duração, signos de uma passagem a uma perfeição maior ou menor pela qual mente e corpo passam simultaneamente e através dos quais nosso esforço ou potência são diferentemente direcionados ou determinados. Entre a passagem das afecções, de nossas percepções ou imaginações aos afetos propriamente ditos, o que está em jogo é aquilo que Deleuze soube exprimir de maneira exímia ao articular a distinção entre o que chama de signos *escalares* e signos *vetoriais*:

...é que um estado atual sempre é um corte de nossa duração e determina, a esse título, um aumento ou uma diminuição, uma expansão ou uma restrição de nossa existência na duração em relação ao estado precedente, por mais próximo que este esteja. Não é que comparamos os dois estados numa operação reflexiva, mas cada estado de afecção determina uma passagem para um “mais” ou para um “menos”: o calor do sol me preenche, ou então, ao contrário, sua ardência me repele. A afecção, pois, não só é o efeito instantâneo de um corpo sobre o meu mas tem também um efeito sobre minha própria duração, prazer ou dor, alegria ou tristeza. São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas de potência que vão de um estado a outro: serão chamados afectos, para falar com propriedade, e não mais afecções. São signos de crescimento e de decréscimo, signos *vetoriais* (do tipo alegria-tristeza), e não mais escalares, como as afecções, sensações ou percepções (Deleuze, 1997, p. 157).

O que acontece quando deste aumento ou diminuição, dessa variação de nossa potência de existir e agir? Como os afetos enquanto tais dependem de nossas afecções, as imagens corpóreas, bem como de suas ideias ou imaginações, a passagem que exprimem sob a forma de um aumento ou diminuição se diz simultaneamente do corpo e da mente. Mas, como a essência da mente é afirmar a existência atual do corpo, a ideia de tal passagem também deve se dar nela, e necessariamente acompanhada da ideia de uma coisa que seria como que sua causa. Ora, reencontramos, portanto, os afetos de Alegria e Tristeza, que são afetos primários, dos quais, por relações de composição entre eles e ideias de coisas exteriores ou interiores a nós é que são derivados todos os outros. Assim, se Alegria e Tristeza são, respectivamente, a própria passagem de uma perfeição menor para uma maior, ou então de uma perfeição maior para uma menor, o afeto que tem o nome de *Amor* será essa mesma Alegria, mas conjuntamente à ideia de uma causa externa, enquanto que o *Ódio* será aquela mesma Tristeza, conjuntamente à ideia de uma causa externa (E, III, Def. dos Afetos, def. 6 e 7). E o mesmo se diz de todos os outros afetos, a saber, que formam, como figuras geométricas, relações definidas entre um aumento e diminuição

de nossa potência e uma ideia, seja de algo interior ou exterior, de algo futuro ou de algo passado, seja de algo que se apresenta como possível ou necessário²⁸ que se apresenta como causa deste aumento ou diminuição.

É neste sentido que devemos distinguir, de um lado, a afecção do corpo e sua ideia, ou seja, as imagens e as imaginações que as acompanham, que compõem o tecido de nossa duração, e, de outro, os afetos, que, muito embora dependam das ideias das afecções do corpo, não se reduzem a elas, mas exprimem algo de outra natureza, a saber, uma variação de nossa potência de existir e agir (Deleuze, 2019). É considerando esta outra dimensão da coisa singular que o papel vital das imagens e das imaginações se impõe. Com efeito, da constituição dinâmica do corpo humano e suas relações com os corpos externos vimos seguir-se que, em função de sua forma ou das relações internas de transmissão de movimento que o constituem, ele é capaz não apenas de ser afetado por muitíssimos corpos, e sê-lo simultaneamente – pelo que é capaz de gerar uma pluralidade de imagens simultaneamente - mas também que, como efeito de uma virtude ou potência sua²⁹, o corpo humano é capaz de reter os efeitos das afecções dos corpos exteriores, e que tais vestígios, quando dispõem novamente as partes fluidas do corpo humano, são capazes de afetá-lo da mesma maneira pela qual antes o fora pelos corpos externos, sem que a presença da coisa exterior seja dada. Como vimos, tal dinâmica corpórea é o que fundamenta sua capacidade de percepção e rememoração. Mas tal mecanismo se situa ainda na dimensão da potência de afetar e ser afetado de um corpo, que é compreendida inteiramente pelas relações de movimento e repouso que constituem o domínio dos corpos. O mesmo já não é verdade quando consideramos que “o Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua *potência de agir* é aumentada ou diminuída (...)” (E, III, post. 1, grifos nossos). Apesar de as maneiras pelas quais um corpo pode ser afetado seguirem-se todas de sua forma – sua constituição individual, portanto – em conjunção ou concurso com as coisas exteriores, os *afetos* eles mesmos, isto é, a passagem de uma perfeição menor a uma maior ou vice-versa, a variação da potência de agir enquanto tal, nos impõe pensar em um outro nível de relações, que diz respeito à existência de uma coisa singular e sua essência atuante. Com efeito, Espinosa escreve:

²⁸ Certamente não somos exaustivos neste sumário. Cf. as Definições dos Afetos ao fim da Parte III da Ética.

²⁹ “Pois se a Mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é, (pela Def. 7 da parte I), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre”, E, II, Prop. 17, esc.

Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.

De modo que o domínio da singularidade, isto é, da coisa em relação à sua existência e potência determinada, podemos pois entendê-lo enquanto circunscribe a dimensão da individualidade dos corpos e suas relações constituintes, a partir do crivo de uma ação. Neste sentido, o próprio corpo humano em sua individualidade se mostra uma coisa singular (pois quais das ações de um corpo não pressupõe a concorrência ou, ao menos, a conveniência entre suas partes para que seja efetuada?). Mas não só isso: esta definição pressupõe a união de diversos indivíduos que não necessariamente constituem um só e mesmo corpo. O próprio corpo humano, na verdade, precisa de muitas outras coisas para se conservar, que continuamente como que o regeneram (E, II, prop. 13, lem. 4 e post. 4). Muito embora podemos conceber tais tipos de relação sob o signo do metabolismo ou da respiração – pelos quais, com efeito, um corpo exterior passa a constituir a estrutura relacional que compõe o corpo humano – devemos conceder que desde já a duração do corpo, a conservação de sua forma, e tudo aquilo que se segue de sua existência determinada não podem ser concebidos a partir da só constituição ou forma individual do corpo. Em que sentido isso é importante? É que, com efeito, a noção de coisa singular não nos é estranha. Ela põe em evidência a existência determinada de uma coisa finita, isto é, de uma modificação dos atributos divinos, e que exprime de maneira certa e determinada a essência e a potência de Deus (E, III, prop. 6 e 7). Como vimos no capítulo I, uma coisa singular é necessariamente determinada em seu existir e operar, e de sua essência atual ou atuante, que é inseparável de sua existência, seguem-se necessariamente certos efeitos, que são nada outro que sua potência ou o esforço pelo qual persevera em seu ser. Tudo se passa então, nesse sentido, como se na *Ética*, ao sairmos da parte II, *A Natureza e Origem da Mente*, do domínio propriamente epistemológico de seu percurso demonstrativo, portanto – cujas formulações, aliás, são encetadas, como vimos, a partir de uma dedução da natureza dos corpos, sua forma individual e a virtude própria do corpo humano –, e adentramos na parte III, a *Origem e Natureza dos Afetos*, como se fôssemos transportados, aqui também quase que insensivelmente, do domínio dos corpos em sua individualidade e potência de afetar e ser afetado (e as consequências que se seguem daí para o nosso conhecimento das coisas) ao domínio das coisas em sua singularidade, isto é, à determinidade de sua existência e potência de existir e agir, sem que se fique claro à primeira vista a incidência de um domínio sobre o outro. A definição de coisa singular, bem como a teoria dos afetos apresentada na parte III, nos revelam como tal relação se

dá, e como aquele domínio da individualidade dos corpos em sua potência de afetar e ser afetado já está como que implicado ou circunscrito no domínio da determinidade das coisas singulares.

Com efeito, suponhamos que uma coisa singular seja determinada em seu esforço de perseverar na existência ou em seu ser de uma maneira que não se segue apenas de sua só natureza, mas envolve também a natureza de outra coisa pela qual foi afetada. Nesta medida, os efeitos que se seguem de sua natureza determinada não podem ser concebidos por sua essência em si só considerada, mas sua própria natureza deve ser concebida enquanto afetada ou determinada pela coisa exterior como causa eficiente de tais efeitos, ou seja, este seu estado ou constituição atual encontra na própria afecção (afeto) que se deu a partir do encontro com a coisa exterior a sua condição de inteligibilidade. Ademais, se o que se segue de sua natureza determinada é sua própria potência, e se devemos entender a essência atual de uma coisa como um *ato de existir*, então ambas as coisas juntas – na medida em que os efeitos de uma não podem ser concebidos sem a outra – constituem uma só coisa singular. A importância da definição de coisa singular tal como nos é apresentada acima parece ser pois a seguinte, estabelecer que a singularidade de uma coisa não exclui a alteridade, mas antes a envolve, e estipular que o esforço pelo qual uma coisa persevera em seu ser pode ser ora favorecido ou inibido pelos afetos que vêm de nossos encontros com as coisas exteriores, e que pode, ainda, ser ele mesmo constituído singularmente através de seu concurso:

por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, *o esforço pelo qual, sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo*, isto é, a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual (E, III, prop. 7, dem., grifos nossos).

Mas se é verdade, como se sugere, que os afetos são de fato capazes de determinar a potência dos viventes e singularizar suas existências, torna-se necessário que entendamos a dinâmica que governa os afetos e em que consiste aquilo que havíamos chamado de papel vital da imaginação e da memória. Lemos na definição de Afeto, encontrada ao fim da parte III da *Ética*, que,

O Afeto que é dito Pathema do ânimo é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes e, dada [esta ideia], a Mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra. (E, III, Def. Geral dos Afetos)

Vemos por essa definição que os afetos são modos de pensar, isto é, ideias, mas que, diferentemente das imaginações, não tem por “objeto” as afecções do corpo, mas são antes ideias pelas quais a própria mente afirma de si ou de seu corpo e de suas partes uma maior ou menor

perfeição, maior ou menor força de existir que antes. Isto não se dá, no entanto, como esclarece Espinosa, por uma comparação da mente, mas porque é da essência da mente afirmar a existência de seu corpo, pelo que, quando do aumento ou favorecimento da potência de agir existir do corpo, ou, ao contrário, de sua diminuição ou coibição, se dará na mente uma ideia que exprime uma maior ou menor perfeição ou realidade que dantes. Os afetos se dizem ainda ideias confusas na medida em que concernem às ideias da imaginação, isto é, às ideias que a mente forma enquanto o corpo é afetado pela imagem de alguma coisa, ideias que são confusas ou inadequadas na medida em que não explicam ou exprimem a natureza das coisas exteriores, mas antes as envolvem ou implicam. Contudo, se esta primeira parte da definição explica, portanto, os afetos que derivam da Alegria e Tristeza, como por exemplo, respectivamente, o amor, a esperança, o Ódio e o Medo, a segunda parte, todavia, explica os afetos de Desejo, isto é, explica como a mente humana é determinada a voltar-se para uma coisa em detrimento de outra, arrastada para esta ou aquela direção, em função dos afetos que tem. É que os afetos ditos do Desejo são originados de afetos alegres ou tristes, e se seguem deles como propriedades internas suas. A explicação da definição de Amor é bastante esclarecedora quanto a isso:

a [definição] dos Autores que definem o *Amor* como *a vontade do amante de unir-se à coisa amada* não exprime a essência do Amor, mas uma sua propriedade e, como a essência do Amor não foi suficientemente examinada por eles, tampouco puderam ter um conceito claro de tal propriedade; daí ocorreu que todos tenham julgado a definição deles bastante obscura. Mas cumpre notar que, quando digo que é uma propriedade no amante unir-se pela vontade à coisa amada, não entendo por vontade o consentimento ou a deliberação do ânimo, ou seja, o decreto livre (...), nem tampouco o desejo de unir-se à coisa amada, quando ela está ausente, ou de perseverar-se na presença dela, quando está lá; pois o amor pode ser concebido sem este ou aquele Desejo; por vontade, todavia, entendo o Contentamento que se dá no amante diante da presença da coisa amada e que corrobora, ou pelo menos fomenta, a Alegria do amante. (E, III, Def. dos Afetos, def. 6, exp.)

Devemos notar nesta passagem, primeiro, que assim como o afeto de amor surge a partir da conjunção de um aumento da potência ou perfeição da coisa singular e a ideia de uma causa externa, não há afeto, fora alegria e tristeza, que não dependam da ideia de uma coisa que seria como que sua causa – o que seria do amor, afinal, sem a ideia da coisa amada?³⁰ Em segundo lugar, o contentamento ou o desejo³¹ surgem como propriedade ou efeito interno de um amor, isto

³⁰ “Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão no mesmo indivíduo se não se der a ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar”. Cf. E, II, ax. 3.

³¹ Vale notar que, apesar de Espinosa equiparar contentamento e vontade na passagem citada, podemos igualmente entendê-lo como desejo. Com efeito, no escólio da proposição 9 da Parte III, Espinosa escreve que “Este esforço [para perseverar-se em seu ser], quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se *Apetite*, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação”. Cf. E, III, prop. 9, esc.

é, como efeito necessário de uma operação mental que une a ideia de uma coisa à uma alegria dada. Mas para entendermos isso é preciso antes fazermos algumas considerações gerais sobre o desejo.

Com efeito, lembremos que “cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (E, III, prop. 6). Eis a definição do *conatus*, uma noção que, como vimos, depende de que consideremos a essência de uma coisa como internamente indestrutível – sendo a essência de algo afirmação de sua existência e não sua negação, nada que pode vir a constituir a sua essência poderá ser contrário à sua existência, e, inversamente, tudo aquilo que pode excluir ou retirar a existência da coisa não poderá constituir a sua essência. Desse modo, da essência de uma coisa singular segue-se uma potência ou esforço em perseverar na existência. Esta perseverança implica a continuidade daquele esforço, que não envolve um tempo determinado, mas indefinido (E, II, def. 5). Ao mesmo tempo, o “quanto está em suas forças” admite que a potência de agir de uma coisa perpassa por altos e baixos, aumentos e diminuições – variações, portanto – em função das afecções de que é capaz, pelos quais seu esforço é favorecido ou coibido. Ou seja, da essência de uma coisa entendida como um esforço ou potência de agir e existir se segue que estabeleça com as coisas exteriores relações de conveniência ou inconveniência, em função das quais necessariamente buscará ou apetecerá aquelas que lhe são úteis ou boas, e terá, ao contrário, aversão de outras que lhe são más ou prejudiciais. E disto, enfim, se segue que *bom* e *mau* não tem outro sentido senão em relação à existência determinada da coisa e seu esforço contínuo – “De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apetecemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetecemos e desejamos” (E, III, prop. 9, esc.). Encontramos aí portanto o desejo como efeito interno necessário de nossas relações com as coisas em função dos afetos que produzem em nós, sejam eles alegres ou tristes³².

Podemos, contudo, nos aproximar da questão do desejo também de outro modo. Os afetos de alegria e de tristeza são o próprio aumento ou diminuição de nossa potência de agir e existir, pelos quais o nosso esforço em perseverar na existência é ora favorecido, ora coibido. Neste sentido, – e uma vez que “o que quer aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente” (E, III, prop. 11) – a “mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo” (E, III, prop. 12). Porquê haveria a mente de buscar alegria, isto é, esforçar-se em imaginar coisas alegres? Pois a alegria

³² “Cada um, pelas leis de sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau”, E, IV, prop. 19.

favorece e aumenta aquele esforço por perseverar em seu ser que é a própria essência atual da coisa, donde que “o homem afetado de Alegria nada outro deseja senão conservá-la, e isso com tanto maior Desejo quanto maior for a Alegria”. E daí se segue, inversamente, que quando a “Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas”, pois, com efeito, as coisas enquanto são causa de tristeza nada mais fazem do que coibir e impedir aquele esforço, de modo que “afastar a Tristeza é tudo para que se esforça o homem afetado de Tristeza” (E, III, prop. 37). Eis que parece que encontramos dois sentidos ou pólos do desejo:

Esforçamo-nos para fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria; ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzir à Tristeza. (E, III, prop. 28).

Notemos, entretanto, que tanto ao perseguir o que conduz à alegria quanto ao afastar ou destruir aquilo que conduz à tristeza, trata-se afinal de um e mesmo esforço, uma e a mesma potência de existir e agir, que é contudo concebida como ora determinada a produzir tal ou tal efeito, na medida em que o corpo é afetado por tais e tais imagens, e a mente determinada a pensar tais e tais coisas em função dos afetos que tem. Sob esta perspectiva, o desejo nada mais é do que o Amor ou a Tristeza, na medida em que determinam o agir e operar da coisa singular. E estas determinações do desejo variam elas mesmas tanto quanto podem variar os próprios objetos pelos quais somos afetados. Sob outra perspectiva, no entanto, o Desejo é nada mais do que a própria essência atual de uma coisa, isto é, sua essência atuante, entendendo-a como, enquanto inseparável de sua existência determinada, se seguem dela necessariamente certos efeitos, isto é, sua potência – que nada mais é do que o seu próprio esforço em perseverar em seu ser. Quando falamos em um papel vital das imagens e das imaginações não era senão a isto que aludimos, a saber, o papel que desempenham na constituição de nossos afetos e na determinação de nossos desejos na medida em que somos ocupados por paixões. Isso tudo era o que já estava implicado quando lemos que “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer”, mas foi preciso explicar, de um lado, como se dá a gênese das imagens e da imaginação, bem como a constituição da memória, para que, enfim, pudéssemos sentir em quê elas atuam e como se fazem presentes na nossa duração. As diferentes determinações do desejo ou as variações em sua potência seriam como afecções de nossa própria duração, na medida em que os afetos mesmos duram e se aderem a nós com maior ou menor pertinácia, e como que recortam e intercalam diferentes estados ou estações, diferentes constituições ou naturezas de uma mesma coisa singular. Ou, seria de fato a mesma? Não é difícil imaginar ou mesmo conceber que certos intervalos de nossa duração passam muitas vezes pelo

domínio senão exclusivo, ao menos dominante de um ou mais afetos, ao redor dos quais os outros, menos potentes e duradouros, apenas se fazem sentir brevemente antes que seu ímpeto se desfaleça ou encontrem um outro que, sendo-lhe contrário, esvai ou sequestra-lhe as forças. Ou então períodos marcados pelo conflito, pela flutuação do ânimo ou pela oscilação entre um e outro afeto, pelos quais se é “arrastado de diversas maneiras e não se sabe para onde voltar-se”. Podemos ainda conceber que aquilo que somos pode se tornar um verdadeiro campo de batalha, palco de um conflito tão inconciliável e irresolúvel que apenas uma mudança em nós mesmos ou um dos lados do embate pode levar à trégua ou à paz (E, V, ax. 1). E o que temos quando dessa passagem, da resolução destes conflitos, das transformações pelas quais somos determinados a existir e operar diferentemente? Se é a singularidade de uma coisa aquilo em que consiste sua vida, tais mudanças não haveriam de constituir uma espécie de morte? Mais ainda, se assim o for, não encontraríamos aqui mais uma dificuldade para pensarmos o caso poeta espanhol, a saber, o fato de que a morte, consistindo em uma mudança na forma e natureza de uma coisa pela qual não pode ser dita a mesma, parece implicar uma mudança na própria essência da coisa?

III – O CASO DO POETA ESPANHOL

Agora, tendo percorrido este trajeto, que nos levou da perseguição de uma noção de vida na *Ética* de Espinosa à gênese das imagens e da imaginação, bem como o papel destas e da memória na determinação da constituição atual de uma coisa singular, voltemo-nos para aquilo que primeiramente nos enredou nesse trajeto, o caso do poeta espanhol.

É pertinente começarmos nossa abordagem situando, brevemente, as proposições 38 e 39 da parte IV da *Ética* no movimento argumentativo da parte IV, intitulada da *Servidão Humana ou das Forças dos Afetos*, estabelecendo, em linhas gerais, como se articulam com seu intuito e propósito enunciados. Esta parte se propõe a tratar das causas do que Espinosa chama de Servidão, a saber, “a impotência humana para moderar e coibir os afetos”, aos quais o homem se encontra de tal maneira submetido que “frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior”, de modo que se possa determinar aquilo que os afetos têm de bom ou de mau (E, IV, Pref.). Trata-se, pois, de estabelecer por meio da razão certos preceitos que permitem ao homem se orientar em meio às paixões e passar da servidão à vida ativa e livre, o que é feito não apesar dos afetos, mas com eles – eis portanto a necessidade de determinar o que podem ter de *bom* e *mau*, isto é, o que há neles que pode nos aproximar ou afastar do “modelo de natureza humana” que se propõe, aquele que abre caminho à liberdade humana, que será objeto da parte V. Diferentemente de antes, no entanto, quando, pelo que vimos, tais noções não designavam nada em si mesmas, mas antes nossas relações com as coisas enquanto consideradas capazes de nos afetar de alegria ou tristeza, e assim capazes ora reforçar ou coibir nosso desejo, Espinosa busca dar um sentido positivo e *certo* a estes vocábulos, que seja determinável pela certeza que só advém do conhecimento adequado. Pelo que as primeiras definições desta parte já estabelecem que devemos entender como bem aquilo que *sabemos certamente nos ser útil*, e mal, porém, aquilo que *sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer* (E, IV, def. 1 e 2).

Em que consiste esta utilidade é precisamente o que a proposição 38 da parte IV cumpre estabelecer. A saber, útil será aquilo “que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras”, e tão mais útil será aquilo que mais o tornar apto a afetar e ser afetado, e nocivo, ao contrário, o que torna o corpo menos apto a isso³³. E isto porque quão mais apto a afetar as coisas exteriores

³³ Pelo critério da utilidade podemos sentir a diferença entre o sentido das noções de *bem* e *mal* – que, determináveis pela razão, consistem respectivamente no que sabemos certamente ser útil e o que sabemos certamente nos impedir de alcançar algum bem – e as noções *bom* e *mau* que se referem ao desejo que se segue da alegria ou tristeza. Enquanto envolvem a certeza, e, portanto, o conhecimento

e ser afetado por elas se torna o corpo, tão mais apta a perceber será a mente, e, com efeito, “nada sabemos ao certo ser bom ou mau senão o que deveras nos conduz a entender ou o que pode impedir que entendamos” (E, IV, prop. 27). Esta proposição estabelece, assim, que são úteis as coisas que dispõem o corpo de maneira que seja mais apto a afetar e ser afetado de múltiplas maneiras pelos corpos exteriores, e isto porque, fazendo-o, conduzem a mente a cada vez mais ser capaz de entender as coisas.

A proposição 39 se insere nesse encadeamento de noções e afirma, por sua vez, que

As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso.

A demonstração dessa afirmação se dá invocando os postulados da pequena física de Espinosa, pelo que, como vimos, temos que o Corpo humano necessita, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é como que continuamente regenerado (E, II, Prop. 13, Post. 4); e que aquilo que constitui a forma do Corpo humano consiste em que suas partes comunicam entre si seus movimentos umas às outras, e isto numa proporção certa (E, II, Prop. 13, Def. de Indivíduo). Nesse sentido, as coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do corpo têm entre si *conservam a sua forma*, e portanto (pelos postulados 3 e 6) fazem com que o Corpo humano *possa ser afetado de múltiplas maneiras*, e, nesta medida são boas.

Assim temos primeiramente que, pela proposição anterior, a utilidade consiste em que as partes do Corpo humano sejam dispostas de maneira que possam afetar as coisas exteriores, e serem afetadas por elas de múltiplas maneiras, e isto proporcionalmente (“tanto mais útil quanto torna o Corpo...”). Recuando, porém, na ordem dos argumentos, vimos que o que é útil o é não apenas na medida em que se relaciona ao aumento da aptidão ou potência de afetar e ser afetado do corpo, mas enquanto se refere simultaneamente à aptidão da mente de perceber muitas coisas; pelo que temos, enfim, que o que é útil ao corpo só o é na medida em que, ultimamente, nos conduz a entender. Agora, pela primeira parte da proposição 39, pelas mesmas razões, aquilo que faz com que as partes do corpo humano conservem a proporção de movimento e repouso que tem entre si, são boas, e más, ao contrário, as que fazem com que tenham outra proporção de

adequado, bem e mal estão no rol das *noções comuns*, isto é, daquilo que é comum a muitos corpos em função de suas relações de conveniência e inconveniência, e não são variáveis como os afetos. Esta diferença entre as noções, e a própria necessidade de se fundar um critério de utilidade que seja universal e invariável nos dá a perceber que, muito embora aquilo que queremos, enquanto o queremos, é *bom*, disto não se segue que o que desejamos é necessariamente útil, isto é, um *bem*, e nos torna aptos a sermos afetados de múltiplas maneiras. Trataremos dessa distinção, bem como aquilo que se segue dela, ainda neste capítulo.

movimento e repouso. São boas as coisas que conservam a proporção de movimento e repouso das partes do corpo porque conservam sua forma; mas a utilidade de se conservar a forma do corpo só se dá na medida em que garante que o corpo possa ser afetado e afetar os corpos externos de muitas maneiras, e isso, ainda, só é útil enquanto nos conduz a entender. Isto quanto à primeira parte da proposição e sua demonstração. Quanto à sua segunda parte, negativa, Espinosa afirma que,

Ademais, as coisas que fazem com que as partes do Corpo humano obtenham outra proporção de movimento e repouso fazem (*pela mesma Def. da parte 2*) com que o corpo humano se revista de outra forma, isto é, (*como é conhecido por si e como advertimos no fim do prefácio desta parte*), que o Corpo humano seja destruído, e por conseguinte se torne inteiramente inepto para poder ser afetado de múltiplas maneiras, e por isso (*pela Prop. preced.*) são más.

Ora, são más aquelas coisas que sabemos certamente nos impedir de possuir algum bem. Daí já podemos concluir que o que faz com que as partes componentes do corpo humano tenham outra proporção de movimento e repouso, ou seja, as coisas que comprometem a conservação de sua forma, é mau, tão só pela oposição que se trava daí entre aquilo que foi estabelecido como bom. Mas não é simplesmente isso que Espinosa afirma na segunda parte da demonstração. O que faz com que as partes do corpo tenham outra proporção de movimento e repouso entre si não é meramente mal; Espinosa não restringe simplesmente a estabelecer estas relações qualitativas entre o que contribui ou compromete a conservação da forma do corpo. É que, aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham entre si outra relação de movimento e repouso tem também consequências muito mais concretas e precisas: estas coisas, ao modificarem a forma do corpo, causam a destruição do próprio corpo, e isto pelo revestimento de sua forma por outra. E, ainda um ponto notável quanto às consequências concretas destas mudanças de forma, é que sua demonstração não é feita em referência à própria proposição, mas à definição de Indivíduo e ao Prefácio da parte IV – a referência ao prefácio se fazendo, ainda, apenas a título de menção ou advertência, sendo que aquilo que se afirma é considerado como “conhecido por si”, isto é, a título de axioma. O que encontramos nessas passagens?

