

## Eternidade e esquecimento: memória, identidade pessoal e ética segundo Espinosa

Com frequência me perguntei se não obrigavam os mensageiros a sofrer uma intervenção cirúrgica, para que fossem amnésicos a esse ponto. [...] Ser o único capaz de ler a si mesmo, fechado à sua revelia ao sentido das suas comissões e incapaz de retê-las por mais de alguns segundos, estas são aptidões raramente reunidas no mesmo indivíduo. (Samuel Beckett, *Molloy*<sup>2</sup>)

### Resumo

Espinosa dispensa um tratamento elusivo ao papel da memória na determinação da identidade pessoal, reservando para ele uma breve passagem em um Escólio da Parte IV da *Ética*. Apesar de sua brevidade, a análise desse trecho mostrará que ele tem várias repercussões importantes na teoria ética desenvolvida no resto do livro.

**Palavras-chave:** Espinosa, identidade pessoal, memória, morte, eternidade, ética.

### Abstract

Spinoza's elusive treatment of the role memory plays in determining personal identity assigns to it a brief passage in a Scholium of *Ethics*, Part IV. In spite of its brevity, the analysis of this passage will show that it contains several important consequences for the ethical theory developed in the rest of the book.

**Keywords:** Spinoza, personal identity, memory, death, eternity, ethics.

---

1 PPGLM, UFRJ/CNPq.

2 Beckett 2007: 150.

## Introdução: transformação, morte e memória

Segundo Espinosa, para usar um termo que será corrente nas discussões contemporâneas desde Derek Parfit<sup>3</sup>, nossa identidade pessoal forjada no tempo não é “o que importa” na sobrevivência. Ou seja, teríamos, segundo a doutrina exposta na *Ética*, boas razões para esperar que algo de nós sobreviva a nossa morte, mas o valor envolvido na sobrevivência não está ligado à permanência da identidade pessoal baseada nos dados da memória – o que, se for verdade, indicaria que tampouco durante nossa vida atual é isso o que tem valor. Se essa interpretação da filosofia espinosista for correta, a beatitude visada como o fim da atividade filosófica dependeria da crítica à ilusão de que o que faz com que a vida tenha valor depende da continuidade dos estados mentais de uma mesma pessoa. Ao contrário, nos ensinaria Espinosa, 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. Em suma, a identidade pessoal determinada a partir dos dados da memória é imaginária (embora, como veremos, isso não signifique que ela não discrimine um ente real, pois a imaginação é um critério confiável da identidade pessoal no tempo) e sua dissolução pela razão é um passo importante na conquista da beatitude. Não trataremos aqui das interpretações que tentam aproximar esse aspecto da filosofia de Espinosa de doutrinas “místicas” orientais, tais como o budismo, nas quais a dissolução do *ego* na totalidade do ser desempenha um papel essencial.<sup>4</sup> Não trataremos tampouco do “misticismo naturalista” com o qual Espinosa foi identificado pelo Romantismo alemão, como se sua doutrina expressasse, nas palavras de Hegel, um “acosmismo panteísta”.<sup>5</sup>

---

3 Parfit 1984.

4 Cf., sobre esse ponto, a bem informada nota crítica de Marilena Chauí (Chauí 1999: 103-106).

5 Cf. Chauí 1999: 26- 27 e 317-20. No Capítulo 2 da Parte I de seu livro, Chauí narra a constituição da imagem (ou, seria melhor dizer, das imagens) do espinosismo na cultura europeia entre os séculos XVII e XIX, formulando, no início de seu trabalho, algumas questões que nortearão sua investigação crítica: “Hegel, tendo afirmado a modernidade de Espinosa, logo não acrescenta que seu sistema é acosmista, e sua filosofia ‘eco das terras orientais’ à qual ‘falta o princípio ocidental da individualidade’? Não teria razão Schopenhauer ao dizer que, no Ocidente, Bruno e Espinosa ‘morrem como uma planta tropical na Europa’, pois seu verdadeiro lugar é às margens sagradas do Ganges?” (*ibid.*: 27). Uma posição sobre a arqueologia dessas imagens do espinosismo proposta por Chauí requereria um exame muito mais detalhado do que o que podemos desenvolver aqui.

Nosso exame será, neste momento, mais pontual e interno; as consequências mais amplas a que tal leitura nos conduzirá mereceriam um tratamento à parte.

Independentemente de a perda do *ego* ser desejável ou não, há um problema anterior que deve ser examinado, referente ao núcleo ontológico da teoria espinozista: antecipando em certo sentido Locke<sup>6</sup>, Espinosa parece propor que a memória é uma condição necessária da identidade pessoal.<sup>7</sup> Mas a identidade de pessoas, segundo Espinosa, contrariamente a Locke, não se distingue da identidade de um corpo e de uma mente que, em conjunto, formam a unidade (não substancial) de um ser humano.<sup>8</sup> Logo, para o primeiro, a perda da memória equivaleria a uma mudança na natureza da mente e do corpo do amnésico, de tal forma que uma “outra natureza” viria substituir aquela que desapareceu.<sup>9</sup> Entretanto, 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”<sup>10</sup>, poderia conservar algo da essência da mente, uma vez que a memória é inteiramente destruída com a destruição do corpo?<sup>11</sup> Ou ainda: por que a ausência da memória implica, num caso, a mudança de natureza e, no outro, não? Seria possível contornar essa dificuldade através da tese de que, mesmo para seres que se encontram no tempo, a memória é apenas uma condição

6 Como notaram, entre outros, Edwin Curley (1988: 86) e Martin Lin (2005: 243).

7 Sobre a validade de usar o conceito de pessoa para explicar a teoria de Espinosa (embora ele mesmo não lance mão desse termo), cf. Lin (2005), pp. 258-60.

8 Tanto quanto Locke, Espinosa nega que a identidade de pessoas dependa da identidade de uma *substância*; porém, Locke não se limita a explicar a identidade pessoal em termos de *relações*: além disso, ele a toma como independente tanto da permanência de uma mesma alma quanto de um mesmo corpo, ainda que essa permanência fosse explicada em termos relacionais (como é o caso dos organismos). Cf. Locke, *Ensaio sobre o entendimento humano*: Livro II, Cap. 27.

9 Sobre o tema da transformação de naturezas diversas no “mesmo” corpo, cf. o Escólio da Proposição 20 da Parte IV da *Ética*, no qual Espinosa apresenta sua polêmica definição do suicídio. No contexto da teoria de Locke, não seria exato afirmar que a perda da memória indica uma transformação de natureza, a não ser talvez nos casos em que essa perda se dá de forma gradual ao longo de um intervalo de tempo considerável; a perda instantânea da memória implicaria o desaparecimento de uma pessoa e o surgimento de uma outra, explicada em função de novos encadeamentos de lembranças – ou seja, ao invés da *transformação* de um indivíduo em um outro, o fenômeno em questão seria o de uma simples *sucessão* de um indivíduo por outro. Para Espinosa, como veremos, a perda da memória, quer seja gradual ou repentina, será explicada em termos de uma mudança de natureza expressa como uma transformação.

10 Espinosa, *Ética*: Parte V, Proposição 20.

11 Neste momento, encontramos um problema clássico de interpretação da Parte V da *Ética*, responsável por seus momentos mais obscuros: se a mente e o corpo são uma só coisa expressa em dois atributos diferentes, como a destruição do corpo pode não implicar a destruição da mente? Não abordaremos essa questão neste artigo.

necessária do *reconhecimento* da própria identidade pessoal, mas não do *fato* de que há identidade, de tal forma que esse último, quer visto sob o aspecto temporal, quer sob o eterno, seria o mesmo fato. Contra essa possibilidade, poder-se-ia argumentar que, para um ser pensante, ser o mesmo e reconhecer-se como o mesmo não são coisas distintas – embora a teoria de Espinosa pareça favorecer, sob certos aspectos, essa distinção, na medida em que a memória não seria um critério infalível de atribuição de identidade, funcionando apenas o mais das vezes, conforme nos ensina a experiência, para indicar uma forma corporal cuja identidade pode não ser apreendida pelo próprio indivíduo que a possui. Entretanto, se for mostrado que, ao contrário, para a teoria de Espinosa, a experiência é um critério confiável, e se a memória for, conseqüentemente, caracterizada como uma condição necessária estrita da própria identidade pessoal no tempo, e não apenas de seu reconhecimento mais ou menos falível, e levando-se em consideração, ademais, que o problema da identidade trans-temporal simplesmente não se coloca para as essências eternas, que são atemporais, 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. Um outro problema interpretativo emerge daqui: se a identidade temporal das pessoas tem como condição necessária a memória, então a perda total desta última equivaleria a uma “mudança de natureza”, sob a aparência de uma continuidade: as metamorfoses aludidas em alguns momentos ao longo da *Ética*<sup>12</sup> teriam aqui um caso privilegiado, como de fato sugere o texto relevante, o Escólio da Proposição 39 da Parte IV.<sup>13</sup>

Uma alternativa crucial impõe-se neste ponto para o intérprete: ou bem as metamorfoses são apenas aparentes, sendo explicadas por uma ilusão da imaginação, através da qual o senso comum crê perceber uma continuidade de forma onde só há de fato a continuidade ilusória de figuras sensíveis, ou bem a mudança de natureza é um fenômeno real, como parece sugerir o texto de Espinosa. Neste último caso, contrariamente às primeiras expectativas que poderíamos formar, Espinosa subscreveria uma distinção lockiana entre o que poderíamos chamar de “pessoa” e

12 Espinosa, *Ética*: Prefácio da Parte IV, Escólios das Proposições 20 e 39 da Parte IV.

13 “Com efeito, não ousou negar que o corpo humano [...] possa [...] mudar-se numa outra natureza inteiramente diferente da sua”. Na versão para o português do texto latino da *Ética*, consulto as traduções de Joaquim de Carvalho para a Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Partes II e III) e Antônio Simões (Partes IV e V) e de Tomaz Tadeu.

