

REVISITANDO A NOÇÃO DE MORTE EM SPINOZA

NEI RICARDO DE SOUZA *

INTRODUÇÃO

A morte, na filosofia de Spinoza não ocupa o primeiro plano, muito pelo contrário, pois ele destaca que a filosofia é uma meditação sobre a vida. Contudo, questões cruciais podem ser levantadas a partir dessa temática, tais como: se uma coisa singular se manifestou, por que então deixaria de se manifestar? e como o que foi manifestado por Deus, ou a Natureza, poderia ser destruído? Diante dessas questões, podemos mobilizar elementos teóricos para respondê-las, o que é realizado no decorrer do presente artigo.

Como encaminhamento metodológico, procedemos por duas etapas: na primeira, fazemos uma incursão no pensamento de Spinoza para caracterizar sua concepção de morte, sendo necessário analisar também sua concepção de vida porque a maneira pela qual a morte é tratada na filosofia spinozana é uma decorrência lógica da vida. Para isso, é preciso adentrar em sua metafísica, iniciando pelas noções de Natureza, substância, atributo e modo, passando pelo *conatus*, pela preservação do ser e a conservação do corpo e, finalmente, concluir com as noções de destruição e morte.

Na segunda etapa, estabelecemos um diálogo com comentadores de Spinoza que se dedicaram a analisar a temática da morte. Abordamos as contribuições de W. Matson, G. Deleuze, P. Macherey, D. Cohen, C. Jaquet e P. Sévérac, Y. Melamed e O. Schechter e vemos que nem sempre há um consenso quanto a admissão das proposições spinozianas. Examinamos também um exemplo fornecido pelo próprio Spinoza que ilustra essa problemática – a saber, a vela acesa – porém colocando-o em uma perspectiva

que consideramos mais adequada ao seu pensamento, e que não é aquela que tem sido adotada por seus comentadores.

A CONSERVAÇÃO DE SI E A MORTE

A filosofia de Spinoza reflete um pensamento que busca conjugar o ser e o existir na perspectiva da imanência (E1pXVIII) já encontrada na sua dupla visão da natureza: por um lado, Natureza naturante, “[...] um ser que por si mesmo, sem ter necessidade de qualquer outra coisa do que de si mesmo (tais como os atributos que assinalamos até aqui), nós concebemos clara e distintamente, e cujo ser é Deus”, por outro, Natureza naturada, que “nós a dividiremos em duas [...]. A universal se compõe de todos os modos que dependem imediatamente de Deus [...]. A particular se compõe de todas as coisas particulares que são causadas pelos modos universais.” (SPINOZA, 2014a, p. 81-2). A perspectiva da imanência é deixada clara nas seguintes proposições: “Tudo o que é, está em Deus e nada sem Deus é ou pode ser concebido.” (E1pXV) (SPINOZA, 2014c, p. 100), “Deus é causa imanente das coisas, mas não transitiva.” (E1pXVIII) (SPINOZA 2014c, p. 109) e “[...] Deus é não somente a causa que faz com que as coisas comecem a existir, mas também o que faz com que perseverem em sua existência, ou (para usar um termo escolástico) Deus é a causa do ser das coisas” (E1pXXIVcor) (SPINOZA, 2014c, p. 113).

Assim, Deus é causa de si mesmo e de todas as coisas, mas não é causa transitiva, ou seja, não tem para com as coisas uma relação externa de causa e efeito, como se a causa fosse uma coisa e o efeito, outra coisa totalmente distinta, gerado por aquela, mas que se destaca dela, uma vez cumprido o processo causal. Ao contrário, é causa imanente, ou seja, o efeito é a modificação da causa e permanece nela, como será explicado em detalhe à frente. A causa

* Psicanalista, psicólogo e mestre em sociologia, pela UPFR, e doutor em Filosofia, pela PUCPR. Professor na Universidade Positivo (Ctba/PR) nos cursos de graduação em psicologia e medicina e professor colaborador do programa de pós-graduação em administração.

imaneente assegura a essência e a existência de todas as coisas e, no caso dos seres vivos, leva à compreensão do porquê vivem.

A definição de vida, para Spinoza, é encontrada em *Pensamentos metafísicos* (1664): a vida é “a força pela qual as coisas perseveram em seu ser”¹ (SPINOZA, 2014a, p. 296). Considerando que “Cada coisa, enquanto é em si, se esforça para perseverar em seu ser.” (E3pVI) (SPINOZA, 2014c, p. 205) e que “A tentativa pela qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser nada é, salvo a essência atual dessa coisa.” (E3pVII) (SPINOZA, 2014c, p. 206), então, perseverar no ser é a essência do homem, no sentido da conservação de si, isto é, a essência atual do homem tende a conservar-se, na medida em que é conservada pela essência divina. O esforço (*conatus*) para a conservação é o homem que realiza, mas não advém dele a potência para tanto. A preservação de seu ser ou, em última instância, a conservação da vida, realiza-se no homem e através dele, mas não possui nele a própria origem, havendo então uma relação de determinação:

A potência pela qual as coisas singulares, e consequentemente o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus ou da natureza [...], não na medida em que ela é infinita, mas na medida em que ela se explica em sua essência humana atual [...]. Pois, a potência do homem, na medida em que ela se explica por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é [...] da essência (E4pIVdem) (SPINOZA, 2014c, p. 277).

Perseverar no ser e conservar a vida não são do domínio exclusivo da individualidade humana, embora sejam realizadas pelo indivíduo. Sustentam-se porque o homem faz parte de um todo mais amplo, a própria Natureza. E tem com ela uma relação de imanência, sendo considerado um modo da substância una e universal, o que leva à necessidade de entender o que é substância e modo.