A definição estabelece, como vimos, que aquilo que compõe e constitui um Indivíduo enquanto tal não são suas partes, mas a maneira pela qual, sendo constringidas a aderirem-se umas às outras, elas comunicam seus movimentos umas às outras numa *proporção certa*. É nisso que consiste a forma individual de um corpo. Já quanto ao prefácio, a passagem relevante é breve, e tem como função fazer uma distinção entre, de um lado, um aumento ou diminuição da *perfeição* ou *potência de agir* de uma coisa, e, de outro, uma *mudança* de sua essência ou forma:

Pois, antes de tudo, deve-se notar que, quando digo que alguém passa de uma menor a uma maior perfeição, e inversamente, não entendo que *mude de uma essência ou forma para uma outra*. O fato é que um cavalo, por exemplo, é destruído tanto ao ser mudado em homem como em inseto; mas é sua potência de agir, enquanto é entendida por sua própria natureza, que concebemos aumentada ou diminuída (E, IV, Pref., grifos nossos)³⁴

A distinção coloca então que aquilo que devemos entender por aumento de uma perfeição ou potência de agir não implica mudança de forma, mas, como podemos afirmar pelo que vimos anteriormente, se refere a uma só coisa enquanto seu esforço por perseverar na existência e em seu ser é aumentado ou diminuído³⁵, enquanto que a mudança de *forma* ou da *essência de uma coisa* em outras não se dá sem a sua destruição. A expressão “se revestir de outra forma”, que primeiro nos remeteu àquela passagem, parece sugerir então o processo pelo qual, por causas externas, as partes do corpo são coagidas e dispostas de maneira a terem entre si outra proporção de movimento e repouso, isto é, as partes do corpo são coagidas a efetuar outras relações e entrarem sob outra forma ou relações constituintes, pelo que o corpo anterior é destruído³⁶. Voltando ao texto da demonstração, temos que isto, ou seja, a destruição de um corpo pela modificação de sua forma, é má, mas isso por aquelas mesmas razões, a saber, que torna o corpo humano “inteiramente inepto a ser afetado de múltiplas maneiras”. Essa destruição, como Espinosa afirma no escólio que se segue a esta proposição, é nada mais do que a morte. Antes de adentrarmos no escólio, no entanto, recuemos um pouco nosso olhar, de maneira que se possa discernir o movimento argumentativo que é realizado nestas duas proposições, 38 e 39 da parte IV. De seu esquema e articulação geral segue-se uma interessante e, aqui mais uma vez,, insólita constatação:

É um texto bastante fascinante, Espinosa está nos dizendo que morrer é mau, mas que é preciso explicar porque; uma pergunta estranha para o senso comum, para quem é óbvio que a morte é uma coisa ruim (...); morrer é mau pois quando morremos não podemos mais afetar e ser afetados. Em outras palavras, Spinoza está confirmando, nessa parte invertida da demonstração,

³⁴ O fato de que a passagem tem como função esta distinção entre os termos parece ser corroborado também pela escolha do exemplo. O cavalo, seja transformado em homem (o qual, poderia-se dizer, sem grandes dificuldades, é mais potente do que ele, na medida em que pode afetar as coisas exteriores e ser afetado por elas de muito mais maneiras) seja em inseto (que, pelas mesmas razões, poderíamos conceber, comparativamente, como menos potente em relação ao cavalo) é destruído. Ou seja, como sugere o uso da passagem na demonstração, a mudança de uma essência ou forma em outras implica a destruição do próprio corpo, sua morte. O que não é o caso quando pensamos em um aumento ou diminuição de uma mesma potência de agir, ou então um uma maior ou menor perfeição de uma mesma essência, que, apesar de variável, se concebe continuar a mesma.

³⁵ O fato de que, na passagem do prefácio, devemos entender esse aumento ou diminuição “pela própria natureza da coisa” sugere portanto que aqui Espinosa não se refere às paixões, mas aos afetos ativos que se originam da razão, que se dá na mente enquanto ela tem uma ideia adequada de seus afetos, isto é, enquanto é concebida como causa adequada deles.

³⁶ Essa expressão é encontrada também no texto de Espinosa sobre o suicídio, E, IV, prop. 20, esc., que teremos a ocasião de comentar mais à frente.

que o que é interessante em um homem não é o fato de que ele vive, ou pelo menos que ele vive na simples continuação de seu corpo, mas que ele afeta e é afetado. É interessante continuar a viver apenas porque isso nos permite afetar e ser afetados; é ruim ser destruído porque não se pode mais sê-lo. Assim, efetivamente, o centro do indivíduo spinozista é a continuação não do corpo, mas da possibilidade de afetar e ser afetado (Moreau, 2007, p. 11)³⁷.

Ao mesmo tempo, se é interessante conservar a forma do corpo apenas na medida em que a conservação do corpo garante a conservação de sua potência de afetar e ser afetado, essa potência mesma, por sua vez, só é útil conservá-la na medida em que é correlata à capacidade da mente de perceber e conhecer muitíssimas coisas, de modo que, tão mais apto é o corpo para afetar e ser afetado, tão mais apta é sua mente a perceber e conhecer as coisas. Assim, devemos notar que a conservação da forma do corpo e sua potência de afetar e ser afetado, e a utilidade dessa conservação, não aparece senão sob condições bastante específicas. Já adentrando no escólio da proposição 39, Espinosa o abre afirmando que “O quanto essas coisas obstam ou servem à Mente” será um tema da quinta parte da *Ética*. Aqui, já no escólio, e portanto no terreno das consequências que se seguem daquilo que foi afirmado na proposição, Espinosa faz uma afirmação que, como vimos, é um tanto insólita e sem dúvida polêmica, e é em função desta afirmação, como recurso argumentativo desta, que aparece a anedota do poeta espanhol.

Mas cumpre aqui notar que entendo que o Corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso. Pois não ousou negar que o Corpo humano, mantidas a circulação do sangue e outras coisas pelas quais se estima que o Corpo vive, contudo possa mudar para uma natureza de todo diversa da sua. De fato, nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão mudado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário. Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol que fora tomado pela doença e, embora se tenha curado, ficou porém tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias que escrevera, e certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula. E, se isso parece inacreditável, o que diremos dos bebês? O homem de idade avançada crê que a natureza deles é tão diversa da sua, que não poderia persuadir-se de ter sido um dia bebê se não conjecturar sobre si a partir dos outros. Porém, para não dar aos supersticiosos matéria para levantar novas questões, prefiro parar por aqui.

³⁷ Tradução livre. No original: “C’est quand même assez fascinant comme texte, Spinoza est en train de nous dire que mourir c’est mauvais, mais qu’il faut expliquer pourquoi ; question bizarre pour le sens commun, pour qui il va de soi que la mort est une mauvaise chose (...); mourir c’est mauvais parce que quand on meurt on ne peut plus affecter et être affecté. Autrement dit, Spinoza est en train de confirmer dans cette partie inversée de la démonstration que ce qui est intéressant dans un homme ce n’est pas le fait qu’il vive, du moins qu’il vive dans la simple continuation de son corps, c’est qu’il affecte et soit affecté. C’est intéressant de continuer à vivre uniquement parce que ça nous permet d’affecter et d’être affecté, c’est mauvais d’être détruit parce qu’on ne le peut plus. Donc effectivement, le centre de l’individu spinoziste, c’est la continuation non pas du corps mais de la possibilité d’affecter et d’être affecté.”

O que nos diz o escólio? Primeiramente, uma ampliação da significação de morte, que designa agora o acontecimento pelo qual, sendo modificada a forma individual de um corpo, ele mesmo é destruído, conforme a disposição de suas partes de maneira que tenham entre si outra proporção de movimento e repouso que a anterior. Pois “não se ousa negar” que, não obstante mantidas aquelas coisas “pelas quais se estima que o corpo vive, contudo possa mudar para *uma natureza de todo diversa da sua*”. Notamos que, se a proposição fala das proporções de movimento e repouso entre as partes do corpo – de sua forma, portanto – aqui, no escólio, Espinosa fala de “natureza”, aproximação que já fizera aliás na passagem que lemos do prefácio da parte IV. Entre *forma* e *natureza*, portanto, pelo uso que Espinosa faz desses vocábulos, podemos assumir que há, senão uma relação de equivalência pela qual os termos seriam substituíveis entre si, ao menos uma relação que seja de dependência, íntima o suficiente para que se acarrete, da mudança de uma, a mudança da outra. Espinosa continua, justificando essa nova significação de morte: “De fato, nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão mudado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário”. Com efeito, “nenhuma razão me obriga” pois, pelo que estipula a própria razão ou o conhecimento adequado da forma individual de um corpo, um corpo é capaz de sofrer mudanças tais que sua natureza não seja mais a mesma, e como tais mudanças se dão em função de uma modificação de sua forma, o indivíduo que se segue delas não pode ser dito o mesmo – pela própria definição de Indivíduo. Mas a falta de uma razão para aquela afirmação não implica, por si mesma, sua negação; a razão, o conhecimento adequado daquilo que constitui um corpo em sua individualidade apenas instaura como possibilidade lógica que nem todas as mudanças pelas quais devemos conceber um corpo mudado, em sua forma e natureza, podem ser subsumidas sob o acontecimento “tornar-se cadáver”. Eis aqui que a experiência, através da invocação daquela notável anedota, aparece como elemento persuasivo, recurso argumentativo para que se possa ampliar o sentido do que devemos entender por morte, não reduzindo aquilo que é designado por este termo ao mero fim orgânico da existência. Eis assim, como dado persuasivo da experiência, que Espinosa mobiliza o caso do poeta espanhol: “Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol...”. Em que consiste essa anedota? Ela conta o caso de um poeta que, tomado por uma doença, da qual se curou, ficou no entanto tão esquecido de sua vida passada que não mais acreditava serem suas as fábulas e tragédias que escrevera, de modo que poderia ser tomado por um “bebê adulto” se tivesse esquecido também de sua língua materna.

Mas qual é a justificativa dessa anedota enquanto recurso argumentativo, no contexto que acabamos de ver, em sequência à ampliação da significação de morte? Ela vem claramente

ilustrar um caso daquela mudança de forma e natureza, e colocá-la, em certa medida, sob o signo do comum ou corriqueiro (“às vezes...”). O exemplo se enquadra no contexto desta ampliação da significação do que devemos entender por morte precisamente porque a amnésia do poeta é indicativa de uma mudança na forma individual de seu corpo, ao cabo da qual torna-se difícil afirmar que continue o mesmo. Que a amnésia do poeta não pode ser entendida senão através de uma modificação na forma de um corpo e as relações internas de transmissão de movimento de um corpo é algo que, depois de termos visto em que consiste e do que depende a memória e a rememoração, não podemos negar. E a pertinência do exemplo está nisso, a saber, que, uma vez que a memória é uma concatenação de ideias que se dá na mente pela mesma ordem e concatenação que as imagens das coisas exteriores se dão no corpo, a amnésia ou, talvez, melhor dizendo, a impossibilidade do indivíduo amnésico de recordar “sua” vida passada, a vida do poeta, só pode ser concebida através de uma mudança nas relações constituintes de um corpo. Ou seja, que suas partes foram dispostas a terem entre si outras relações de movimento e repouso, e não mais efetuam aquela proporção característica que constituía o indivíduo anterior. Com efeito, pelo que vimos no capítulo anterior, a memória e a rememoração dependem da formação dos vestígios, isto é, das impressões formadas nas partes moles do corpo quando as partes fluidas deste último são determinadas pelas coisas exteriores a se chocarem sobre as superfícies daquelas repetidas vezes, assim as modificando e imprimindo nelas os traços ou vestígios do corpo exterior. Donde que, pela dinâmica que vimos constituir o mecanismo perceptivo-rememorativo, quando as partes fluidas do corpo humano forem novamente determinadas em seu movimento (seja espontâneo seja externamente determinado) a atingirem aquelas superfícies modificadas, serão dispostas da mesma maneira pela qual foram outrora pelo corpo exterior, isto é, o corpo humano será afetado pela imagem da coisa exterior, mesmo que o corpo externo não esteja presente. São essas propriedades, bem como a aptidão para uma pluralidade de afecções simultâneas do corpo e a associabilidade das ideias na mente, que vimos engendrar, de um lado, nossa capacidade de percepção, e, de outro, a rememoração. Desse modo, nada menos que pertinente que a memória ou sua impossibilidade, tal como nos é ilustrada pelo caso do poeta, seja evocada aqui, mesmo que o papel desta referência à memória seja, à primeira vista, um tanto “elusivo” (Pinheiro, 2009) e, admitimos, não sem certa ambiguidade – um papel que, com efeito, Espinosa mesmo não demonstra³⁸. Em suma, ela surge no escólio como

³⁸ A ambiguidade está em que a amnésia do poeta assinala não apenas a mudança de sua forma e natureza – isto é, sua morte – mas o faz de maneira tal que se torna impossível que o amnésico se reconheça como o indivíduo que antes era e não acredite que sejam suas as fábulas e tragédias que escrevera. Da mesma maneira, poderia-se argumentar que o homem de idade avançada não se reconhece no bebê, isto é, não acredita tê-lo sido um dia, precisamente por não ter disso a recordação,

indicativo, signo, ou mesmo, podemos dizer, um sintoma de modificações corpóreas tais que dispõem as partes do corpo a terem entre si outra proporção de movimento e repouso, modificações estas causadas por uma doença particularmente insidiosa, cujos efeitos persistem mesmo depois que foi curada³⁹. Ou seja, o caso do poeta espanhol se presta a ilustrar uma mudança na natureza de um indivíduo que não pode ser concebida senão através de uma mudança em sua forma, nas relações características e constituintes de um corpo, que teria sido destruído quando uma certa doença, cujos efeitos seriam bastante precisos e insidiosos (tornar impossível a rememoração), teria disposto suas partes a terem entre si outra proporção de movimento e repouso.

Mas a continuação do escólio sugere que o caso do poeta espanhol, embora privilegiado, não é isolado, mas apenas “a forma mais radical de uma situação comum em nossas vidas” (Pinheiro, 2009, p. 32). Pois,

se isto parece inacreditável, o que diremos dos bebês? O homem de idade avançada crê que a natureza deles é tão diversa da sua que não poderia persuadir-se de ter sido um dia bebê se não conjecturar sobre si a partir de outros.

A partir da complicação que a proliferação dos exemplos nos impõem, é preciso destacar alguns termos empregados por Espinosa no escólio que parecem ser significativos.

o que faz com que creia que a natureza do bebê é de todo diversa da sua. Mas não devemos inverter a ordem dos argumentos: a impossibilidade do “reconhecimento” é consequência de uma mudança real, de natureza e de forma, através da qual não pode ser concebido o mesmo. Portanto, não é na medida em que não se reconhecem os mesmos, o amnésico e o idoso, que se tornaram outros; mas é por terem de fato tornado-se outros que não mais se reconhecem no poeta e no bebê. A “questão do reconhecimento”, assim, se pode ser pertinente colocá-la, sempre se o fará em função das mudanças concretas de forma e natureza de um indivíduo. Mas não é difícil perceber que, muito embora a possibilidade do reconhecimento pareça depender da memória, nem todas as mudanças pelas quais devemos conceber que a coisa muda, em sua forma e natureza, necessariamente a envolvem. De modo que podemos facilmente conceber mortes que nem sequer põem em questão o reconhecimento enquanto tal, apesar de implicarem uma mudança real na forma e natureza de um indivíduo.

³⁹ Eis aqui uma pergunta que se impõe acerca da doença e da mudança que causa: se tal doença fosse no entanto passageira, e se seus efeitos não persistissem, mas durassem apenas enquanto persiste a presença da coisa e sua afecção no corpo, ao fim da doença, isto é, quando curada, seria a questão da morte suscitada pelo caso do poeta? Se a doença fosse passageira, não haveria-se de dizer que, sejam quais forem os efeitos que causasse e as maneiras pelas quais dispusesse o corpo a operar diferentemente de outrora, que se trataria então não de uma mudança ou transformação de sua forma, mas apenas de um estado ou constituição singular da mesma, e que a cura seria nada mais do que um retorno ao estado anterior, quando da exclusão ou destruição da afecção que causa a doença? Em suma, o recurso ao caso do poeta como exemplo de uma mudança de forma supõe que a modificação causada pela doença seja perene; mas um corpo doente qualquer, na medida em que está doente e, portanto, que suas partes estão dispostas de maneira que sua potência de afetar e ser afetado são modificadas e diminuídas (um corpo acamado ou febril, um corpo ferido ou em recuperação, um corpo com um estágio avançado de doença, etc.), ora, desse corpo não devemos dizer que sua natureza é diferente da de antes, e que também sua forma, sob o efeito persistente da doença, é diferente da anterior? Abordamos esse tema mais adiante.

Primeiramente, o caráter *persuasivo* da experiência, cujos dados corroboram o que a razão estipula; em segundo, o poeta que não *crê* serem suas as fábulas e tragédias que escrevera; e enfim o homem de idade avançada que *crê* sua natureza ser tão diferente da dos bebês que apenas (aqui, novamente) se *persuade* de ter sido um dia um bebê por conjecturar assim a partir de outros. Persuasão e crença, assim, desempenham papéis importantes no andamento do escólio, os quais, se não o precisarmos, podem comprometer sua leitura. Notemos que, com efeito, do uso que se faz dos termos, a crença não tem nenhum caráter conclusivo, e, quando muito, é *indicativa* de uma mudança sensível, mas que se mostra real e concreta pela persuasão, que vêm, nos dois casos, da experiência. Esta, por sua vez, tampouco seria conclusiva se os seus dados não fossem corroborados ou, ao menos, tornados plausíveis pelo que a razão estipula. Se não assumirmos tais papéis poderíamos cair no erro de pensar que é em função da crença (ou de sua falta), e não pelas modificações reais que se assume terem ocorrido nas formas individuais dos corpos (ora do poeta antes e depois da doença, ora do bebê em relação ao idoso) que temos outros indivíduos em ambos os casos. Isto seria um erro precisamente porque, se o admitíssemos, seria a própria significação da morte enquanto destruição do corpo próprio em função de uma modificação de sua forma que perderia o sentido. É na medida em que *indicam ou pressupõem* mudanças corpóreas reais e concretas, portanto, que a crença e a persuasão desempenham seus papéis, ora indicativo, ora corroborativo, de tais mudanças de natureza ou forma. Tenhamos em mente então que Espinosa afirma não apenas que não morremos senão enquanto mudados em cadáveres, mas que uma mudança tal qual a amnésia do poeta espanhol deve ser concebida como morte e que, muito embora seja um exemplo radical, é na verdade bastante comum nas nossas vidas.

Quanto a esta última parte do escólio, o fato de que Espinosa não demonstrou tais exemplos se faz sentir ainda mais notadamente. Pois o andamento dos raciocínios parece sugerir que devemos pensá-los da mesma maneira, parece assumir se tratar da mesma coisa, do mesmo acontecimento – de uma morte, portanto. Mas como pensar numa morte tal, que parece acompanhar o próprio crescimento e desenvolvimento do indivíduo, isto é, como pode a “distância” entre o bebê e o adulto encompassar uma morte se ela compreende, somos levados a imaginar, nada mais do que o desenvolvimento natural e inato do próprio corpo, ainda mais se consideramos que a morte, como sabemos, só pode vir por causas exteriores? Levando em conta também o texto da proposição e suas referências, tudo indica que se trata, na passagem do bebê ao adulto, da mudança ou do revestimento de uma forma por outra, isto é, de um caso similar ao caso que lemos pelo prefácio da parte IV, isto é, a mudança do cavalo, ora em homem ora em inseto, ou seja, *da mudança de uma essência ou natureza em outra* e não de um *aumento ou*

diminuição de uma mesma essência e sua potência de agir. A expressão “se reveste de outra forma” ou natureza (em função da qual a demonstração da proposição 39 nos remete ao prefácio) é encontrada também em outra passagem, e de maneira ainda mais aparentemente inconciliável – o texto sobre o “suicídio”. Nele lemos:

Ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apeteer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores, o que pode ocorrer de muitas maneiras; alguém se mata coagido por um outro que lhe torce a mão que por acaso empunhava a espada, obrigando-o a dirigi-la contra seu próprio coração. Ou então alguém que, como Sêneca, por ordem de um Tirano é obrigado a cortar os pulsos, isto é, deseja evitar um mal maior por um mal menor. Ou enfim porque causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este *se reveste de uma outra natureza contrária à anterior* e cuja ideia não pode dar-se na Mente (*pela Prop. 10 da parte 3*). Ora, que o homem, pela necessidade de sua natureza, se esforce para não existir ou *para mudar de forma*, é tão impossível quanto que do nada se faça algo, como cada um pode ver com um pouco de meditação (E, IV, prop. 20, esc. Grifos nossos).

Notemos, antes de mais nada, que aqui Espinosa não escreve que a coisa singular ou o corpo “se reveste de outra *forma*” (como na demonstração da proposição 39), mas sim “se reveste de uma outra *natureza, contrária à anterior*”, o que estipula, primeiramente e de maneira negativa, que uma forma não pode ser contrária a outra, mas estipula também, positivamente, que apenas naturezas, tal como afetos e ações, podem ser contrárias umas às outras na medida em que arrastam o homem em sentidos diversos ou contrários⁴⁰. Se antes, no escólio da proposição 39, o uso das expressões forma e natureza nos tinham sugerido ou uma equivalência entre os termos ou então uma íntima vinculação entre eles, sob a forma de dependência ou implicação necessária, o uso da expressão “revestimento”, aqui, aplicado à natureza e não mais à forma, sugere que é um mesmo processo que está em jogo nos dois casos: a ação de uma causa externa, que ora dispõe as partes do corpo a terem em suas relações entre si outra proporção de movimento e repouso, ora dispõe a imaginação de uma coisa singular de maneira que seja determinada a agir de uma maneira que é contrária à sua natureza e vem a destruí-la. Permanece ainda, então, para nós, a dificuldade de pensar em que consiste a relação entre mudança de forma

⁴⁰ Cf. E, IV, def. 5, bem como E, V, ax. 1. Com efeito, a definição 5 estipula que afetos contrários são aqueles que “arrastam os homens em sentidos diversos, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor”. Mas estes afetos são contrários *por acidente* e não por natureza, isto é, só são conflitantes quando coincidem no mesmo indivíduo e determinam diferentemente seu agir. Já o axioma 1 estabelece que duas ações podem ser contrárias por natureza, e não por acidente, e que quando se dão no mesmo “sujeito” uma mudança deve se dar, seja em uma delas, seja em ambas, “até que deixem de ser contrárias”. O que implica que o caso do suicídio não depende das relações que constituem a forma de um corpo, e que a morte ali é apenas a consequência da ação de causas externas que dispõem a coisa a uma ação que é contrária à sua natureza, isto é, que não pode “convir com a sua” e que pode destruí-la (E, III, prop. 5).

e mudança de natureza, relação que atua de maneira implícita ou latente no escólio e pela qual se abre o caminho para pensarmos as consequências que devem se seguir dele.

Já quanto ao próprio texto sobre o “suicídio”, pela leitura da passagem e do que já vimos a respeito do *conatus*, sabemos que na filosofia de Espinosa não há, estritamente falando, suicídio⁴¹. Toda morte é sempre causada por algo exterior, de modo que segue a fórmula da doença ou do veneno⁴², isto é, um corpo estranho que se incide sobre nosso corpo e suas relações constituintes e o dispõem de tal maneira que a proporção de movimento e repouso que mantém com suas partes deixam de ser efetuadas. A morte seria, assim, uma espécie de tristeza. Eis a dificuldade em pensar o caso do bebê e do adulto: tudo se passa como se devêssemos entender a passagem de um para o outro como uma morte, mudança de forma e natureza, e, no entanto, como isso pode sê-lo se neste caso parece haver alegria, ou seja, um aumento na potência de agir de um lado, acompanhado de um aumento da potência de afetar e ser afetado? E, ainda mais, como pensá-lo se da morte em geral, entendida como mudança de forma e natureza, parece seguir-se que devemos entendê-la acompanhada de uma mudança da própria essência da coisa, tal como sugere o prefácio da parte IV, e o escólio da proposição 39, isto é, que quando desta transformação que chamamos de morte a coisa não pode mais ser concebida como a mesma?

Mas guardemos, por enquanto, estas questões. Além de orientar nosso percurso a seguir, elas servem ainda como meios de verificar nossos passos. Gostaríamos, no entanto, de formular uma leitura do caso do poeta espanhol, uma que seja capaz de constituir ou mapear seu horizonte de sentido e que assim possa explicar seu funcionamento e as relações que concebemos atuarem, implicitamente, na mobilização argumentativa desta insólita morte do poeta. A saber, as relações que, como vimos, devemos assumir latentes, entre a potência de afetar e ser afetado de uma coisa singular e sua potência de existir e agir, bem como a relação entre mudança de forma e natureza. Nos parece que é a partir dessas relações que se poderia esclarecer, ou, ao menos, indicar a direção e o caminho para que possa compreender as dificuldades que se seguem do caso do poeta espanhol e do escólio no qual se encontra, isto é, a proliferação dos exemplos, que estipulam que devemos conceber o caso do poeta não como um caso isolado, mas sim como um acontecimento bastante comum em nossas vidas. Seria a partir daí que as consequências dessa significação de morte se fariam sentir com maior força e evidência. Antes disso, no entanto, nos referimos à

⁴¹ Ou seja, na medida em que a morte ou a destruição de uma coisa nunca se segue de sua essência ou natureza em si só considerada, mas sempre pressupõe a ação de coisas externas pela qual a forma de seu corpo é destruída. Sobre essa afirmação, conferir François (2016).

⁴² “Espinosa lembra com obstinação: todos os fenômenos que agrupamos sob a categoria do Mal, doenças, morte, são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação”, Deleuze (2002).

interpretação de um outro, a partir da qual melhor nos orientamos no horizonte daquelas questões e outras que surgem, e pela qual podemos tornar claro ao leitor em que medida nos aproximamos ou nos distanciamos de uma leitura já estabelecida deste tema.

A hipótese da identidade pessoal: um organismo, duas pessoas

Ulysses Pinheiro, em seu texto *Eternidade e esquecimento: memória, identidade pessoal e ética segundo Espinosa* (2009), tece uma intrigante leitura do caso do poeta espanhol, a qual nos cumpre acompanhar, pois coloca, a nós que fazemo-nos intérpretes do mesmo texto, da mesma passagem, algumas perguntas cujas respostas direcionam nosso caminho a seguir. Ali, se pretende também desenvolver ou perseguir as repercussões, as consequências internas da significação de morte que nos é apresentada pelo caso do poeta para a economia geral da *Ética*. Mas o que é notável neste texto, desde uma primeira leitura, é o enquadramento pelo qual se faz o recorte ou a montagem da anedota, e do escólio no qual esta se encontra, a partir da qual o autor sugere que devemos interpretá-la. É que, a partir desta leitura, o recurso argumentativo que a anedota do poeta desempenharia no interior do escólio seria não apenas o de, como dado persuasivo da experiência, ilustrar um acontecimento, uma transformação – uma morte, enfim – que viria justificar a constatação de que não morremos apenas enquanto nos tornamos cadáveres, mas teria ainda a função de estabelecer a memória como condição necessária do que se chama de *identidade pessoal*. A morte do poeta e sua consequente amnésia, causadas, notadamente, por aquela doença que, insidiosa, teria deixado nele sequelas apesar de ter sido curado, teriam, ao colocar em jogo os critérios pelos quais se diz que um corpo morre – a mudança em sua forma – indiretamente posto em questão os critérios pelos quais se pode dizer que uma “pessoa” continue a mesma, a saber, sua memória. Sendo condição necessária da identidade pessoal, a continuidade da memória é o que garantiria sua permanência através do tempo ao garantir a continuidade, a conectividade de seus estados mentais entre si, de modo que seria, simultaneamente, condição suficiente para que a pessoa possa se reconhecer como sendo, de fato, a mesma.

Todavia, é preciso notar que este texto não se limita, em sua intenção e escopo, a apresentar uma leitura do caso do poeta espanhol, mas pretende apresentar as consequências e repercussões desta leitura em face de uma famosa passagem da *Ética* V e do problema particularmente difícil que coloca: pensar que uma parte da mente é eterna, e que não é destruída com o corpo (E, V, prop. 23). Trata-se, portanto, de ler o caso do poeta espanhol e da insólita significação de morte que introduz, mas tendo a questão da eternidade como um corpo celeste que paira no horizonte do problema, fazendo, como que por sua força gravitacional, seus efeitos

sentirem-se à distância. De modo que, sob o efeito ou à luz da questão da eternidade da mente se coloca em questão como, de um lado, o caso do poeta e a destruição do corpo acarreta uma mudança em sua forma e natureza e, de outro, a morte orgânica parece não fazê-lo:

...se a perda da memória pode ser considerada um índice de uma mudança da natureza psicológica e corporal do indivíduo, por que a “parte eterna da mente”, que “não é destruída com o corpo”, poderia conservar algo da essência da mente, uma vez que a memória é inteiramente destruída com a destruição do corpo? Ou ainda: por que a ausência da memória implica, num caso, a mudança de natureza e, no outro, não? (Pinheiro, 2009, p. 25).