“organismo” (ou, talvez, entre “pessoa” e “massa de matéria”), embora ele não use esse vocabulário nem seja muito explícito quanto a esse ponto. Ou seja, 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.<sup>14</sup> Ora, Espinosa parece visar, nessas passagens, um fenômeno particular, para o qual chama a atenção do leitor: em *certos casos*, bastante específicos, uma natureza pode se transformar em outra, o que parece ser um fenômeno distinto da operação corriqueira da produção de um indivíduo por outro. Entretanto, ao admitir a realidade da mutação, parece que a passagem do “eu” temporal ao “eu” eterno envolve precisamente uma mudança de forma – o que, como vimos, é inaceitável no contexto da doutrina espinosista.

Em suma, a ontologia envolvida na tese de Espinosa sobre a identidade pessoal está repleta de dificuldades para o intérprete, especialmente quando, com a visão retrospectiva fornecida pela história da Filosofia, ele tenta aproximá-la daquela de seu ilustre sucessor, Locke. A compreensão desse conjunto complexo de dificuldades no nível da ontologia, particularmente o modo como relações de identidade são preservadas, quer consideremos uma coisa no tempo ou na eternidade, tornará possível entender também em que sentido a dissolução do *ego* é desejável e, mais do que isso, é uma condição da posse do sumo bem.

### **A extensão do conceito de morte**

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.<sup>15</sup> Essa abordagem

14 A não ser que toda produção causal de um novo ser seja explicada pela mudança de forma. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

15 Comentando esse Escólio, Alexandre Matheron (1968: 86-88) identifica a distância que separa o *conatus* espinosista do hobbesiano: enquanto o segundo faz da mera sobrevivência orgânica o núcleo

ontológica remete, desde seu início, porém, a problemas éticos: Espinosa adverte o leitor que essa mesma Proposição sobre personalidade, identidade e morte será retomada no contexto do estabelecimento das condições da beatitude, particularmente no Escólio da Proposição 38 da Parte V, onde, segundo antecipa, será explicitado em que medida nossa mente deve se preocupar com a morte do nosso corpo. Na Parte V, Espinosa prova que há uma parte eterna da mente, que é, na verdade, sua parte principal, e que subsiste à destruição do corpo – o que indica que o que é “bom” ou “mau” com relação ao corpo não o é de igual maneira para a mente, e que, portanto, a morte não deve preocupar o sábio.<sup>16</sup> Uma vez que a identidade pessoal no tempo é dada pela memória, aquela parte da mente “que perece com o corpo” e que é “insignificante em relação àquilo que subsiste dela” é justamente nossa identidade temporal como pessoas.

Há aqui uma tese cuja duplicidade engendra inúmeras dificuldades de leitura: por um lado, a memória é um critério legítimo, fornecido pela “experiência”, para determinar a individualidade de um ser humano (ou seja, a permanência ou destruição de sua forma individual ou *ratio*); por outro lado, a individualidade que se revela através dela é, em certo sentido, ilusória (na medida mesma em que a experiência se funda sobre ideias inadequadas da imaginação), pelo menos no sentido de que o valor que lhe atribuímos é ilusório. Deixemos como uma questão ainda sem resposta se tal ilusão se refere apenas ao valor dessa identidade imaginativa ou, de forma mais radical, à própria função de discriminar um indivíduo real. Em que medida se trata de uma ilusão, e em que ela consiste, é o que nos permitirá entender a afirmação de que a parte da mente que permanece é a única importante porque é a mais real.

Começemos, pois, pelo exame do Escólio da Proposição 39 da Parte IV. É bem verdade que Espinosa não se refere, aí, diretamente ao conceito de pessoa, mas apenas ao conceito de corpo humano.<sup>17</sup> O Escólio é derivado de uma Proposição sobre o que deve ser entendido como “bom” ou “mau” com relação ao corpo; “bom” é o que conserva a relação constante de movimento e repouso entre as partes do corpo, ou seja, o que mantém sua individualidade ao longo do tempo, e “mau” é, ao contrário, aquilo que perturba essa relação, eventualmente levando à destruição

---

do esforço da perseverança no ser, Espinosa inclui nele comportamentos muito mais complexos. Segundo Lin, “Isso inclui todos os vários modos de responder ao mundo externo naturais a um ser humano particular – um modo ou estilo de vida, por assim dizer” (Lin 2005: 259).

16 Espinosa, *Ética*: Parte IV, Proposição 67: “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria é uma meditação não sobre a morte, mas sobre a vida”.

17 Cf. *supra* nota 8.

do corpo. Lembremo-nos que, nos Lemas que seguem a Proposição 13 da Parte II, são estabelecidos critérios de identidade de corpos a partir da relação (*ratio*) entre suas partes constituintes, uma vez que já se provou que corpos singulares não são substâncias e que, portanto, não é possível lançar mão dessa categoria ontológica para explicar a unidade e a identidade dos indivíduos no tempo. 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. Um ser humano, na medida em que existe no tempo, é justamente uma multiplicidade de partes corporais e de ideias dessas partes sucedendo-se em uma modificação ordenada, isto é, seguindo as leis do movimento e do repouso (para as partes corporais) e do pensamento (para as ideias).

O Escólio da Proposição 39 da Parte IV mobiliza os fundamentos para a compreensão de por que há uma parte da mente que, ao contrário da sua parte eterna, perece com a destruição do corpo. Esses fundamentos são apresentados através de uma definição da morte do corpo e de outras transformações menos radicais que, no entanto, alteram a “forma” ou “natureza” do indivíduo que é submetido a elas. Esse trecho será, pois, essencial para compreendermos a doutrina final da *Ética* sobre a eternidade da mente, por contraste com a parte “de menor valor” que é destruída juntamente com o corpo. De fato, o Escólio nos permitirá começar a compreender por que essa parte mortal da mente é o que constitui nossa identidade pessoal no tempo, por que ela tem um menor valor do que a outra, que é eterna, bem como por que o senso comum, ao inverter os valores das coisas por usar a imaginação como critério de medida, pensa que a única forma de a vida ter sentido é com a continuidade de um *ego* por um tempo indefinido.

O Escólio pretende estabelecer, de maneira polêmica, um significado muito mais amplo para o termo “morte” que aquele que é seu significado comum, o da transformação do corpo vivo em cadáver. Entretanto, não é imediatamente claro por que os outros dois fenômenos aí mencionados, o de uma doença grave que causa amnésia e, principalmente, o da transformação gradativa do corpo da criança no corpo do adulto, devam ser assimilados à morte e interpretados como uma “mudança de natureza”, mais do que como uma mudança de estados de um ser que permanece com a mesma natureza.<sup>18</sup> Afinal, mesmo sem a permanência

---

18 Essa última posição é expressa no “Prefácio” da Parte IV: a passagem a uma maior perfeição não equivale a uma mudança de natureza, mas a uma melhora na própria natureza. Contra isso, porém, e a favor da sugestão de que a natureza do sábio é diferente da do ignorante, cf. Espinosa, *Ética*: Parte III, Proposição 57, Escólio.

de uma substância, uma certa relação constante ou proporção de movimento e repouso parece permanecer nesses dois casos e estar ausente na transformação do corpo vivo em cadáver, de tal modo que, espontaneamente, a maioria de nós tenderia a dizer que Pedro aos cinco meses e Pedro aos noventa anos de idade são a mesma pessoa, mesmo que aceitássemos que Pedro não é uma substância. Essa tendência para afirmar a identidade é corroborada por considerações teóricas da própria *Ética*, para além de meras opiniões infundadas do senso comum: em primeiro lugar, porque supomos que os elementos constitutivos da totalidade designada pelo nome “Pedro” foram sendo substituídos por um número igual de novos elementos dotados da mesma natureza dos antigos, sendo que os novos elementos passaram a desempenhar as mesmas funções que os antigos; em segundo lugar, porque, mesmo que as partes novas tenham passado a ser maiores ou menores do que as antigas, supomos que sua variação de tamanho foi proporcional, não alterando as relações de movimento e repouso anteriores; em terceiro lugar, porque, mesmo que certos corpos que compõem esse indivíduo sejam forçados a mudar o movimento que têm em direção a uma de suas partes para uma outra parte desse mesmo indivíduo, supomos que tal alteração de direção manteve a mesma proporção anterior de movimento e de repouso; finalmente, em quarto lugar, porque supomos que a mesma proporção foi conservada quando o indivíduo como um todo estava em repouso ou em movimento, quer este último seja total ou parcial. Assim, as quatro condições que a teoria do próprio Espinosa listara nos Lemas que seguem a Proposição 13 da Parte II para explicar em que sentido um indivíduo composto de corpos simples permanece o mesmo sem mudança de forma, ainda quando sofra muitas modificações, parecem ter sido cumpridas por Pedro, dos cinco meses aos noventa anos. Quais são, então, os critérios para alargar o significado do termo “morte” para esse caso?

O ponto mais interessante desse Escólio é justamente o fato de que ele chama a atenção para a ausência de critérios imediatamente claros e precisos em casos como esse, contrariamente ao que pensa o senso comum. Não é o Escólio que é ambíguo ou pouco claro, são os limites da própria realidade, pelo menos quando esta última é representada pela imaginação, que são obscuros. Uma vez que as formas individuais, quando corretamente representadas pelo entendimento puro, podem sofrer mutações graduais e constantes, afirmar que algo permanece ou não o mesmo requer uma investigação muito mais acurada que uma mera inspeção pelos sentidos.