1 Além disso, outros aspectos de importância considerável também são encontrados neste texto: a força é distinta das coisas, então é possível dizer que as coisas têm vida. E vida, em si, é um termo de uso amplo, sendo assim, não é duvidoso que se deva atribuir a própria vida às coisas corporais não unidas a espíritos. Isso é retomado na *Ética*, sob a concepção de que todos os corpos são animados, em diversos graus, conforme explicado no escólio da proposição XIII (E2). Mas, no caso de Deus, a concepção de vida é diferente porque o que persevera nele é sua própria essência, assim Deus é vida.

Há que se ter em mente que substância, aqui, afasta-se de qualquer matéria específica. Por substância, Spinoza entende “o que é em si e por si é concebido, isto é, cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado” (E1defIII) (SPINOZA, 2014c, p. 87). É a origem comum de todas as coisas, como pode ser depreendido da seguinte proposição: “A substância é anterior, por natureza, às suas afecções” (E1pI) (SPINOZA, 2014c, p. 89).

Por modo, Spinoza entende “as afecções da substância, ou o que está em outra coisa, por meio da qual é concebida” (E1defV) (SPINOZA, 2014c, p. 88), ou ainda a modificação da substância, que passa a ter uma existência diferente, modificada, mas ainda ligada à própria substância. Pois, conforme o axioma I (E1), “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa” (SPINOZA, 2014c, p. 88). Dessa forma, o homem é uma afecção da substância que existe alhures, como uma de suas modificações.

Na realidade, a substância não constitui a forma do homem, pois o ser da substância não pertence à essência do homem (E2pX) (SPINOZA, 2014c, p. 143). Se pertencesse, o homem deveria existir necessariamente, pois à essência pertence “àquilo sem o qual a coisa não pode nem ser nem ser concebido[a] e que, vice-versa, não pode sem a coisa nem ser nem ser concebido” (E2defII) (SPINOZA, 2014c, p. 133). Então, se um homem não existisse, a substância não poderia existir, o que é absurdo, conforme fica expresso no axioma 1 (E2): “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza pode acontecer que este ou aquele homem exista ou não exista.” (SPINOZA, 2014c, p. 134), sem prejuízo para a substância. Contudo, a essência do homem é “uma afecção ou um modo que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada.” (E2pXcor) (SPINOZA, 2014c, p. 143).

O homem, então, não é a substância, mas “[...] consiste de corpo e mente” (E2pXIIIcor) (SPINOZA, 2014c, p. 147), entre os quais não existe relação de subordinação, ou seja, um não é epifenômeno do outro, distanciando Spinoza de qualquer *psicologismo* – entendido como uma primazia da mente sobre o corpo – ou de qualquer *biologismo* – contrário do precedente, primazia do corpo sobre a mente. Na realidade, mente e corpo apresentam uma origem comum:

“[...] a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, concebida tanto sob o atributo do pensamento quanto sob o da extensão [...] Consequentemente, a ordem das ações e das paixões de nosso corpo concorda, por natureza, com a ordem das ações e das paixões da mente.”² (E3pIIesc) (SPINOZA, 2014c, p. 200).

Por atributo, Spinoza entende “o que o intelecto percebe da substância como se constituísse sua essência” (E1defIV) (SPINOZA, 2014c, p. 88) e propõe que “cada um dos atributos de uma substância deve ser concebido por si” (E1pX) (SPINOZA, 2014c, p. 94). Os atributos da substância existem nela desde sempre, exprimindo³ a realidade ou o ser da substância – sua essência – da forma que lhes é própria. Quanto mais perfeição ou realidade um ente possuir, mais atributos expressarão sua essência. Logo, a substância infinita é constituída de infinitos atributos, embora para o homem dois deles sejam passíveis de ser percebidos: o pensamento e a extensão (E2pI e pII).

O esforço por perseverar no ser adquire matizes específicos, dependendo de qual atributo é considerado:

2 A relação corpo – mente, no spinozismo, foi exaustivamente analisada por Chantal Jaquet (2011). Na obra, a autora procura resgatar cuidadosamente essa relação, apontando quão errôneo é conceber um ‘paralelismo’ entre o corpo e a mente, termo que Spinoza propriamente nunca utilizou, mas que se difundiu a partir da leitura de Leibniz. Segundo a autora, o termo paralelismo implica numa espécie de correspondência entre corpo e mente como se fossem retas paralelas, o que não se verifica nas concepções de Spinoza. Pelo contrário, “A doutrina do paralelismo não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis. [...] Com efeito, o corpo e a mente não são superpostos no homem como paralelas, mas designam uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras” (JAQUET, 2011, p. 26).

3 Sobre a questão específica da expressão dos atributos ver Gilles Deleuze (2017). “Não se pode reduzir a expressão a uma simples explicação do entendimento sem cair em um contrassenso histórico. Pois explicar, longe de designar a operação de um entendimento que permanece exterior à coisa, designa primeiro o desenvolvimento da coisa nela mesma e na vida. [...] Ao invés de compreender a expressão a partir da explicação, nos parece que a explicação, tanto em Espinosa quanto em seus antecessores, supõe uma certa ideia da expressão. Se os atributos se referem essencialmente a um entendimento que os percebe ou compreende, isso acontece, antes de mais nada, porque exprimem a essência da substância, e porque a essência infinita não é exprimida sem se manifestar “objetivamente” no entendimento divino. É a expressão que funda a relação com o entendimento, e não o contrário.” (DELEUZE, 2017, p. 15).

Esse esforço, quando se relaciona com a mente, chama-se vontade, mas quando se relaciona simultaneamente à mente e ao corpo, chama-se apetite, o qual, por conseguinte, nada mais é do que a própria essência do homem, e de cuja natureza segue necessariamente o que serve à conservação, estando o homem, por ela, determinado a agir. Além do mais, não há nenhuma diferença entre o apetite e o desejo, a não ser que o desejo diz respeito geralmente aos homens, enquanto têm consciência de seus apetites, e pode ser assim definido: o desejo é o apetite com consciência de si. (E3pIXesc) (SPINOZA, 2014c, p. 207).