Uma tensão se instaura assim no texto, que, como veremos, atravessa e constitui essa leitura. De um lado, a significação de morte que Espinosa introduz no escólio coloca problemas para pensarmos em que consiste a parte eterna da mente, e como ela “sobreviveria” (como diz o autor) após a destruição do corpo, sendo que a mente é nada mais do que ideia do corpo, cuja essência é afirmar a existência atual daquele. Ao mesmo tempo, como aquilo que devemos entender por morte é a mudança na forma individual de um corpo, morte esta que pode ser acompanhada ou não da transformação do corpo em cadáver, mas que, em todo caso, parece ser necessariamente acompanhada de uma mudança na própria *natureza* do indivíduo – mudança esta que, sob a leitura deste autor, implica notadamente uma perda de sua identidade – então tudo se passa como se,

então pareceria que o homem é constituído por dois indivíduos distintos: de um lado, uma pessoa no tempo, a quem se aplicaria o critério da memória e, de outro, uma pura mente impessoal fora do tempo, a quem tal critério não se aplicaria, o que, porém, iria contra uma doutrina fundamental da Ética, segundo a qual a existência atual de uma coisa não é nada além de sua essência eterna manifestada no tempo (Pinheiro, 2009, p. 26).

Com efeito, “no tempo” ou sob a forma da duração, a coisa em sua existência ou natureza deve ser concebida como mutável – assim como em sua “identidade pessoal” – mas a parte eterna da mente parece ser impermeável a tais mudanças (uma vez que “sobreviveria” independente da memória e da existência atual do corpo), de modo que seríamos levados a pensar, num primeiro momento, que se trataria de dois princípios distintos de individuação, um sob o aspecto da duração, outro sob o aspecto da eternidade. Nota-se, contudo, que tal formulação do problema colocado pela luz das duas passagens, acerca da morte e da eternidade, só se funda enquanto se considera que a memória seria não apenas a “condição necessária do *reconhecimento* da própria identidade pessoal”, numa operação reflexiva realizada pelo próprio indivíduo – como, de fato, poderia-se dizer que certos trechos do escólio parecem sugerir, isto é, a memória sendo a condição necessária da *crença* de que um indivíduo permanece o mesmo, que é interdita no caso do amnésico que não acredita serem suas as obras do poeta, e no caso do

idoso, que não crê sua natureza em nada comum à dos bebês e não tem, além disso, a memória de um dia o ter sido – mas também, como tal leitura se compromete a mostrar, enquanto a memória é “uma *condição necessária estrita* da própria identidade pessoal no tempo, e não apenas de seu reconhecimento mais ou menos falível” (grifos nossos). Tal problematização só tem sentido, reiteramos, na medida em que a memória mesma seria discriminante de entes reais, e determinante da “constituição da identidade individual humana”. Aqui se percebe que, nesta leitura, as condições formais da morte enquanto tal, introduzidas no escólio e ilustradas materialmente pelo caso do poeta, a saber, a destruição do corpo operada pela modificação das relações constituintes de sua forma individual (que, no caso específico do poeta, implicam notadamente a ação de uma doença e sua consequente amnésia), como que se confundem ou são substituídas pelas condições de manutenção e permanência de uma “pessoa” – a questão da morte enquanto tal parece reduzida a uma questão da identidade, à sua crise e suas condições de manutenção e permanência. Ou, de todo modo, parece se elevar os elementos dispostos pelo exemplo, a anedota do poeta, ao estatuto de modelo, de paradigma desta morte sem cadáver, de modo que toda transformação na forma e natureza de um indivíduo seria compreendida como uma questão de identidade. Trataremos disso mais adiante; mas devemos notar desde já a tensão que encompassa este texto e sua peculiar leitura do caso do poeta espanhol. De um lado, trata-se de demonstrar que a memória é, de fato, condição necessária da identidade pessoal e da constituição de uma “pessoa”. Mas como supõe-se que tal critério, imaginário e duracional, não se concilia com aquele “princípio de individuação” que se dá sob o aspecto da eternidade, se defende a tese de que a “dissolução pela razão [da identidade pessoal determinada pelos dados da memória] é um passo importante na conquista da beatitude” (Pinheiro, 2009, p. 24). De modo que

a felicidade e o conhecimento moral derivariam da crítica ao suposto valor que o senso comum atribui à vida de um “eu” que permanece idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Não se trata apenas, como veremos, de eliminar uma interpretação substancialista do *ego*, mas, de maneira ainda mais radical, de criticar o valor de qualquer outra forma de identidade pessoal no tempo, mesmo que não substancial.

Trata-se então de demonstrar que o caso do poeta espanhol serviria de modelo para a constituição de um critério da identidade pessoal, mas a dissolução desta mesma identidade, deste “*ego*” é o que seria não apenas desejável mas condição da posse do sumo bem (Pinheiro, 2009, p. 27). Ora, mas parece então que não saímos dos confins do problema, e que, na verdade, antes de recusar a existência de dois princípios de individuação, um sob um aspecto da eternidade, outro sob o aspecto da duração, simplesmente se concede, ultimamente, mais “realidade” ou “valor” a um do que ao outro. Pelo que o estatuto desta identidade pessoal se

mostra sem dúvida curioso: é preciso dizer que discrimina entes reais, e que é assim um critério real enquanto imaginário (e imaginário porque se funda na memória). É preciso, para isso, afirmar a *realidade das mudanças* as quais uma coisa sofre em sua duração determinada, pelas quais se constitui diferentemente, simultaneamente em sua essência e potência. Mas o fato de se constituir na duração faz destas determinações “provisórias”, e de qualquer “valor” que poderiam ter pálido e ilusório em relação a um princípio eterno que se considera inconciliável com as mudanças ou variações pelas quais a coisa singular passa em sua existência. O que parece, ao menos à primeira vista, apenas uma maneira um tanto quanto convoluta de submeter a existência das coisas singulares a um princípio transcendente de individuação, que, pairando sobre elas, seria a verdadeira chave de sua essência, à qual a existência da coisa em sua determinidade permaneceria no entanto alheia:

No que diz respeito à identidade pessoal imaginária, ela é fruto da memória, e depende dela para a configuração de uma certa unidade provisória e mutável, e que, além disso, permanece totalmente extrínseca à essência verdadeira das coisas, uma vez que a identidade do “eu” temporal é apenas o índice da verdadeira identidade, aquela que é constituída por nossa essência eterna. É essa essência que é preservada no tempo pela memória, na medida em que esta última é a manifestação da essência atual da coisa na duração, mas ela permanece na eternidade independentemente de qualquer conexão acidental de ideias imaginativas (Pinheiro, 2009, p. 47).

Não pretendemos advogar aqui contra ou a favor das implicações que se seguem de se entender as passagens da *Ética* em que se afirma a eternidade de parte da mente à luz da questão da identidade pessoal. Mas gostaríamos de, ao menos, tornar sensível em que consiste aquela tensão que marca e constitui esta leitura, a de um conflito ou cisão do qual é, de certa maneira, ao mesmo tempo testemunha e cúmplice: tenta-se afirmar a radicalidade da mudança como uma transformação no ser ou na natureza do “sujeito”, como mudança real, e mesmo se erige novos critérios pelos quais se estipula os limites dessa nova identidade, mas a tentativa colide com a aparente impossibilidade de pensar como aquilo que é mutável em natureza poderia apreender o que é eterno e imutável. De modo que, reconhece o autor, entre esse “eu” atemporal e essa “personalidade” na duração haveria uma “espécie de abismo cujo ultrapassamento chama por uma “conversão” que poderia bem se passar por uma mudança de natureza” (Pinheiro, 2009, p. 49). Ora, essa “conversão” seria então nada mais do que uma espécie de morte, pela qual o “eu empírico” seria necessariamente destruído para que o sábio possa “renascer” na eternidade e alcançar sua “salvação”, pois “na medida em que somos conscientes de nós mesmos no tempo, não somos conscientes de nós mesmos como eternos, e vice-versa”, como se não fosse na duração que o sábio sente e experiencia que é eterno, e como se sua salvação fosse algo distinto de sua própria virtude (E, V, prop. 23, esc.; E, V, prop. 42, dem., esc.). Ao se tentar pensar,

assim, através da paisagem da imanência, a realidade e radicalidade das transformações pelas quais as coisas singulares, em sua variação contínua (*in continua vivimus variatione*) se constituem na duração, na inseparabilidade entre sua essência e existência, se acaba submetendo no entanto esta sua realidade a um princípio que as transcende e que lhes seria inacessível. De modo que se faria a ontologia espinosana operar sob as condições de uma transcendência que havia sido abolida de seu horizonte, e isto muito mais por uma insuficiência interpretativa, constatada aliás pelo próprio autor, do que por razões internas a esta filosofia. Talvez só uma abordagem que se compromete em instituir o pleno sentido da transformação na filosofia de Espinosa e a maneira ímpar pela qual haveria enfrentado este tema da transformação poderia desvendar um caminho para se pensar, sem incongruências, a relação entre eternidade e duração, e como a essência singular de uma coisa pode ser constituída variavelmente na duração enquanto sendo, entretanto, simultaneamente eterna, sem que se faça atuar princípios distintos de individuação à cada instância, o que, antes de solucionar o problema, o configura como insolúvel⁴³.

Mas não pretendemos desenvolver aqui este tema, o problema da parte eterna da mente, e a leitura e solução que o autor apresenta a ela neste texto. Se o mencionamos foi apenas para tornar sensível a tensão que atravessa todo aquele texto, e que dispõe das formulações pelas quais se evoca uma identidade pessoal. Ela se mostraria, em certo sentido, como uma tentativa de afirmar a realidade das mudanças através das quais uma coisa se constitui em sua duração, levando em conta a radicalidade de tais transformações. Que essa tentativa se mostra frustrada ou que, ultimamente, é submetida a um princípio transcendente, isso configura no entanto outra questão, que mereceria um tratamento à parte e a avaliação dos termos pelos quais se formula o problema da relação entre eternidade e duração em Espinosa. Aqui, no entanto, nos restringimos ao nosso problema, que é o caso do poeta espanhol. Dele e de suas repercussões se poderiam, inclusive, surgir indicações de outras vias pelas quais enfrentar a questão colocada por aquele problema da eternidade da mente; mas nos limitamos aqui a constituir seu horizonte de sentido, de maneira que possamos alcançar suas consequências as mais longínquas. É portanto com esse objetivo que nos voltamos agora a essa *hipótese da identidade pessoal*, que, segundo seu autor, parece determinar a maneira de ler a anedota do poeta e o escólio em que se encontra, e que nos servirá, quando muito, para melhor nos orientar em meios às dificuldades que o texto de

⁴³ Pensamos aqui no texto de Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté* (2002). Mas vias a partir das quais se poderia pensar essa questão são também dadas por Deleuze (2019, notadamente os cursos de 17 e 24 de março de 1981), bem como o capítulo III de *Espinosa: filosofia prática* (2002), “As cartas do mal”.

Espinosa nos coloca, e, quando menos, oferecerá um contraponto à leitura que tentamos formular.

Certamente, não é nada óbvio o que termos tais como “pessoa” e “identidade pessoal” poderiam designar na filosofia de Espinosa, nem qual seria a pertinência de usá-los⁴⁴. Não sabemos, com efeito, em que consistiria a “personalidade” em Espinosa. Não dispensemos, contudo, estes termos de antemão, e tentemos discernir como se justifica internamente seu uso e o que viriam esclarecer a partir de sua mobilização. Nos parece que a necessidade interna da constituição do sentido daquilo que se chama pessoa é consequência de uma problemática que se segue da própria compreensão de transformação, isto é, das exigências que surgiriam a partir da dificuldade em se pensar a morte do poeta não como mera destruição do corpo e modificação de sua forma, mas uma morte que se dá de maneira tal que outra forma e outro indivíduo como que surgiriam no “lugar” do indivíduo anterior, e através da qual uma ““outra natureza” viria substituir aquela que desapareceu” (Pinheiro, 2009, p. 25). A morte do poeta, então, na medida em que nos solicita pensar não apenas a destruição enquanto tal, mas uma destruição que deve ser entendida enquanto acompanhada de uma mudança na forma individual e constituição singular de um outro indivíduo, exige que pensemos em uma *transformação*, isto é, um processo ao cabo do qual “algo de fato *permaneça* e algo de fato *muda*”. De modo que

o conceito mesmo de metamorfose implicaria que algo permaneceria o mesmo e algo seria mutável: sem essa duplicidade, não teríamos por que nos referir a uma “mudança de forma”, sendo antes preferível falar simplesmente do fenômeno corriqueiro da produção de um novo ente que não existia antes. (Pinheiro, 2009, p. 27).

Assim, esta morte não-orgânica, essa morte sem cadáver, pela qual a forma individual não apenas muda mas é como que “revestida” por outra, deveria ser entendida como um acontecimento distinto da produção de um indivíduo novo, e antes como uma transformação pela qual algo do indivíduo anterior deve permanecer neste indivíduo novo que surge. A noção de pessoa teria então o mérito de responder parte desta questão, isto é, definir que aquilo que muda quando da morte do poeta e da mudança de sua natureza é sua pessoa, na medida em que esta sua morte sem cadáver se deu de maneira tal que tenha perdido sua memória. Enquanto que, de outro lado, aquilo que se deve conceber que permanece o mesmo será encontrado na própria “sobrevivência” do corpo ou na permanência de uma certa dimensão de suas relações que constituiria um *organismo*:

⁴⁴ Sobre a validade do uso do termo “pessoa”, conferir a nota 7 do mesmo texto. Ela nos remete a um texto de Martin Lin (2005). Tocaremos nesse assunto adiante.

Ora, isso que permanece o mesmo não pode ser um mero agregado de corpos simples, situados no nível mais básico da individualidade, pois estes últimos são continuamente substituídos em um corpo orgânico vivo, de tal modo que o conjunto formado por eles tem uma existência instantânea. O melhor candidato para determinar isso que permanece o mesmo, nesse caso, são certas sub-individualidades orgânicas, tais como aquela indicada no Escólio da Proposição 39 (“a circulação do sangue e outras coisas que, segundo se crê, fazem com que o corpo viva”).

A filosofia de Espinosa subscreveria então a “uma distinção similar à proposta pela teoria lockiana entre uma certa dimensão do corpo orgânico e uma pessoa” ou mesmo entre “pessoa” e “organismo” (Pinheiro, 2009, p. 27; 37). O que permanece o mesmo, portanto, seriam certas sub-individualidades orgânicas, certa dimensão de relações corpóreas que compõem sua forma individual, enquanto que aquilo que muda, aquilo que morre, será, nos diz o autor, o que se deve chamar de pessoa. Por outro lado, somos apresentados àquilo em que consiste a “identidade pessoal” ou o indivíduo enquanto pessoa por uma distinção ou contraste: naquilo que constitui a forma do corpo individual há diferentes graus de complexidade, diferentes níveis de composição de relações entre os indivíduos ou as partes componentes do corpo humano. Assim, haveria uma esfera ou dimensão das relações de movimento e repouso entre as partes que compõem o indivíduo que garantem a manutenção de suas funções orgânicas básicas (tudo aquilo pelo qual “se estima que o corpo vive”) – o próprio “organismo” enquanto é composto de “certas sub-individualidades orgânicas”, como nos mostra a passagem acima – e outra, por sua vez, à qual se deve chamar de “pessoa”, e que envolve não apenas o organismo, mas o Indivíduo em sua totalidade.

O Escólio contrasta a mera sobrevivência do indivíduo segundo critérios adotados irrefletidamente pelo senso comum (a saber, a subsistência da circulação do sangue e de outras funções fisiológicas que se estima serem preservadoras da *identidade do organismo*) com a *forma individual que de fato rege a totalidade daquele indivíduo*, dotada de relações muito mais complexas do que a manutenção de algumas funções vitais tomadas separadamente (por exemplo, a preservação da memória, referida indiretamente na Proposição 13 da Parte II como a incidência constante de partes fluidas do corpo sobre suas partes moles, imprimindo no corpo próprio os traços do corpo exterior, e diretamente na Proposição 17, juntamente com seu Corolário e seu Escólio). É essa *totalidade organizada que denominamos usualmente “homem” ou “pessoa”*, na medida em que esses termos designam um organismo particular que conserva uma *proporção constante de movimento e repouso* entre suas partes, proporção essa refletida na mente como *ideias dessas partes do corpo e de suas afecções* (Pinheiro, 2009, p. 33, grifos nossos).

É à pessoa, isto é, ao Indivíduo em sua totalidade que pertence a memória, na medida em que ela envolve não apenas as relações cinéticas e dinâmicas que as partes do corpo mantêm entre si e com os corpos exteriores, mas também a ideia de seu corpo – sua mente – e as ideias das partes de seu corpo, as imaginações, que são as ideias das afecções do corpo, e as relações

entre elas. Vemos portanto como esta interpretação do caso do poeta espanhol vem responder aos problemas colocados pela questão da transformação: ela pretende tornar inteligível como o poeta-pessoa morre poderia morrer, quando aquilo que determinaria sua identidade deixa de fazer parte constituinte de suas relações corpóreas (e, ao mesmo tempo, mentais), enquanto que algo destas, no entanto, permanece, a saber, o indivíduo-organismo que responderia pelo funcionamento orgânico do corpo, a “organicidade” de suas relações enquanto tal. Assim, é por uma espécie de decantamento ou estratificação que se chega à significação do organismo: é o que permanece como estrato mais básico das relações corpóreas que constituem a forma de um indivíduo ou modo humano. A partir desta leitura, se segue do caso do poeta espanhol consequências um tanto peculiares: ele seria exemplo de como um certo estrato ou dimensão das relações cinéticas e dinâmicas que compõem um corpo poderia conservar-se apesar da morte do Indivíduo, de modo que sua sina não seria, neste caso, a mesma da pessoa. Assim, somos forçados a afirmar, ainda sob essa leitura que, como se considera que o organismo de fato “coexiste” com o Indivíduo – e que, portanto, apesar de ser componente deste último, se mostra mais ou menos isolável, mais ou menos independente em relação a ele e das relações globais que caracterizam o indivíduo que compõem, de acordo com as circunstâncias –, que o caso do poeta espanhol seria portanto um exemplo não apenas de como da morte de um Indivíduo se forma um outro, mas de como duas “pessoas” podem vir a animar sucessivamente um mesmo organismo, quando da morte de uma delas⁴⁵:

De fato, para Espinosa, um mesmo indivíduo orgânico pode continuar a existir, com todas as suas funções vitais preservadas, ainda que uma nova pessoa (entendida aí segundo sua dupla dimensão psicológica e corporal, isto é, como um organismo mais complexo do qual o primeiro é uma parte) venha substituir a pessoa que “morreu” (quando a causa mortis é, por exemplo, amnésia total) (Pinheiro, 2009, pp. 37-38).

Para responder às exigências da transformação, portanto, se faz o princípio de individuação nos dado pela pequena física de Espinosa, a forma individual de um corpo, operar como que em duas instâncias de um mesmo indivíduo simultaneamente: uma a da pessoa, que responderia por sua identidade ou personalidade, que rege a totalidade de suas relações

⁴⁵ “A dimensão sub-orgânica do indivíduo aqui referida (suas partes componentes) devem ser entendidas como partes próprias do corpo orgânico total que se identifica a uma pessoa. Nesse sentido, dois indivíduos corporais distintos poderiam ocupar o que apenas aparentemente é o “mesmo” ponto do espaço, mas que, na realidade, é a expressão de uma relação de parte e todo: como os corpos em questão são complexos, duas formas corporais distintas (além de suas contrapartidas mentais), a de uma sub-parte orgânica e a da pessoa (entendendo essa última como o organismo total do qual as sub-partes orgânicas são elementos constituintes), podem estar unidas segundo uma relação de dependência recíproca”, Pinheiro, 2009, p. 38.

constituintes, e outra que responderia pela organicidade de suas relações corpóreas, que se teriam revelado como capazes de “sobreviver”, ou permanecer as mesmas apesar da morte da “pessoa”. Ao se responder à questão da transformação, à necessidade de se pensar em algo que muda e algo que permanece ao cabo de uma mudança de forma, se teria conjurado então que a morte do poeta seria apenas uma espécie de morte “parcial”, concebida pela destruição local de um estrato bastante específico e isolável de suas relações corpóreas globais, estas que, em certa medida ou em certo estrato, se assume poderem permanecer as mesmas apesar da mudança na forma do Indivíduo enquanto tal. Esta morte parcial seria entendida então através da afirmação de que é o poeta-pessoa que morre, mas não o indivíduo-organismo, e que, de outro lado, a pessoa-amnésico viria substituir aquela personalidade do poeta, de modo que haveria mudança na forma do indivíduo total, não obstante a permanência das mesmas sub-individualidades orgânicas. Mas aqui, para já começar a indicar em que nos distanciamos desta leitura, não vemos como estas últimas, o organismo enquanto tal, poderia *permanecer o mesmo*, enquanto componente de um ou outro indivíduo. Mais do que uma transformação, teríamos aí talvez apenas uma estratificação ou subtração de relações, como se a relação entre parte e todo se desse de tal maneira que as partes de um corpo pudessem ser isoladas de suas relações com as outras e com o todo sem que haja mudança nas relações entre as partes que permanecem e o todo.

Com efeito, notemos um ponto interessante, que parece ser um dos pressupostos desta leitura. Ninguém haveria de negar que o corpo humano é composto por muitíssimos indivíduos, cada um dos quais assaz composto. Nem que as relações destes indivíduos entre si, enquanto são partes de um todo, podem constituir o que se poderia chamar de “sub-individualidades”. Ou seja, ninguém haveria de negar que, como a definição de Indivíduo, conforme vimos já na parte II da *Ética*, implica desde o seu grau mais baixo de complexidade uma infinidade de corpos simples, que se distinguem entre si apenas por relações de movimento e repouso, e compreende uma complexidade crescente que abarca, em seu grau mais elevado, a própria natureza extensa em sua infinidade atual – a própria Natureza entendida como um só Indivíduo –; ora, ninguém haveria de negar, então, que as relações que constituem um indivíduo dependem de certas relações de interioridade e exterioridade; e que, portanto, aquilo que constitui um corpo, tal como o corpo humano, em sua individualidade, isto é, sua forma, é dado enquanto se o considera internamente, ou, em outras palavras, lembrando o que afirma Giorgio Gonçalves (2020), isto que constitui um corpo em sua individualidade é dado pelas suas relações internas de transmissão de movimento. Nada nos impede de conceber, desse modo, que um indivíduo enquanto tal contenha ou seja composto por “sub-individualidades”. Entretanto, como a

definição mesma de Indivíduo, apesar de suportar sub-individualidades, no entanto as subsume na constituição de sua forma, ou seja, na medida em que dispõe as partes ou sub-individualidades componentes numa *proporção certa* de movimento e repouso de maneira que constituam todas juntas *um só Indivíduo*, aquela noção – sub-individualidade – permanece no domínio do direito, muito mais do que do fato. É que pensar relações sub-individuais é considerar de maneira mais ou menos isolada os corpos componentes de um Indivíduo mais complexo, mas assumindo desde já que as relações constituintes desses indivíduos componentes dependem ou são condicionadas pelas relações que os conectam, os unem com o todo. Ou seja, a noção de sub-individualidade não é uma noção que carece de sentido, mas seu sentido é encontrado na operação mental que consiste em isolar as partes de um todo e pensá-las de maneira mais ou menos abstrata, por recortes arbitrários de suas relações de interioridade e exterioridade com os outros corpos que lhe são partes e com o Indivíduo que compõe. Pois, com efeito, na medida em que são partes componentes de um todo, *elas não podem existir enquanto tais senão como compreendidas no Indivíduo que compõem*. Ora, se pudessem ser de fato isoladas, não haveria razão em pensá-las como sub-individualidades, mas como outros Indivíduos. Quando se afirma que as sub-individualidades orgânicas do corpo “co-existem” ou mesmo “sobrevivem” à sua destruição, está implicado nessa afirmação que sua constituição individual não depende das relações globais do todo no qual estão inseridas, e que constituem, portanto, indivíduos efetivamente distintos, única condição para que possam permanecer os mesmos apesar da destruição do corpo individual enquanto tal. A noção de sub-individualidade contém assim certas sutilezas as quais, se não observarmos, comprometem nosso entendimento da noção mesma de Indivíduo. É que as partes são, de fato, em certo sentido, indivíduos distintos, mas que se constituem enquanto partes, ou seja, enquanto suas relações estão subsumidas através de uma união de corpos que se caracteriza por uma proporção certa das relações globais de movimento e repouso entre os corpos que compõem um indivíduo. Pensemos, por exemplo, num transplante de coração. O coração que é substituído é de fato um indivíduo, que se constitui pela relação entre suas partes, com sua figura, suas relações internas de transmissão de movimento, etc., mas, tão logo isolado do que corpo que compõe, deixa de sê-lo, pois não pode permanecer o mesmo senão sob as relações que mantinha globalmente com o todo, isto é, sua integridade e consistência não podem se manter enquanto é separado do corpo. Mas, mesmo que persuadidos, ao contrário, que uma parte componente de um corpo possa materialmente existir enquanto efetivamente separada do todo que compunha, seríamos forçados a negar, no entanto, que sua constituição individual permaneça a mesma, ora enquanto é parte (e, portanto, enquanto suas relações constituintes estão condicionadas pelas relações globais de movimento e repouso do indivíduo que compõe) ora

enquanto ela mesma compõe um todo. Na verdade, tão logo pensemos em uma parte tal como um *órgão* separado de seu corpo percebemos que ele não pode, por si mesmo, constituir um indivíduo coeso, pois, com efeito, quando separado do corpo próprio suas partes entram em relações com a exterioridade que ameaçam a sua própria consistência, a adesão e coerência de suas partes entre si. O exemplo do coração teria então a vantagem de fazer perceber que a própria existência do componente sub-individual do corpo enquanto tal depende das relações que mantêm com o todo de que faz parte, mas o mesmo se faz sentir quando consideramos partes de um corpo que poderiam materialmente existir sob outras relações, como um galho, um pedaço de bambu, uma tíbia. Estes corpos não são os mesmos, quer se o considerem como partes, isto é, enquanto constrangidos a se aderirem a outros corpos aos quais estão unidos – união esta que, se caracterizando por um proporção certa de movimento e repouso, o distingue de outros corpos – quer se considere que constituem eles mesmos indivíduos distintos, ou seja, enquanto um todo em si mesmos, pois não se trata, nos dois casos, das mesmas relações que os constituem.

Ora, quando, portanto, nesta leitura apresentada por Pinheiro somos conduzidos a considerar o contraste entre algo que muda e algo que permanece ao cabo de uma transformação, a razão para que se erija o “organismo” como o estrato básico das relações corpóreas, subsistente e, na verdade, coexistente com o indivíduo em sua totalidade parece se encontrar na assumpção de que as sub-individualidades de um corpo não apenas podem de fato existir independentemente de suas relações, mas que tal subtração ou estratificação das relações corpóreas teria efetivamente se dado no caso do poeta espanhol, pelo que se poderia então evocar os critérios de uma identidade do organismo, que se pretende permanecer o mesmo apesar da destruição do corpo. Mas como o que é destruído é precisamente aquela união, aquela composição de corpos que constitui a forma de um indivíduo enquanto tal, não podemos sustentar que, estritamente falando, as sub-individualidades orgânicas de um corpo possam permanecer as mesmas enquanto constituem dois indivíduos formal e numericamente distintos um do outro. De modo que, se as exigências de se pensar a transformação de fato estipulam que algo deve permanecer e algo deve ter sido mudado no caso desta morte insólita, então aquilo que permanece nos parece não poder ser nada outro senão um agregado de corpos de diversos graus de complexidade, ou seja, um agregado de *partes*, as quais, embora “materialmente” as mesmas, ou seja, compostas pelos mesmos corpos, enquanto se as concebe revestidas de outra forma e dispostas a manterem entre si outras relações de movimento e repouso e coagidas a constituírem outro indivíduo, não seriam formal ou numericamente as mesmas, consideradas ora em suas relações internas ora em suas relações com o indivíduo que compõem. Dizendo de outro modo, se aquilo que muda quando do

revestimento de uma forma por outra é o próprio indivíduo na totalidade de suas relações constituintes, então podemos conceber, sem muitas dificuldades, que aquilo que permaneceria quando da destruição de um corpo se diz da mesma maneira, quer desta morte se siga um cadáver quer se siga dela um outro indivíduo: trata-se de nada mais do que as partes, isto é, dos mesmos corpos individuais que antes compunham o Indivíduo, os quais considerávamos unidos uns aos outros de maneira que houvesse em suas relações entre si coerência e coesão. Um cadáver nada mais é do que estes mesmos corpos, estas mesmas partes, mas enquanto são simplesmente agregadas umas às outras, muito mais do que de fato unidas entre si, cujas relações assim não possuem nenhuma coesão ou coerência e que, desse modo, não compõem apenas um indivíduo, mas uma quantidade inumerável deles, os quais se definem muitos mais por suas relações a exterioridade, que ameaçam sua própria integridade e coesão individual, do que por suas relações internas de transmissão de movimento, o que era o caso de antes, quando a coerência e coesão das partes entre si era garantida precisamente por aquela *união* que os distinguia de outros indivíduos. O revestimento de uma forma em outra sugere então que as partes componentes do corpo são dispostas pela ação de uma causa externa a manterem entre si outra relação de movimento e repouso, ou seja, fazem com que seu corpo seja destruído, sem que, no entanto, disso se siga um cadáver. Muito embora se trate então dos mesmos corpos, o indivíduo que constituem enquanto subsumidas por uma forma ou outra não é o mesmo, assim como não a mesma a sua constituição “sub-individual” em cada um dos casos, precisamente porque, enquanto partes, suas relações sempre estão condicionadas às relações globais do indivíduo como um todo. Em outros termos, as relações intraindividuais das partes do corpo que compõem suas sub-individualidades são subordinadas às relações interindividuais que suas partes, globalmente, mantêm entre si.