O que justifica a afirmação de que a realidade, nesses casos, não apresenta limites imediatamente claros de permanência ou de distinção, a tal ponto que a imaginação é levada a afirmar uma identidade onde ela não existe? Espinosa não argumenta explicitamente a favor dessa tese, limitando-se, por um lado, a



dizer que a “experiência” mostra que é assim que as coisas são e, por outro lado, que ele deixará os argumentos “em suspenso” para “não dar aos supersticiosos matéria a novas questões”.<sup>19</sup> Ainda assim, uma leitura atenta dos exemplos que ilustram o que a experiência ensina nos revelará seu argumento subjacente. O ponto de partida da argumentação é uma definição de “morte”: há morte quando as partes do corpo encontram-se de tal modo dispostas que elas entram, umas em relação às outras, em uma outra relação de movimento e repouso, diferente da que assegurava sua unidade até então.<sup>20</sup> Ora, se aceitarmos essa definição, veremos que não há nada no conceito de morte que nos obrigue a identificá-la com a transformação do corpo vivo em cadáver. A transformação em cadáver fornece apenas uma primeira significação, a única empregada pelo conhecimento imaginativo, para o termo “morte”, pois é perceptualmente claro que o cadáver não pode mais sofrer os mesmos tipos de modificações que o corpo vivo; dessa percepção pode-se inferir<sup>21</sup> imediatamente com segurança que as relações de movimento e repouso entre as partes componentes daquele corpo sofreram uma mudança radical, a tal ponto que não se pode mais dizer propriamente que se trata do mesmo indivíduo. Ou seja, o indivíduo anterior morreu, e um novo surgiu.

Mas a imaginação, sem o controle do entendimento, é enganadora, pois ela representa uma “forma” do corpo que aparentemente permanece a mesma ao longo de um percurso no espaço e no tempo, embora, de fato, haja mudanças imperceptíveis que podem gerar mutações na própria natureza da coisa. Já o conceito claro e distinto de morte apresentado acima pode admitir mudanças imperceptíveis para os sentidos. Isto é, poderia haver mudança de natureza mesmo quando a forma imaginativa externa permanece a mesma. Assim, é a apreensão da realidade a partir das categorias da imaginação que induz ao erro, pois ela tende a apresentar uma unidade onde existe na verdade uma transformação de naturezas individuais que é ou bem abrupta, mas imperceptível, ou bem gradual e, por isso mesmo, igualmente não notada pelos sentidos, naturezas essas que, consideradas em si mesmas pelo entendimento puro, seriam perfeitamente distintas umas das outras, mas que, consideradas tal como aparecem para a imaginação, confundem-se em uma ideia obscura – por exemplo, em uma ideia que representa Pedro como o mesmo dos cinco aos noventa. (Nesse ponto, é importante lembrar-nos

---

19 Espinosa, *Ética*: Parte IV, Proposição 39, Escólio.

20 Que essa seja uma definição real da morte, e não meramente uma definição nominal, ficará claro se a referirmos à unidade funcional própria dos indivíduos já demonstrada anteriormente na *Ética*.

21 Essa inferência, obviamente, só é possível para aqueles que conhecem a verdade da teoria metafísica de identidade de indivíduos enunciada na Proposição 13 da Parte II da *Ética*.

da Proposição 40 da Parte II, onde se mostra que “[...] se o número [*de imagens que o corpo humano é capaz de formar de maneira distinta*] é ultrapassado, essas imagens começarão a se confundir, e, se esse número de imagens [...] é grandemente ultrapassado, elas se confundirão todas inteiramente entre si [...]”). Não é surpresa que a imaginação formule uma hipótese igualmente obscura, a saber, a da existência de uma substância finita que permanece a mesma ao longo do tempo, para garantir a identidade de Pedro mesmo onde mudanças sensíveis são notadas.

O fato de que o conhecimento imaginativo não nos dá critérios precisos para distinguir em todos os casos se uma certa natureza permanece a mesma não significa, porém, que a imaginação não desempenhe nenhuma função na atribuição de identidade a um indivíduo humano. Ao contrário, a compreensão, pelo entendimento puro, da transformação gradual das naturezas individuais nos mostra que certas mudanças corporais provocam uma reordenação das ideias das afecções do corpo que pode ser tal que ela nos dá um *critério experimental* confiável para dizer que um certo indivíduo é ou não é mais o mesmo. Esta evidência “fenomenológica” é a expressão na mente de mudanças ocorridas no corpo. Mudanças percebidas pela imaginação (quer sejam figuras externas dos corpos, quer sejam experiências psicológicas introspectivas) são índices mais intuitivos para o senso comum, que não precisa ter acesso ao vocabulário das descrições sobre a mutação fisiológica muitas vezes microscópica daquele organismo para compreender que ele ainda é ou não é mais o mesmo indivíduo, mas elas são um índice correto mesmo do ponto de vista teórico, desde que controladas pelo entendimento. Elas constituem o “critério fenomenológico” que Espinosa indica com a fórmula “*a experiência nos persuade de que há outras formas de morte além da transformação em cadáver*”, e que ele passa a ilustrar com dois exemplos, o do poeta espanhol que sofreu amnésia e o da mutação do corpo da criança no corpo do adulto. O primeiro exemplo nos dá uma formulação clara e intuitiva do critério de identidade pela memória, enquanto o segundo exemplo mostra que a situação do poeta não é excepcional, mas apenas a forma mais radical de uma situação comum em nossas vidas.

### **A confiabilidade do critério da memória**

Começemos pelo famoso exemplo de “um certo poeta espanhol” que, após ter sido afetado por uma grave doença, esqueceu boa parte de sua vida passada, a tal ponto que não acreditava que as fábulas e tragédias que havia composto fossem de sua autoria. Se não tivesse lembrança de sua língua materna, diz Espinosa, poderíamos tomá-lo por um bebê adulto. O Escólio contrasta a mera sobrevivên-

cia 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)<sup>22</sup> 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.

O esboço de física dos Lemas que seguem a Proposição 13 dá a chave para entender de que forma a perda total ou, pelo menos, maciça da memória de eventos particulares indica de modo confiável uma mudança na natureza, forma ou *ratio* que determinava uma natureza humana corporal e mental: como Espinosa mostra no Corolário da Proposição 17 da Parte II da *Ética*, as “partes fluidas” do corpo humano se chocam contra as “partes moles”,<sup>23</sup> configurando estas últimas de um modo determinado, de tal maneira que, ao passar novamente por essas partes moles assim configuradas, as partes fluidas refletem-se da mesma forma que antes. Ao contemplar esse movimento do corpo, a mente pensa nas imagens das coisas externas impressas no cérebro – o que se chama propriamente memória. A razão pela qual a *ratio* ou forma do corpo complexo se modifica com uma perda radical de memória é dada pelas estipulações contidas na terceira condição da identidade numérica das essências individuais, segundo a qual um corpo mantém sua forma mesmo sofrendo mudanças externas quando as modificações que lhe ocorrem se comunicam com as outras partes do corpo, preservando a mesma relação de movimento e repouso que vigorava antes dessa afecção.<sup>24</sup> Ora, há uma condição

---

22 Esses critérios do senso comum não são necessariamente falsos: muitas vezes é possível constatar a permanência de um mesmo indivíduo orgânico apenas a partir deles. Além disso, como cada indivíduo humano tem muitas partes formadas por indivíduos complexos, esses critérios podem apontar algumas vezes para essas sub-individualidades, que permanecem as mesmas ainda que o indivíduo total, identificado ao ser humano ou pessoa, tenha se transformado em outra natureza.

23 Lin sugere que as “partes fluidas” são algo como os “espíritos animais” de Descartes, e que as “partes moles” são as regiões cerebrais. (Lin 2005: 25).

24 “Se certos corpos compondo um indivíduo são forçados a mudar o movimento que eles têm em direção a uma parte em direção a outra parte, mas de tal maneira que eles possam continuar seus movimentos

negativa implícita nessa cláusula: quando o corpo é afetado por causas externas tais que a *ratio* entre suas partes é afetada, ele deixa de existir – seja pela simples dispersão de suas partes componentes, o que designamos usualmente pelas palavras “morte” ou “destruição”, seja pela sua reorganização em outro indivíduo, essa metamorfose que, no vocabulário espinosista, é um outro tipo de morte. Se o indivíduo sofre uma doença tal que sua memória é muito afetada, dependendo da extensão dessa afecção, ele deixa de reagir segundo seu comportamento habitual diante de ideias que, em seu estado anterior, provocariam um certo tipo de comportamento. Essa mudança de comportamento, causada pela transformação das inflexões costumeiras das direções e dos movimentos dos espíritos animais, pode se dar em um tal grau que força uma reorganização das partes de seu corpo que, conjuntamente, constituem, em uma certa *ratio*, sua própria essência. No atributo Pensamento, essa reorganização exprime-se como a modificação no sistema de ideias que constitui a mente humana; ora, como Espinosa adota uma concepção holista do significado e do conhecimento<sup>25</sup>, a mudança de um dos elementos desse sistema produz necessariamente uma mudança nos conteúdos de outros de seus elementos – e, dependendo da extensão e da centralidade dessas modificações, essa mudança poderá significar uma mudança qualitativa na própria natureza da mente. 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.<sup>26</sup>

---

e os comunicar uns aos outros segundo a mesma relação [*ratione*] que antes, o indivíduo igualmente manterá sua natureza, sem mudança de forma”. (Espinosa, *Ética*: Parte II, Proposição 13, Lema VI).

25 Sobre esse ponto, cf. Della Rocca 1996: 68-83. Trata-se do Capítulo 4, intitulado “Holism and the causal requirement on representation”.