Então a mente persevera em seu ser e o corpo também. Mas, se a mente possui algo de eterno que permanece⁴, não podendo ser inteiramente destruída com o corpo (E5pXXIII) (SPINOZA, 2014c, p. 364), tal é a sorte do corpo humano, ou seja, a destruição. Em Spinoza, o corpo é concebido como uma coisa singular (E2pXXXI-dem), isto é, aquela que é finita e tem uma existência determinada (E2defVII). Além disso, “O corpo humano é composto de um número muito grande de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é por si mesmo muitíssimo composto.” (E2posI) (SPINOZA 2014c, p. 153) e “tem necessidade, para se conservar, de um número muito grande de outros corpos, pelos quais ele é continuamente como que regenerado.” (E2posIV) (SPINOZA 2014c, p. 153). O corpo humano tem forma, que é constituída porque suas partes transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida. Aquilo que conserva a proporção de movimento e de repouso das partes, conservando, portanto, a forma do corpo, é considerado bom. Ao contrário, o que altera as proporções e faz com que o corpo humano assumira outra forma, levando-o a destruição⁵, é considerado mau (E4pXXXIXdem). A morte do corpo humano, para Spinoza, “se produz quando suas partes estão dispostas de tal modo que há entre elas outra relação de movimento e repouso.” (E4pXXXIXesc) (SPINOZA, 2014c, p. 309).

As alterações na relação das partes do corpo humano permitem estender a noção de morte para outras situações, que não se resu-

4 Não é o objetivo aprofundar esse aspecto da obra de Spinoza no presente trabalho. Um maior desenvolvimento a esse respeito encontra-se na parte 5 da *Ética*.

5 O que Spinoza entende por destruição está descrito na carta 36 (junho 1666), à Johanness Hudde: “é destruir uma coisa que a resolve em partes, das quais nenhuma manifesta a natureza do todo.” (SPINOZA, 2014b, p. 178).

mem ao corpo tornar-se um cadáver. Por exemplo, Spinoza cita o caso de um poeta espanhol atingido por uma doença e que, embora curado, esqueceu de sua vida pretérita a ponto de não reconhecer as obras que compôs. Também é digno de nota o processo de envelhecimento, pois uma pessoa avançada em anos nem sequer se reconheceria na criança que foi se não conjecturasse sobre si própria a partir dos outros (E4pXXXIXesc). A questão essencial aqui é que a morte seria assimilada a uma profunda alteração de natureza como se o indivíduo alterado não fosse mais o mesmo indivíduo original, o que é fácil reconhecer no cadáver, mas que Spinoza propõe também nos exemplos adicionais⁶.

Agora, se as coisas são modificações da substância infinita e sua essência atual é perseverar no próprio ser, a destruição não pode ser inerente a elas. Está estabelecido que o esforço por perseverar no ser não envolve tempo finito, mas é indefinido, pois senão seria necessário reconhecer que uma vez decorrido o tempo finito, a própria potência pela qual a coisa existe a destruiria, o que seria contraditório (E3pVIIIIdem). Spinoza enfatiza esse ponto, que está presente desde seus escritos iniciais (no *Breve tratado*, de 1660): “Pois é evidente que nada pode, por sua própria natureza, tender ao aniquilamento de si mesmo [...]” (SPINOZA, 2014a, p. 74). E, posteriormente, “Coisas no mesmo sujeito, quer dizer, a ponto de serem de natureza contrária, não podem ali estar, na medida em que uma coisa pode destruir uma outra.” (E3pV) (SPINOZA, 2014c, p. 205). “E nenhuma coisa possui em si algo pelo qual possa ser destruída, quer dizer, que subtraia sua existência.” (E3pVIDem) (SPINOZA, 2014c, p. 205).

Seguindo esse raciocínio, para Spinoza, a destruição do corpo humano seria somente externa: “Nada pode ser destruído senão por causa exterior.” (E3pIV) (SPINOZA, 2014c, p. 205). Por causa exterior entende-se aquilo que chega ao corpo vindo de fora, tal como um sinistro ou uma doença, considerando que a doença seria produto de um contágio ou infecção por agente externo. O filósofo argumenta que se alguém deixa de buscar o que lhe é útil, ou seja, deixa

de conservar seu ser, recusando alimentar-se ou mesmo suicidando-se, não é por uma necessidade da natureza, mas pela ação de causas externas⁷ (E4pXXesc). Contudo, também admite que o corpo humano pode ser afetado por causas exteriores ocultas, ausentes da mente, porque “Uma ideia que exclua a existência de nosso corpo não pode se dar em nossa mente, mas é lhe contrária” (E3pX) (SPINOZA, 2014c, p. 207). Não obstante, essas causas exteriores ocultas dispõem a imaginação e afetam o corpo de modo que sua natureza é substituída por outra natureza, contrária à original, que poderia levá-lo à destruição (E4XX esc).

É possível localizar certa tensão no pensamento spinozano, quando o fim da existência do corpo aparece vinculado à ordem natural e não necessariamente a causas externas:

A duração de nosso corpo não depende de sua essência [...], nem da natureza absoluta de Deus [...]. Mas [...] o corpo é determinado a existir e a produzir efeitos por tais causas, elas próprias por sua vez determinadas por outras a existir e a produzir efeitos, segundo certa e determinada condição e assim até o infinito. A duração de nosso corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e da constituição das coisas⁸. (E2pXXXdem) (SPINOZA, 2014c, p. 167).

Ao ressaltar a “ordem comum da natureza”, Spinoza, dá margem para pensar na morte como algo dependente de uma trama ou de um arranjo presente na natureza. Logo, sua conservação não depende apenas do esforço para perseverar no ser. Com efeito, a definição de coisa singular comporta a ideia de ser finita e determinada, então mesmo perseverando em seu ser, a coisa singular finita acaba. Caso contrário, a finitude não seria uma propriedade da coisa singular finita.