“Pessoa” e conatus

Mas se, como a leitura de Pinheiro pretende mostrar, o caso do poeta espanhol teria a função de afirmar que as condições de identidade e permanência do organismo não são as mesmas das condições de identidade e permanência da pessoa, pelo que aquele poderia, de fato, existir independentemente desta de acordo com as circunstâncias, o contrário, entretanto, não pode ser dito. Com efeito, a mudança nas relações que constituem esse estrato orgânico da forma de um Indivíduo implica sua transformação em cadáver, de modo que a morte do organismo implica a morte da pessoa. Mas, como, por hipótese, há destruição da pessoa sem a destruição do

organismo, as condições de permanência e identidade desta devem ser procuradas em outro lugar.

A abordagem ontológica do papel da memória na constituição da identidade individual humana é desenvolvida brevemente e de forma elusiva por Espinosa no Escólio da Proposição 39 da Parte IV, *no qual se formula o critério de identidade pessoal em conexão com o critério da identidade e da morte do corpo humano*, ou seja, onde se mostra que a permanência de uma pessoa não pode ser confundida com a mera permanência de certas funções orgânicas básicas do corpo humano individual em que ela ocorre, mas é, na verdade, o resultado de uma continuidade muito mais complexa, *a qual deve incluir o encadeamento de ideias fornecido pela memória, bem como o correlato corporal dessas ideias* (Pinheiro, 2009, p. 27, grifos nossos).

Este “lugar” seria então a memória, ou mais precisamente, seria a própria mente do indivíduo na medida em que não apenas envolve, isto é, implica as relações corpóreas que constituem o corpo em sua individualidade, mas também, mais diretamente, as relações das ideias de sua mente entre si e os correlatos imaginativos das afecções corpóreas. Considerar a memória como condição da continuidade pessoal implica tomar um indivíduo não apenas através da totalidade de suas relações corpóreas, mas também por sua duração, isto é, envolve a maneira pela qual o costume ordenou e concatenou não apenas as afecções de seu corpo com os corpos exteriores na ordem comum da natureza, mas também a ideia dessas afecções na mente, ordem e concatenação esta que, conforme o que vimos, constitui a memória. É sob este aspecto e sua relação com a duração que o papel da memória na determinação da identidade pessoal encontraria aqui seu expoente maior. Com efeito, a continuidade da memória responderia pela manutenção de certas “reações normais” e dos “comportamentos complexos” que se seguem da essência atual de uma “pessoa”:

Se a manutenção de comportamentos complexos é o que caracteriza o *conatus* espinosista, ou seja, o modo como a essência atual de um indivíduo se manifesta, então o fato de que as reações normais que envolvem a memória deixam de existir faz com que a distribuição de movimento e de repouso no corpo se configure de uma nova forma – o que, se for radical o bastante, implicará em uma mudança de natureza (Pinheiro, 2009, p. 34)

Ou seja, a perda da memória implicaria uma mudança de forma e natureza, na medida em que as “reações normais” de uma coisa frente ao mundo, seus “comportamentos complexos”, dependeriam dela, comportamentos que seriam, por sua vez, a “manifestação” da essência atual de uma coisa. Vemos portanto que aquilo que seria uma pessoa, nesta leitura que estamos acompanhando, encontra sua desinência no *conatus*. Na verdade, quando, neste texto de Pinheiro, se defende a validade do uso do termo “pessoa” no contexto da filosofia de Espinosa, para além daquelas convergências internas que assinalamos, é em referência ao *conatus* que se o

faz. Com efeito, é enquanto nos remete a Martin Lin que o autor a sustenta (Pinheiro, 2009, nota 7):

Spinoza intended the *ratio* preserved by the *conatus* to include a much richer and more complex variety of motions and behaviors than mere Hobbesian vital motion. For example, the *conatus* of a human being (under the attribute of extension) is not merely a striving to maintain the proper functioning of those physiological processes characteristic of the living human body, e.g., the beating of the heart, the circulation of blood, and the proper functioning of the liver, lungs, etc. Rather, the *conatus* seeks to preserve the kind of life that is proper to the human being in question. This includes all the various ways of responding to the external world natural to a particular human being – *a way of life or lifestyle as it were*. It is this feature of Spinoza’s account of survival that lends credence to the view that, for Spinoza, the survival of the human body amounts to the survival of the person. Because the identity conditions of the body include this rich array of factors – factors that seem to go right to the heart of those things that constitute our personhood – I think that it is permissible to interpret Spinoza’s account of the identity of human beings (i.e., human bodies and minds) as an account of the identity of persons (Lin, 2005, pp. 259-260, grifos nossos).

Em que consiste, pois, essa desinência, essa referência ao *conatus* como fundamento da significação de “pessoa”? Em oposição ao movimento vital hobbesiano, o *conatus* espinosista não teria como função determinar apenas a preservação do corpo e sua sobrevivência. Quer dizer, do *conatus*, enquanto esforço em se perseverar *na existência*, se segue de fato que a coisa singular busque aquilo que lhe convém quanto à conservação de seu corpo e sua sobrevivência; mas tais coisas se seguem daquele esforço apenas na medida em que envolvem a existência determinada da coisa, sua singularidade, e que um esforço para sobreviver não é o que caracteriza o *conatus* espinosista, que se mostra como consistindo, sobretudo, no esforço de uma coisa em perseverar *em seu ser*. Este esforço se constitui portanto não por uma aderência à sobrevivência ou à vida em geral, mas pela singularidade de uma vida, uma maneira de viver. Isto certamente não nos soa estranho, na medida em que foi a esta afirmação a que fomos conduzidos enquanto perseguíamos a significação de vida na *Ética* de Espinosa, e encontramos ali que a vida se singulariza a cada vez que somos determinados a existir e operar de maneira certa em função de uma afecção de nossa própria essência ou potência de agir e existir. Quando vimos, lembremos, que a vida é uma atividade de existir, e que este esforço que é o *conatus* é nada mais do que a potência que se verte da essência de uma coisa enquanto se a considera uma operação causal, uma essência atual ou atuante.

Todavia, é de se notar que esta significação do termo “pessoa” não deixa de soar, contudo, um tanto arbitrária. É que, com efeito, tanto a “identidade entre corpos e mentes” – “identity of human beings (i.e., human bodies and minds)” – quanto o esforço que se segue de uma essência dada, o *conatus*, como vimos desde o início de nosso percurso, não dizem respeito mais aos homens do que aos demais indivíduos, razão pela qual constatamos que todo indivíduo

é animado, isto é, todo indivíduo sente e experiencia o que acontece ao seu corpo e que a relação que constitui a união entre corpo e mente humanas, pela qual a mente se mostra idéia de seu corpo, é absolutamente comum e se diz da mesma maneira para todos os indivíduos. Pelo que todos os indivíduos são sensíveis, como nos esclareceu Chauí (2016) e, com efeito, todos os indivíduos são *vivos*. Mesmo se considerarmos aquele esforço em sua singularidade, não vemos razão para nos referirmos a ele como “pessoa”, senão por razões que efetivamente não concernem ao texto de Espinosa, e, ainda, não haveriam razões senão arbitrárias para que este termo designe preferencialmente os modos humanos do que qualquer outra modificação. Ora, se “a identidade de pessoas, segundo Espinosa, (...) não se distingue da identidade de um corpo e de uma mente que, em conjunto, formam a unidade (não substancial) de um ser humano” (Pinheiro, 2009, p. 25), daí seria necessário afirmar que todos os indivíduos, assim como as pedras e os animais, constituem “pessoas”, pois, com efeito, a relação da ideia que constitui o ser atual de uma coisa e seu corpo próprio é absolutamente geral, e, reiteramos, se diz da mesma maneira para todos os indivíduos. Poderia-se objetar, no entanto, que o *conatus cupiditas*, o esforço desejante, ao se referir especificamente aos modos humanos, parece pressupor já uma distinção entre aquilo que há de próprio ao modo humano e que o poderia distinguir dos outros indivíduos, e que, assim, nada nos obstaría de pensar que a “pessoa” ou a identidade pessoal humana, em Espinosa, poderia ser dada por *conatus cupiditas*, isto é, o Desejo. Mas devemos lembrar que o que a definição de desejo nos fornece são as ferramentas para que possamos pensar a singularidade de uma coisa, e que sua referência ao modo humano, neste sentido, é apenas nominal. Com efeito, o que sua definição estipula é que o desejo é “a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer”, e que, portanto, coloca como causa eficiente de um agir e operar determinado da coisa uma sua afecção ou afeto, afecção que se mostra, portanto, condição mesma da inteligibilidade desta sua determinação singular. Mas não vemos razões pelas quais isso se aplicaria mais aos modos humanos do que aos outros indivíduos, na medida em que não há diferença essencial entre apetite e desejo, e que, não há razão para negarmos que outros indivíduos também apeteçam, e que o apetite seria neles também a causa eficiente de um seu operar determinado. Se de fato se opera uma distinção que caracteriza o modo humano no que tem de próprio, ela nos teria sido dada, portanto, em outro lugar, que, como sabemos, é a pequena física de Espinosa, cuja justificativa aliás nos foi dada nestes mesmos termos: para que compreendamos em que o modo humano se distingue dos outros indivíduos devemos entender em que o objeto da ideia que constitui o seu ser atual se distingue dos outros, e, portanto, definir em que o corpo humano se difere dos outros indivíduos. Como vimos, esta distinção encontra sua critério na aptidão do

corpo humano ao múltiplo simultâneo, de modo que, assim, sua mente se mostra capaz de perceber muitíssimas coisas simultaneamente. E, ainda, a partir dessa sua aptidão vimos que o corpo é capaz, por virtude própria, de reter os vestígios dos corpos externos e como que dispor a si mesmo através das relações internas de movimento de suas partes, da mesma maneira que antes o foi pelo encontro com as coisas exteriores. Ora, mas disso tudo se segue que não é senão por conveniência ou convenção que o termo “pessoa” se refere antes ao modo humano do que aos demais indivíduos. Contudo, apesar de o termo pessoa não ser, portanto, suficientemente preciso, a relação que se pretende estabelecer entre a coisa em sua singularidade, ou seja, a essência atual de uma coisa, e a memória como “manifestação” dessa essência atual na duração, ou mesmo como *condição necessária* da determinação e continuidade de um estado ou constituição da própria coisa é o que nos resta ainda analisar.

Com efeito, quando se evoca o papel da memória na manutenção de certos comportamentos complexos, como vimos acima, é em relação ao *conatus* que se o faz, mas não no *conatus* entendido em seu aspecto absolutamente geral e comum a todas as coisas, mas este esforço enquanto singularmente determinado, ou seja, enquanto se concebe uma constituição singular deste esforço, pelo qual uma coisa é determinada em seu existir e operar *desta e daquela* maneira, em função dos afetos que a preenchem. A memória haveria de ser responsável, então – na medida em que seria pertinente erigi-la como condição necessária da identidade pessoal – pela manutenção ou persistência de certos afetos em nós, que seriam causa eficiente de uma determinação singular qualquer de nosso Desejo, isto é, de nossa própria essência.

Mas devemos nos perguntar se é de fato acertado conferir tal papel à memória em sua referência ao *conatus* (e isto não relevando o fato de termos antes afirmado que imagem, imaginação e memória desempenham um papel vital em nossa existência e duração). Ora, se supõe que a continuidade da memória implica a manutenção de certos comportamentos complexos – o próprio esforço ou potência pela qual a coisa persevera em seu ser. Entretanto, como vimos, este nosso esforço é singularizado a cada vez que somos determinados a existir e operar doutra maneira, em função dos afetos que temos e aquilo que produzem em nós, a saber, apetites ou volições singulares, e, enfim, enquanto são capazes de determinar nosso próprio Desejo. É esta dinâmica que caracteriza, como vimos, *conatus cupiditas*, a saber, uma determinação singular deste esforço que é a essência atual da coisa, cuja causa é uma afecção qualquer de sua própria essência, ou seja, um afeto, a partir do qual somos determinados a fazer algo, existir e operar, de maneira certa e determinada. Se estes estados ou constituições singulares de uma mesma essência têm, portanto, como causa eficiente um afeto ou uma afecção de nossa própria essência – que são, ao mesmo tempo, condição de inteligibilidade desta coisa

em sua singularidade –, se supõe que estes estados ou constituições de uma essência duram tanto quanto dura em nós os efeitos ou a presença da coisa exterior. É o que Espinosa parece querer estabelecer quando afirma que “a força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir não são definidos pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar no existir, mas pela potência da causa externa comparada a nossa” (E, IV, prop. 5). Como a memória poderia ter então qualquer papel na determinação da constituição atual de uma coisa, sendo que tudo nos indica que esta se dá de acordo com uma dinâmica própria aos afetos enquanto tais?

Ora, um afeto é uma ideia confusa pela qual a mente afirma de si mesma, de seu corpo ou de suas partes uma força de existir maior ou menor que antes e, dada [esta ideia] a Mente é determinada a pensar uma coisa em preferência a outra (E, III, Def. Geral dos Afetos). Sendo uma ideia confusa, a ideia que temos de uma coisa que consideramos nos ser causa de um afeto não explica sua natureza, mas antes a envolve, de modo que se refere a nós não enquanto entendemos, mas enquanto temos ideias inadequadas e tão só as imaginamos. Ou, dizendo de outro modo, o conhecimento deste afeto e da coisa afetante se dá em Deus não enquanto constitui a mente humana, mas enquanto é considerado ter, além da ideia que constitui o ser atual da mente humana, a ideia de outra coisa. De modo que dos afetos que são paixões, uma vez que se dão em nós apenas enquanto imaginamos ou temos ideias inadequadas, não podemos ser senão causa parcial, e não causa adequada, na medida em que nosso conhecimento do próprio afeto, da natureza do corpo próprio e do corpo exterior afetante não é adequado, mas mutilado e confuso. Pelo que este afeto se constitui como paixão e não pode ser explicado por nossa só potência de agir ou existir, mas antes supõe que sejamos considerados, em concurso com outra coisa, a produzir um dado efeito, isto é, enquanto constituímos com outra coisa uma só coisa singular. Era já nesse sentido que Espinosa havia estabelecido que o *conatus* é a potência pela qual uma coisa, *sozinha ou com outras*, se esforça por perseverar em seu ser (E, III, prop. 7; E, II, def. 7).

Se aquilo que determina a coisa na singularidade de seu existir e operar são, portanto, os afetos de que é capaz em dado momento de sua duração, os quais são causa eficiente desta determinação singular e condição de inteligibilidade da mesma, então a manutenção de um mesmo estado ou constituição singular de nossa essência parece depender de uma dinâmica própria aos afetos, que seria decisiva quanto à sua persistência e aderência a nós, isto é, quanto à sua força e crescimento em nós na medida em que constituem, conosco, um estado qualquer de nossa essência ou natureza dadas, ou seja, uma constituição singular nossa qualquer. Não negamos, no entanto, que a memória possa desempenhar nesta constituição algum papel, bem

como em sua manutenção, mas tal papel seria desempenhado não enquanto se a considera mantenedora de nossa “identidade”, mas enquanto ela mesma participaria da dinâmica afetiva através da qual nos constituímos. Com efeito, isto que poderíamos chamar de papel afetivo da memória, ou a distinta maneira pela qual a memória é convocada a participar dessa dinâmica afetiva é estabelecido na *Ética* V, e sem dúvida é um passo importantíssimo de seu andamento. Recolhamos, brevemente, algumas proposições que corroboram seu estabelecimento. Em primeiro lugar, a proposição 8 da parte V afirma que “quanto mais um afeto é excitado por muitas causas simultâneas concorrentes, tanto maior ele é”. Sua demonstração depende, aliás, tanto da proposição 7 da parte III – que, como vimos, havia estabelecido que o esforço atual de uma coisa pode ser constituído através de suas relações com as coisas exteriores e que, desta maneira, enquanto determinam singularmente aquele esforço, constituímos, conjuntamente com a coisa exterior, uma mesma coisa singular – quanto da proposição 5 da parte IV, que percorremos acima, e que estipula que, como a força e o crescimento de um afeto depende da potência de sua causa, então, como quer esta proposição 8 da parte V, quão mais causas o excitam simultaneamente, tão mais forte o afeto será. Em segundo lugar, a proposição 11 da parte V estabelece que “quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequentemente se aviva, e tanto mais ocupa a Mente”. A demonstração dessa proposição simplesmente desenvolve as consequências do que aliás já foi estipulado, isto é, que quanto mais a imagem de uma coisa é referida a muitas coisas, tanto mais numerosas serão as causas capazes de excitá-la e fomentá-la, as quais a mente contempla simultaneamente com a imagem da coisa. Mas o texto da demonstração usa a expressão “imagem, ou afeto”, indicando que, neste sentido, aquilo que é dito da imagem de uma coisa se diz também quanto aos afetos que estão unidos a ela e às suas imaginações na mente, e “por isso o afeto é tanto mais frequente ou tanto mais frequentemente se aviva, e (*pela Prop. 8 desta parte*) tanto mais ocupa a Mente”.

Ora, estas duas proposições apenas já são capazes de estabelecer os meios pelos quais vislumbramos o papel afetivo da memória⁴⁶. Pois, com efeito, como a memória é nada mais do que uma concatenação de ideias que se dá na mente de acordo com a ordem e concatenação das afecções do corpo; e como o próprio corpo humano é capaz de como que dispor a si mesmo, através do movimento espontâneo de suas partes fluidas e seu rebatimento preciso pelos vestígios formados pela impressão dos movimentos das coisas exteriores em suas partes mais moles, a ser afetado pelas mesmas imagens das coisas pelas quais foi outrora afetado

⁴⁶ Cf., a este respeito, o escólio da proposição 10 da parte V, que mostra que este papel afetivo da memória seria importantíssimo no estabelecimento de certos “dogmas de vida” através dos quais as prescrições da razão podem estar “sempre à mão quando for preciso”.

simultaneamente quando da formação desses mesmos vestígios; e como essa geração de imagens no corpo, quer seja causada pelas próprias coisas exteriores, quer pelo movimento espontâneo das partes fluidas do corpo, é correlata à formação de imaginações na mente, ou seja, como dessa afecção múltipla e simultânea do corpo se segue que a mente percebe o corpo próprio conjuntamente com a ideia de muitíssimas coisas na medida em que é afetado por elas simultaneamente; disso tudo se segue que a memória é capaz de convocar, em função de um afeto seu qualquer, como um general convoca o soldado à batalha, a imaginação de muitas coisas, que podem ora corroborar e fomentar, ora inibir e coibir a força e o crescimento de um afeto. A memória seria, então, *uma auxiliar do Desejo*, isto é, na medida em que aquilo pelo qual nos esforçamos em função de um afeto nosso qualquer é ora preservá-lo e fortalecê-lo (alegria), ora excluí-lo ou destruí-lo (tristeza); e na medida então que, mais profundamente, algo só é para nós bom ou mau na medida em que é capaz de ora corroborar e fomentar, ora coibir e inibir o próprio esforço que se segue de nossa essência atual, isto é, nossa potência de existir e agir; se segue que o papel da memória na dinâmica afetiva é fornecer os meios através dos quais a própria mente se esforça em preservar ou excluir um dado afeto ou estado seu qualquer, ou seja, uma sua constituição ou natureza dadas. É enquanto requisitada pela própria mente, cuja essência é afirmar a existência atual do corpo, que a memória pode convocar ou, mais precisamente, tornar presente à mente a ideia de muitas coisas e assim auxiliá-la em seu esforço. Não nos parece haver outro meio de se estabelecer o papel afetivo da memória senão este, a saber, que ela participa na dinâmica própria aos afetos em função do esforço, isto é, do desejo que se origina na mente em função de um afeto seu qualquer.

Mas devemos esclarecer que esta função da memória não se distingue do esforço próprio da mente pela qual se esforça ora em imaginar coisas que fomentam e excitam um estado alegre, ora em imaginar coisas que excluam a existência presente de algo que lhe afeta de tristeza. Mais do que dizer que a memória teria um papel determinante, portanto, na "manutenção" dos afetos ou constituições singulares de um modo, seria mais correto dizer que é a própria mente que requisita à memória os meios de preservar ou excluir um seu estado atual, e que tanto a preservação ou a exclusão desses estados são empreendidos pelo próprio esforço da mente, ora de preservar uma alegria ou afastar uma tristeza, e que tais esforços nada mais são do que o próprio desejo que se origina na mente em função do próprio afeto. De modo que, ultimamente, é o desejo que nasce ou se origina do próprio afeto o elemento determinante da preservação ou exclusão de um afeto ou estado atual qualquer da coisa. É evidente, contudo, que tanto o esforço de uma coisa em perseverar em seu ser quanto este esforço singular determinado por um afeto qualquer da coisa se dá o "quanto está em suas forças", isto é, não está absolutamente em seu

poder, e que a preservação ou exclusão destes últimos dependem muito mais das circunstâncias e do acaso dos encontros do que da própria potência da coisa, o que se torna ainda mais claro quando se trata de afetos que são paixões, ou seja, de afetos que não se seguem da só essência da coisa em si mesma considerada. Da mesma maneira, é preciso esclarecer que quando dizemos que a “mente requisita à memória o auxílio” neste seu esforço, não queremos dizer que ela tem, contudo, um poder absoluto sobre a memória, que pode acessá-la livremente como quem folheia um livro, ou mesmo que seja capaz de selecionar livremente os modos de pensar que lhe podem auxiliar em seu esforço determinado. Queremos dizer simplesmente que este esforço da própria mente enquanto é concebida como determinada em função de um afeto a ora imaginar coisas que fomentam ou excitam sua alegria, ora imaginar coisas que, ao contrário, excluem ou afastam sua tristeza, pode envolver a rememoração, isto é, pode envolver as ideias das coisas pelas quais a mente foi outrora afetada, coisas cuja presença exterior não está necessariamente dada e que no entanto a mente é capaz de tornar presente a si através daquele mecanismo rememorativo.

Contudo, um parêntese a mais sobre essa requisição da mente à memória. Devemos notar que, quando Espinosa afirma que o afeto é uma ideia que, quando dada, *a mente é determinada a pensar uma coisa em preferência a outra*, isso parece implicar que este afeto ou determinação singular do desejo desempenharia aqui o mesmo papel semiótico que vimos, anteriormente, o costume desempenhar em relação às imagens e as ideias das coisas na constituição da linguagem⁴⁷, isto é, de como que selecionar as associações “possíveis”, ou seja, que as circunstâncias e as próprias ideias das coisas permitem, em função ora do favorecimento ora da exclusão do afeto em nós. Nesse sentido, é o próprio desejo que direcionaria nossa interpretação das coisas e do mundo, como uma espécie de “crivo” semiótico. Com efeito, se ao se deparar com os vestígios de um cavalo na areia o soldado, a partir “do pensamento do cavalo, incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra” e o camponês, por sua vez, frente aos mesmos vestígios, do pensamento do cavalo “incide no pensamento do arado, do campo, etc.”, podemos dizer que alguém que ama cavalgar, do pensamento do cavalo incidirá no pensamento ou na rememoração da alegria que uma vez desfrutou quando cavalgou, e assim se esforçará em pensar em coisas cuja presença excitam e fortalecem essa sua alegria, de modo

⁴⁷ O costume apresentara a capacidade de concatenar e unir as imagens das coisas no corpo, quando este é afetado simultaneamente por muitos corpos na formação de vestígios, o que implica, por sua vez, que também são concatenadas ou unidas umas às outras as imaginações destas coisas, de modo que a presença atual na mente de uma delas implica a presença de outra - o que é propriamente a memória. Cf. E, II, Prop. 18, esc. Aqui, no entanto, é o próprio desejo que se segue de um afeto qualquer que opera este papel “semiótico”, isto é, de afirmar, da presença de uma imaginação, a imaginação de outra, que corrobora ou favorece a existência presente da primeira na mente (alegria) ou que a afasta e exclui (tristeza).

que se esforce para desfrutá-la novamente. Este seu esforço é nada mais do que o desejo da Saudade. Mas como, por hipótese, tais recordações envolvem a memória de um cavalo que não mais existe e são marcadas pela imagem de um tempo passado, este desejo será, de um lado, alimentado pela memória daquela alegria enquanto que, de outro, é simultaneamente coibido pela memória de outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida (E, III, Def. Geral dos Afetos, def. 22). Quisemos apenas fazer sentir que, muito embora o costume estabeleça cadeias associativas de signos, ou uma ordem e concatenação de ideias que é correlata à ordem e concatenação das imagens do corpo, a partir das quais verdadeiramente interpretamos o mundo e experienciamos a imaginação como uma narrativa mental⁴⁸, o desejo, enquanto envolve a memória, é capaz de incidir sobre essas cadeias interpretativas e fazer com que opere em função de seu esforço, dentro dos limites estipulados ou estabelecidos, no entanto, pelo costume. De modo que, neste sentido também é o próprio desejo que se segue de um afeto que direciona o esforço da mente, quer envolva ou não a memória.

Desse modo, o papel da memória naquele esforço da mente apenas se faz sentir enquanto envolve ou suscita a ideia de coisas pelas quais o corpo foi antes afetado, mas cuja presença exterior não é atualmente dada. Mas, sobretudo, seu papel e função são determinados por aquele mecanismo perceptivo-rememorativo, pelo qual a memória opera de maneira bastante precisa. Com efeito, pelo que já vimos, a memória não é uma *faculdade* da mente, ou mesmo um registro dos acontecimentos ou do passado em geral⁴⁹. Nos parece então que se a memória e a imaginação têm, contudo, um papel vital na determinação dos afetos, este seria encontrado antes no fato de que a imagem e a imaginação constituem o próprio tecido de nossa duração. As imaginações são, com efeito, como havíamos visto, o próprio sentimento vital ou a experiência de nossa existência, isto é, nossa alma. Ademais, são aquilo do qual todos os nossos afetos dependem enquanto são paixões, pois estas se dizem em nós apenas na medida em que imaginamos. Ao mesmo tempo, se a memória não pode ser a responsável pela manutenção de um estado ou constituição singular de nossa essência, ela tampouco pode responder pela transição entre os estados, pela passagem de um a outro. Talvez seja entevendo este problema que a memória aparece, naquela leitura, não apenas como condição necessária da *continuidade* da identidade pessoal, mas também condição suficiente para o *reconhecimento* da mesma, garantindo que diferentes estados ou constituições de uma mesma essência pertençam à mesma *pessoa*:

⁴⁸ Como vimos no capítulo II. Cf., sobre isso, Gleizer (1998).