26 Essa interpretação dos efeitos da amnésia diferem neste ponto da de Lin (2005: 256-57). Segundo ele, há dois casos a serem considerados: um no qual a memória desaparece, mas a forma individual permanece (nesse caso, a identidade pessoal estaria preservada) e outro no qual a memória permanece e a forma se modifica (é porque a forma se modifica, ele sugere, que, em certas situações, a memória é perdida). Creio que o exemplo de Espinosa deve ser interpretado de maneira inversa a esse segundo caso: é *porque* uma doença afetou a memória que a forma individual se modifica – o que, aliás, preserva o sentido intuitivo (lockiano) da conexão entre memória e identidade pessoal. Note-se que a explicação espinosista envolve a referência a graus: dado um certo grau de esquecimento, produz-se uma mudança de natureza. Se a memória, entendida como a preservação da maior parte das conexões com eventos passados, é uma condição necessária da identidade pessoal, então o segundo caso apresentado por Lin não poderia ser aceito por Espinosa.

Voltemos a nosso exemplo. A doença que produziu amnésia modificou as relações entre as partes do cérebro do poeta de tal forma que ele não pode mais ser dito *o mesmo*. A impossibilidade de dizer que ele é numericamente o mesmo antes e depois da doença deve-se ao fato de que uma condição necessária para afirmar que uma pessoa permanece sendo a mesma ao longo do tempo é a memória de suas experiências passadas. Antecipando Locke, Espinosa lança mão aqui de uma concepção reducionista de pessoa: “ser uma pessoa” não é ser uma coisa substancial e simples, mas é ser uma relação entre elementos mais primitivos. 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<sup>27</sup>, 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).<sup>28</sup>

### Um organismo, duas pessoas

No início deste texto, assinalamos uma série de dificuldades que desafiam o intérprete da teoria da identidade pessoal formulada elipticamente por Espinosa. Analisando os pressupostos mais ou menos implícitos da “pequena Física” da Proposição 13 da Parte II, é possível configurar uma interpretação sistemática para seus pressupostos ontológicos que nos permitirá elucidar aquelas dificuldades. Em

---

27 Ou seja, com total certeza, na medida em que ele indica a manutenção da natureza do corpo e da mente do indivíduo.

28 Locke, contrariamente a Espinosa, não distingue o fato de que há identidade do reconhecimento da identidade, o que lhe permite afirmar que a memória é, no mesmo sentido, a condição necessária e suficiente da identidade pessoal.

primeiro lugar, conjugando as teses Físicas com o Escólio da Proposição 39 da Parte IV, parece evidente que a memória figura como uma condição necessária estrita da identidade pessoal, e não como um mero critério, mais ou menos falível, para reconhecê-la: por um lado, afirma Espinosa nesse trecho, não há “nenhuma razão” que fundamente a opinião de que o corpo só morre por sua transformação em cadáver; além disso, “a experiência mesma parece persuadir do contrário”. Nesse caso, a ausência de razões claras e distintas contra uma tese, somada às evidências da experiência a seu favor, parece constituir, aos olhos de Espinosa, uma razão para afirmá-la justificadamente.<sup>29</sup> Dada a amplitude da tese assim corroborada, ela abarca o caso específico visado no Escólio: um dos modos de transformação de natureza é a perda da memória, quando causas externas forçam a destruição de uma essência e sua mutação em outra (“ocorre que um homem passa, às vezes, por tais transformações [*mutationes*]”, diz o Escólio). Ora, vimos como essa tese é inteiramente explicada pela física da Proposição 13, de modo que o que a experiência revela pode ser reconduzido a uma explicação racional, através de ideias claras e distintas que lhe fornecem evidências positivas.

Se a memória é uma condição necessária estrita da identidade pessoal e uma condição suficiente de seu reconhecimento, devemos concluir, em segundo lugar, que a metamorfose apontada por Espinosa no Escólio não é um mero fenômeno ilusório, na medida mesma em que uma certa continuidade é mantida ao longo da mudança de forma – ou seja, não se trata apenas de uma mera sucessão de indivíduos distintos. Porque o conceito de mutação de forma não se confunde com o conceito mais geral de produção causal de um indivíduo por outro, sua diferença específica consiste precisamente no fato de que algo *permanece o mesmo* e algo *muda* no indivíduo em questão. A causalidade envolvida no conceito de mutação de forma implica que, uma vez o processo tendo se completado, um dos indivíduos seja destruído e outro passe a existir em seu lugar. O conceito de produção causal envolvido em casos normais de produção de indivíduos por outros indivíduos é, pois, claramente diferente, para Espinosa, desse conceito preciso de mutação.<sup>30</sup>

---

29 Para o papel que o conhecimento obtido por experiência desempenha na filosofia de Espinosa, cf. Moreau 1994: Segunda Parte, Capítulo I, 227-306.

30 Para Espinosa, dois indivíduos podem coexistir no que aparece, aos olhos do senso comum, como sendo um mesmo ponto do espaço, conforme mostra a discussão sobre o suicídio no Escólio da Proposição 20 da Parte IV. Veremos adiante que essa ilusão do senso comum confunde a relação parte-todo com a relação de coincidência espacial. Sabemos que Locke não exclui a possibilidade de coincidência espacial, desde que seja entre indivíduos pertencentes a tipos distintos.

Logo, contrariamente ao que poderia parecer à primeira vista,<sup>31</sup> a teoria espinosista implica uma distinção similar à proposta pela teoria lockiana entre uma certa dimensão do corpo orgânico e uma pessoa, embora Espinosa se distinga de Locke devido ao fato de a memória não ser o único critério da identidade pessoal, na medida em que ela remete à natureza do corpo e da mente do indivíduo, que são seus verdadeiros princípios de individuação, dos quais ela é ao mesmo tempo seu signo, sua manifestação e sua condição necessária no tempo. Isso compromete Espinosa com uma tese aparentemente ainda mais surpreendente que a de Locke: enquanto este último, ao identificar pessoas a um fluxo de consciência unificado pela relação de memória, vislumbra a possibilidade lógica de existirem duas pessoas sucessivamente em um mesmo corpo ou uma só pessoa em dois corpos, Espinosa tem de estar pronto para admitir que dois corpos distintos podem compartilhar uma região do espaço que, à primeira vista, pareceria estar ocupada apenas por um só corpo. Essa tese só é possível porque Espinosa já havia estabelecido que os corpos complexos são compostos por inúmeros níveis de corpos cada vez menos complexos, até chegar aos corpos simples, formando assim uma hierarquia de indivíduos compostos por indivíduos. Como vimos, a realidade da transformação de natureza implica que algo *de fato permanece* o mesmo e algo *de fato muda*: sem a permanência de algo no qual a mutação ocorre, o conceito de transformação não teria sentido. 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.<sup>32</sup> 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,<sup>33</sup> fazem com que o corpo viva”). De fato, para Espinosa, um

---

31 Cf. Lin 2005: 244. Segundo Lin, Espinosa “não distinguiu o corpo e a mente humanos. *i.e.*, o ser humano da pessoa”. Como veremos a seguir, que Espinosa não tenha feito a primeira distinção (o que ele de fato não poderia fazer) não equivale, ao contrário do que propõe Lin, a que ele não tenha feito a segunda.

32 Ver os Postulados ao final da teoria física da individuação apresentada após a Proposição 13 da Parte II da *Ética*, especialmente o Postulado IV: “O Corpo humano tem, para se conservar, necessidade de um grande número de outros corpos, que, por assim dizer, o regeneram continuamente”. Locke defende uma tese similar no *Ensaio*.

33 Essa ressalva (“*existimatur*”) pareceria indicar um afastamento do autor da *Ética* com relação à opinião expressa, o que poderia nos levar a interpretar a referência ao que “permanece” (“*retenta*”) como uma ilusão do senso comum: nada de fato permaneceria o mesmo nessa mudança de forma, e, portanto, a distinção, de estilo lockiana, entre pessoa e organismo não seria necessária, e nem ao

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). Ou seja, o critério da sobrevivência orgânica de algumas sub-partes individuais do corpo do amnésico não é uma mera ilusão do senso comum, a ser substituída por critérios mais precisos. O real problema desse critério é que ele deixa de capturar *uma outra entidade* que o senso comum, aí sim erradamente, não distingue numericamente daquela sub-individualidade orgânica, a saber, uma pessoa, que é tanto um corpo quanto uma mente. 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.<sup>34</sup> Em cada indivíduo complexo, diz Espinosa, há vários níveis de individualidade sobrepostos, cada um dotado de uma natureza própria, constituindo suas partes componentes. Como mostra o Postulado I ao final da teoria física apresentada após a Proposição 13 da Parte II da *Ética*, “O Corpo humano é composto de um número muito grande de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é muito composto”. Desse modo, entre as sub-individualidades orgânicas e o organismo total da pessoa que elas se unem para formar, a relação de parte e todo apareceria para o senso comum como se fosse a relação de coincidência espacial.<sup>35</sup> Provavelmente, Espinosa veria a distinção aqui

---

menos possível. Creio, porém, que é perfeitamente compatível com o texto interpretar a referência ao sistema circulatório e às “outras coisas” (*et aliis*) como sendo fundamentada por um conhecimento racional. Se somarmos a isso a distinção, assinalada acima, entre o conceito mais geral de causa e o tipo específico de causalidade envolvida nas transformações de natureza, essa segunda interpretação parece se impor. A referência ao que “se crê” apenas atestaria que certos critérios de continuidade orgânica são mais patentes que outros, e que eles são algumas vezes tomados erradamente como se fossem os *únicos* critérios de permanência (nesse caso, eles seriam o objeto de uma *crença falsa*).