7 Neste mesmo escólio, Spinoza exemplifica melhor a proposição: “com efeito, uma pessoa se mata forçada por outra que lhe vira a mão, munida por acaso de um gládio, e a obriga a dirigir esse gládio contra seu próprio coração: ou, ainda, ela é, como Sêneca, coagida por ordem de um tirano a abrir suas veias, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor;” (SPINOZA, 2014c, p. 291).

8 Como a existência do corpo, como modo, pode existir ou não existir, ele será dito contingente, conforme a definição III (E4). A esse respeito, M. Guérault (1968) comenta que a existência do modo é contingente com relação à própria essência, ou seja, não é necessariamente determinada por ela, a existir. A existência do modo sobrevém pela determinação das coisas exteriores, logo é somente o contexto universal, ou a ordem comum da natureza, que a torna necessária dentro de uma série de coisas.

6 Embora citando os outros aspectos relacionados com a morte na filosofia de Spinoza, para não sermos omisso ao explicar seu raciocínio, o presente artigo não se ocupará deles, enfocando prioritariamente a morte como destruição do corpo.

Essa tensão se desdobra no seguinte: por um lado, o limite da duração do corpo devido à ordem comum da natureza e a constituição das coisas não significa que se realize um esforço contrário a perseverar no ser devido a própria natureza, mas sim que as coisas perecem, conforme a própria experiência indica de modo inequívoco, e não devido à falta de perseverança, mas por falta de alguma condição. Por outro, no caso da ocorrência de um esforço contrário ao esforço para perseverar no ser, deve haver causas externas agindo, ainda que desconhecidas, conforme apontado acima.

Até aqui foram expostas as principais concepções de Spinoza sobre a vida e a morte. Ocupar-nos-emos, na sessão seguinte, com o trabalho de comentadores que analisaram o tema da morte na filosofia spinozana.

ANÁLISES POSTERIORES DA PERSPECTIVA SPINOZANA DA MORTE

É amplamente conhecido que uma proposição de Spinoza afirma que “Um homem livre não pensa em nada menos do que na morte e sua sapiência é uma meditação não de morte, mas de vida.” (E4pLXVII) (2014c, p. 331), mas deixar de fazer frente a esse tema pode resultar de uma posição dogmática, conforme mencionado por Chantal Jaquet (2005)⁹. Para ela, dizer que o sábio não pensa em nada menos do que a morte não significa dizer que ele não pensa nela, em absoluto. Dada essa condição, caberia interrogar porque essa reflexão deveria ser mínima. Seria em função de uma tentativa de fuga ou denegação de um tema árduo? Certamente que não. Ocorre que o homem livre busca o que é bom, busca agir e viver, em concordância com o esforço de autopreservação, portanto procura pensar mais na vida do que na morte; a sabedoria é vista como uma meditação de vida. A partir disso, compreendemos por que se evita pensar na morte, pois ela é justamente o que reduz a nada a potência do corpo e que exclui sua existência. Não significa que é melhor permanecer iludido de que a morte não sobrevirá, mas

que a meditação de vida é preferível àquela da morte, que acentua nossa tristeza, evidenciando o fim de nossos dias. A morte constitui algo mau¹⁰, não em sentido absoluto, mas em tanto que um obstáculo para gozar da beatitude de uma vida virtuosa. Contudo isso não impede de tomar o tema da morte para análise, seguindo o exemplo do próprio Spinoza, que teceu algumas considerações sobre ele.

A relação que Spinoza fez entre não pensar na morte e a liberdade, foi notada de forma destacada por Yitzak Melamed e Oded Schechter (2015), ao observarem que o final da parte 4 da *Ética*, dedicada à servidão humana, apresenta sete proposições sobre qual seria a concepção spinozana de homem livre, iniciando justamente pela proposição LXVII, como se não pensar na morte fosse sua primeira característica. Estes autores defendem essa ideia, percorrendo as proposições da *Ética*, para restituir o argumento de Spinoza de que se preocupar com a morte, e, conseqüente temê-la, é resultado de permanecer ligado ao primeiro tipo de conhecimento, a imaginação. Se o homem passar a se guiar pela razão, rompe com a limitação de sua imaginação e orienta sua vida segundo fundamentos eternos.

Esses autores também recuperam a ideia de destruição como decomposição e não como aniquilação, lembrando que Spinoza não concebe uma criação *ex nihilo*, ou seja, não é possível criar do nada e nem a destruição leva ao nada. A natureza naturada se estabelece a partir das modificações da substância e os corpos se constituem a partir de relações de movimento e repouso. A destruição incide sobre seus padrões de organização, fazendo ou que se decomponham em suas partes, ou que se modifiquem a ponto de não haver mais um reconhecimento. O entendimento de que a destruição não aniquila é o que permite pensar na morte do corpo tanto quanto na alteração de características radicais, tais como a amnésia e o envelhecimento. Contudo, há variações na proporção de movimento e repouso que não implicam em destruição: “podemos, por exemplo, perder alguns órgãos e

⁹ A autora aborda principalmente o medo da morte, a partir do escólio da proposição XXXIX (E5): “Visto que os corpos humanos são aptos para muitas coisas, não há dúvida de que podem ser de tal natureza que se refiram a mentes que possuam um grande conhecimento de si mesmas e de Deus, e cuja maior parte, ou a parte principal seja eterna, dificilmente temendo a morte.” (SPINOZA, 2014c, p. 375-6). Para maiores desenvolvimentos, ver Jaquet (2005).

¹⁰ A questão do que é mau aparece, por exemplo, na definição II (E4) e na proposição XXXIX (E4) (SPINOZA, 2014c). Nos *Pensamentos metafísicos*, primeira parte, capítulo VI, Spinoza propõe que o bom e o mau são relativos e que a busca por um bem metafísico resulta na confusão de uma distinção de Razão com uma distinção Real ou Modal.

manter, aproximadamente, o mesmo padrão de comportamento.¹¹ (MELAMED; SCHECHTER, 2015, p. 9, tradução nossa).