⁴⁹ Com efeito, o corpo humano é capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens, a partir do qual, quando excedido, elas se confundirão entre si. O mesmo se dá com as imaginações na mente. Cf. E, II, prop. 40, esc. 1.

Portanto, Espinosa propõe um critério psicofísico para a identidade pessoal em termos de uma relação entre partes do corpo que se exprimem no pensamento como uma relação entre as percepções presentes e os traços das percepções passadas, gerando daí certas crenças (por exemplo, a crença que o poeta tinha até o momento da doença de haver sido o autor das fábulas que escreveu). Podemos nos referir à totalidade das modificações corporais e suas expressões mentais em um dado momento do tempo com a fórmula “estágio de pessoa”. A memória é o critério fenomenológico que permite, com segurança, identificar diferentes “estágios de pessoa” como pertencendo a um único indivíduo. Ou seja, a memória é não apenas uma condição necessária da identidade pessoal, mas uma sua condição suficiente – desde que esta última não seja entendida, como o é por Locke, como indicando uma relação que prescinde da continuidade de um corpo e de uma mente, mas apenas como uma condição suficiente para o reconhecimento da identidade (embora ela seja, simultaneamente, uma condição necessária para o fato de que há identidade) (Pinheiro, 2009, p. 35).

Assim, a preservação da memória garantiria uma continuidade ou conectividade entre diferentes estados (ou “estágios”) de um mesmo indivíduo em sua duração, que se entende subsumidos sob a identidade de uma “pessoa”. Mas claramente se vê que as condições de reconhecimento não implicam a continuidade de *um* estado singular, a continuidade de uma maneira de viver, ou seja, a singularidade de uma vida, e, desta maneira, na medida em que as condições de reconhecimento não condizem com os critérios pelos quais a coisa é concebida mudar em sua existência determinada, a “identidade” que designa é nada mais do que ficção.

De modo que não vemos como a memória pode ser erigida como condição necessária da identidade pessoal, se devemos entender por “pessoa” o *conatus* naquilo que há de singular, isto é, enquanto deve engendrar ou “manifestar” a essência atual da coisa. Entender uma coisa como essência atual é conceber que, enquanto sua essência é inseparável de sua existência, dela se seguem necessariamente efeitos, que são nada mais do que sua própria potência de existir e agir. Essa potência é o *conatus*, isto é, o esforço pelo qual a coisa persevera em seu ser. Mas permanecemos concebendo-a abstratamente se não considerarmos que a coisa é necessariamente determinada em seu existir a operar, e que, assim, os efeitos que se seguem dela são sempre determinados em função dos afetos de que é capaz, a cada momento de sua duração. Não foi nada outro que vimos quando fomos conduzidos à definição de Desejo.

De maneira que, agora, devemos finalmente nos perguntar como é possível que se afirme não apenas algo como uma identidade pessoal em Espinosa, mas que se erija a memória como sua condição necessária estrita desta identidade. Quais seriam e como operam os pressupostos desta leitura, que afirma tão obstinadamente a memória como condição da identidade pessoal?

Sentimos novamente aquela tensão que havíamos tentado elucidar, e que percorre toda essa leitura: de um lado, se tenta afirmar a realidade das mudanças que afetam uma coisa em sua existência – mesmo que se o faça quase como que a “hipostasiando” em “pessoa” – mas parece não se admitir que é a própria coisa, na determinidade de sua essência atual que devemos

conceber variável e se constituir diferentemente em função de uma afecção sua qualquer – *in continua vivimus variatione*. Seria um tanto precipitado de nossa parte, entretanto, assumir que as incongruências que encontramos entre nossa própria leitura e a hipótese da identidade pessoal partiriam apenas de uma leitura apressada ou de pouco alcance, ainda mais quando consideramos que a raiz destas incongruências é não uma leitura desavisada, mas se mostra, na verdade, algo como uma petição de princípio. É que, antes de considerar a essência atual da coisa como imutável em absoluto, esta leitura estipula condições bastante precisas para sua mudança. Com efeito, parece seguir-se necessariamente da afirmação de que a memória é condição necessária da identidade pessoal que apenas as mudanças em um corpo que envolvam a memória enquanto tal podem acarretar uma mudança de sua natureza e que, assim, apenas a amnésia poderia pôr em questão a pessoa em sua identidade. Portanto, para que a memória possa ser erigida como *condição necessária estrita* da identidade pessoal não basta entender a amnésia do poeta como mero signo, como indicativo da destruição de seu corpo e da mudança em sua forma. Para que essa afirmação tenha sentido é preciso fazer com que as próprias condições formais da morte, a mudança na forma individual de um corpo e a mudança de natureza que a acompanha necessariamente se sobreponham ou se reduzam às condições materiais pelas quais se diz que o poeta morre.

Nos atentemos, contudo, ao fato de que a relação entre memória e identidade pessoal é expressa pelo autor em termos da lógica formal. Por definição, “uma condição suficiente é a antecedente de uma condicional, e uma condição necessária é a consequente de uma condicional” (Murcho, 2006)⁵⁰. Expressas linguisticamente, na condicional “Se P, então Q”, P é *condição suficiente* de Q se, e só se, se P, então Q; e, inversamente, Q é *condição necessária* de P se, e só se, se Q, então P. Mas Murcho nos adverte que há tantos tipos de condições necessárias quanto há tipos de condicionais assertivas. Com efeito, uma destas distinções aplicadas às condições necessárias se dá entre implicação *material* ou *estrita*. Uma condicional assertiva, em sua implicação material “é verdadeira exatamente quando a antecedente é falsa ou a consequente verdadeira”, enquanto que a implicação estrita “difere da condicional material porque exprime uma *necessitação* da condicional: uma condicional com a forma “Se P, então Q” só é uma implicação estrita se for verdadeira em todos os mundos possíveis”. De modo que uma condicional assertiva tal como “Se alguém está em Braga, está em Portugal” é uma condicional indicativa verdadeira – na medida em que sua consequente é verdadeira, e que, portanto estar em Portugal se mostra como condição necessária para se estar em Braga, ao mesmo tempo que,

⁵⁰ Essa breve incursão acerca das condições necessárias e suficientes se baseia inteiramente nesse texto de Desidério Murcho (2006), cujos argumentos apresentamos de maneira bastante sumária.

inversamente, estar em Braga é condição suficiente para que se esteja em Portugal –, “mas não necessariamente verdadeira”, ou seja, a “implicação material é verdadeira, mas a implicação estrita é falsa”, pois é verdadeira apenas “sendo as coisas como são”; sua implicação estrita é falsa porque “há mundos possíveis em que Braga é uma cidade espanhola, por exemplo”, e que, portanto, logicamente, a implicação de que alguém que está em Braga está em Portugal é apenas “materialmente necessária ou contingentemente necessária, mas não necessariamente necessária”. Ora, quando se afirma portanto, que a memória é condição necessária *estrita* da identidade se está dizendo que a implicação entre a antecedente e a consequente é não apenas materialmente necessária, mas necessariamente necessária, isto é, que sua implicação lógica se estipula não apenas neste mundo, “sendo as coisas tais como são”, mas “em todos os mundos possíveis”.

Portanto, para que a afirmação de que a memória é condição necessária estrita da identidade pessoal tenha sentido, não bastaria, para expressar tal implicação, uma condicional tal como “Se o poeta morreu, perdeu a memória”, condicional assertiva que, apesar de ser materialmente verdadeira, coloca em questão apenas a morte do poeta espanhol enquanto tal, naquilo que, poderia-se supor, haveria nela de privilegiado. Para que a memória seja condição necessária estrita da identidade pessoal seria preciso ir mais além, seria preciso elevar as condições pelas quais a morte do poeta se deu ao nível de uma necessitação lógica, isto é, de uma implicação estrita que se aplicaria a todas as ocasiões nas quais há morte, ou seja, como quer esta leitura, uma perda de identidade. De modo que a condicional assertiva que exprimiria tal implicação estrita entre a consequente e a antecedente deveria ser posta através de algo como os termos a seguir: “Se há mudança de forma ou natureza de uma pessoa (morte, portanto), há perda de memória”. Podemos ver sem muitas dificuldades como esta implicação seria materialmente necessária quando se trata da morte do poeta e, na verdade, quanto à própria morte orgânica, do tornar-se cadáver enquanto tal, pois a destruição do corpo e de suas relações constituintes é, de fato, acompanhada da perda de memória ou, melhor dizendo, da impossibilidade da rememoração. Mas da implicação material para a implicação estrita, esta passagem, para nós, só pode ser entendida como uma petição de princípio, uma tomada de posição que, muito embora tenta-se pautar numa relação de necessitação lógica, parte de um pressuposto concreto muito preciso. É que, na leitura do escólio da proposição 39 claramente se toma os termos “forma” e “natureza” como sinônimos ou estritamente intercambiáveis, como se Espinosa estivesse apenas fazendo variar os vocábulos e não estabelecer uma relação de implicação entre mudança de forma e mudança de natureza.

É uma certa relação entre as partes o que constitui a “*forma*” ou “*natureza*” do corpo humano. Mas isso que é dito do corpo vale também para a “*forma*” ou “*natureza*” da mente humana, pois a mente, sendo a ideia do corpo, reflete em si a multiplicidade de partes corporais, que são expressas nela como ideias das partes, ligadas entre si pelas leis do pensamento (Pinheiro, 2009, p. 29).

É apenas a partir desse pressuposto, desta tomada de posição, que a própria premissa da hipótese da identidade pessoal pode ser colocada. Com efeito, o escólio, desenvolvendo as implicações que se seguem da demonstração, que tinha afirmado que “as coisas que fazem com que as partes do corpo humano obtenham outra proporção de movimento e repouso fazem com o que o Corpo humano se revista de outra forma”, vem esclarecer que “o Corpo morre quando *suas partes são dispostas de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso*”. O que circunscreve o sentido do escólio é esta ampliação da significação de morte. É nesse sentido que não se ousa negar que o corpo humano “*possa mudar para uma natureza de todo diversa da sua*”, mantidas no entanto as coisas pelas quais se estima que vive. “De fato”, ainda no sentido dessa ampliação, escreve Espinosa, “nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão mudado em cadáver”, e a “própria experiência parece persuadir-me do contrário”. A experiência viria portanto nos persuadir sobre aquilo que a razão estipula ou deixa em aberto, a saber, que o corpo morre não apenas quando transformado em cadáver, mas, como o escólio inicia afirmando, se deve entender que o corpo morre quando suas partes são revestidas por outra forma. É este papel persuasivo da experiência que, com efeito, mobiliza o caso do poeta espanhol: “às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol...”. É verdade que o “não é fácil dizer que continue o mesmo” é um tanto ambíguo, pois diria respeito tanto à mudança na forma individual de um corpo quanto à sua mudança de natureza, mas não há razões decisivas para que tomemos em função disso aqueles termos como intercambiáveis. Na verdade, como veremos na próxima seção, o papel persuasivo da experiência depende de que os tomemos como distintos, e que a mudança de uma natureza, que se nos é revelada através da experiência, seria, quando muito drástica, um índice da mudança na forma individual de um corpo. Mas aqui, voltando àquela tomada de posição, podemos sentir como, quando consideramos forma e natureza como intercambiáveis entre si, é a própria definição de morte que assume outros contornos. É que, se ela designaria a mudança na forma individual de um corpo, e se entendermos neste contexto que “forma” significa nada mais do que “natureza”, então o caso do poeta espanhol se tornaria não um exemplo apenas, mas um verdadeiro paradigma dessas mudanças, uma espécie de caso-limite pelo qual a experiência teria nos persuadido não que todas as mudanças na forma e natureza de um indivíduo constituem uma morte, mas que *apenas aquelas mudanças tais quais a do poeta,*

ou seja, que envolvem a amnésia, podem constituir uma mudança de forma e natureza. O papel persuasivo da experiência quando da ampliação do sentido de morte seria então reconduzido ao caso do poeta espanhol em sua especificidade e reduzido aos limites circunscritos por ele, isto é, seria constrangido a operar em termos de memória e reconhecimento. Ao mesmo tempo, o escólio teria então de fato estabelecido que a morte consiste numa mudança na forma de um corpo, mas como a experiência teria nos persuadido que tais mudanças se dão apenas em circunstâncias tais quais a do poeta, então tudo se passaria como se um corpo morresse *apenas quando há perda de memória*, pois se forma e natureza designam a mesma coisa, e como, para ilustrar tais mudanças, Espinosa teria recorrido apenas àquela anedota, em vão se buscaria em outro lugar mudanças que seriam capazes de modificar a forma e natureza de um indivíduo. Com efeito, sob esta perspectiva, o próprio tornar-se cadáver constituiria uma morte apenas no sentido em que implica a amnésia.

Nos parece então que a hipótese da identidade pessoal encontra nessa identificação entre forma e natureza sua condição de possibilidade, e que apenas à luz desse pressuposto suas formulações adquirem sentido, pressuposto que, como veremos, se mostra equivocado. Ademais, enquanto não partimos dessa assumpção, podemos claramente ver que a memória seria, antes de condição necessária, condição suficiente da mudança na forma de um corpo. Com efeito, como quer o caso do poeta, a amnésia é condição suficiente para que se conceba que um corpo, quer em sua constituição individual, quer em sua natureza, não é mais o mesmo. Ou seja, a amnésia seria condição suficiente para se morrer, mas não condição necessária estrita da morte ou perda de “identidade” porque, entre a amnésia do poeta e a morte orgânica, ambas acompanhadas da impossibilidade de rememoração, haveriam outras mortes não-orgânicas que não concernem diretamente a memória nem põem em questão o reconhecimento “subjetivo” da identidade, não obstante o fato de que através delas o indivíduo, seja em sua forma ou natureza, não poder mais ser dito o mesmo. Do que se segue que aquela condicional assertiva que exprime a memória como condição necessária da identidade, muito embora possa ser materialmente verdadeira e mesmo, talvez, estritamente verdadeira, não constitui, entretanto, uma condição necessária que seja “nomologicamente relevante” (Murcho, 2006) para se pensar o acontecimento-morte, pois muito embora seja verdade que a perda da memória é necessariamente acompanhada da morte do indivíduo enquanto tal, a recíproca não é verdadeira.

O que tinha sido o que nós mesmos vimos a partir do caso do poeta? A amnésia do poeta e sua morte teriam se mostrado como consequência ou efeito particular daquela insidiosa doença. Nesse sentido, a doença do poeta teria disposto as partes de seu corpo de maneira a manterem entre si outra proporção de movimento e repouso, pelo que seu corpo teria sido destruído. Mas,

por hipótese, ela o fez de maneira que – podemos conjecturar – apaga ou torna inacessíveis às partes fluidas do corpo humano os vestígios que os corpos exteriores imprimiram em suas partes mais moles. Teríamos assim a destruição de seu corpo, e, como esta mudança em sua forma se deu de maneira que fosse revestida por outra, dessa sua mudança se segue outro indivíduo, cuja natureza não pode ser dita a mesma que a anterior. A vantagem dessa hipótese seria a de tornar inteligível como a morte do poeta se dá de maneira que tenha como sua consequência mais imediata a perda de memória. É verdade, contudo, que ao nos indulgirmos em tais conjecturas, o fazemos sem o suporte textual de Espinosa, que se limitou apenas a nos contar a anedota, sem a demonstrá-la, de modo que é apenas por seu contexto, pelo horizonte de sentido no qual está inserida e pelo uso argumentativo que é feito dela que podemos aferir algo sobre suas consequências. Ora, na medida em que devemos entender por morte a própria mudança na forma individual de um corpo, através da qual é destruído, se segue daí que a amnésia muito mais assinala a sua morte do que a engendra, e que, neste sentido, não é porque perdeu a memória que devemos dizer que o poeta morre, mas porque, perdendo-a, seu corpo fora destruído. De modo que é a doença, o adoecimento que aparecem como a verdadeira *causa mortis* do poeta, isto é, como causa próxima ou eficiente, seja de sua amnésia seja da destruição de seu corpo, quer consideremos a primeira como causa da segunda, quer consideremos que ambas se dêem simultaneamente. O que nos parece imprescindível, no entanto, é pensar que a amnésia não é efeito necessário da destruição de um corpo e da morte enquanto tal (muito embora toda perda total de memória constitua uma morte), mas se segue dela apenas enquanto a destruição do corpo seria causada pela dissolução ou, melhor dizendo, a não-efetuação de certas relações corpóreas, bastante específicas, das quais a memória depende.

Com efeito, uma das consequências que constatamos com maior perplexidade se seguir daquela leitura do caso do poeta é o fato de que, apesar de Espinosa afirmar explicitamente que devemos entender “que o corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso” e que um corpo, apesar de não se tornar um cadáver “contudo possa mudar para uma natureza de todo diversa da sua”, ao se erigir a memória como *condição necessária estrita* da identidade pessoal, entendendo como “pessoa” a totalidade do Indivíduo enquanto tal, se parece esquecer ou deixar de lado que *toda e qualquer mudança* na forma individual de um corpo constitui uma morte, que é acompanhada por uma mudança em sua natureza, pelo que este indivíduo, ao cabo desta transformação, não pode ser dito o mesmo. O que, portanto, tal hipótese deixa de lado é o fato de que podemos claramente conceber outras mudanças de forma que não põem em jogo nem a memória nem a questão do reconhecimento, pelas quais no entanto, da mesma maneira, deve-se dizer que o corpo é

destruído e que o indivíduo que daí se segue, apesar de não se tornar um cadáver, não pode entretanto ser dito o mesmo, pois a sua natureza ou aquilo que se segue de sua potência de afetar e ser afetado não é mais o mesmo. Sem sermos demasiado gráficos em nossos exemplos, contemplemos o seguinte: Espinosa não nos diz em lugar nenhum que a figura externa de um corpo é desprezível em relação à sua constituição individual, mas antes que a figura externa de um corpo depende das relações de aderência e comunicação que as partes de um corpo mantêm entre si (E, II, def. e ax. 3). Ou seja, a figura de um corpo é dada por sua forma. E por mais que possamos admitir que hajam mudanças em sua figura externa que não implicam mudança de forma (algumas partes do corpo podem tornar-se maiores ou menores, por exemplo (E, II, prop. 13, lem. 5), podemos facilmente contemplar mudanças de figura que, ao contrário, de tão drásticas, implicam tal mudança de forma, como quando de um corpo se separam um grande número de suas partes constituintes sem que outras de mesma natureza venham ocupar o seu lugar⁵¹. Ao mesmo tempo, podemos conceber que um corpo humano seja de tal maneira afetado pelos corpos externos que suas próprias relações internas de transmissão de movimento sejam comprometidas, local ou globalmente, de modo que aquele mecanismo perceptivo, responsável pela geração de imagens, seja parcial ou totalmente comprometido, de modo que sua potência de afetar e ser afetado pelos corpos exteriores seja coibida ou destruída⁵². Ora, de todos esses exemplos e das variações pelas quais podemos fazê-los operar (o que dizer da doença, enquanto tal?), se segue que o caso do poeta espanhol é apenas um exemplo, que tem um papel argumentativo preciso, cuja vantagem seria a de tornar talvez mais imediatamente sensível a mudança que ilustra; mas não se segue daí que devemos tomar a especificidade da anedota como condição necessária estrita de toda e qualquer mudança de forma ou natureza.

Agora que tomamos certa distância, pela qual podemos melhor discernir seus movimentos, como se apresenta a nós aquela leitura do caso do poeta espanhol a partir da hipótese da identidade? Ela consistiria não apenas em tomar a questão colocada pelo problema da transformação como princípio a partir do qual se poderia decantar ou estratificar as relações corpóreas que constituem a forma individual de um corpo, operação da qual vimos seguir a distinção entre organismo e pessoa. Mais notável ainda é o fato de que, enquadrando o caso do poeta espanhol sob esta perspectiva, sob aquela distinção, esta leitura parece generalizar aquilo

⁵¹ Aludimos aqui ao fato de que o corpo humano pode perder alguns de seus membros. Muito embora tal mudança parece afetar, à primeira vista, apenas a figura externa de um corpo, como sua forma responde pelas relações globais de movimento e repouso que as partes de um indivíduo têm entre si, tal mudança de figura implica uma mudança de forma, e, ademais, uma variação de sua potência de afetar e ser afetado pelos corpos exteriores.

⁵² Em termos espinosanos, não é dessa maneira que devemos pensar os casos em que perdemos alguns de nossos sentidos, ou mesmo a sensação e a mobilidade de certas partes do corpo?

que a anedota tem de singular, enquanto que singulariza aquilo que nela há de geral: de um lado, torna a sua referência à memória como modelo universal ou condição necessária estrita para se pensar todas as transformações ou mudanças de forma e natureza, que se assume a partir disso não se darem senão nos limites estipulados no exemplo; de outro, faz convergir sobre a especificidade do exemplo aquilo em que nele poderia se aplicar a muitos outros casos, a saber, o fato de que a morte do poeta se deu, não obstante suas especificidades, pela destruição de seu corpo e mudança de sua forma. Nada nos constrange em pensar a significação de morte que se segue do anedota e das passagens que a antecedem como capazes de transbordar os limites do exemplo. Na verdade, é isto que a passagem parece sugerir, e é isto o que a ausência da demonstração por parte de Espinosa nos solicitou estabelecer. Mais especificamente, é a relação da morte entendida como limite, tanto da forma de um corpo quanto da potência que se segue dela, com aquilo se mostrou a nós como a chave da singularidade de uma coisa em seu modo de existir e maneira de viver, que buscamos formular. Essa relação entre um corpo, consistindo-se em uma individualidade, e sua existência determinada, pela qual sua essência atual se constitui em sua singularidade, é o que, nos parece, devemos assumir como fundo latente a partir do qual se deve ler o caso do poeta espanhol. Pois o que seria de nossa potência de agir se não fosse determinada e preenchida pelas afecções que de fato somos capazes, e o que seria de nossa potência de afetar e ser afetado se não se constituísse como um limite móvel a partir do qual descobrimos continuamente o que de fato pode o nosso corpo – “como se poder e relação usufruíssem de uma margem, de um limite, no qual se formam e se deformam” (Deleuze, 2007)?

Forma e natureza

Voltemos, agora, à consideração do corpo. O que se segue de entendermos o caso do poeta espanhol não como o modelo, mas apenas um exemplo de um caso de mudança na forma ou natureza do indivíduo, pela qual se concebe tornar-se outro – cujo privilégio enquanto exemplo seria apenas tornar mais imediatamente óbvio a mudança que ilustra? Uma primeira consequência desta interpretação seria a de que o papel da experiência, o de nos persuadir de que a mudança que a razão estipula poder dar-se sem a transformação em cadáver, teria de ser reavaliado. Pela hipótese da identidade, a persuasão se dá tendo em vista o reconhecimento como critério de uma mudança, atrelada à memória e às crenças que esta produz no próprio indivíduo, de modo que através daquela leitura, a experiência viria nos persuadir de que houve uma mudança de forma ou natureza no caso do poeta apenas quando ele, esquecido, crê não serem suas as fábulas e tragédias que escrevera (Pinheiro, 2009, p. 35). Nos parece que a condição para

entendermos o papel persuasivo da experiência, através do que se pode afirmar que uma coisa não é mais a mesma, ou, ao contrário, através do qual se teria aquele “critério fenomenológico” que permitiria afirmar ou reconhecer a identidade ou a diferença de uma coisa, se diz de maneira muito mais simples e concreta, e consiste muito mais num deslocamento do “olhar” do que na formulação de novos critérios. Nos deixemos entender. Acompanhemos a passagem que introduz o caso do poeta:

De fato, nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão mudado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário. Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol...

A experiência viria nos persuadir de que, às vezes, ocorre a um homem padecer tais mudanças pelas quais não é fácil dizer que continue o mesmo. Eis o que introduz o caso do poeta. Mas, antes de tentar erigir de sua anedota critérios inéditos pelos quais afirmar ou negar uma tal mudança – esforços que se mostraram frustrados quando da tentativa de fazer da memória ou da crença estes mesmos critérios – nos parece que eles já estão aqui, em efetividade, e que em vão os buscaremos em outro lugar. Ora, o que significa, neste contexto, o “não é fácil dizer que [um indivíduo] continue o mesmo”? Nada outro senão que o indivíduo sofreu mudanças tais que passa a “uma natureza de todo diversa da sua”; é portanto em relação à *natureza* de uma coisa qualquer, na medida em que ela se “manifesta” na experiência – ou, melhor dizendo, na medida em que dela se segue necessariamente certos efeitos os quais podemos discernir – que o critério da permanência ou da mudança se mostram efetivos.

Nesse sentido, o caso do poeta espanhol, em seu privilégio, exige um esforço de fato imaginativo. Tenhamos, com efeito, de um lado, a imagem de um poeta dramaturgo, e cogitemos tudo aquilo que tal imagem implica a respeito de uma maneira de viver, sem colocar nesta imagem mais do que ela mesma sugere, a saber, um certo domínio exímio da língua, uma certa erudição, um certo amor pelos livros, pelo teatro, pela palavra ou enfim, pelo próprio ato de escrever. Diriam-nos que talvez nos excedemos nesta descrição, e que nada podemos de fato aferir a respeito de seus afetos, dos afetos que constituíam o poeta enquanto tal. E isto certamente é verdade, mas apenas em parte: é verdade que não podemos aferir se é por amor ou ódio, por um gosto pelo dinheiro ou pela comédia, através de uma emulação ou por um desejo que se segue de sua própria essência que o poeta enquanto tal escrevia suas tragédias e fábulas. Mas, na medida em que o poeta de fato as escreveu, devemos concluir que sua natureza de outrora foi de tal maneira determinada para que dela se seguisse tais efeitos, seja considerada em si mesma seja considerada com outras que com ela viriam concorrer para a determinação de sua

então natureza ou constituição singular. Portanto, apesar de a experiência por si só não nos fornecer os mecanismos internos de sua determinação, e apesar de não podermos, pela só imaginação, contemplar todas as relações dinâmicas entre os afetos dados de uma coisa e a maneira pela qual ora concorrem ora competem na própria coisa para produzir certos efeitos, aquilo que se segue da natureza dada ou da essência atual de uma coisa é evidente por si só, isto é, não pode deixar-se de se efetuar (mesmo a inação, neste sentido, deve ser entendida como efeito de uma configuração dinâmica de afetos, tais como, por exemplo, aqueles estipulados pela flutuação do ânimo), e se diz em ato, em sua própria existência determinada, sem que precisemos recorrer para discerni-la a nenhuma espécie de interioridade – ou mesmo, se poderia talvez dizer, “subjetividade”. De modo que uma mudança em sua natureza ou constituição atual se faz discernir pelos efeitos que se seguem da própria coisa, isto é, sua própria potência, e assim, apesar de os mesmos efeitos poderem ser produzidos por diferentes determinações afetivas, uma mudança drástica neste seu operar determinado indica uma mudança em sua própria natureza, isto é, na maneira pela qual a coisa, em sua existência determinada, se constitui diferentemente a partir dos afetos que se tem. Agora, ao lado da imagem do poeta dramaturgo, tenhamos a imagem de um homem recém curado de uma doença que lhe roubou a memória: este homem não saberá nada acerca de como prover a si mesmo, e isto nos aspectos mais básicos desta providência; não saberá nada, enfim, acerca da história da literatura, dos clássicos, da história de seu país, de sua família, de si mesmo. A ausência destas ideias, além de implicar já uma mudança em sua forma, implica, mais importante, que os afetos os quais antes dependiam daquelas ideias não mais existem nele, nem mais podem existir. O que significa que sua natureza ou essência atual necessariamente se constituirá de outra maneira, sob diferentes determinações, ou seja, o que equivale a dizer, sua natureza será de todo diversa da anterior.