34 Cf. Lin 2005: 266: “Outra maneira pela qual seres humanos poderiam variar em *ratio* enquanto permaneceriam concordando em natureza é permitir que indivíduos realizem múltiplas *rationes*. Cada ser humano compartilharia então uma *ratio* com todo outro ser humano, mas também instanciaría uma *ratio* adicional única àquele indivíduo”.

35 O que, talvez, seja uma das origens da crença ordinária de que o corpo é o organismo, enquanto que uma alma substancialmente distinta, mas contingentemente ligada a ele, seria a personalidade. O



proposta como a que existe entre o cérebro e o resto do corpo, ou entre partes do cérebro e sua totalidade: seus exemplos não esclarecem esse ponto.

Uma consequência notável dessa teoria é que, agora sim contrariamente a Locke, as pessoas não pertenceriam a uma categoria ontológica distinta da dos organismos: o corpo de uma pessoa seria seu critério último de individuação, e esse corpo é a totalidade orgânica composta por sub-individualidades que podem ter uma existência independente, mas que se unem para formar um só indivíduo complexo. Entretanto, uma outra questão enunciada acima permanece ainda envolta em certa obscuridade: se aceitarmos que uma pessoa é um organismo vivo, unido à sua expressão mental, e que a memória é uma condição necessária da manutenção de sua identidade ao longo do tempo, de que forma a perda da memória advinda com a morte do corpo nos permitiria ainda falar em *uma mesma* essência eterna que sobreviveria à destruição corporal? A resposta a essa questão será evidente quando for explicado em que sentido a memória, embora seja um critério imaginativo que, como vimos, discrimina uma entidade real, dotada de identidade pessoal, faz parte de uma espécie de dialética natural da imaginação, que leva quase que inevitavelmente o senso comum a tomar esse indivíduo pelo que ele não é, levando-o a pensar em uma entidade ilusória, já que apenas uma parte da pessoa assim discriminada – sua parte eterna – constitui sua verdadeira essência, a única coisa dotada de valor em nossa vida individual. Para esclarecer esse ponto, porém, será preciso, antes, desviar por um caminho secundário, examinando algumas características adicionais da teoria espinosista frente a algumas objeções que se poderiam fazer contra ela.

### **Objecções a Locke e respostas de Espinosa**

Espinosa antecipa-se a uma objeção clássica contra o critério lockiano da memória como forma de atribuição de identidade pessoal, segundo a qual esse critério não parece poder explicar de forma não-circular tal atribuição. De fato, se uma pessoa é a mesma na medida em que seus atos de consciência estão conectados pela memória, deveremos agora ter um critério para distinguir lembranças reais de lembranças aparentes. Se dissermos que uma lembrança real é aquela possuída pela mesma pessoa que teve a experiência referida por uma tal lembrança, estaremos obviamente nos

---

famoso exemplo do suicídio, no Escólio da Proposição 20 da Parte IV, pode ser elucidado segundo a mesma distinção feita acima.

movendo em um círculo, pois a identidade pessoal deveria ser definida em termos de memória. (Ou seja, segundo essa crítica, a única maneira de estabelecer quais são as “lembranças reais” seria dizer que elas são aquelas que pertencem à *mesma* pessoa que de fato viveu a situação representada por uma lembrança aparente). Ora, a teoria espinosista apresenta, frente a essa objeção, uma resposta clara, pois ela pode apresentar a conexão causal das partes do corpo como uma forma de evitar tal círculo lógico. De fato, a melhor resposta à acusação de circularidade feita contra o critério da memória é a que reformula a conexão de experiências pela memória em termos causais, de tal modo que seja possível identificar uma pessoa como a mesma sem petição de princípio. Assim, a proposição “S lembra-se de  $x$ ” (onde “ $x$ ” é uma variável para eventos específicos) poderia ser analisada assim<sup>36</sup>: “S lembra-se de  $x$ ” se e somente se (1)  $S$  representa a ocorrência passada de  $Y$  (onde “ $Y$ ” é uma variável para tipos de eventos); (2)  $Q$  testemunhou  $x$ ; (3) O testemunho de  $x$  por  $Q$  está relacionado causalmente (do modo correto) ao fato de que  $S$  representa a ocorrência passada de  $Y$ . Esse esquema geral precisaria ser bastante refinado, mas parece poder dar conta da identidade entre  $S$  e  $Q$  sem supor previamente que ela seja o caso<sup>37</sup>: o que é necessário é que um certo evento (designado pela condição (2)) esteja causalmente relacionado a outro evento (designado pela condição (1)). Essa relação causal não precisa ser conhecida “fenomenologicamente” pela própria pessoa, nem é preciso pressupor que essa pessoa preserve sua identidade ao longo do tempo para que se possa explicar a relação causal entre seus estados.<sup>38</sup> Nesse modelo, a identidade pessoal depende apenas, por um lado, de um conhecimento

---

36 Essa formulação é uma adaptação da proposta de Perry 1975: 147.

37 Ele elimina não só o círculo lógico como a insuficiência da tese de que uma memória real pode ser definida como a conjunção de uma memória aparente e da identidade da pessoa; de fato, é possível que a conjunção seja satisfeita e que ainda assim não se trate de uma memória real, como ocorre quando alguém tem uma lembrança aparente de um evento passado que de fato ocorreu com ela e do qual, no entanto, nenhum traço foi retido na memória, sendo antes uma pseudo-memória causada pelo fato de que outras pessoas lhe narraram o acontecido. Cf. *ibid.*: 139-40.

38 Dizer que a causa precisa ser dada “do modo correto” não reintroduz a objeção de circularidade, pois se trata apenas de eliminar relações causais nas quais  $x$  não cause  $Y$  – por exemplo, casos de hipnose. Lin 2005: 262-67 não considera que a explicação causal seja uma boa alternativa, no contexto da teoria de Espinosa, para dar conta da individualidade: por um lado, ele chama a atenção para o fato de que as conexões causais geram propriedades extrínsecas (isto é, acidentais) que não afetam a natureza dos indivíduos; por outro lado, ele ressalta que a mera postulação de conexões causais não é uma condição suficiente da identidade, pois, no caso do poeta espanhol, “presumivelmente há uma cadeia causal sem quebras ligando o poeta espanhol anterior à doença ao poeta espanhol posterior à doença” (*ibid.*: 265). Quanto a essa última observação, cf. o começo desta nota. Quanto à primeira, Lin parece não ter considerado que as conexões causais das afecções do corpo e da mente são condições suficientes para afirmar a continuidade de uma essência: ou seja, são modos de conhecer ou atestar essa individualidade essencial, ao mesmo tempo em que são suas condições necessárias de permanência no tempo.

em primeira pessoa<sup>39</sup> acerca dos conteúdos da memória e, por outro lado, de um conhecimento disponível em terceira pessoa acerca das relações causais entre a experiência passada e sua representação pela memória.<sup>40</sup>

Esse critério da causalidade corporal nos indica, simultaneamente, uma outra diferença da teoria de Espinosa com relação à teoria de Locke. Para Locke, um mesmo organismo vivo pode ser duas pessoas (por exemplo, se houver amnésia, o mesmo corpo permanece, mas uma nova pessoa surge) e uma mesma pessoa pode existir em dois organismos vivos diferentes (por exemplo, a mente de um príncipe pode ser transportada para o corpo de um mendigo). “Ser uma pessoa”, para Locke, é ser uma conexão de estados psicológicos que preservam a propriedade da continuidade, de tal modo que pelo menos um dos elementos que compõem um certo “estágio de pessoa” é uma memória de um estágio anterior.<sup>41</sup> Isso, evidentemente, não significa que tenhamos de nos lembrar sempre de tudo o que nos aconteceu para sermos os mesmos: os estágios de pessoa estão conectados como em uma corda, sem que todos os estágios tenham de ser preservados como memória nos estágios posteriores: basta que entre cada um deles uma certa quantidade de informação seja preservada. O último estágio pode não conter mais nenhuma informação do primeiro, mas o encadeamento de memórias é, ainda assim, unificado. Embora Espinosa admita que “ser uma pessoa” inclui um conhecimento em primeira pessoa (pois o tipo de ser que somos é essencialmente autoconsciente, de tal modo que nós não podemos *ser* a mesma pessoa sem de alguma forma *saber* disso<sup>42</sup>), ainda assim, a referência ao corpo garante que os critérios fenomenológicos tenham um fundamento objetivo. Como vimos, Espinosa defende, a partir dessa premissa, uma tese metafisicamente

39 Esse conhecimento em primeira pessoa não precisa ser visto como essencialmente privado – ele é acessível aos outros quando comunicado verbalmente, através de comportamentos, disposições de caráter, etc.

40 Apesar disso, cf. Oaklander 1987. O autor tenta mostrar que todas as teorias que baseiam a identidade pessoal na continuidade psíquica estão inevitavelmente comprometidas por um círculo lógico.

41 Essa formulação evita o paradoxo da criança, do tenente e do general proposto por Thomas Reid contra Locke (cf. Perry 1975: 113-18).

42 Reid concede a Locke, como é razoável fazer, que a memória é “a única faculdade pela qual temos um conhecimento imediato de nossas ações passadas”; mas, segundo ele, a doutrina de Locke é “estranha”, pois nela “a identidade pessoal é confundida com a evidência que temos de nossa identidade pessoal” (ibid.: 115). Espinosa subscreveria parcialmente a observação de Reid: quando tomada não apenas como uma condição suficiente do reconhecimento da identidade, mas também, de modo mais forte, como uma condição necessária da própria existência da identidade, a memória de eventos passados é não apenas uma maneira de conhecer a identidade, mas antes a forma como a essência individual em ato na duração necessariamente se manifesta – ela é a forma como sua existência em ato se preserva, mas a memória só exerce essa função porque a forma do corpo e da mente é preservada através dela.

ousada, segundo a qual a natureza de um corpo humano particular muda ao longo do tempo, a tal ponto que, entre dois estágios de pessoa distintos, não se pode mais afirmar categoricamente que se trata do mesmo indivíduo.