Meditando sobre a morte, não deixamos de almejar a liberdade de pensamento e de ação, como ressaltou Pascal Sévérac (2017)¹², ao afirmar em tom provocativo que não é porque refletiu sobre a morte que permaneceu escravo da imaginação e de suas paixões, afastando-se da sabedoria e tornando-se um “mau spinozista”. Assim, Jaquet, Melamed, Schechter e Sévérac alinham-se em defesa da legitimidade da morte como tema de investigação dentro dos referenciais teóricos da filosofia de Spinoza. Outros autores também se incluem nessa perspectiva, conforme será visto a seguir.

Na mesma linha de raciocínio que considera a morte como algo mau, Gilles Deleuze (2002) aborda a morte comentando justamente sobre o problema do que é “mau”. Só existe “mau” no âmbito das nossas partes extensivas, quando essas partes que têm relações estabelecidas são obrigadas a estabelecer outras relações, determinadas do exterior, no sentido de que isso diminui nossa potência de agir ou de pensar. Ou quando uma afecção tem magnitude tal que ultrapassa nosso próprio poder. Nestes casos, ou a relação entre as partes é decomposta, ou nosso poder é destruído, mas apenas do ponto de vista de nossas partes extensivas, nada ocorrendo contra nossa essência. Esse processo é exterior e inevitável, então o “mau” é estritamente necessário. “A morte é tanto mais necessária quanto sempre emerge do exterior.” (DELEUZE, 2002, p. 48) e é justamente a necessidade da morte que nos faz crer que ela é interior a nós mesmos. Mas as destruições e decomposições, provindas do exterior, afetam somente as partes extensivas que nos constituem, e ainda assim de forma provisória, mas não pertencem nem às relações entre as partes, em si mesmas, nem à nossa essência. Ele próprio se explica na seguinte citação:

Se a morte é inevitável, não é absolutamente porque ela seria interior ao modo existente; é, ao contrário, porque o modo existente está necessariamente aberto para o exterior, porque

11 “We can, for example, lose some organs and still retain, more or less, the same patterns of behavior.”

12 Neste texto, Severac analisa especificamente o problema das relações entre morte e infância, partindo do escólio da proposição XXXIX (E4), conforme comentado acima, na p. 11. É a esse artigo que remetemos os interessados nessa problemática.

experimenta necessariamente paixões, porque encontra necessariamente outros modos existentes capazes de lesar uma das suas relações vitais, porque as partes extensivas que lhe pertencem sob a sua relação complexa não deixam de ser determinadas e afetadas do exterior. Mas, da mesma maneira que a essência do modo não tinha nenhuma tendência a passar à existência, ela nada perde ao perder as partes extensivas que não constituem a própria essência (DELEUZE, 2002, p. 105-6).

Conceder à morte o estatuto de necessária sem dúvida é um passo ousado na reflexão deleuziana. Na definição do necessário, segundo Deleuze, que consta na obra *Espinosa: filosofia prática*, um de seus aspectos é: “os encontros puramente extrínsecos entre modos existentes, ou melhor, entre as partes extensivas que lhe pertencem sob as relações precedentes e as determinações que daí decorrem para cada um, nascimento, morte, afecções (necessidade gradual).” (DELEUZE, 2002, p. 95). Ou seja, ele decididamente inclui a morte como fazendo parte do necessário. Veremos o que pode ser desdobrado disso. Em *Pensamentos metafísicos*, Spinoza declara que “Todas as coisas são necessárias em virtude do decreto de Deus; e não algumas em si, algumas em virtude dos decretos;” (SPINOZA, 2014a, p. 303). E também: “Se, portanto, está no decreto divino que uma coisa existe, ela existirá necessariamente; se não, será impossível que ela exista.” (SPINOZA, 2014a, p. 271). No *Tratado da correção do intelecto* (1662), Spinoza fornece uma definição do que é necessário: “[Chamo] de *necessária* aquela [coisa] cuja existência implica contradição com a não existência;” (SPINOZA, 2014a, p. 343, *italico no original*). Na *Ética*, a demonstração da proposição XXXIII (E1) inicia por: “Todas as coisas seguiram-se necessariamente na natureza de Deus [...] e foram determinadas a existir e a operar de certo modo.” (SPINOZA, 2014c, p. 119). A consequência destes excertos é que a coisa necessária deve existir, não podendo não existir e sua existência decorre de Deus.

Quando Deleuze atribui ‘necessidade’ à morte, basicamente atribui necessidade a algo que não só não tem existência como é considerado a negação da existência, ou a destruição. Também acarretaria que a morte faz parte do decreto divino (para ficar nas referências do próprio Spinoza), ou seja, a onipotência ima-

nente, levaria igualmente à destruição, numa franca contradição com a própria definição da substância (E1defIII). Se nos ativermos as definições estritas, essa posição não nos parece compatível com a perspectiva spinoziana. Antes, seria mais lógico pensar na morte como a resultante de encontros entre modos, mas sem ter ela mesma, um caráter essencial, não sendo, portanto, necessária, o que não impede que seja inevitável, uma vez que no encontro dos modos, um pode se sobrepor a outro, a ponto de destruí-lo.

Outra concepção de Spinoza, isto é, que uma coisa não contém em si nada que a destrua (E3pIV), não pode ser considerado verdadeira, segundo Matson (1977). Em outros termos, ele questiona que a morte sobrevenha somente do exterior. Para isso, argumenta com base em um exemplo concreto: o sol vai perecer, provavelmente por autocombustão, esgotando sua energia nuclear e gravitacional. Esse processo não pode ser considerado “externo” ou não pertencente à essência do sol. De modo semelhante, evoca o exemplo da vela, mencionado no *Tratado da correção do intelecto*:

57. Ocupemo-nos de suposições feitas em discussões e que nos aproximam da impossibilidade. Por exemplo: quando dizemos: suponhamos que esta vela que arde não queime, ou suponhamos que ela brilhe em algum lugar imaginário, quer dizer, onde não exista qualquer corpo. [...] No segundo exemplo nada fizemos a não ser abstrair os pensamentos dos corpos circundantes, de modo que a mente se dirigisse apenas para a vela, considerada em si mesma na contemplação, e concluir que ela não possui em si nenhuma causa de destruição. (SPINOZA, 2014b, p. 344-5).