Ora, esta mudança se mostra tão drástica, com efeito, que Espinosa afirma que o amnésico poderia mesmo “ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula”. O que isso significa senão que a natureza dada do amnésico se assemelha ou estaria mais próxima da natureza de um bebê do que da de um adulto, da qual só se separa por que ainda lhe resta a linguagem?⁵³ O bebê aparece aqui como o grau mais baixo de uma potência ou grau mais alto de uma impotência, quer para afetar e ser afetado, quer para existir e agir. Assim, os critérios de mudança ou permanência da natureza de uma coisa dependeriam de nada mais do que a identidade que devemos pressupor - não entre uma mente e um corpo, ou entre uma

⁵³ Sobre essa comparação ou a semelhança entre naturezas, cf. Deleuze, 2002, p. 129: “Há, por exemplo, grandes diferenças entre um cavalo de lavoura ou de tiro, e um cavalo de corrida, entre um boi e um cavalo de lavoura. É porque o cavalo de corrida e o de lavoura não possuem os mesmos afetos nem o mesmo poder de ser afetado; o cavalo de lavoura tem mais afetos em comum com o boi.”

essência atual e sua “manifestação” na duração, ou mesmo entre forma e natureza – mas aquela que, baseando-se na inseparabilidade entre a essência e existência de uma coisa, define que aquilo que podemos em cada momento de nossa duração não é nada mais do que aquilo que se segue de nossa essência atual ou natureza determinada. A verdadeira identidade em Espinosa, portanto, a única que, nos parece, devemos de fato sempre assumir, seria então aquela que há entre a essência de uma coisa singular e potência que se segue dela necessariamente. A experiência aqui apenas nos forneceria os dados sensíveis pelos quais podemos discernir aquelas mudanças, não porque detêm ela mesma os critérios, mas porque nos fornece ao “olhar” a própria potência das coisas e aquilo que se segue delas⁵⁴. É a mesma lógica, aliás, que observarmos estar em jogo também na questão do bebê e do homem de idade avançada:

E, se isso parece inacreditável, o que diremos dos bebês? O homem de idade avançada crê que a natureza deles é tão diversa da sua, que não poderia persuadir-se de ter sido um dia bebê se não conjecturar sobre si a partir dos outros.

De novo, aqui, a crença seria efeito da persuasão, e não o contrário: não se mostram ser, efetiva e concretamente, as mesmas naturezas, a do bebê que chora e engatinha, cuja alegria maior é o alimento, e cuja tristeza maior é a fome, e a do homem de idade avançada, em quem as vicissitudes da vida, os amores e ódios, os arrependimentos, as esperanças e os medos já se fizeram sentir, de modo que talvez já não o arrastam e o comovem tal como o fariam a um homem mais jovem. Quando primeiro encontramos esta questão do bebê e do idoso havíamos chegado a um impasse: a dificuldade de se pensar como a passagem de um a outro pode constituir uma morte ou uma mudança de natureza, na medida em que, éramos levados a acreditar, nada os separa senão o crescimento e o desenvolvimento que se seguiria da própria natureza da coisa. Agora, outra via se nos apresenta para pensar este impasse. É que Espinosa afirma explicitamente que seria a *linguagem*, ou, em todo caso, a língua materna, que nos impede de considerar o amnésico como um “bebê adulto”.

Qual o caminho para se dissolver o impasse? É que, pela constituição da língua e da linguagem, vemos claramente que não são algo que se segue do próprio desenvolvimento e crescimento inatos de um indivíduo ou de um *organismo* enquanto tais. A linguagem, como vimos, não depende apenas daquela virtude ou potência própria ao corpo humano, o mecanismo perceptivo-rememorativo, mas também das coisas exteriores e suas relações dinâmicas com o

⁵⁴ Lembremos, aqui, de uma anedota da vida do próprio Espinosa, e o seu hábito de observar e confrontar aranhas umas com as outras e as ressonâncias que tal anedota estabelece com a sua filosofia. Sobre isso, cf. Deleuze, 2002, nota 9, e a transcrição do relato por Colerus: “Ele apanhava aranhas que punha em luta, ou moscas que atirava na teia da aranha, e observava em seguida essa batalha com tanto prazer que às vezes desatava às gargalhadas”.

corpo, cujas imagens o costume uniu e concatenou quando de sua afecção simultânea no corpo, donde que, de outro lado, a mente necessariamente passa do pensamento de uma coisa ao pensamento de outra, na medida mesma em que seu corpo é afetado pelas imagens daquelas coisas simultaneamente. Eis que a linguagem – um dos fatores que separa a natureza de um bebê da natureza de um adulto – não se segue do que poderíamos chamar de *desenvolvimento orgânico do corpo*, isto é, não se segue do corpo considerado em si mesmo, mas envolve uma série de fatores externos que não dependem apenas do indivíduo. Fatores estes que poderíamos agrupar, de maneira bastante geral, sob o nome de “educação” ou “aprendizagem”. E isto pensando a aprendizagem e a educação não enquanto envolvem instituições de ensino – cujo papel, neste sentido, na medida em que faz parte da experiência “formativa” das crianças numa sociedade como a nossa e é etapa necessária de sua inclusão na sociedade, não poderia ser tampouco subestimado – mas principalmente enquanto a própria vida em sociedade implica uma certa incorporação de signos que fariam parte de um sistema de valores próprios à vida social ou cultural⁵⁵. Mais do que isso: se é por aprendizagem que “adquirimos” a linguagem, isto é, por uma rede cada vez mais expansiva de signos e suas relações, então a aquisição da linguagem parece ser acompanhada por um aprendizado muito mais extenso, do qual a aquisição da língua materna seria apenas um dos correlatos. Ou seja, a linguagem se mostraria como apenas uma ferramenta através da qual interpretamos e tecemos narrativas sobre o mundo⁵⁶, mas, se podemos de fato adquiri-la, seria porque já conseguimos interpretar o mundo, os signos naturais e convencionais, suficientemente.

Assim, podemos entender como a linguagem se apresenta como um dos fatores distintivos do bebê e do adulto: como não está dada na natureza do bebê ou da criança nem em seu desenvolvimento orgânico ou, por assim dizer, inato, a linguagem só poderia advir de causas externas, pelas quais a natureza da criança seria modificada, de maneira que se constitua diferentemente, isto é, seja afetada de maneira tal que passe a produzir outros efeitos. Ora, que os signos ameaçadores do castigo ou os signos esperançosos da recompensa possam comover uma criança a fazer isto ou aquilo, isto se dá apenas na medida em que ela os compreende, isto é, é capaz de interpretá-los, e é afetada ora de alegria ou tristeza, em função daquilo que tais signos

⁵⁵ Sobre os signos na filosofia de Espinosa, conferir Deleuze, 1997. Em especial o que nos diz sobre os signos “imperativos” e “interpretativos”. É verdade que neste texto Deleuze não põe em questão a educação enquanto tal. Mas, entendendo-a em um sentido bem amplo, como sistema expansivo de signos do qual se seguiria a aquisição da linguagem, que seria assim ao mesmo tempo constitutivo e formativo, não nos parece avesso pensar que a passagem da criança ao adulto, em Espinosa, envolve uma espécie de aprendizagem.

⁵⁶ Sobre a ideia como “narrativa” mental, cf. Gleizer (1998).

tornam presentes à sua mente⁵⁷. Que tais mudanças acarretadas pela aprendizagem devam ser entendidas como uma morte ou mudança de forma, isto parece se dar precisamente porque é outra natureza que se constitui através da determinação das coisas externas, pela qual o indivíduo existe e opera de outra maneira, que não poderia se dar no corpo da criança enquanto tal⁵⁸.

A partir do que acabamos de ver, e as consequências que apresentam para uma concepção do corpo, o que podemos depreender, quando nos voltamos à questão do organismo e sua suposta relativa independência em relação ao Indivíduo, pela qual se o considera não meramente componente do corpo mas coexistente com ele? A distinção entre organismo e pessoa, que é solicitada pela questão da transformação, sem dúvida é congruente com o seu pressuposto, a saber, que apenas mudanças que envolvam a memória são capazes de fazer o indivíduo passar a uma outra natureza, a qual não pode ser dita a mesma. Mas enquanto resposta à questão da transformação, a distinção entre organismo e pessoa, como já vimos, certamente não seria a única. Temos aqui no entanto a ocasião de desenvolver uma importantíssima implicação que se segue daquela concepção de organismo a respeito da natureza de um corpo. É que, com efeito, daquele organismo, se constituindo pelas sub-individualidades orgânicas de um corpo, o que se segue dele quando da morte da pessoa, pelo qual devemos considerá-lo como um indivíduo de fato distinto (e não apenas mais ou menos isoláveis por operações mentais abstrativas)? Ora, se diria que se segue dele tudo aquilo de que um corpo é capaz, isto é, tudo aquilo que o indivíduo enquanto tal antes podia, e que, exceto aquilo que envolve diretamente a memória, sua capacidade de afetar e ser afetado seria integralmente mantida. Se poderia afirmar até que o estrato orgânico da forma individual do corpo se mostraria, nesse sentido, como aquilo que deve ser assumido comum a todos os modos humanos, pelo que compartilham, em parte, todos a

⁵⁷ Cf. Deleuze, 1997, p. 158. “A distinção convencional-natural não é pois determinante para os signos, como tampouco é a distinção Estado social-estado de natureza; até os signos vetoriais podem depender de convenções, como as recompensas (aumento) e as punições (diminuição).”

⁵⁸ É verdade, contudo, que esta morte, diferentemente de todos os outros casos em que este termo aparece, sugere, antes de uma tristeza, uma espécie de alegria: na medida em que fala e compreende sua língua - portanto perde a forma do bebê - a criança, e por conseguinte o adulto em que eventualmente se formará, se torna capaz de muitíssimas coisas, e quão mais pode seu corpo afetar e ser afetado tanto mais poderá sua mente perceber e entender as coisas. O que parece ser contrário à afirmação de que toda a morte enquanto tal é má. Mas é verdade que podemos conceber que o indivíduo que morre é o bebê, e aquele que daí surge é a criança, e da transformação desta, o adulto, etc., de modo que não haveria contradição lógica em se pensar que a morte é má para o indivíduo que é destruído, e não para aquele que se constitui através dela. Podemos pensar ainda que esta transformação ou “revestimento” de uma forma por outra, no caso do bebê e do adulto, do idoso e do bebê, não implica, diferentemente do caso do suicídio, em uma outra natureza que seria *contrária* à anterior, cuja ideia não pode se dar na mente. De modo que nada nos impede de entender essa passagem do bebê à criança, desta ao adulto, como um revestimento de uma forma por outra, ou, o que é dizer o mesmo, uma mudança de forma.

mesma forma⁵⁹. Ainda na mesma via, se poderia dizer que fundamentalmente nada haveria mudado, que o organismo seria tão capaz quanto antes e que, quando muito, o corpo-organismo apenas não efetuaria atualmente todo o que pode em função das circunstâncias, mas que sua potência permaneceria como que virtualmente a mesma. O que equivale a dizer: conceba um modelo fisiológico do corpo humano, com a estrutura de seu esqueleto, sua musculatura, o arranjo de seus órgãos, seu sistema circulatório e os processos moleculares, físicos, químicos e mecânicos que nele se produzem e se terá daí tudo aquilo de que um corpo humano é capaz. Ora, mas é precisamente isso que Espinosa recusa quando aproxima a natureza do amnésico à de um “bebê adulto”. A forma de um corpo entendida por seu estrato mais básico, reduzida a estas relações que comporiam as sub-individualidades orgânicas de um corpo, a potência ou natureza que se seguiria dela estaria mais próxima da de um bebê, que marcaria o grau mais baixo de sua potência e o grau máximo de sua impotência, e não um outro indivíduo que se concebe capaz de virtualmente as mesmas coisas. Pelo que podemos concluir que o que importa na potência de afetar e ser afetado de um corpo não são suas afecções *possíveis*, mas as afecções que de fato é capaz, isto é, na medida em que se trata de uma potência em ato⁶⁰. Neste sentido, um corpo considerado isoladamente não seria capaz de nada, estritamente falando, a não ser as afecções que suas partes produziram umas sobre as outras. Um corpo isolado, na verdade, não seria nada mais do que uma ficção⁶¹, que consistiria em isolar o corpo de sua existência determinada, operação que se refere tanto ao ato de isolá-lo da ordem comum da natureza quanto à operação que isola, num mesmo corpo, seus indivíduos componentes ou sub-individualidades. Ademais, foi sob esta perspectiva que Espinosa, já na parte II da *Ética*, havia estabelecido que “todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante”. Ou seja, *a forma de um corpo não determina, sozinha, aquilo de que o corpo é capaz*, e tampouco podemos confundir a forma de um corpo com a fisiologia. Assim, aquele “grito” de Espinosa, que Deleuze soube tão bem fazer reverberar, pelo qual profere que não sabemos, não podemos saber, de antemão, o que pode o corpo, encontra aqui o seu pleno sentido. Não é senão a partir de uma nossa constituição ou natureza que efetivamente descobrimos, na determinidade de nossos afetos e afecções, aquilo que de fato somos capazes.

Quando, no contexto da constituição da significação de morte, Espinosa introduz o termo *natureza* e mudança de natureza como correlato necessário da mudança na forma de um

⁵⁹ Lin, 2005.

⁶⁰ Deleuze, 2019, aula de 9 de dezembro de 1980.

⁶¹ Gonçalves, 2020.

indivíduo, vimos que a experiência mesma teria se mostrado capaz de nos revelar a mudança na natureza de uma coisa e que, nesse sentido, poderia ser tomada como indicativa de uma mudança de forma. Porque a natureza de uma coisa é nada mais do que a potência determinada que se segue de sua essência atual, dela necessariamente se seguem certos efeitos, os quais a experiência, por um deslocamento do olhar, seria capaz de discernir. O que, como vimos, seria fundamento do papel persuasivo que desempenha no escólio da proposição 39 da parte IV. Teria sido assim em função de sua potência, da maneira determinada que a coisa existe e age, que se segue que a natureza do poeta é de toda diversa da do amnésico, e a do bebê, de toda distinta da do adulto. De modo que, como uma coisa em sua existência não pode nada mais senão o que se segue de sua essência atual ou natureza, suas diferentes determinações ou constituições se mostram pela experiência mesma, pela própria vida da coisa. Se a experiência pode nos persuadir, portanto, destas mudanças de natureza ou forma, é porque temos como pressuposto que não haveria outra “identidade” na coisa senão entre, de um lado, aquilo que determina sua constituição ou essência atual, e, de outro, a sua potência determinada pela qual existe e opera. Mas a potência que encontramos aí, entendida como a própria natureza de uma coisa, não é aquela que se segue meramente da forma do corpo, isto é, não se trata da *potência de afetar e ser afetado*, mas antes é o próprio esforço que se segue da essência da coisa enquanto, em sua existência determinada, se esforça por perseverar em seu ser. Trata-se, portanto, de sua *potência de existir e agir*. Ora, Espinosa mesmo parece então fazer incidir, do domínio da forma de um corpo e sua potência de afetar e ser afetado, a potência de existir e agir da coisa que responde pelo seu operar determinado, a singularidade de sua vida enquanto maneira de viver – muito embora esta passagem pareça ocorrer como que insensivelmente a nós. Tentemos discernir o que, no entanto, está implicado nela.

A mudança da forma de um indivíduo é coincidente com uma mudança de sua natureza – é o que nos dá o escólio. A expressão “mudança de forma ou natureza”, assim, não implicaria uma identidade entre os termos, mas que, como vimos, há uma implicação entre forma e natureza de modo que, modificando-se uma, modifica-se também a outra. Esse sentido parece ser corroborado ainda pelo fato de que foi considerando a natureza de algo como aquilo pelo qual, em dado momento de sua duração, a coisa é considerada produzir tais e tais efeitos e não outros, existir e operar desta e daquela maneira e não de outras, que vimos em quê a experiência poderia tornar sensível ao nosso olhar a mudança na natureza de uma coisa, ou seja, os diferentes efeitos que seguem de sua essência ou natureza dadas. Mas porque haveríamos de assumir tal implicação, isto é, porque passar da potência de afetar e ser afetado – a única coisa que é diretamente afetada pela mudança de forma (uma vez que, quando um corpo é destruído, se torna

“inteiramente inepto para poder ser afetado de múltiplas maneiras”) – à potência de existir e agir, via o termo “natureza”? É que a natureza ou constituição atual de uma coisa é determinada em função dos afetos e afecções que se têm, que a preenchem e a determinam em seu operar em um dado momento de sua duração. Mas as afecções de que um corpo é capaz não são dadas pela só forma de seu corpo – como vimos, todas as maneiras como um indivíduo é afetado se seguem da natureza de seu corpo e suas partes, bem como, *simultaneamente*, da natureza do corpo exterior que o vem afetá-lo. Ou seja, a forma de um corpo é constitutiva de seu poder de afetar e ser afetado, mas uma sua dada *constituição* só toma “forma” ou, melhor dizendo, só é “naturada” em função dos afetos e afecções que de fato preenchem e determinam este seu poder. A constituição atual ou natureza “dada” de uma coisa seria, portanto, como que uma configuração dinâmica que toma forma ou consistência na própria duração da coisa, configuração que seria mais ou menos estável, mais ou menos duradoura. “Constituição” e “natureza”, portanto, são noções que se aproximam tanto em sentido que se mostram, neste contexto, intercambiáveis, apesar de que a primeira teria ainda um certo privilégio sobre a segunda na medida em que indica não apenas um substantivo – o que nos faria pensar em rigidez e fixidez – mas a derivação feminina do verbo *constituir*, o que implica portanto, como queríamos, uma operação, uma atividade dinâmica pela qual a coisa, em sua existência determinada na ordem comum da natureza, se constitui singularmente através dos afetos e afecções de que é capaz⁶². Se a mudança de forma implica uma mudança de natureza, então, é porque sendo o corpo destruído, será outra a potência de afetar e ser afetado do indivíduo que daí se segue, que, portanto, se constituirá, em sua relação com a exterioridade, de outra maneira, ou seja, serão outros os afetos de que é capaz em sua relação com as coisas, de modo que sua natureza será de toda diversa da anterior.

É sob esta perspectiva, enquanto configuração dinâmica mais ou menos estável, mais ou menos consistente, que nos parece que devemos entender a constituição atual ou natureza de uma coisa. Com efeito, se ela pode ser dita, em alguma medida, no substantivo (constituição), é porque se assume que a configuração dinâmica de um seu estado ou natureza possui certa consistência interna, através da qual esta constituição ou estado mesmos poderiam ser ditos durar. Mas como a coisa assim constituída por nada mais se esforçará senão em perseverar em seu ser, a duração de tal estado ou constituição é tão indefinida quanto a existência da própria coisa (E, II, def. 5).

⁶² Convém explicitar que a noção “natureza”, neste contexto, implica também uma dinamicidade, pela qual a coisa seria “naturada”, isto é, pela qual a sua natureza é concebida como determinada, de uma maneira ou outra, em função dos afetos que a preenchem. A noção de “constituição” apenas tornaria mais óbvia tal relação.

É isto que explica também, a nosso ver, as próprias doenças, e sua capacidade de dispor as partes do corpo de maneira que se siga de sua constituição coisas que não estão dadas em sua natureza e que são mesmo contrárias a ela. Os corpos externos que dispõem das partes de nosso corpo de maneira que entram sob outra relação de movimento e repouso, estritamente falando, destroem o corpo enquanto tal; mas deveríamos admitir aí graus, certos estágios de crescimento ou desenvolvimento de uma doença que, muito embora façam o corpo operar diferentemente, não necessariamente dispõe suas partes de maneira que obtenham, permanentemente, outra proporção de movimento e repouso entre si. Devemos dizer no entanto que a doença, na medida em que é capaz de fazer com que o corpo opere diferentemente, que é constituinte de nossa natureza ou de nossa forma individual enquanto tal? O caso do amnésico parece aludir a uma situação parecida: a doença como causa eficiente da mudança de sua forma não implicaria que sua constituição atual só poderia ser concebida através dela, que seria assim constituinte do indivíduo que se tornou? Mas haveria de ter aqui alguma diferença entre, de um lado, *constituir*, *concorrer*, *compor*, e, de outro, ser meramente *causa* de uma dada constituição ou natureza. Com efeito, aqueles exemplos que havíamos evocado acerca da série de acontecimentos que, quando dados, podem modificar a forma ou a natureza de um indivíduo, encontram aqui seu lugar. Se a doença consiste no efeito contínuo e persistente de um corpo externo sobre o nosso quando da presença deste corpo exterior, pela qual nosso corpo é afetado de uma maneira que diminui ou refreia nossa potência de agir, ou mesmo de maneira que venha produzir efeitos que são contrários à sua natureza ou esforço, então a constituição que caracteriza o indivíduo doente se configura antes pelo embate, pela luta dinâmica entre uma potência que, internamente, se esforça por perseverar em seu ser, cujo esforço é, no entanto, refreado e diminuído (ou mesmo, com efeito, destruído), e pela potência de uma coisa exterior que, por se fazer presente ao corpo, produz nele seus efeitos contínua e persistentemente, efeitos que, enquanto ameaçam a coesão e união de suas partes, seriam, assim, contrários à sua natureza. A doença, portanto, pode ser *causa mortis* mesmo que não produza um cadáver; mas a constituição de um corpo enquanto afetado pela doença não seria caracterizada pela concorrência ou concurso entre a doença e aquilo de que o corpo é capaz em dado momento, mas antes o contrário: a consistência interna da constituição atual ou natureza de um corpo é como que constantemente colocada à prova, constantemente ameaçada pelo corpo externo cujos efeitos podem incidir sobre nossas partes componentes e dispô-las de maneira que sua coerência e coesão umas com as outras seja destruída. Um corpo doente, então, se constitui, em sua forma e natureza, *apesar* da doença, e não através dela ou em concurso com ela. Muito embora a doença possa então dispor as partes de seu corpo e mesmo determinar a potência de uma coisa, aquilo que se segue deste esforço da coisa enquanto doente

será o mesmo que se segue daquele determinado pela tristeza: a coisa se esforçará a nada mais do que excluir ou destruir a existência presente da coisa exterior cujos efeitos lhe são maus, esforço que, neste sentido, será explicado pela potência da coisa em comparação com a potência da coisa exterior que lhe é contrária. Eis que a constituição de um corpo doente supõe não apenas um indivíduo, mas, como vimos no texto sobre o “suicídio”, supõe um outro indivíduo que, enquanto é contrário à natureza do corpo próprio, *não pode constituí-la*. Se a configuração dinâmica da natureza dada de um corpo, assim, é dita por sua consistência interna, donde podemos dizer que uma constituição qualquer da coisa é mais ou menos duradoura, mais ou menos consistente em relação ao acaso dos encontros, o caso da doença é outro: é uma configuração ou constituição como que fundamentalmente *instável*, na medida que se configura pelo embate da potência afirmativa do corpo e da potência do corpo exterior que lhe é contrária, e que viria assim ameaçar a coerência e coesão de suas partes. Aliás, se o caso da doença enquanto tal, como havíamos notado, parece não pôr em jogo a questão da morte ou a transformação de forma – a qual devemos esperar pelo caso do poeta para ser colocada – a razão disso se encontraria talvez nessa instabilidade, isto é, no fato de que tal estado se define pela potência do corpo *contra* a força ou potência da doença, e na medida em que, mais importante, a doença enquanto tal não pode fazer parte de nossa natureza.

Ora, de tudo isso se segue então que a mudança de forma implica sempre uma mudança de natureza, uma vez que a natureza dada da coisa nada mais é do que sua constituição ou estado atual enquanto se considera seguir dela certos efeitos determinados; desse modo, a natureza de algo nada mais é do que sua potência, pela qual existe e age de maneira certa e determinada. A mudança de forma implica ainda mudança de natureza porque a *natureza da coisa é constituída através de sua forma*, muito embora não *apenas* por sua forma. Pois é da forma individual do corpo que se segue sua potência de afetar e ser afetado, mas aquilo que de fato o corpo pode é determinado em função das afecções e dos afetos de que é efetivamente capaz, isto é, que vêm preencher aquela potência em dado momento de sua duração. Donde que a natureza de uma coisa pressupõe não apenas sua forma, mas sua relação com a exterioridade. Que uma *mudança de forma* não possa se dar sem uma *mudança de natureza* é, portanto, o que está sendo afirmado no próprio escólio em que somos apresentados ao caso do poeta espanhol. Mas essa relação implica, ainda, como queríamos elucidar, a passagem da potência de afetar e ser afetado de um corpo, ou seja, do domínio em que se constitui a sua individualidade, portanto, ao domínio da coisa em sua singularidade, ao qual pertence a potência de existir e agir da coisa, potência ou esforço estes que são nada mais do que aquilo que se segue da essência atual de uma coisa singular. Ou seja, é nada mais, como vimos neste mesmo parágrafo, do que a natureza ou

constituição atual de uma coisa. Portanto, ao estabelecer uma implicação necessária entre uma mudança de forma e mudança de natureza, Espinosa mesmo nos conduz de um domínio ao outro, da individualidade à singularidade, da potência de afetar e ser afetado à potência de existir e agir, pelo que podemos concluir o seguinte: a singularidade de uma coisa em sua existência, sua maneira de viver, não é constituída senão em função dos afetos de que a coisa é capaz. A singularidade da coisa depende e é constituída através daquilo que a coisa é efetivamente capaz na determinidade de seus encontros.

A hipótese do desejo: as afecções da essência

Para que se fique claro, no entanto, o que nos persuade a respeito da definição de “constituição” ou “natureza” de uma coisa singular de modo que possamos afirmar não apenas que natureza de uma coisa não pode ser entendida como sinônimo de sua forma, mas antes devemos conceber que entre estes dois termos há uma implicação necessária pela qual, da mudança desta última necessariamente se segue uma mudança na primeira, cumpre notar que tais relações já haviam sido estabelecidas quando primeiro percorremos alguns textos sobre o Desejo. Com efeito, sua definição mesma já o coloca como “a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer”. E, ademais, já havia estabelecido o que devemos entender por *constituição* de uma coisa:

Pois por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência, seja ela inata, seja concebida pelo só atributo do Pensamento, seja pelo da Extensão, seja enfim referida a ambos simultaneamente. Portanto, entendo aqui pelo nome Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se (E, III, Def. Geral dos Afetos, def. 1, exp.).

Estas passagens, agora que retornamos a elas, mostram que toda a questão da morte e da mudança de natureza estaria como que circunscrita na definição do desejo e suas diferentes determinações, pelas quais uma coisa é concebida variar em sua constituição ou natureza de acordo com *afecções* de sua própria essência. Mesmo que Espinosa se refere aqui à “variável constituição de um mesmo homem”, ou seja, pensando que um homem pode variar em sua constituição permanecendo no entanto o mesmo, isto teria o efeito não de excluir o desejo do horizonte de considerações que se abre a partir da morte do poeta, a partir da qual temos, notadamente, uma mudança de constituição ou natureza, pela qual “não é fácil dizer que

continue o mesmo...”. Antes, sendo as variações na natureza ou constituição de uma coisa nada mais do que *afecções de sua essência* pelas quais a coisa é de tal maneira determinada em seu existir e operar que se seguem dela outros efeitos, esta menção à permanência do mesmo homem parece indicar que a própria morte poderia ser considerada como uma daquelas afecções da essência de uma coisa. Se assim o for, a morte apareceria então como uma afecção de sua essência ou uma sua constituição singular que, inferimos, deveria ser entendida pelo só atributo Extensão na medida em que concerne imediatamente à sua forma individual do corpo e suas relações constituintes. Com efeito, mesmo que devamos assumir que da destruição de um corpo sigam-se efeitos também na “constituição” de sua mente e a relação de suas ideias entre si, a significação de morte é contudo fundamentada em termos de relações corpóreas, de modo que é através de suas relações que deve ser entendida. Que, além disso, da morte enquanto tal se sigam não apenas consequências à ideia que constitui seu ser atual mas, também, consequências que dizem respeito à existência mesma da coisa e sua potência, é o que temos visto, a saber, que devemos dizer que o poeta morreu não apenas porque, em função da doença, tornou-se outro indivíduo, mas porque, em sua essência e potência determinadas, é de outra maneira que se constitui como coisa singular. O poeta teria morrido então não apenas porque seu corpo teria sido destruído, mas porque, tendo o sido, teria deixado de ser poeta.