Nem Locke nem Espinosa, porém, podem ser acusados neste ponto de defenderem um certo tipo de “relativismo da identidade”, segundo o qual a identidade de um indivíduo seria relativa a sua forma individuadora. Todos admitimos que Heráclito possa se banhar no mesmo rio duas vezes, mas não na mesma água; nas palavras de Willard Quine, “um estágio de rio é ao mesmo tempo um estágio de água, mas dois estágios do mesmo rio não são em geral estágios da mesma água”<sup>43</sup> – e, generalizando, rios não são águas. Segundo um relativista acerca da identidade, decidir se Heráclito está se banhando em algum  $x$  que é o mesmo ou é diferente ao longo do tempo depende do modo como individuamos esse  $x$ : ele é o mesmo ou é diferente dependendo do fato de  $x$  ser individuado como rio ou como água. Espinosa e Locke, ao contrário do relativista, usam claramente um conceito absoluto de identidade, segundo o qual um juízo de identidade sobre objetos no tempo que afirma que “ $a = b$ ” é dito no mesmo sentido absoluto que pertence à tautologia “ $a = a$ ”. Apesar de a identidade depender de formas individuadoras, a identidade não é *relativa* a essas formas – o que é relativo a elas são os indivíduos, e a identidade depende das formas apenas porque se trata da identidade de indivíduos. Assim, quando Locke afirma que podemos constatar a presença de uma única pessoa instanciada em dois organismos, isso não significa que a pergunta pela identidade é relativa a duas formas de individuação, mas apenas, mais simplesmente, que o indivíduo é relativo às formas individuadoras, de tal modo que formas diferentes discriminam indivíduos diferentes, a saber, organismos humanos e pessoas.<sup>44</sup> Espinosa também compartilha a mesma posição, mas, no caso em discussão, não acreditaria ser possível fazer a distinção entre organismo humano e pessoa tal como ela é entendida por Locke: se uma pessoa muda, é porque o organismo mudou, e não pode haver uma mudança profunda no organismo sem haver uma nova pessoa no lugar da antiga (o que, pela Definição 2 da Parte II, mostra que o corpo humano faz parte da essência da pessoa). Espinosa já criticara (no Escólio I da Proposição 40 da Parte II da *Ética*) os “falsos universais” da imaginação, os quais poderiam engendrar modos de individuação aleatórios (isto é, sem fundamento na realidade). Mas o uso do intelecto puro evita qualquer relativismo da identidade:

---

43 Quine 1961: 65-66.

44 Evidentemente, é possível atribuir vários predicados sortais distintos a uma mesma coisa, como quando eles se relacionam entre si como gêneros e espécies, pois, nesse caso, tais propriedades distintas são notas características de um só conceito sortal unificado (por exemplo, de uma espécie subsumida por um gênero).

se *a* e *b* são pessoas diferentes, eles são organismos vivos diferentes, e qualquer tentativa de propor que, sob um certo universal abstrato, eles seriam idênticos, deve ser denunciado como um erro da imaginação.

O segundo exemplo analisado no Escólio que estivemos examinando ilustra precisamente essa ilusão da imaginação, ao narrar uma experiência menos estranha que a do nosso pobre poeta, no qual uma mudança repentina aconteceu, examinando as relações entre a natureza da criança e a do adulto, e sugerindo que não há tampouco entre elas identidade, mas uma sucessão de transformações graduais que desembocam em uma diferença. De fato, quando o homem idoso considera a natureza de sua primeira infância, crê ser ela “tão diversa da sua que ele não poderia jamais se persuadir de ter sido uma vez um bebê, se não fizesse uma conjectura acerca de si mesmo a partir [do exemplo] dos outros”. Aparentemente, esse novo caso apenas generaliza para uma experiência ordinária as ideias que avançara anteriormente usando o caso da experiência relativamente rara da amnésia. Também no caso do bebê que se transforma no adulto, a permanência inferida a partir de uma continuidade imaginada no espaço e no tempo parece esconder uma mudança de natureza mais profunda, que, no entanto, não resiste ao teste do mesmo critério da memória sugerido anteriormente: o homem idoso não reconhece como suas as experiências do bebê. Entretanto, há uma certa ambiguidade no texto: por um lado, ele parece dizer que, devido ao fato de o homem idoso não ter a memória das experiências do bebê, eles não podem ser o mesmo indivíduo; por outro lado, o texto parece sugerir que o homem idoso se persuade corretamente de ter sido um bebê ao inferir sua conexão com aquele indivíduo passado a partir dos exemplos observados no crescimento de outros seres humanos – nesse caso, ele poderia concluir indutivamente ser o mesmo indivíduo, dos cinco meses aos noventa anos, pois, mesmo que não interpretasse sua própria permanência a partir da categoria da substância, ele poderia supor que as conexões causais que ligam os vários “estágios de pessoa” teriam ocorrido normalmente e que em cada um deles uma certa quantidade de informação de um estágio anterior foi preservada pela memória, embora nada tenha sido retido do primeiro estágio quando se chega ao último. Essa persuasão, pelo fato de não ser o resultado de uma observação direta dos dados da memória ostensiva, seria falsa? Além disso, a memória de eventos particulares tem de ser o único critério mental da identidade? Disposições inatas e habilidades adquiridas não poderiam ser também levadas em consideração?<sup>45</sup>

---

45 O próprio Espinosa sugere, no Escólio, que a preservação da habilidade de falar sua língua materna evita atribuir ao poeta amnésico uma ruptura mais radical com relação a seu estado passado: se ele a tivesse esquecido, “poderíamos tomá-lo por um bebê adulto [*infante adulto*]”.

A princípio, não há por que negar que possamos fazer induções verdadeiras, justamente a partir de relações causais não observadas – ainda mais se as lembranças estiverem conectadas como uma “corda”, sem que haja nenhum “fio” de memória que percorra toda a sua extensão. Longe de provar intuitivamente para o senso comum a nova tese sobre a individualidade avançada pela *Ética*, esse exemplo de Espinosa parece desmenti-la. No entanto, é possível interpretar o exemplo de tal modo que a inferência se revela falsa e o senso comum, refutado. O que Espinosa indica nessa passagem é que o tipo de disposições e de formas de vida que distinguem o bebê do homem idoso é de tal ordem que, se a isso ainda for acrescentado o fato de que não há uma conexão de memórias unindo as duas etapas, a evidência de que se trata de uma mesma natureza é apenas indutivamente suposta, e não diretamente dada, como pensa irrefletidamente o senso comum. A indução é um procedimento que deriva da imaginação, e que, portanto, está sujeito a erros, na medida em que não se baseia na natureza das coisas tais como elas são em si mesmas. Induções podem ser verdadeiras – mas também podem ser falsas, o que pode ser o caso da suposta passagem não interrompida da primeira infância à vida adulta, dada a definição rigorosa de “morte” proposta acima. Neste último caso, não haveria um corpo humano comum abarcando a vida do bebê e a do homem idoso, e seria apenas por comodidade que nos referiríamos a ambos através do conceito universal de Homem. É isso o que Espinosa sugere ser o caso: a identidade no tempo é uma questão de graus, e a partir de um certo ponto imperceptível para os sentidos, o que era um ente se transforma em outro. De um ponto de vista mais aceitável para o senso comum, o que Espinosa tem em mente aqui é que um bebê *não é ainda* uma pessoa, e que ele se transforma gradualmente nesse tipo de ente ao longo da primeira infância. Vemos, assim, que mesmo no segundo exemplo do Escólio, é a memória que está operando como critério de identidade: primeiramente, diz aí Espinosa, o poeta destituído da memória de eventos particulares difere em tal grau de sua personalidade anterior que “teria dificuldade em dizer que ele é o mesmo”; se, além disso, ele perdesse também suas disposições mais básicas, tal como a habilidade de falar sua língua natal, seria como um “bebê adulto”, ou seja, seria certamente um outro indivíduo.<sup>46</sup> Logo em

---

46 Deve-se notar que esses dois casos possuem graus distintos de evidência, que correspondem a graus distintos de semelhança entre os estados presente e passado: o primeiro nos coloca na posição epistêmica na qual não há critérios evidentes para decidir pela verdade ou pela falsidade do juízo de identidade (“não seria fácil dizer que ele é o mesmo”, sugere Espinosa no Escólio), enquanto no segundo poderíamos “certamente” (“sana”) afirmar sua verdade. Nos dois casos, porém, é sempre o critério da memória, atribuída em diferentes graus, que intervém.

seguida a essa última possibilidade, é feita a passagem para o segundo exemplo: um homem de idade avançada “não poderia se persuadir de jamais ter sido um bebê” a não ser por uma inferência obtida pela observação de outros homens – o que mostra, por contraposição, que, baseado apenas em sua experiência imediata de primeira pessoa sobre seus próprios estados mentais passados, ele não pode afirmar que é o mesmo indivíduo que a criança. Essa impossibilidade, sugere o Escólio com certa cautela, não deriva de uma incapacidade para reconhecer a identidade subjacente dos dois, mas antes revela, dada a função de condição necessária da identidade desempenhado pela memória, a incerteza intrínseca da inferência nesse caso. Na passagem do bebê ao adulto, tanto a memória *de re*, de itens particulares experimentados no passado, quanto a memória de habilidades e disposições, ilustradas pela capacidade de falar uma língua natural, estão ausentes nas conexões que ligam os dois estágios temporais unificados pela identidade imaginária que lhes atribui o senso comum.<sup>47</sup>