Ao comparar o sol e a vela, Matson questiona o esforço para preservação e basicamente propõe que eles se preservem enquanto podem. Além disso, teria sido suficiente para Spinoza estabelecer que as mudanças estruturais ocorrem espontaneamente somente quando a energia para manter um *status quo* não está mais disponível. Mas essa posição não contradiz a proposição IV (E3), conforme pretendemos demonstrar a seguir.

Seguramente, o sol depende de combustível para continuar sua existência, bem como a vela acesa. Assim, uma vez que o combustível esteja indisponível, a existência desses corpos,

que dependem dele, fica excluída. Não é possível pensarmos que Spinoza suporia uma vela acesa para sempre, uma vez que ele procurava ter uma visão clara das coisas. Considerando que o sol e a vela são coisas singulares, está na própria definição que não são infinitos: “Por coisas singulares, entendo as coisas que são finitas e têm uma existência determinada.” (E2defVII) (SPINOZA, 2014c, p. 134). O corolário da proposição XXXI da segunda parte da *Ética* também reforça esta condição: “[...] todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis.” (SPINOZA, 2014c, p. 168). O que ocorre, então, com esse exemplo que leva ao mal-entendido?

No texto do *Tratado...*, Spinoza está explicando a aplicação do método de correção do intelecto, abordando como separar a ideia verdadeira das demais percepções e como coibir a mente das ideias falsas, forjadas ou dúbias. No parágrafo citado acima (de número 57) ocupa-se precisamente de suposições consideradas impossíveis. Seu raciocínio vem se desdobrando de modo que no parágrafo anterior (56), comentou sobre casos que envolvem ficção, isto é, quando argumentamos de uma determinada maneira sabendo que não é da maneira como argumentamos. Por exemplo, mesmo conhecendo que a terra é redonda, nada impede de falar dela ficticiamente como se fosse a metade de um globo sobre um plano, tal como meia maçã sobre um prato, e como se o sol girasse ao redor dela. Agora, no parágrafo 57, diferentemente de ficções, ele trata de situações impossíveis, tendo definido o impossível no parágrafo 53 como sendo “uma coisa cuja natureza implica contradição com a existência” (SPINOZA, 2014a, p. 343), ou seja, uma coisa que não poderia existir.

No parágrafo 57, os exemplos são: a vela que arde e que não queima e a vela que brilha isolada de corpos circundantes, ou seja, exemplos de impossibilidade, não baseados em ficção, mas em asserção. Não são ficções porque no primeiro exemplo, basta evocar na memória a vela acesa e apagada em outro momento, ou a imagem de outra vela apagada, se a primeira estiver acesa. No segundo, é necessário apenas abstrair a vela de seu lugar no espaço e pensar nela isolada¹³. O seja, um raciocínio que des-

13 Mignini (2015) aponta que em 1660, R. Boyle já tinha estabelecido que uma vela não arderia no vazio e provavelmente Spinoza conhecia esta informação.

creve coisas impossíveis, conforme o início do parágrafo, mas que não está baseado em ficções e sim em asserções.

Há uma tendência generalizada a interpretar essa passagem como se Spinoza quisesse afirmar que a vela pudesse permanecer acesa indefinidamente (MATSON¹⁴, 1977; CURLEY, 1988; COHEN, 2001; ROCCA, 2006; MIGNINI, 2015), mas é possível argumentar contra essa interpretação. As considerações acima são o início dessa contra argumentação e, além disso, também podemos constatar um problema de tradução da última frase do parágrafo 57, que contribui para certo desentendimento.

No original em latim, a frase é: “*Nulla igitur datur hic fictio, sed verae ac merae assertiones*”¹⁵. A tradução para o francês, de Charles Aphun é: “*Il n’y a donc là aucune fiction, mais des assertions pures et simples*”¹⁶. A tradução para o inglês, de R.H.M. Elwes (2000) é: “*Thus there is here no fiction, but true and bare assertions*”. Uma das traduções para o português, de C. L. de Mattos (ESPINOSA, 1983) é: “não existe, pois, nenhuma ficção, mas verdadeiras e meras asserções”. Então até aqui, todos concordam que não se trata de ficções, efetivamente, pois não é sobre isso que versa o parágrafo, mas a confusão ocorre quando “*verae*” e “*merae assertiones*” são traduzidas como se as meras asserções fossem verdadeiras. É outro o sentido que Guinsburg, Cunha e Romano restituem em sua tradução: “Não há nisso qualquer ficção, **mas, na verdade, meras asserções**” (SPINOZA, 2014a, p. 345, grifo nosso), o que parece mais correto do ponto de vista gramatical e mais coerente com o contexto do parágrafo como um todo. Com efeito, ao tratar de coisas impossíveis não faria sentido fazer menção a meras asserções verdadeiras. Trata-se de fazer menção à meras asserções, diferenciando-as das ficções que foram o objeto do parágrafo anterior.

Sendo assim, a vela que brilha não é um contraexemplo para a proposição IV (E3), mas ainda é necessário examinar melhor essa ilustração. Que a vela e mesmo o sol deixarão de existir em seu tempo devido não cabe dúvida,

pois como coisas singulares são finitos. Contudo, não é porque o sol de nosso sistema solar deixará de existir que nenhum sol existirá jamais; idem para o caso da vela. As essências da vela e do sol perseveram em seu ser; já uma vela e um sol, em particular, enquanto coisas singulares, dependem da ordem comum da natureza e, portanto, têm existência contingente.