Todavia, essa “hipótese do desejo”, que consiste em tentarmos averiguar se a morte em geral, e a morte do poeta em particular poderia ser pensada em termos de afecção de essência, isto é, através dos termos e variações estipulados pela própria definição de Desejo, contornaria ainda outra dificuldade. Ela permitiria que pensássemos essas mudanças pelas quais se diz que uma coisa morre e em função da qual não pode ser dita a mesma de uma maneira que não implique a afirmação de que a coisa *passe de uma essência à outra*, isto é, de maneira que não sejamos forçados a afirmar que sua essência enquanto tal é destruída e que outra surgiria em seu lugar. Nesse sentido, poderíamos dizer que, sendo a essência de uma coisa inseparável de sua existência, seria uma e a mesma a essência que devemos conceber como afetada, como coagida a operar diferentemente, como variável, enfim, em sua constituição e natureza, sem que, contudo, sejamos constrangidos a afirmar que de uma essência surgiria outra, ou que a própria essência seja perecível. Nesse sentido, não haveria passagem de uma essência à outra, ou seja, devemos conceber que não há variações *de* essência – a destruição e passagem de uma essência à outra –, mas variações *na* essência, isto é, que a essência de uma coisa, na medida em que é inseparável de sua existência, se constitui e se singulariza na duração de diferentes maneiras, de acordo com os afetos de que é capaz.

Uma essência de uma coisa singular é um ser intrinsecamente positivo e imutável enquanto essência; não passa de uma forma a outra, não sobe nem desce numa escala de perfeições como escala de seres melhores ou piores. Não há mudança *de* essência: a mudança se dá *na* essência e é determinada pela maneira como acontece a relação de sua potência com todas as outras potências que são causas externas que atuam sobre ela e às quais reage. (Chauí, 2016, pág. 91)

A inseparabilidade da existência e da essência da coisa é o que nos havia permitido entendê-la como essência atual ou atuante, como *ação de existir*. E o que se segue dela não é nada mais do que sua potência ou esforço determinado. De modo que não há, como vimos, nenhuma identidade que poderia ser aferida à coisa singular senão a identidade entre sua essência determinada, inseparável de sua existência, e a potência que se segue dela. Essa potência, como vimos, é “aquilo que, nos *Pensamentos metafísicos*, Espinosa denomina *vida*, “a força pela qual as coisas perseveram em seu ser” (Chauí, 2016, pág. 179).

Ora, seria preciso afirmar, então, um tanto quanto tardiamente, que não somos pessoas, mas modificações, modos, no sentido em que isto já implica uma maneira bastante precisa de se viver, de sentir e de existir no seio da Substância. Somos portanto modificações cuja potência, em sua singularidade, consiste numa maneira ou atividade de viver⁶³. Parece que o que está em jogo, portanto, tanto na vida quanto na morte, a partir da filosofia de Espinosa, poderia ser dito então em termos de desejo, isto é, como questão da singularidade de uma potência que vive em variação contínua, variações através das quais desejamos, queremos, nos jubilamos, e também sofremos, trememos de dor ou de medo, odiamos ou invejamos. No limite de nossa potência, seja de afetar e ser afetado, de existir e agir, a morte marcaria então o ultrapassamento daquilo que podemos suportar, seja em alegria ou em tristeza, limite ou margem que, quando ultrapassada, se não faz de nós cadáveres, exige de nós, da coisa singular, que se revista de outra forma, que se transforme, enfim, e que constitua assim uma outra natureza, e que portanto exista e aja de outra maneira.

Se nos restam ainda dúvidas de que aquelas consequências que vimos seguirem-se da concepção de morte que Espinosa introduz na proposição 39 da Parte IV e seu escólio, com o auxílio do caso do poeta espanhol possam ser todas reconduzidas ao tema das afecções da essência ou das diferentes determinações do desejo, então reunimos e elencamos aqui os argumentos que assim nos persuadem. Em primeiro lugar, *a mudança na forma de um corpo é necessariamente acompanhada de uma mudança em sua natureza*. Com efeito, a destruição do corpo implica em sua total inaptidão para afetar e ser afetado. Como aquilo que entendemos por natureza é nada mais do que uma constituição dada da coisa ou uma afecção qualquer de sua essência pela qual a coisa é concebida como determinada em seu existir e operar, a constituição

⁶³ Tal como vimos no capítulo I.

ou natureza de uma coisa pressupõe a determinidade de seus encontros e os afetos que, através deles, de fato é capaz. Assim, como todas as maneiras pelas quais um corpo pode ser afetado se seguem de sua natureza bem como da natureza do corpo exterior afetante, a natureza de uma coisa é *constituída através não apenas de sua forma e o poder de afetar e ser afetado que se segue dela, mas de sua relação com a exterioridade*. Desse modo, uma vez que o corpo, quando destruído, torna-se inteiramente inepto para afetar e ser afetado, é não apenas sua forma, mas também sua natureza que devemos conceber necessariamente mudar, pois não será da mesma maneira que a coisa singular se constituirá na determinidade de seus encontros e, conseqüentemente, não serão os mesmos os afetos que a preenchem antes e depois daquela transformação.

Nesse sentido, a mudança em sua forma necessariamente implica em uma mudança em sua natureza ou constituição atual pois, com efeito, sendo sua constituição nada mais do que uma afecção qualquer de sua essência pela qual a coisa é concebida como determinada em seu existir e operar, a constituição ou natureza de uma coisa pressupõe a determinidade de seus encontros e os afetos que, através deles, de fato é capaz. Assim, como todas as maneiras pelas quais um corpo pode ser afetado se seguem de sua natureza bem como da natureza do corpo exterior afetante, a natureza de uma coisa é constituída através não apenas de sua forma e o poder de afetar e ser afetado que se segue dela, mas de sua relação com a exterioridade. Desse modo, uma vez que o corpo, quando destruído, torna-se inteiramente inepto para afetar e ser afetado, é sua natureza que devemos conceber necessariamente mudar, pois não será a mesma a sua relação com a exterioridade na determinidade de seus encontros e, conseqüentemente, não serão os mesmos os afetos que o preenchem.

Ademais, como uma *coisa não pode nada mais senão aquilo que se segue de sua essência ou natureza determinadas*, ou seja, aquilo que se segue de sua essência atual, essa mudança na natureza ou constituição atual de uma coisa, que acompanha necessariamente a mudança de sua forma, parece implicar que esta definição de morte a que somos apresentados no escólio da proposição 39 não se encerra, em suas implicações, no domínio estrito da individualidade de um corpo e de suas relações constituintes e das relações físicas e dinâmicas dos corpos em geral, mas tem um alcance muito mais amplo, um lastro que atinge a coisa na singularidade de seu existir e agir, como queríamos mostrar. A noção de morte introduzida pelo caso do poeta espanhol teria se mostrado então atrelada àquilo que vimos, desde o primeiro passo deste percurso, caracterizar a singularidade de uma maneira de viver, a consistência de *uma vida*.

Se nos resta ainda dúvidas, portanto, de que as consequências que se seguem daquela concepção de morte podem ser todas reconduzidas ao tema das afecções da essência e das determinações do desejo, então leiamos:

Ora, o Desejo é a própria *essência ou natureza* de cada um, enquanto concebida determinada a fazer [agir] algo por *uma dada constituição sua, seja qual for* (ver Esc. da Prop. 9 desta parte); logo, conforme cada um é afetado por causas externas com esta ou aquela espécie de Alegria, Tristeza, Amor, Ódio, etc., isto é, *conforme sua natureza é constituída desta ou daquela maneira*, assim seu *Desejo* será necessariamente um ou outro, e a natureza de um Desejo diferirá da de outro tanto quanto diferem entre si os afetos de que cada um se origina. (E, IV, Prop. 56, dem. Grifos nossos).

Ora, os mesmos termos que são mobilizados como consequência da mudança de uma forma são mobilizados aqui para se referir à constituição singular de uma essência, da qual se segue um esforço em sua determinidade⁶⁴. Conforme somos constituídos diferentemente pelos afetos que temos, diferente também será nosso desejo, isto é, diferente será a potência que se segue nossa essência enquanto se a considera afetada desta ou daquela maneira. Se a destruição de um corpo implica, portanto, que nossa natureza seja diferentemente constituída, então a própria morte se mostraria nada mais do que uma afecção da essência de uma coisa, que, enquanto tem a destruição do corpo como causa eficiente, deve ser entendida pelo só atributo Extensão. Tudo se passa então como se morrer fosse apenas um caso específico de mudança de natureza de uma coisa, que seria engendrado, notadamente, pela modificação na forma de um corpo e sua transformação em outro indivíduo, isto é, o revestimento de sua forma em outra. A destruição de um corpo seria, portanto, apenas uma das maneiras pelas quais a essência de uma coisa pode ser concebida variar em sua constituição e natureza, que se distingue das outras porque necessariamente envolve a mudança em sua forma – enquanto as outras determinações do desejo ou afecções da essência de uma coisa parecem não envolver a forma do corpo enquanto tal. E, quando esta morte não tem como resultado transformar-nos em cadáveres, é também em termos de desejo, da constituição de uma nova natureza que devemos entendê-la, em função da qual os efeitos, isto é, a própria potência da coisa, serão necessariamente outros. De modo que nos parece permissível afirmar sem incongruência que a morte do poeta pode ser entendida em

⁶⁴ Com efeito, os textos relevantes são: E, IV, Prop. 39, esc. – onde se estabelece, como vimos, uma relação de implicação entre mudança de forma e natureza; E, III, Def. de Desejo – que já colocava as diferentes determinações do desejo como causa eficiente do operar determinado da coisa em sua potência, assim como ampliava a designação do termo “constituição”, para incluir qualquer estado ou constituição dessa mesma coisa, seja inato, seja entendido pelo só Pensamento, pela só Extensão, ou por ambas simultaneamente, bem como já estabelecia que devemos entender por desejo “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições” que se seguem de dada natureza ou constituição; e E, IV, Prop. 56, dem. – onde há identificação entre a essência e a natureza de uma coisa, bem como referência ao fato de que uma natureza é constituída conforme os afetos de que uma coisa é capaz.

termos de desejo, ou seja, como afecções de uma essência. Essa afirmação, entretanto, seria não apenas plausível mas também necessária na medida em que as implicações que se seguem daquela concepção de morte não se encerram no domínio de sua individualidade, muito embora seu sentido seja estabelecido na corporeidade.

Ora, mas se isso é o caso, isto é, se a morte poderia ser entendida em termos de desejo ou, melhor dizendo, em termos de determinação singular de uma essência atual, poderíamos nos perguntar se o mesmo pode ser dito do seu inverso, isto é, se as diferentes determinações singulares do desejo ou diferentes afecções de uma mesma essência, através das quais se é concebida como determinada a existir e operar diferentemente, não poderiam ou deveriam ser entendidas pelo que Espinosa chama de morte. Ou seja, se as afecções de uma essência estipuladas pela definição de desejo parecem circunscrever as implicações que se seguem da concepção de morte, haveria de ser sua recíproca – pela qual deveríamos entender então cada distinta determinação singular do desejo e cada variação na natureza ou constituição de uma coisa pela qual é determinada a existir e operar doutra maneira da anterior como uma espécie de morte – verdadeira?

Seríamos compelidos a afirmar que sim, entendendo que a vida, em Espinosa, se diz do singular, e consiste na maneira ímpar pela qual uma coisa persevera em seu ser. Com efeito, pelas mesmas razões que fomos persuadidos de que, na medida em que a morte envolve uma mudança de natureza, devemos pensá-la em termos de afecção de uma essência, parece seguir-se forçosamente que as diferentes constituições de uma coisa singular implicam uma mudança tal qual a do poeta. Isto é, uma mudança no existir e operar determinados de uma coisa em função da qual segue-se dela outros efeitos. Mas daí *não* podemos concluir, contudo, que *toda mudança de natureza implica uma mudança de forma*⁶⁵. Pois, com efeito, as afecções de que um corpo é capaz se seguem não apenas de sua forma ou potência de afetar e ser afetado, mas também das

⁶⁵ É neste sentido que não podemos concordar com a leitura de Arnaud François (2016), que afirma que haveria uma “hiper-realização” da morte em Espinosa, isto é, que nossa duração consistiria numa morte incessante. Muito embora, como vimos, a duração consiste numa *variação contínua*, aquilo que é dito variar não é a forma do corpo, nem mesmo nossa essência enquanto tal, mas nossa natureza. Mas como vimos, apesar de estarmos como que continuamente sendo constituídos em nossa natureza em função dos afetos que temos, é preciso admitir que nossa natureza e constituição possuem ou admitem estados, isto é, certas configurações que seriam, em certos limites, invariáveis em si mesmas, muito embora isso não implique possam mudar em função de outras afecções e afetos que viriam preencher e determinar a potência da coisa singular. Tais estados teriam então certa consistência e duração, poderiam permanecer relativamente os mesmos em certos limites, na medida em que não somos determinados ou arrastados, em função de um desejo singular, para outro sentido e direção. Dessa maneira, como nossa natureza pode variar sem que o corpo enquanto tal seja destruído, nos parece mais correto reservar às mudanças na forma de um corpo o uso do termo morte, como quer o escólio da proposição 39.

coisas exteriores que o afetam na ordem comum da natureza. De modo que podemos conceber que a natureza de um corpo possa ser constituída diferentemente conforme a diversidade de objetos pelas quais é afetada, sem que disto se implique necessariamente de que a forma individual do corpo enquanto tal tenha mudado em função disso. A morte ou a destruição de um corpo seria assim uma situação limite em função da qual, quando dela não se segue um cadáver, a mudança de forma é *necessariamente* acompanhada de uma mudança de natureza, mas não há razões para afirmarmos que a recíproca seja verdadeira. De modo que deveríamos talvez reservar o uso do termo morte às afecções da essência que ocorrem em função de mudanças na forma do corpo, ou seja, enquanto envolvem uma constituição da coisa que deve ser entendida pelo só atributo Extensão, pela qual a forma individual do corpo deve ser concebida como necessariamente modificada. Não negamos, contudo, que através das determinações do desejo devemos dizer a mesma coisa que dissemos do poeta quando de sua morte: não pode ser dito o mesmo enquanto não é a mesma a natureza que o constitui em sua determinidade. Assim, a definição de Desejo estipula as condições pelas quais a potência e a essência de uma coisa são diferentemente determinadas em função dos afetos que se tem, pelo que é concebida variar em sua constituição ou natureza. A morte seria então um caso específico desta mudança de natureza cuja causa eficiente seria necessariamente a destruição do corpo próprio, em função da qual, portanto, sua forma é modificada.

Se o caso do poeta pode ser concebido então sob a perspectiva do Desejo, isso se dá não porque o desejo enquanto tal teria alguma relação intrínseca com a morte, mas antes o contrário. É que, sendo esta última uma espécie de acontecimento limite que, quando não nos transforma em cadáveres, exige de nós que não sejamos mais os mesmos, seja naquilo em que consiste nossa individualidade, seja naquilo que se segue de nossa essência determinada e consiste em nossa singularidade, a morte colocaria em questão a consistência de nossa vida, a singularidade daquele esforço de perseverar em nosso ser. Ora, mas nossa vida, como sabemos, é questão de desejo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho consistiu na perseguição daquela suspeita que havia surgido quando da leitura do caso do poeta espanhol, a de que, apesar de o sentido e as implicações mais imediatas da concepção de morte que Espinosa introduz naquele escólio pareçam estar inteiramente circunscritas em um domínio das relações corpóreas, suas implicações haveriam de ter um alcance mais longo, que diz respeito à singularidade de uma coisa em sua essência e existência determinadas. Diriam respeito à potência de existir e agir de uma coisa singular, portanto, e não apenas à potência de afetar e ser afetado do corpo.

Se conseguimos estabelecer essa relação entre potência de afetar e ser afetado, e potência de existir e agir, isto teria se dado através das relações entre forma e natureza, ambas as quais devemos conceber modificadas quando da morte de um corpo. Sendo nossa natureza aquilo que se constitui através da determinidade de nossos encontros, ela depende, portanto, não apenas de nossa forma e da potência de afetar e ser afetado que se segue dela, mas também de nossa relação com as coisas exteriores e com o mundo. É isto que vimos constituir, no primeiro passo deste percurso, a singularidade de uma vida enquanto a entendemos como uma maneira de viver. Ora, assim como a significação de morte não depende da organicidade dos corpos, vimos se dar o mesmo quanto à significação de vida em Espinosa: a vida se diz de igual e mesma maneira a todos os existentes, pois todos, enquanto sensíveis, são animados em graus diversos. A vida se mostrou então como nada mais do que a própria existência no seio da Substância. Mas como a existência das coisas é sempre determinada, e como, ainda, da essência de uma coisa se seguem necessariamente certos efeitos, vimos que da essência de toda e cada coisa se segue um esforço para perseverar em seu ser, e que este esforço, esta potência, é ele mesmo singularizado em função dos afetos de que a coisa é capaz. Donde que, como vimos, a vida das coisas, naquilo que tem de singular, consiste em nada mais do que a maneira ímpar pela qual persevera em seu ser, e o nome deste esforço, naquilo que tem de comum, é *conatus*, mas enquanto é concebido em função da determinidade de uma existência recebe o nome de *conatus cupiditas*, que é nada mais que o Desejo.

O que teríamos estabelecido, então, neste trabalho, seria nada mais do que os meios para se pensar como aquilo que devemos entender por morte, apresentado naquele escólio e ilustrado pelo caso do poeta, porém não demonstrado nem desenvolvido por Espinosa, poderia ter alguma relação com aquilo em que consiste nossas vidas no que têm de singular. É

verdade, contudo, que entre morte e vida uma simetria não se estabeleceria, tal como poderíamos ter esperado. É que, com efeito, a morte é um acontecimento que marca a destruição de um corpo, em função do qual aquilo que a coisa pode na singularidade de seu existir e agir, seja em ação ou paixão, não pode ser dito o mesmo. A morte não marcaria então o “fim” da vida, que é o próprio esforço em perseverar em nosso ser, a nossa própria essência atual em sua determinidade, mas apenas uma sua transformação, uma sua afecção determinada, através da qual, quando não torna-se cadáver, é concebida como necessariamente mudar, na inseparabilidade de sua essência e existência, em sua constituição atual.

Aqui, uma questão se coloca acerca das implicações de nossa leitura. Se esta morte não-orgânica, essa morte sem cadáver que constitui a morte do poeta, poderia ser entendida, tal como propomos, em termos de afecção de essência, o mesmo não haveria de se dar quanto a transformação em cadáver, isto é, esta morte que poderia se chamar propriamente orgânica? E se de fato se trata, em ambos os casos, de *afecções de uma mesma essência*, isto não abriria uma via a partir da qual poderíamos pensar como uma coisa, apesar de variável em sua duração, poderia no entanto ser simultaneamente eterna? Essa questão só poderia ser objeto de outro trabalho, que verificaria assim, para além dos termos que a formulamos, a pertinência de nossa hipótese.

De todo modo, se a vida se mostrou a nós como a própria existência no seio da Substância, como uma atividade de viver que é singularizada em função dos afetos que nos determinam em nosso existir e operar, a noção de morte em Espinosa se constituiria então como um acontecimento limite, pelo qual se põe em questão as relações constitutivas de um corpo e sua potência. Mas a tentativa de desenvolver as implicações desta noção para a economia geral da *Ética* teria ainda o intuito de tornar sensível como a questão da morte e da transformação se incorpora neste sistema que é a filosofia de Espinosa, que não constitui em relação a ele uma exceção, um caso à parte que, quando não ignorado pelos intérpretes, atestaria no mais das vezes os limites do próprio sistema. A tentativa de pensar a morte, em suas implicações, através do tema das afecções da essência teria então como consequência se fazer sentir que as mudanças que a concepção de morte pretende tornar inteligíveis não são menos radicais do que aquelas que devemos assumir quando das diferentes determinações de nosso desejo. O desafio que se coloca ao intérprete, portanto, não é, estritamente falando, o de pensar a transformação e a mudança elas mesmas, mas antes o de pensá-las sob as exigências bastante precisar que Espinosa estipula, a saber, pensar como, vivendo em uma variação contínua, pode se dar, contudo, que algo de nós é eterno.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, H. **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. Tradução de Bento Prado Neto. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CHAUÍ, M. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, volume II: Liberdade**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUÍ, M. *Espinosa: ontogênese do singular e vida ética*. In: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. dois pontos: Curitiba, São Carlos, volume 16, número 3, p. 147-158, julho de 2019.
- CHAUÍ, M. *Sobre o medo*. In: CARDOSO, S. et al. **Os Sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- DELEUZE, G. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 3ª ed. Fortaleza: EdUECE, 2019.
- DELEUZE, G. *Espinosa e as três Éticas*. In: DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze 12. Coordenação de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, G. **Espinosa - Filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. 1ª ed. São Paulo: Escuta, 2002.
- ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; Coordenação de Marilena Chauí. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- ESPINOSA, B. **Tratado da emenda do intelecto**. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.
- ESPINOSA, B. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. Traduções de Marilena de Souza Chauí et al. 3ª ed. São Paulo; Abril Cultural, 1983.
- FRANÇOIS, A. Organizado pelo TAP (Théâtre Auditorium de Poitiers) e a Universidade de Poitiers. **Les Philosophes et la mort: le cas Spinoza**. In: Rencontres Michel Foucault 2016: In fine - Le dernier jour des vivants. Débats et conférences abordant le délicat sujet des derniers instants. Poitiers: TAP, 2016. 1 vídeo (1h, 2 min e 36 s.). Disponível em: <https://uptv.univ-poitiers.fr/program/recontres-michel-foucault-2016etnbsp-in-fine-le-dernier-jour-des-vivants/video/5362/les-philosophes-et-la-mort-le-cas-spinoza/index.html>. Último acesso em: 14 dez. 2023.
- GLEIZER, M. A. **Espinosa e a ideia-quadro cartesiana**. In: Analytica, vol 3, nº 1, 1998, pp. 75-89.

GONÇALVES, G. F. **Imagem e imaginação na Ética: por uma teoria dinâmica da imaginação em Espinosa**. In: Cadernos Espinosanos, n. 42, jan-jun, 2020.

LIN, M. **Memory and personal identity in Spinoza**. In: Canadian Journal of Philosophy. Volume 35, Número 2, Junho 2005, pp. 243-268.

MOREAU, P. **L'amnésie du poète espagnol**. In: Klesis - Revue Philosophique: Autour de François Zourabichvili. Abril, 2007.

MURCHO, D. **O que é uma condição necessária?** In: Crítica, Revista de Filosofia, 4 de outubro de 2006. Disponível em:

https://criticanarede.com/log_condnec.html#:~:text=Desid%C3%A9rio%20Murcho&text=Por%20defini%C3%A7%C3%A3o%2C%20uma%20condi%C3%A7%C3%A3o%20suficiente,%2C%20ent%C3%A3o%20Q%E2%80%9D%20for%20verdadeira.

Último acesso em: 14 dez. 2023.

PINHEIRO, U. **Eternidade e esquecimento: memória, identidade pessoal e ética segundo Espinosa**. In: o que nos faz pensar, nº 25, agosto de 2009. pp.. 23-52.

PARTE 2 – PLANO DE CURSO

INTRODUÇÃO

Este plano de curso da disciplina de filosofia para o ensino médio tem como tema geral a ética, entendendo que se esta pode ser tomada como uma área geral do conhecimento filosófico, é porque compreende as diversas maneiras pelas quais, na história da filosofia, os filósofos problematizaram nossas relações com a verdade, os valores, com o dever, a liberdade e, enfim, a felicidade. Em que se sopesem as diferentes soluções à questão daquilo em que consiste a vida ética e como alcançá-la, não apenas as relações entre esses termos, mas também o próprio sentido deles é colocado em questão. Desse modo, optamos neste plano de curso por expor os estudantes a diferentes maneiras de se colocar a “questão” da vida ética, selecionando alguns dos expoentes da história da filosofia para que os estudantes, ao fim deste percurso, não apenas “saibam” as teses e formulações dos autores abordados, mas possam discernir como se fundamentam e se diferem entre si as maneiras pela qual o problema ético é colocado por diferentes autores. Sob o tema geral da ética recortamos então unidades ou eixos problemáticos a serem trabalhados em cada bimestre, que se definem pelo recorte de um problema e sua formulação.

JUSTIFICATIVA E OBJETIVO

Este plano de curso é proposto tendo em vista o 3º ano do ensino médio, terá como tema geral a ética⁶⁶, e desenvolverá, em cada uma de suas unidades, os seguintes eixos temáticos ou problemáticos: *conhecimento e cuidado de si*, em Platão; *a teoria da mediania*, em Aristóteles; *a teoria dos afetos e a liberdade* em Espinosa; *a teoria do dever* em Kant. O que se fará tendo como base o material didático para a disciplina de filosofia no ensino médio, entendendo-o como a primeira e mais acessível fonte de contato do estudante com o pensamento de um autor. Entende-se também que o livro didático, em sua acessibilidade material e linguística, não é substituto do contato direto com os textos filosóficos, o qual é indispensável. Entretanto, as dificuldades práticas do ensino médio tornam implausível o uso extensivo e primário dos textos filosóficos em sala de aula. Quando levamos em conta as condições estruturais do ensino escolar, e como elas impactam o ensino de filosofia

⁶⁶ Compreende-se nesse sentido que este plano de curso se basearia em conformidade com o que é estipulado pela BNCC (Base Nacional Comum Curricular), no que diz respeito às competências e habilidades a serem desenvolvidas sob a área das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Em específico, a Competência Específica 5: “Reconhecer e combater as diversas formas de desigualdade e violência, adotando princípios éticos, democráticos, inclusivos e solidários, e respeitando os Direitos Humanos”, a qual está vinculada a habilidade de “compreender e analisar os fundamentos da ética em diferentes culturas, identificando processos que contribuem para a formação de sujeitos éticos que valorizem a liberdade, a autonomia e o poder de decisão (vontade)” [EM13CHS501].

especificamente, torna-se questionável mesmo o acesso de todos os estudantes ao texto; e, na melhor das situações, se esta condição básica fosse atendida, o tempo destinado à disciplina de filosofia no ensino médio nos impediria de dedicar aos textos e seus autores o tratamento que um estudo mais delongado exigiria. De modo que os textos filosóficos serão a base secundária deste plano de curso, a ser introduzida pelo professor no programa de aulas sob a forma de leituras guiadas ou comentadas. Busca-se a partir dessas leituras não apenas explicitar o movimento argumentativo dos textos, mas verificar a compreensão dos alunos, de um lado e, de outro, verificar com eles o discurso acerca do autor que nos é oferecido pelo livro didático, para que possam aprender a questionar estes textos, isto é, usá-los como instrumentos interpretativos. Nesse sentido, o contato direto com os textos filosóficos teria a função secundária de enriquecer a experiência e o sentido de se ler o material didático, assim como a leitura do texto filosófico, que se torna mais informada pelo contato anterior com discurso introdutório sobre o autor que se encontra no livro escolar, é tão mais enriquecida por ele. Nossa abordagem então é temática, na medida em que se orienta por problemas, mas se serve da história da filosofia enquanto pretende tornar claras as formulações e os pressupostos dos quais aqueles problemas, e suas “soluções”, dependem.

O primeiro bimestre deste plano de curso se propõe a tratar da virtude em Platão, através do diálogo *Alcibiades Primeiro*, mas sob a ótica da distinção foucaultiana entre “filosofia” e “espiritualidade”, duas maneiras distintas se formular a relação do sujeito com a verdade. O interesse está precisamente em que, por esta última, o acesso do sujeito à verdade só se é alcançado através de uma transformação em seu ser, operada pelo *cuidado de si*, de modo que se estabelece que, sob a forma da espiritualidade, nossa relação com a verdade não se dá sem um trabalho propriamente ético do sujeito sobre si mesmo. Assim, as primeiras aulas se voltam a apresentar a figura histórica de Sócrates, esse cuja tarefa auto-enunciada era a de fazer com que os atenienses cuidassem de si mesmos. Voltando-nos para o *Alcibiades*, buscamos ali apresentar como a resposta à questão do acesso à virtude tem um caráter eminentemente prático, a saber, o cuidado de si mesmo. Buscamos então apresentar como no movimento argumentativo desta obra surgem os temas do cuidado de si e o do “conhece-te a ti mesmo”, este último que, muito embora apareça subordinado àquele cuidado como sua condição necessária, foi tomado, não sem suas razões, como a máxima filosófica por excelência. Além disso, a distinção entre “filosofia” e “espiritualidade” teria a função não apenas de caracterizar a formulação socrático-platônica de nossa relação com a verdade, mas também de constituir o pano de fundo a partir do qual podemos distinguir as formulações e proposições éticas dos outros autores deste plano de curso.