---

47 Entre o bebê e o adulto, suspeitaria Espinosa, nem ao menos cadeias de lembranças, organizadas como “cordas”, estariam presentes – tanto quanto no caso do poeta espanhol, teria havido uma ruptura radical. Poder-se-ia objetar que o Escólio da Proposição 39 da Parte V desmentiria a tentativa de assimilar o exemplo do bebê ao do poeta, ao afirmar que “esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas”. Logo, parece haver uma só natureza que se esforça por se modificar apenas no sentido de se aperfeiçoar, o que, como indica o Prefácio da Parte IV, não deve ser interpretado como uma mudança de natureza. Se a expressão “tanto quanto o permite sua natureza” sugere essa leitura, a referência a uma “outra natureza”, porém, sugere o contrário: a natureza do corpo da infância deve ser “transformada” em uma outra natureza, capaz de sofrer múltiplas afecções e, a partir daí, formar várias ideias adequadas. Segundo essa leitura alternativa, nós (os adultos) devemos nos esforçar para que elas (as crianças) se transformem em adultos – por exemplo, pela criação dos filhos; seria possível pensar também em uma transformação “interna” de uma natureza em outra (a da criança e a do adulto). Novamente aqui, assim como no caso do suicídio, duas naturezas parecem compartilhar a mesma massa de matéria: evidentemente, a natureza da criança não pode se esforçar por se destruir, mas a natureza “parasitária” do adulto poderia forçá-la a ser destruída; a explicação gradualista (não-substancialista) da individualidade adotada por Espinosa abre as portas para essa hipótese. Como quer que deva ser lida esse trecho e ser compreendida a transformação do bebê em adulto, deve-se notar que, nesse Escólio, Espinosa menciona tanto a passagem do corpo infantil ao corpo adulto quanto a passagem de um corpo infantil ao estado de cadáver (“diz-se que é infeliz quem morre quando ainda é bebê ou criança [ex infante, vel puer, in cadaver transit] [...] Assim, esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo para que o corpo de nossa infância se transforme [...] em um outro corpo” [conamur, ut corpus infantiae in aliud [...] mutetur]), assinalando com isso que se trata de situações análogas, e remetendo implicitamente o leitor para a discussão do Escólio da Proposição 39 da Parte IV.

## O valor intrínseco da identidade

É com esse tom de cautela que o Escólio se encerra bruscamente na afirmação de que deixará os argumentos “em suspenso” para “não dar aos supersticiosos matéria a novas questões”. Essa cautela não deixa de ser surpreendente, visto que nosso autor não se eximiu de defender teses extremamente polêmicas ao longo da *Ética*; por que essa seria mais “perigosa” ou implausível do que tantas outras, como a inexistência do livre arbítrio humano ou da pessoalidade de Deus? Espinosa provavelmente percebeu neste ponto que suas teses iam profundamente contra o núcleo das crenças do senso comum sobre a unidade do sujeito de consciência, um “preconceito” que poderia abrir um novo *front* particularmente movediço dentre os inúmeros semeados ao longo do texto da *Ética*, pois poderia paralisar internamente sua leitura ao lançar uma sombra sobre a unidade do próprio leitor ele mesmo. Enquanto percebermos nossa própria “forma individual” ou existência pela imaginação, suporemos haver uma identidade que, embora seja real (na medida em que a permanência da memória é uma condição necessária para a permanência de uma essência real no tempo), não tem a propriedade da substancialidade: nossa existência no tempo é composta de muitas mortes, e o critério imaginativo devidamente controlado pelo entendimento para determinar as identidades relativas das pessoas (a saber, a permanência da memória) corrobora, ao invés de desmentir, a ausência de uma identidade fixa, pelo menos no sentido pressuposto pelo senso comum.

Como vimos, a memória é uma condição necessária do *fato* de que há identidade pessoal *no tempo* e, nesse sentido, uma essência fixa na duração depende da permanência da memória, na medida em que esta última indica o esforço da essência atual para existir – ora, na doutrina de Espinosa, como sabemos, esse esforço se confunde com a própria essência existente em ato na duração.<sup>48</sup> Tal atividade de unificação temporal remete, porém, para uma essência que, *na eternidade*, não depende dela. Mas o senso comum, por uma dinâmica natural da imaginação, toma a unidade temporal dada pela memória como se fosse a permanência de uma substância finita. Ora, é precisamente da suposição de uma identidade substancial atribuída aos modos finitos através de formas imaginárias que o senso comum deriva erroneamente o valor intrínseco da continuidade pessoal. Entendamos bem: o erro do senso comum não reside na atribuição de identidade pessoal ao homem através de critérios experimentais, pois a identidade pessoal é um fenômeno real. Ele não reside tampouco na identificação do valor supremo à permanência substancial: como

---

48 Sobre esse tópico, cf. Levy 1998: Capítulo 8.



Espinosa repete desde o *Curto tratado* e o *Tratado da reforma do entendimento* até a Parte V da *Ética*, o bem supremo consiste em nossa união com um ser substancial eterno e imutável.<sup>49</sup> O erro do senso comum consiste em explicar a identidade pessoal pela identidade de uma imaginária substância finita, cuja natureza seria determinada por qualidades imaginadas, e daí retirar o valor da vida. O núcleo do erro não consistiria, pois, na atribuição de identidade numérica a uma pessoa, mas antes na identificação qualitativa do “eu” com um conjunto de ideias inadequadas, as quais supostamente representariam sua natureza.

Mas a vida pessoal no tempo, segundo Espinosa, não importa; não são essas unidades circunstanciais e contingentes dadas pela memória que constituem nossa essência eterna. Dando à tese de Espinosa o peso que ele recusou ao suspender sua exposição no fim do Escólio da Proposição 39, poderíamos dizer que, para ele, *não somos, essencialmente, o que pensamos ser* (aquilo que é dado pelo encadeamento de memórias). Daí se segue que a permanência desse “eu” fenomenal não é o que importa na vida. É a imaginação que se apega ao valor de uma suposta identidade que, a rigor, nem ao menos existe tal como é figurada por ela. 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. Assim como dois indivíduos corporais podem se suceder com a preservação de uma mesma sub-individualidade orgânica subjacente, a “parte eterna da mente” é, como indica a expressão, uma *parte* de uma totalidade mais ampla, a saber, do todo que se identifica ao “eu” empírico. Este último manifesta no tempo uma essência eterna, mas, por estar submetido a afecções causadas por corpos externos, inclui em si diversas modificações imaginativas que são, entretanto, tomadas pelo senso comum como o que há de mais essencial e de mais valioso na vida. Como mostra o Escólio da Proposição 18 da Parte II, a memória fixa uma

---

49 No Capítulo 23 da Segunda Parte do *Curto tratado*, o amor a Deus é caracterizado como a união da alma “a uma outra coisa que é e permanece inalterável”; no começo do *Tratado da reforma do entendimento*, Espinosa estabelece como seu objetivo alcançar um bem em si mesmo, capaz de gerar uma “alegria contínua e suprema por toda eternidade”, um amor dirigido a uma coisa eterna [*amor erga rem aeternam*], o que prefigura o amor intelectual relativamente a Deus [*amor intellectualis erga Deum*] da Parte V da *Ética* (cf. Proposição 36).

unidade exterior e arbitrária – exterior, pois reflete parcialmente a natureza dos corpos externos que produzem as afecções em nossos corpos; arbitrária, pois não segue a ordem do intelecto, pelo qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, mas apenas a ordem e o encadeamento das afecções do corpo, que variam dependendo das circunstâncias determinadas pela ordem infinita das causas externas (vemos assim que a exterioridade causa a aleatoriedade). Essa identidade relativa e frágil é, no entanto, o que obceca o “vulgo”, ao pensar no valor da vida em termos da possibilidade de uma imortalidade temporal da alma.<sup>50</sup> É a crítica a essa identidade ilusória que, na Parte V, definirá o sábio.

Podemos, pois, responder finalmente à última questão formulada no início deste texto. A dificuldade aí apontada emerge do fato de que a eliminação da dimensão temporal de nossa “verdadeira natureza” parece eliminar ao mesmo tempo nossa identidade como pessoas, uma vez que a referência ao tempo é dada pela memória e uma pessoa só pode ser dita a mesma no tempo enquanto preservar a memória de suas ações e paixões passadas. Assim, o resultado alcançado parece, à primeira vista, paradoxal, pois minha *felicidade* seria conquistada à custa de minha identidade pessoal no tempo – o que parece impedir que ela seja considerada como *minha* felicidade, devido a minha identificação passional com o “eu” empírico. Quando, porém, percebemos as coisas pelo intelecto puro (entendendo por “intelecto” tanto os conceitos gerais da Razão quanto a intuição intelectual), não as percebemos relativamente a um tempo e a um lugar determinados, mas sob um certo aspecto de eternidade, a partir de suas essências atemporais. Como mostra a Proposição 29 da Parte V da *Ética*, conceber o próprio corpo e, conseqüentemente, a própria mente, desde o ponto de vista da eternidade é uma condição necessária para que um indivíduo racional perceba qualquer outro conteúdo eterno e necessário, desde as verdades da matemática e da ciência da natureza até o Ser supremo, Deus, em cuja contemplação encontramos a fonte de uma alegria eterna, de um amor intelectual imutável.<sup>51</sup> O sumo bem, aquilo

---

50 Cf. Espinosa, *Ética*: Parte V, Proposição 39, Escólio: “[...] de tal maneira que tudo aquilo que esteja referido a sua memória ou a sua imaginação não tenha, em comparação com seu intelecto, quase nenhuma importância”.