Sobre esse aspecto, o comentário de Pierre Macherey é elucidativo: do ponto de vista da essência de uma coisa, a existência dessa coisa é indestrutível, como a própria essência, embora a existência possa ser suprimida por uma causa exterior. Então, “a existência de uma coisa singular é por sua vez destrutível e indestrutível, sem que essa contradição passe ao interior de sua essência.”¹⁷ (MACHEREY, 1995, p.77, tradução nossa). Combinando a proposição VI (E3): cada coisa é em si, enquanto se esforça por perseverar em seu ser, com a proposição IV (E3): nada pode ser destruído senão por causa exterior, temos que uma coisa não pode ser destruída em seu ser porque sua essência (que não envolve a existência) não pode ser destruída no que depende de si, mesmo que sua existência possa ser destruída pela intervenção de causas exteriores.

O ser de uma coisa, não é nem sua essência nem sua existência, mas é sua existência em tanto que é considerada do ponto de vista de sua essência, ou, se quisermos, é a própria essência de sua existência, que não é exatamente o mesmo que sua essência propriamente dita¹⁸ (MACHEREY, 1995, p. 77, tradução nossa).

Esta definição de Macherey provavelmente está baseada na definição de ‘ser da Existência’, de Spinoza: “o ser da Existência é a essência mesma das coisas fora de Deus e considerada em si própria, e ele é atribuído às coisas depois que elas foram criadas por Deus.” (SPINOZA, 2014a, p.267), conforme consta em *Pensamentos metafísicos*, onde a diferenciação entre essência e existência é apresentada através de um exemplo: “vá simplesmente à casa de um estatuário ou de um escultor em madeira; eles lhe mostrarão como concebem, segundo certa

17 “*l’existence d’une chose singulière est à la fois destructible et indestructible, sans toutefois que cette contradiction passe à l’intérieur de son essence.*”

18 *L’être d’une chose, ce n’est ni son essence ni son existence, mais c’est son existence en tant qu’elle est considérée au point de vue de son essence, ou, si l’on veut, c’est l’essence même de son existence, qui n’est pas exactement la même chose que son essence proprement dite.*

14 Matson (1977) comenta que na época em que Spinoza escreveu o Tratado, Lavoisier ainda não havia descrito o fenômeno da combustão, mas ver uma vela arder e se consumir faz parte da experiência vivida elementar.

15 Disponível em <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>

16 Disponível em <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>

ordem, uma estátua que não existe ainda e em seguida lhe apresentarão existente.” (SPINOZA, 2014a, p. 269). Voltando para o exemplo da vela, seu ser é a essência de sua existência e esse não sofre destruição. A vela, enquanto coisa singular, pode ser destruída, como a estátua, sem prejuízo para sua essência. Recuperando esse raciocínio para o corpo humano, no que diz respeito à morte, a analogia é evidente.

A posição de Matson, conforme ele a apresentou, o distancia do pensamento spinozano, pois ele parece não compreender que a destruição da coisa singular, e conseqüente supressão de sua existência, não destrói seu ser, tampouco afeta sua essência. Além disso, pensa numa destruição inerente, sem levar em conta as relações entre as coisas singulares, que podem levar à destruição, mas que não são, em si, forças destrutivas. Supomos que Macherey endossaria essa nossa apreciação sobre Matson, uma vez que ele próprio propõe que aderir a perspectiva de a destruição somente ter causas exteriores é essencial para adentrar na lógica do sistema spinozista e que questionar este ponto é incompatível com a filosofia spinozana: “se não admitimos a validade desta tese, situamo-nos *ipso facto* fora da perspectiva própria a este sistema de pensamento e à lógica que é a sua [...]”¹⁹ (MACHEREY, 1995, p. 76, tradução nossa).

O exemplo da vela também foi analisado por Diane Cohen (2001), para abordar a questão da morte. Ela reconhece que Spinoza o utiliza para abordar coisas impossíveis, mas interpreta o parágrafo a partir da tradução que questionamos aqui. Um primeiro ponto é a crítica que faz a outro autor, Thomas Cook, por ter assinalado que Spinoza ainda não conhecia o papel do oxigênio na combustão, o que seria descoberto posteriormente por Lavoisier. Dessa forma, é como se Spinoza ignorasse o fato de que a vela acesa isolada não perduraria indefinidamente. Mas não se trata disso, em absoluto, porque tomar a vela ardendo indefinidamente é um exemplo de suposição impossível, alicerçada numa asserção, conforme a conotação do parágrafo. Contudo, a interpretação de Cohen considera que o exemplo de impossibilidade seria a autodestruição da vela ardente, ou seja,

19 “si on n’admet pas la validité de cette thèse, on se situe *ipso facto* hors de la perspective propre à ce système de pensée et à la logique qui est la sienne, [...]”.

que seria impossível que ela se autodestruísse, mas tal exemplo teria apenas valor enquanto possibilidade teórica, todavia “inverificável na experiência”. Seguindo essa linha de raciocínio, transfere o exemplo para o homem, declarando que “em condições ideais, se este [homem] se encontrasse em um meio tal que não existisse outros modos que o afetassem, esse homem permaneceria na existência indefinidamente.”²⁰ (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa).

A tendência de as coisas perseverarem em seu ser é a própria potência pela qual as coisas perseveram na existência, se não forem destruídas por uma causa exterior, conquanto a existência também dependa de outros fatores, como já explorado acima (E2posIV). Spinoza não reivindicaria a existência infinita de uma coisa singular, pelo simples motivo de que estaria em desacordo com os próprios fundamentos de seu pensamento. No caso particular do homem, aventa por um instante a hipótese de que ele pudesse existir para sempre, apenas para constatar o absurdo dessa afirmação, pois não é possível que o homem não seja parte da natureza, conforme consta na demonstração da proposição IV (E4): “A potência pela qual as coisas singulares, e conseqüentemente o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus ou da Natureza [...], não na medida em que é infinita, mas na medida em que ela pode explicar-se pela essência humana atual.” (SPINOZA, 2014c, p. 277).