O segundo bimestre volta-se para a filosofia moral de Aristóteles, a teoria da mediania e a formação das disposições de caráter. Procura-se mostrar primeiramente que tal formulação depende de uma distinção ontológica entre duas ordens de causalidade, a necessária, que se refere às coisas naturais em geral, e a causalidade voluntária, que rege o domínio do possível ou do contingente, que diz respeito aos seres racionais, enquanto se considera a razão como *determinante da vontade*. É enquanto solicitada por esta distinção ontológica que sua teoria das virtudes e do agir moral encontra seu sentido pleno, pela qual se pode determinar o que há de virtuoso em nossas ações, considerada sempre em relação à situação em que ela se dá. É em função da relação entre ação e situação, a primeira em sua finalidade dada, a segunda naquilo que exige, que se poderá afirmar que tanto o excesso quanto a falta são sinais de

vício, e que a virtude se encontra no meio-termo, na ação moderada. Nas últimas aulas da unidade apresentamos, como introdução à filosofia de Espinosa que será tema do bimestre seguinte, uma troca epistolar entre Espinosa e seu amigo Tschirnhaus, na qual este último indaga Espinosa acerca do livre-arbítrio ou da livre deliberação, tecendo suas questões a partir das formulações aristotélicas. Este encontro da filosofia espinosana com a tradição aristotélica não apenas exemplifica muito bem o diálogo entre autores e a tradição, mas nos coloca questões acerca do que seria a liberdade para Espinosa, um autor que afirma que tudo é necessário, e que não há na natureza das coisas nada que seja possível ou contingente.

No terceiro bimestre perseguimos a concepção de liberdade em Espinosa, da qual nos aproximamos tentando reconstituir, em seus aspectos gerais, sua ontologia da imanência. Com efeito, a necessidade interna de sua concepção de liberdade se faz ainda mais distinta quando consideramos que sua ontologia interdita, de antemão, as formulações morais que encontram na razão ou na alma o princípio determinante da vontade, pela qual o modo humano se mostraria como “um império num império”. Ao mesmo tempo, Deus sendo a *Substância* absolutamente infinita, das quais se seguem infinitas coisas e que não se separa de seus efeitos, não será um Rei ou Legislador, por cuja graça nos aproximaríamos infinitamente dele. A concepção de liberdade em Espinosa encontra sua fundamentação quando considerados que, sendo modos finitos dos infinitos atributos da Substância, uma coisa singular ou modo humano é capaz de ser causa adequada de seu existir e operar determinado, isto é, é capaz de agir, enquanto opera por necessidade de sua própria natureza, e não enquanto é considerada coagida por outras a operar desta ou daquela maneira. À liberdade como autonomia de uma coisa que segue as leis de sua só natureza se opõe a servidão ou a heteronomia, onde reina o acaso, pelo qual o modo humano está tão assujeitado que é forçado, muito embora conheça o melhor para si, a buscar o pior. Buscamos então clarificar os pressupostos da concepção espinosana de liberdade, para que sua necessidade no interior do sistema possa se fazer sentir.

Iniciamos o quarto bimestre apresentando uma outra troca epistolar, entre Espinosa e Blijenbergh, que marca outro encontro da filosofia espinosana com a tradição, esta notadamente cristã. Trata-se de mostrar como os valores transcendentais *Bem* e *Mal* não encontram fundamento numa filosofia da imanência, mas são substituídos pelos efeitos bom e mau que se seguem de nossos encontros com as coisas, signos de um aumento ou diminuição de nossa potência de agir e existir. O que nos fornece ainda outra oportunidade de levantar e responder questões à *Ética* de Espinosa. Por fim, nos voltamos à filosofia moral de Kant, e como se segue de seu projeto crítico a necessidade de se instaurar outro fundamento para o nosso agir moral que não seja a ideia de bem. Pois, com efeito, o bem não é objeto da experiência sensível, de modo que, se se pretende, tal como Kant, buscar as condições de possibilidade de uma lei fundamental de nosso agir moral, a qual se legitimaria por sua universalidade, não é na ideia de bem de poderíamos encontrá-la, pois, além de que não podemos conhecê-la, ela se mostra variável em seu conteúdo, de acordo com os costumes, a época e a sociedade. Será no domínio da razão prática, isto é, da razão considerada como *determinante de nossa vontade* e nosso agir que se encontrará tal fundamento, através da ideia de dever, contida no próprio querer agir bem. A ideia de dever se mostraria capaz de ser elevada a tal fundamento na medida em que aquilo que estipula pode ser formulado como uma lei universal: *você deve agir somente segundo uma máxima que lhe permita também querer que a sua própria máxima seja tomada como lei universal*. Kant teria encontrado

assim, de acordo com as exigências de seu projeto crítico, a fundamentação de uma lei universal e a priori, que se diria a mesma para todos os seres racionais, pelo simples fato de serem racionais, e de que sua razão, voltada para a prática, se mostra capaz de determinar sua vontade. Este seria então o panorama geral deste plano de curso.

METODOLOGIA

Este plano de curso é composto por 32 aulas, cada 8 das quais correspondente a um bimestre, reservados à abordagem de um eixo problemático. Em alguns casos, abordamos mais de um autor em uma mesma unidade, levantando elementos vistos anteriormente para se estabelecer um diálogo entre os autores. A didática a ser empregada nas aulas será primariamente expositiva, com o uso da lousa e do livro didático, que deve ser acompanhado pelos estudantes, prevendo ainda momentos em que o material didático dá lugar aos próprios textos filosóficos, através da leitura conjunta de trechos selecionados de obras relevantes, os quais o professor disponibilizará para os estudantes.

As avaliações bimestrais se darão de duas formas: 1) perguntas de compreensão acerca do que foi visto nas últimas aulas, cuja resposta deve ser dissertativa, a serem respondidas fora da sala de aula e entregues ao professor em data determinada. Tais perguntas e suas respostas terão, além da finalidade avaliativa, o objetivo de sondar as dificuldades dos estudantes em determinado tema, bem como prepará-los para a avaliação final; 2) avaliação final no formato de prova, para a qual a última aula de cada bimestre será reservada.

DISPOSIÇÃO DETALHADA DE AULAS

Primeiro bimestre

Aula 1: Introdução à figura de Sócrates e sua atitude filosófica.

Ementa: Breve contextualização da figura histórica de Sócrates e a sociedade ateniense de sua época. Introdução à forma dialógica de textos, dos quais Sócrates é muitas vezes personagem.

Objetivo: Apresentação da figura histórica de Sócrates. Mostrar em que consiste a atitude socrática e como ela teria um “lugar” e função bastante particular na democracia ateniense.

Bibliografia:

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 263-264)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 60-65)

Aulas 2 e 3: Leitura e exposição de trechos selecionados da *Apologia de Sócrates*, de Platão.

Ementa: Exposição do panorama geral do diálogo e sua situação histórica. Leitura, discussão e exposição da argumentação de trechos selecionados da *Apologia de Sócrates*.

Objetivo: Mostrar como Sócrates define sua própria tarefa: fazer com que os outros cuidem de si mesmos. Sócrates apareceria então como o “homem do cuidado”, que busca, por suas interpelações, fazer com que os outros cuidem de si mesmos e sua virtude. A caracterização do mestre.

Bibliografia:

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 263-264)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 60-65)

Platão. **Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Crítion (Sobre o dever)**. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

Aulas 4 e 5: Leitura e exposição de trechos selecionados do *Alcibiades* de Platão.

Ementa: Exposição do panorama geral do diálogo e de sua questão: como é possível alcançar a virtude ou excelência, condição necessária para governar e cuidar dos outros. Leitura e exposição da argumentação de trechos selecionados: é pelo cuidado de si, cuidado de sua alma, que Alcibiades pode sair de sua situação de dupla ignorância.

Objetivo: Mostrar o horizonte ético da questão do diálogo: o acesso à verdade e à vida virtuosa não se dá sem uma transformação no sujeito, operada pelo cuidado de si. O “conhece-te a ti mesmo”, que se considera ser a máxima filosófica por excelência, não aparece ali senão enquanto subordinado à necessidade de cuidar de si mesmo. Tomar o diálogo como exemplo do exercício da tarefa enunciada de Sócrates: fazer com que os outros cuidem de si mesmos.

Bibliografia:

Ana Cristina de Souza Pires Dias. **Alcibiades Primeiro de Platão: Estudo e Tradução**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas. Aprovada em: 22/06/2015.

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 263-264)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 60-65)

Aulas 6 e 7: O “conhece-te a ti mesmo” e o “cuidado de si”; a distinção foucaultiana entre “filosofia” e “espiritualidade”.

Ementa: Expor brevemente os desenvolvimentos históricos das noções de “conhecimento de si” e “cuidado de si”, tal como nos são apresentados por Foucault e alguns de seus expoentes. Acompanhar sua leitura da constituição de duas maneiras de se colocar o problema da verdade: filosofia e espiritualidade.

Objetivo: Mostrar como das distinções entre “filosofia” e “espiritualidade” – enquanto a primeira, ao se perguntar pelas condições de possibilidade do acesso do sujeito à verdade, as encontra dadas de antemão no sujeito tal qual, isto é, na própria constituição do sujeito, a segunda concebe que o acesso à verdade e à virtude só se dá ao cabo de uma transformação no ser do sujeito – se segue, desta última particularmente, uma maneira propriamente ética de nos relacionarmos com a verdade ou a virtude, põe como uma de suas condições a necessidade de cuidar-se de si mesmo.

Bibliografia:

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 263-264)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 60-65)

Foucault, M. **A Hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Aula 8: Avaliação dissertativa.

Segundo bimestre

Aula 9: Introdução a Aristóteles.

Ementa: Breve introdução à filosofia aristotélica.

Objetivo: Expor os estudantes a alguns aspectos gerais da filosofia aristotélica, sua situação e desenvolvimento histórico.

Bibliografia:

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (p. 264)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 227-231)

Savian Filho, Juvenal. **Filosofia e filosofias: existência e sentidos**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. (pp. 264-268)

Aulas 10 e 11: Distinção entre o possível e o necessário, aquilo que depende e o que não depende de nós. As paixões naturais e a deliberação.

Ementa: Desenvolver e fundamentar as noções de possível e necessário, que marcam aquilo que depende ou não de nós, e como desta distinção se segue as condições de nosso agir moral.

Objetivo: Estabelecer a fundamentação da distinção entre o necessário e o possível. Mostrar como aquela distinção ontológica é condição de possibilidade do agir moral em Aristóteles: é na medida em que nossas ações dependem de nós, e que são objeto de deliberação, que podem ser virtuosas ou viciosas. As paixões, enquanto naturais, são necessárias e não dependem de nós. A elas mesmas não se cabe dizer se são virtuosas ou viciosas; antes, essa qualificação se diz de nossas ações, na medida em que dependem de nós e portanto dependem de nossa vontade. Na formulação de Aristóteles, segundo aquela distinção, haveria duas ordens de causalidade: uma necessária e natural, que está fora de nosso poder; outra que tange sob o possível ou contingente, que pode ser ou não ser, e que depende de nossa vontade. A distinção entre o necessário e o possível, causalidade necessária e causalidade voluntária, é a própria condição de nosso agir moral.

Bibliografia:

Aristóteles. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (p. 264)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 227-231)

Savian Filho, Juvenal. **Filosofia e filosofias: existência e sentidos**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. (pp. 264-268)

Aulas 12 e 13: A prudência e as virtudes. O hábito e as disposições. A teoria aristotélica da mediania.

Ementa: Desenvolver a dinâmica das ações, e como deles se seguem a criação de hábitos, e destes, por sua vez, a formação de disposições. Fundamentar em que consiste o “meio-termo” e a prudência, que aparece como virtude fundamental para o agir moral em Aristóteles.

Objetivo: Fundamentar os critérios da moderação ou da mediania, da falta e do excesso, que seriam como que verdadeiros qualificadores morais de nossas ações: tanto a falta quanto o excesso marcariam um vício, um descompasso ou desproporção entre a finalidade da ação e o que a situação pede. A conduta moderada, aquela cuja ação é proporcional ou adequada à situação, é marca de uma vida virtuosa. Eis porque, em Aristóteles, a virtude da prudência tem papel chave: é uma sabedoria prática pela qual se saberia julgar e avaliar cada e toda situação, e saber qual seria a melhor atitude e ação a ser realizada em função dela. A prudência é a condição de todas as outras virtudes. Explicar, ainda, a dinâmica da formação das disposições, através do hábito.

Bibliografia:

Aristóteles. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (p. 264)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 227-231)

Savian Filho, Juvenal. **Filosofia e filosofias: existência e sentidos**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. (pp. 264-268)

Aula 14: Avaliação dissertativa.

Aula 15: Leitura de trechos selecionados de “*Liberdade e Necessidade: uma discussão entre Espinosa e seu amigo Tschirnhaus*”, de Marilena Chauí, e os textos que comenta (*Carta 57 e 58*) das *Correspondência* de Espinosa.

Ementa: Nessa troca epistolar entre Espinosa e seu amigo Tschirnhaus, que parte da pergunta deste último sobre a questão do livre-arbítrio ou da livre deliberação e escolha, temos um

encontro entre a tradição aristotélica e a filosofia espinosana que é exemplar em sua didaticidade, mas que não deixa de ter suas consequências polêmicas. Espinosa recusa, em função de suas próprias formulações, aquilo que antes se mostrou ser a condição de possibilidade do agir moral aristotélico, a distinção entre duas ordens de causalidade, a necessária e a voluntária, esta última que, dependendo da vontade, poderia sofrer influência da razão. Espinosa afirma, pois, que há uma só e a mesma necessidade na natureza inteira, causalidade necessária, o que implica na impossibilidade do livre-arbítrio ou da deliberação. Pretende-se então formular os termos desse debate entre a filosofia de Espinosa e a tradição aristotélica, e colocar questões à primeira a partir desse encontro.

Objetivo: Acompanhar a argumentação da troca epistolar entre Espinosa e seu amigo, para que possamos estabelecer um diálogo entre a teoria aristotélica da moral com a teoria espinosana da liberdade, que já é apresentada, embora não propriamente desenvolvida nessa troca epistolar. Esse diálogo serviria ainda como introdução à teoria espinosana da liberdade, que será abordada no bimestre seguinte. Explicitar que os diálogos e mesmo as contraposições entre os filósofos muitas vezes se dá através da recusa ou crítica não necessariamente de suas teses ou das “soluções” que apresentam a partir de certos problemas, mas pela reformulação, seja do problema mesmo enquanto tal, seja de seus pressupostos, tal como a troca epistolar exemplifica muito bem. Com efeito, com o exemplo da “pedra consciente”, Espinosa como que revoga as condições de possibilidade da moral aristotélica, ao reformular os termos da questão. Uma pedra que, ao cair, fosse consciente de si mesma, imaginaria que o faz por liberdade de sua vontade. Consciente de si mesma, mas ignorantes das causas que a determinam em seu operar, a liberdade a qual a pedra consciente se atribuiria é nada mais do que a liberdade pela qual os homens mesmos se reputam livres. Espinosa está fazendo duas coisas nesta passagem. De um lado, afirma que a liberdade que os homens costumam atribuir a si mesmos é nada mais que uma ilusão ou preconceito, que nasce precisamente da ignorância acerca das causas que os determinam em seu agir e querer. Ao mesmo tempo, Espinosa está negando que exista, na natureza, dois tipos de causalidade, uma necessária e outra voluntária – o que vimos anteriormente ser a formulação chave para legitimar o agir moral de Aristóteles – mas antes uma só e a mesma causalidade necessária que se diz de igual maneira a todas as coisas na natureza. Para Espinosa, o homem racional não seria então um “império num império”, mas uma coisa natural que, como todas as outras, é determinada a existir e operar de maneira certa.

Bibliografia:

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 268-269)

Chauí, M. *Liberdade e Necessidade – Uma discussão entre Espinosa e seu amigo Tschirnhaus*. p. 248-293. In: **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Aula 16: Discussão em grupo sobre a argumentação de Espinosa em crítica ao livre-arbítrio ou à livre deliberação.

Ementa: Continuação da leitura, exposição e comentário da aula anterior e suas consequências para o que será a teoria espinosana da liberdade.

Objetivo: Tomar a discussão a partir da leitura e comentário da troca epistolar de Espinosa e seu amigo como introdução a aspectos fundamentais de sua filosofia, que serão abordados no bimestre seguinte. Com efeito, com o exemplo da “pedra consciente”, Espinosa revoga as condições de possibilidade da moral aristotélica, ao reformular os termos da questão. Uma pedra que, ao cair, nos diz Espinosa, fosse consciente de si mesma, imaginaria que o faz por liberdade de sua vontade. Consciente de si mesma, mas ignorante das causas que a determinam em seu operar, a liberdade a qual a pedra consciente se atribuiria é nada mais do que a liberdade pela qual os homens mesmos se reputam livres. Espinosa está fazendo duas coisas nesta passagem. De um lado, afirma que a liberdade que os homens costumam atribuir a si mesmos é nada mais que uma ilusão ou preconceito, que nasce precisamente da ignorância acerca das causas que os determinam em seu agir e querer. Ao mesmo tempo, Espinosa está negando que exista, na natureza, dois tipos de causalidade, uma necessária e outra voluntária – o que vimos anteriormente ser a formulação chave para legitimar o agir moral de Aristóteles – mas antes uma só e a mesma causalidade necessária que se diz de igual maneira a todas as coisas na natureza. Para Espinosa, o homem racional não seria então um “império num império”, mas uma coisa natural que, como todas as outras, é determinada a existir e operar de maneira certa. O que nos deixa ainda a questão, a ser discutida em aula: como pensar a liberdade humana se não admitimos que a vontade ou a razão humanas têm um poder absoluto de determinar nossas ações?

Bibliografia:

Chauí, M. *Liberdade e Necessidade – Uma discussão entre Espinosa e seu amigo Tschirnhaus*, p. 248-293. In: **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 268-269)

Espinosa, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

Terceiro bimestre

Aula 17 e 18: Introdução à ontologia de Espinosa. Os atributos da Substância. A união entre mente e corpo.

Ementa: Apresentação de alguns aspectos gerais da filosofia de Espinosa e suas consequências para a relação entre mente e corpo, como o conceito de Substância e a distinção entre Natureza Naturante e Natureza Naturada, bem como o que daí se segue enquanto pertinente à relação entre mente e corpo.

Objetivo: Introduzir os estudantes ao horizonte de sentido da filosofia de Espinosa, para que possam se orientar em suas formulações e daí recolher as consequências. Notadamente, que da noção de Deus entendido como Substância absolutamente infinita, que é causa de si e de todas as coisas que se seguem de sua essência, se pensa em Deus e toda a Natureza sob a perspectiva da imanência, isto é, de uma causa que não se separa de seus efeitos – e que, portanto, Deus em Espinosa não é um Rei ou Legislador que decide sobre todas as coisas por liberdade da vontade. Do mesmo modo, da relação entre mente e corpo, que são uma e mesma modificação entendida ora sob o atributo Pensamento, ora sob o atributo Extensão, se segue que o corpo não pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo a ora mover ou repousar, e que são interditas portanto em Espinosa as vias pelas quais antes vimos constituírem-se uma moral.

Bibliografia:

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 268-269)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 265-267)

Espinosa, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

Aulas 19 e 20: O conhecimento adequado e inadequado. A teoria dos afetos, paixão e ação.

Ementa: Introdução à teoria dos afetos e os gêneros de conhecimento em Espinosa. Exposição da teoria do conhecimento adequado e inadequado como critério decisivo para a distinção entre causa adequada, de um lado, e causa inadequada ou parcial, de outro, das quais se originam a oposição entre ação e paixão.

Objetivo: Apresentar a teoria dos afetos de Espinosa, os afetos alegres e tristes, e como se constituem enquanto tal em relação às ideias que temos das coisas. Introduzir a teoria do conhecimento adequado e inadequado em Espinosa, e como se relacionam à constituição dos afetos de maneira que se siga de sua relação a distinção entre afetos ativos ou ações e afetos passivos ou paixões. Mostrar, a partir disso, que diferentemente da oposição tradicional entre paixão e razão, em Espinosa a verdadeira oposição se dá, no que tange a nossa liberdade, entre ação e paixão, sendo estas últimas no entanto ambas afetos. O que é decisivo, portanto, em nosso alcance da liberdade não é excluir, afastar ou mesmo subjugar os afetos, mas antes

uma questão prática: como fazer para que, com os afetos – e não apesar deles – consigamos alcançar o conhecimento adequado de nós mesmos, das coisas exteriores e do mundo?

Bibliografia:

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 268-269)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 265-267)

Espinosa, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

Aulas 21 e 22: A liberdade em Espinosa.

Ementa: Apresentar o conceito de liberdade em Espinosa, e como seu sentido se constitui a partir das formulações que havíamos visto, e como se constitui antes como uma autonomia (em oposição à heteronomia) do que como um império da razão sobre os afetos e nossas paixões.

Objetivo: Mostrar que somos livres enquanto podemos ser causa adequada de nossos afetos e de tudo aquilo que se segue deles. A definição de liberdade ou de coisa livre – aquilo que existe e age por necessidade de sua só natureza - diz respeito não apenas à Substância, mas também aos modos humanos enquanto agem, isto é, enquanto são causa adequada de seu operar determinado. A liberdade, em Espinosa, se opõe portanto à Servidão, o império do acaso e da exterioridade, através do qual o modo humano é coagido a buscar o pior, muito embora muitas vezes conheça o melhor. Aproximação da filosofia de Espinosa à “espiritualidade” foucaultiana.

Bibliografia:

Chauí, M. **Iniciação à filosofia: ensino médio, volume único**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013. (pp. 268-269)

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 265-267)

Espinosa, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

Aula 23: Recapitulação e respostas de perguntas dos estudantes.

Aula 24: Avaliação.

Quarto bimestre

Aulas 25 e 26: O problema do mal em Espinosa. Leitura e discussão acerca das “*Cartas do mal*”, correspondência entre Espinosa e Blijenbergh.

Ementa: Leitura, exposição e discussão de trechos selecionados da correspondência de Espinosa com Blijenbergh, textos que ficaram conhecidos como *Cartas do mal*, que se mostra outro exemplar encontro da filosofia de Espinosa com a tradição, agora notadamente cristã.

Objetivo: Contextualizar alguns aspectos gerais do pensamento cristão, levantando os elementos mobilizados pelas questões de Blijenbergh a Espinosa, tais como os temas da perfeição adâmica, o pecado e o livre-arbítrio. Acompanhar a argumentação das trocas epistolares entre Espinosa e Blijenbergh, a partir das perguntas deste último e as respostas do primeiro. Procura-se enfatizar principalmente a assimilação de Espinosa entre as noções de privação e negação. Se considera uma coisa privada de um estado anterior na medida em que se julga ainda pertencer à sua natureza, o que Espinosa precisamente recusa, isto é, a privação se mostra, na verdade, uma negação – donde que a visão pertence à natureza do cego tanto quanto pertence à natureza de uma pedra. Essa assimilação se mostra importantíssima para se pensar a potência e perfeição na filosofia de Espinosa, a saber, o fato de que uma coisa sempre pode tudo aquilo que é capaz. Os valores transcendententes *bem* e *mal* são assim substituídos pelos efeitos *bom* e *mau* que advém dos próprios afetos que temos em função de nosso encontro com as coisas, pelas quais nossa perfeição ou potência mesma é ora aumentada ou diminuída. A alegria, assim, nos torna mais potentes (e também mais inteligentes), ao exprimir a passagem, em uma coisa, de uma perfeição menor para uma maior.

Bibliografia:

Deleuze, G. *As cartas do mal*. In: Deleuze, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

Espinosa, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

Carta XVIII (Blijenbergh a Espinosa). Tradução de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol.4 – Número 8 – Dezembro 2010. p. 99-102.

Carta XIX (Espinosa a Blijenbergh). Tradução de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol.5 – Número 9 – Julho 2011, pp. 103-107.

Carta XX (Blijenbergh a Espinosa). Tradução de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol.5 – Número 10 – Dezembro 2011, pp. 107-117.

Carta XXI (Espinosa a Blijenbergh). Tradução de Emanuel A. R. Fragoso e Marsana Kessy. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol.7 – Número 14 – Dezembro 2013. p. 71-76.

Aulas 27 e 28: Introdução a Kant. Breve apresentação de seu projeto crítico.

Ementa: Introdução ao projeto crítico de Kant, à necessidade de se estabelecer as condições a priori da possibilidade de nosso entendimento. Mostrar como, a partir da afirmação de que o nosso conhecimento se segue da experiência, se segue como consequência deste projeto que não possamos conhecer pela razão pura o bem, a alma, e Deus, pois não são objetos da experiência sensível, ou seja, aquilo que sob outras formulações tinham se mostrado como alicerces da moral.

Objetivo: Apresentar em termos gerais o projeto crítico kantiano e algumas consequências que se seguem dele, tanto no domínio da razão pura quanto no domínio da razão prática e, mais especificamente nesta última, as dificuldades que primeiramente se colocam à fundamentação de uma moral, a saber, que tal fundamento não pode ser alcançado pela razão pura, mas numa razão que seria prática, isto é, a razão enquanto considerada como determinante da vontade.

Bibliografia:

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia.** Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 282-284)

Kant, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

Savian Filho, Juvenal. **Filosofia e filosofias: existência e sentidos.** 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. (pp. 268-271)

Aulas 29: Novos fundamentos para uma moral.

Ementa: Apresentar a busca de uma fundamentação para o nosso agir moral que seja universal e a priori.

Objetivo: Acompanhar os passos argumentativos pelos quais se chega à ideia de dever como lei do agir, contida no próprio querer agir bem, e à formulação dessa lei como um imperativo categórico: *você deve agir somente segundo uma máxima que lhe permita também querer que a sua própria máxima seja tomada como lei universal.*

Bibliografia:

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia.** Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 282-284)

Kant, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

Savian Filho, Juvenal. **Filosofia e filosofias: existência e sentidos.** 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. (pp. 268-271)

Aulas 30 e 31: A noção de dever e o imperativo categórico.

Ementa: Leitura, exposição e discussão de alguns trechos da Fundamentação da metafísica dos costumes. A fundamentação de um princípio universal e a priori do agir moral.

Objetivo: Continuar a exposição dos fundamentos da moral kantiana, levando sempre em conta as intenções de seu projeto, o de estabelecer as condições de possibilidade de uma moral, tal como nos é dada pela ideia de dever, isto é, um querer agir bem que possa ser elevado a uma máxima universal.

Bibliografia:

Cotrim, Gilberto. **Fundamentos da filosofia.** Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. (pp. 282-284)

Kant, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

Savian Filho, Juvenal. **Filosofia e filosofias: existência e sentidos.** 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. (pp. 268-271)

Aula 32: Avaliação.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

CHAUÍ, M. **Iniciação à filosofia**: ensino médio, volume único. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2013.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.

Carta XVIII (Blijenbergh a Espinosa). Tradução de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol.4 – Número 8 – Dezembro 2010. p. 99-102.

Carta XIX (Espinosa a Blijenbergh). Tradução de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol.5 – Número 9 – Julho 2011, pp. 103-107.

Carta XX (Blijenbergh a Espinosa). Tradução de Emanuel A. R. Fragoso e Flora B. R. Fragoso. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol.5 – Número 10 – Dezembro 2011, pp. 107-117.

Carta XXI (Espinosa a Blijenbergh). Tradução de Emanuel A. R. Fragoso e Marsana Kessy. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol.7 – Número 14 – Dezembro 2013. p. 71-76.

CHAUÍ, M. *Liberdade e Necessidade – Uma discussão entre Espinosa e seu amigo Tschirnhaus*. p. 248-293. In: CHAUÍ, M. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COTRIM, G. **Fundamentos da filosofia**. Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

DELEUZE, G. *As cartas do mal*. In: Deleuze, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Crítion (Sobre o dever)**. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

SAVIAN FILHO, J. **Filosofia e filosofias: existência e sentidos**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.