51 Para uma análise definitiva dessa Proposição, cf. Matheron 1994. Notemos que daí se segue uma consequência importante para a teoria espinosista do tempo: a percepção de conteúdos temporais depende da figuração temporal, imaginativa que a mente faz de si mesma e de seu corpo, tais como eles existem no tempo. A passagem do tempo não pode ser, pois, ao contrário do que propõem alguns comentadores, uma mera ilusão. Steven Parchment (Parchment 2000), por exemplo, referindo-se à série-A de McTaggart, é um dos que afirmam que “não pode haver nenhum *agora* movente, nenhum fluxo temporal, no sistema de Espinosa” (*ibid.*: 370).

que é bom em si mesmo, e não como meio para alcançar outra coisa, encontra nessa auto-representação eterna do indivíduo racional sua possibilidade de realização. Essas ideias do intelecto têm por causa nossa mente, não enquanto ela se concebe a partir da imaginação, mas quando se concebe a si mesma sob um certo aspecto de eternidade. Ora, conceber as coisas e a si mesmo sob um certo aspecto de eternidade é conceber as coisas e a si mesmo na medida em que tanto umas quanto o outro se concebem pela essência de Deus como entes reais. Mas isso, por sua vez, significa conceber as coisas e a si mesmo enquanto envolvendo, pela essência de Deus, a *existência*, conforme indica a Proposição 30 da Parte V, já antecipada pelo Escólio da Proposição 23, que diz, a respeito da “parte eterna da mente”, que “essa existência que é a sua não pode se definir pelo tempo”.

Nem todas as dificuldades da teoria de Espinosa ficam resolvidas, porém, uma vez respondidas aquelas questões iniciais. Na verdade, todo um novo horizonte de problematizações é vislumbrado a partir deste ponto. Particularmente, teríamos de lidar com a dificuldade de explicar como o “eu” atemporal, sendo o mesmo indivíduo que existe no tempo (como vimos, é uma *parte* deste último), está ligado a ele, embora haja entre ambos uma espécie de abismo cujo ultrapassamento chama por uma “conversão” que poderia bem se passar por uma mudança de natureza. A teoria espinosista não parece oferecer nenhuma perspectiva de integração entre as dimensões temporal e eterna da mente, pois não podemos estabelecer nenhum tipo de continuidade entre nossa vida pessoal que se dá no tempo e depende da memória de atos e experiências passados, e a existência eterna de uma parte de nossa mente (o intelecto puro), justamente porque, na medida em que somos conscientes de nós mesmos no tempo, não somos conscientes de nós mesmos como eternos, e vice-versa. As ideias adequadas da razão e da intuição intelectual são desprovidas de referência ao tempo (Parte II, Proposição 45), seu conteúdo se resumindo à apresentação de essências eternas. Seria possível, sugere Donald Rutherford, caracterizar essa relação por essa espécie de “conversão” pela qual deixaríamos de ter consciência de nós mesmos como seres temporais para nos vermos como mentes eternas<sup>52</sup>, tal como sugerido no capítulo final do *Curto tra-*

---

52 Nesse sentido, Donald Rutherford (Rutherford 1999) discorda de Yrmiyahu Yovel (Yovel 1989: 169), segundo o qual a contemplação da parte eterna da mente durante esta vida temporal é o que caracteriza a beatitude. A “salvação” espinosista seria, assim, para Yovel, secular e intramundana, sem assinalar nenhuma importância a uma vida que transcendesse os limites de nossa existência temporal. A interpretação de Rutherford também vai contra a de Steven Nadler (Nadler 2001), na medida que admite a existência (mesmo que só constatada por um processo abstrativo) de uma parte eterna da mente, dotada, portanto, de um princípio de individuação distinto da memória (contrariamente ao que propunha Nadler).

*tado*<sup>53</sup>. É sem dúvida difícil imaginar em que isso consistiria<sup>54</sup>, mas a proposta não parece ser em si mesma inconsistente. O problema que restaria é que tal conversão parece oferecer pouco consolo frente à morte: se a identidade pessoal imaginativa de nosso “eu” empírico desaparece com a destruição temporal do corpo, a salvação do sábio espinosista parece ser uma promessa não cumprida, na medida em que o renascimento na eternidade eliminaria qualquer continuidade psicológica com a vida temporal.<sup>55</sup> A mente eterna não se lembraria de nada do que ocorreu com o indivíduo temporal que a instanciou (a rigor, ela não se lembraria de *nada*, pois a memória depende do corpo existente no tempo) e, justamente por isso, esse indivíduo temporal não teria qualquer atitude intencional ou afetiva com relação à “parte” de sua mente que permanece. Ela pode ser sua “melhor” parte, mas nem ela nem ele poderiam *saber* isso, a não ser de um ponto de vista meramente teórico e abstrato, pela leitura da *Ética*. Não haveria, porém, (*não poderia haver*) nenhum ato de consciência de um só e mesmo indivíduo unificando a mente do homem que morreu no Mundo com a mente do que renasceu em Deus.

Segundo Rutherford, porém, a *Ética* conteria uma espécie de consolo, derivado da consideração de dois tipos de afetos, que, apesar de aparentados, devem ser cuidadosamente distinguidos tendo em vista uma compreensão adequada da Parte V: a “satisfação consigo mesmo” [*acquiescentia in se ipso*] e a “satisfação do ânimo” [*acquiescentia animi*]. O primeiro tipo designa a tranquilidade da alma derivada da compreensão das essências por uma mente que tem consciência de si mesma existindo no tempo; esse afeto é distinto da tranquilidade perfeita que caracteriza a beatitude, ou seja, a união com Deus por um amor eterno, que não pode ser destruído no tempo. Esse segundo tipo de afeto, a “*acquiescentia animi*” é o afeto próprio da beatitude, aquele que acompanha o amor intelectual a Deus e que deriva da compreensão de si mesmo sob o aspecto da eternidade. A “*acquiescentia in se ipso*”, e não a “*acquiescentia animi*”, conclui Rutherford, seria o melhor que poderíamos esperar alcançar em termos de felicidade pessoal ligada à “permanência” da mente no contexto da teoria espinosista. Como quer que seja o modo de lidar com essas novas dificuldades, podemos agora ver claramente que

---

53 Cf. Rutherford 1999: 466. Para ele, a solução da *Ética*, apesar de similar, é distinta da do *Curto tratado*, devido à “abordagem mais sofisticada que ele dá aí da natureza da mente”. Segundo essa interpretação “mais sofisticada”, a referência a termos temporais para caracterizar a parte eterna da mente é apenas “um experimento mental” (*ibid.*: 470).

54 Talvez seja por isso, sugere Rutherford, que Espinosa termina a *Ética* apontando para a dificuldade de realizar seu projeto.

55 Já que a continuidade psicológica, por definição, se dá no tempo. Cf. Rutherford 1999: 472.

a analogia com a teoria de Parfit, pela qual começamos nossa exposição, encontra aqui uma inversão final notável: a “*acquiescentia animi*”, sendo um afeto ativo eterno pertencente a uma essência individual ela mesma eterna, indica que a identidade pessoal forjada no tempo não é “o que importa” na sobrevivência justamente na medida em que o tempo, e não a identidade, é o que tem “menos valor”. Enquanto, para Parfit, a continuidade psicológica tem um valor intrínseco, independentemente da preservação da identidade pessoal, para Espinosa, ao contrário, é a identidade eterna, sem continuidade psicológica, o que garante a posse do sumo bem. Neste ponto, como em tantos outros, as analogias propostas entre nossas formas contemporâneas de pensar e a filosofia do século XVII, da qual estamos ao mesmo tempo tão próximos e tão distantes, terminam em um impasse, e revelam mais uma vez que só podemos nos reconhecer nas imagens oferecidas a nós pelo Seiscentos como em um espelho, isto é, como se fôssemos suas figuras invertidas.

### Referências bibliográficas

- Backett, S. *Molloy*. A. H. Souza (trad.). São Paulo: Editora Globo, 2007.
- Chauí, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Curley, E. *Behind the geometrical method*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Della Rocca, M. *Representation and the mind-body problem in Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Espinosa, B. *Court traité*. C. Appuhn (trad.). Paris: Flammarion, 1964.
- . *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. J. de Carvalho, J. F. Gomes e A. Simões (trads.). Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- . *Traité de la réforme de l’entendement*. B. Rousset (trad.), ed. bilingue. Paris: J. Vrin, 1992.
- . *Éthique*. B. Pautrat (trad.), ed. bilingue. Paris: Seuil, 1999.
- . *Ética*. T. Tadeu (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

Levy, L. *O autômato espiritual*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

Lin, M. "Memory and personal identity in Spinoza". In: *Canadian Journal of Philosophy*, 35 (2): 243-68, 2005.

Locke, J. *An essay concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1988.

———. "La vie éternelle et le corps selon Spinoza". In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1: 27-40. Paris, 1994.

Moreau, P.-F. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Nadler, S. *Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Oaklander, N. "Parfit, circularity and the unity of consciousness". In: *Mind*, XCVI (384): 525-29. 1987.

Parchment, S. "The mind's eternity in Spinoza's *Ethics*". In: *Journal of the History of Philosophy*, 38 (3): 349-82. 2000.

Parfit, D. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Perry, J. "Personal identity, memory, and the problem of circularity". In: J. Perry (ed.), *Personal identity*: 135-55. Berkeley: University of California Press, 1975.

Quine, W. O. "Identity, ostension, and hypostasis". In: *From a logical point of view*: 65-79. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1961.

Reid, T. *Essays on the intellectual powers of man*. In: Perry 1975: 113-18.

Rutherford, D. "Salvation as a state of mind: the place of *acquiescentia* in Spinoza's *Ethics*". In: *British Journal for the History of Philosophy*, 7 (3): 447-73. 1999.

Yovel, Y. *Spinoza and other heretics: the Marrano of reason*. Princeton: Princeton University Press, 1989.