Cohen alicerça seu argumento no trecho da demonstração da proposição IV (E4) que Spinoza utiliza para ilustrar a hipótese impossível da existência infinita como se fosse algo hipoteticamente plausível: “se fosse possível que o homem não pudesse padecer de outras transformações que as que podem entender-se pela própria natureza do homem, seguir-se-ia que não poderia perecer, mas que existiria necessariamente sempre.”²¹ (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa). O que Spinoza coloca como exemplo de absurdo, Cohen toma como uma possibilidade teórica e para isso evoca também

20 “En condiciones ideales, si éste se encontrara en un medio tal que no existieran otros modos que lo afectasen, ese hombre permanecería en la existencia indefinidamente.”

21 “si fuese posible que el hombre no pudiera padecer otras mutaciones que las que pueden entenderse por la naturaleza del hombre mismo, se seguiría que no podría perecer, sino que necesariamente existiría siempre”

a proposição VII (E3), afirmando que “Assim se compreende que a essência se defina como uma potência ou intensidade que faz com que a coisa singular persevere na existência (E3P7).²²” (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa). Contudo, há um detalhe no uso dos termos que faz diferença na compreensão geral do sentido da proposição e no conjunto da argumentação, pois a proposição mencionada não se refere à existência, e sim ao ser: “A tentativa pela qual cada coisa se esforça para perseverar **em seu ser** nada é, salvo a essência atual dessa coisa.” (SPINOZA, 2014c, p. 206, grifo nosso). Ou seja, trata-se da perseverança no ser, não na existência. Tendo clareza quanto a esse ponto, compreendemos que Spinoza não propõe uma existência infinita do homem, mas sim a indestrutibilidade do ser, o que é plenamente plausível, dentro da perspectiva metafísica que lhe é própria.

COMENTÁRIOS FINAIS

Retomamos ao longo do artigo as proposições e demonstrações de Spinoza que explicam como ele concebe a vida e a morte. Verificamos que a noção de morte, em seu sistema filosófico, segue uma lógica rigorosa no que diz respeito ao seu processo causal. Destacamos a legitimidade de colocar o tema de morte em questão e que o foco privilegiado de Spinoza na vida não invalida a discussão sobre a morte. Com isso, respondemos às duas questões levantadas no início do artigo. Examinamos a contribuição de comentadores e destacamos algumas controvérsias que pudemos observar, tenham sido motivadas por problema de interpretação ou de tradução, como foi possível apreciar em detalhe no exemplo da vela acesa. Finalmente, após realizar essa análise, reafirmamos a coerência do pensamento spinozano ao propor que nenhuma coisa pode conter em sua essência algo que a destrua.

O que afirmamos agora é que é possível conceber a destruição como sendo interna às coisas singulares, em um sentido específico. Para isso, podemos examinar a dinâmica de vida e morte entre o todo e suas partes. Consideremos que o indivíduo humano é um todo, mas ao mesmo tempo é uma parte, que acorda com o todo da natureza. Outro indivíduo,

também considerado um todo, pode afetar o primeiro a ponto de matá-lo e é exterior a ele. Todavia, como o primeiro indivíduo, é interior à natureza e isso implica que a natureza, por sua vez considerada como um indivíduo, teria em seu interior uma relação destrutiva. Mas, ainda assim, essa destruição não adviria de nenhuma propriedade destruidora essencial.

Devido à dinâmica existente entre as coisas singulares, pode haver morte e destruição, conforme o exemplo acima citado. Podemos, inclusive, analisar a destruição presente no próprio corpo de um indivíduo. Para que a vida se preserve, o ácido estomacal deve destruir o alimento, no sentido mesmo que Spinoza concebe, isto é, resolvendo-o em suas partes. Essa destruição precisa acontecer para que a coisa singular persevere na existência, mas não é atributo da substância, propriamente dita. Na essência, não há destruição, mas no modo há. Então afirmamos que no interior do indivíduo, enquanto um modo, há destruição, embora não em sua essência. De forma análoga, no interior do mundo também há destruição, mas não em sua essência.



²² “Así se comprende que la esencia se defina como una potencia o intensidad que hace que la cosa singular persevere en la existencia (E3P7).”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COHEN, D. La muerte en Spinoza: una noción problemática. **Dianóia**, Año XLVI, Núm. 46 (mayo 2001): 41–64.

CURLEY, E. **Behind the geometrical Method**. A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1988.

DELEUZE, G. **Espinoza**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Espinoza e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

GUÉROULT, M. **Spinoza I Dieu** (Ethique 1). Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

JAQUET, C. La peur de la mort. In: JAQUET, C. **Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza**. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente**: afetos, ações e paixões em Espinoza. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Ethique de Spinoza**. Troisième partie: la vie affective. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

MATSON, W. Death and destruction in Spinoza's ethics, **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, 20:1-4, 1977, p. 403-417.

MELAMED, Y. Y.; SCHECHTER, O. Spinoza on Death, 'Our Present Life' & the Imagination. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em 20/02/2018.

MIGNINI, F. Fictio/Verzierung(e) in Spinoza's early writings. In: MELAMED, Y. Y. **The young Spinoza**. A metaphysician in the making. New York: Oxford University Press, 2015.

ROCCA, M. D. Spinoza's metaphysical psychology. In GARRETT, D. **Cambridge companion to Spinoza**. New York: Cambridge University Press, 2006.

SÉVÉRAC, P. Meditação sobre a morte (e a infância). In: BECKER, R.C. (org) **Spinoza e nós**, volume 1 [recurso eletrônico]: Spinoza, a guerra e a paz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017.

ESPINOZA, B. **Tratado da correção do intelecto**. Trad. C. L. Mattos. Col. OS Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, B. **On the improvement of the understanding**. Trad. R. H. M. Elwes. Pennsylvania State University, 2000.

SPINOZA, B. **Obra Completa I: (Breve) tratado e outros escritos**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

SPINOZA, B. **Obra Completa II: Correspondência completa e vida**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

SPINOZA, B. **Obra Completa IV: Ética e compêndio de gramática da língua hebraica**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014c.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016 (publicação original em 1677).

