

CORPO E MENTE EM SPINOZA: UM ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO METAFÍSICA CARTESIANA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES *

INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é de realizar uma reflexão sobre o problema epistemológico do corpo e da mente a partir da crítica de Spinoza à metafísica de Descartes representando, assim, a quebra de um paradigma na modernidade. Esta reflexão será empreendida tendo como referência principal a *Ética* demonstrada segundo a ordem geométrica¹ (1677) de Spinoza, precisamente, as partes I (*Deus*), II (*A natureza e origem da Mente*) e III (*A origem e natureza dos afetos*). Além disso, será feita uma abordagem mista nas obras *Meditações* (1641), *Princípios da Filosofia* (1644) e *As paixões da alma* (1649) de Descartes.

Para uma exposição sistemática e objetiva, utilizamos, neste artigo, três tópicos. No primeiro (*A concepção ontológica dos Modos em Spinoza*), apresentamos a questão dos modos, presente na Parte I da *Ética* de Spinoza, central para a definição de corpo e de mente. No segundo (*O dualismo substancial o corpo/ mente em Descartes*), analisamos as obras *Meditações*, *Princípios de Filosofia* e as *Paixões* de Descartes para explorar a metafísica de Deus (Substância infinita) e dos atributos referentes à união das substâncias extensa e pensante (o corpo e a mente), ou seja, o dualismo substancial.

* DOUTORANDO EM FILOSOFIA PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC; GRADUADO EM FILOSOFIA PELA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE; PESQUISA ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA EM SPINOZA; MEMBRO DO GRUPO DE TRABALHO GT BENEDICTUS DE SPINOZA – UECE; E-MAIL: WAGNERCARLOS92@GMAIL.COM.

1 Para a citação da *Ética* utilizamos a sigla E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) com as seguintes abreviaturas: Partes (E1, E2, E3, E4, etc.), Prefácio (Pref), Axiomas (Ax), Definição (Def), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

Além disso, mostramos como o filósofo francês definiu as paixões da alma (mente) e as suas funções com relação ao corpo.

Por fim, no terceiro tópico (*Da união psicofísica em Spinoza e a crítica ao dualismo cartesiano*), apresentamos a questão da união psicofísica a partir da teoria dos modos e dos atributos substanciais na *Ética* de Spinoza e sua crítica ao dualismo substancial cartesiano. Abordamos, então, a Parte II (*A natureza e a origem da Mente*) que problematiza a relação ontológica e epistemológica do corpo e da mente frente aos atributos extensão e pensamento de uma única Substância (Deus).

1 A CONCEPÇÃO ONTOLÓGICA DOS MODOS EM SPINOZA

Na Parte I (*Deus*) de sua obra maior, a *Ética*², Spinoza sistematizou uma “tríade” ontológica, fundamento de toda a sua filosofia, ou seja, a Substância (*substantia*), os Atributos (*attributum*) e os Modos (*modus*) explicitados, precisamente, nas definições 3, 4 e 5 desta arte da obra.³ A Substância seria Deus⁴ enquanto é

2 Publicada postumamente pelos seus amigos na *Opera Posthuma* (1677), a *Ética* foi escrita em latim conforme o modelo geométrico de Euclides com Definições, Axiomas, Proposições, Demonstrações, etc. Foi dividida em cinco partes distintas das quais falam os seguintes temas: 1) Deus, 2) O corpo e a mente, 3) Os afetos, 4) A servidão e 5) A liberdade humana.

3 Na definição 3 temos o seguinte: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa da qual deva ser formado.” (E1Def3). Na definição 4, os Atributos aparecem como expressões substanciais infinitas e aquilo que o intelecto percebe como essência da Substância. (E1Def4). Por fim, na definição 5, temos: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (E1Def5).

4 A partir da definição de Substância, Spinoza deduz, na definição, que a substância seria Deus enquanto um ente absolutamente infinito que consiste de infinitos atributos infinitos. Como definiu: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6).

causa de si e imanente ao todo. Os Atributos são aquilo de essencial que o intelecto percebe da Substância, e os Modos, por sua vez, são as expressões finitas ou modificações da Substância. Assim, se por um lado, Spinoza demonstrou que os atributos se referem às expressões essenciais e imanentes à Substância, temos agora, a discussão sobre a teoria da afecção, ou seja, da modificação da substância expressa pelos modos. Assim,

Todas as coisas que parecem diferentes de Deus são modos de uma matéria, diz Espinosa. Modos, em contraste às matérias, são entidades que dependem de outras coisas para suas existências e para serem compreendidas; elas estão “contidas” no outro e são “concebidas” através do outro. (HUENEMANN, 2012, p. 100).

Os modos vistos como as propriedades finitas de Deus, são também as modificações ou manifestações da coisa que é, ou seja, que existe. Diferente da causalidade de si da substância (*causa sui*), qual seja, da substância ser concebida por si e em si segundo a qual sua existência é necessária, os modos são modificações substanciais e são concebidos por outras coisas, ou seja, aquilo cuja existência não é necessária. Os modos estão ligados às coisas singulares que, por sua vez, dependem de outras coisas singulares para existir (*ad infinitum*). Por exemplo, a existência do homem implica, segundo Spinoza, uma contingência e não uma necessidade, uma vez que o homem pode existir ou não existir por ser concebido por outra coisa. Spinoza distingue a necessidade e a contingência na natureza: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.”(E1P29). A necessidade é aquilo que está conforme e determinado pela natureza, ou seja, Deus enquanto existe necessariamente, por outro lado, a contingência está no plano das possibilidades e daquilo que é indeterminável como as coisas singulares que dependem de outra coisa para existir.

Segundo Chauí (1995, p. 107), os modos seriam variáveis do ser e de atuar de uma substância. É o efeito determinado e expressão determinada da substância. O movimento e o

repouso, por exemplo, são modos infinitos; nosso corpo e nossa mente são modos finitos. Os modos são, por conseguinte, efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos substanciais. Logo surgem alguns problemas na teoria dos modos em Spinoza: como a substância aparece como coisas diferentes? E como Spinoza soluciona o problema da gênese do infinito ao finito, ou seja, da substância aos modos? Na *Ética*, Spinoza não deixou clara a sua teoria dos modos, mas ao analisarmos a carta⁵ de Spinoza ao seu amigo Schüller (Ep64), veremos que ele explica que há dois gêneros de modos conforme seu caráter infinito e finito, assim, divididos em modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e modos finitos. No entanto, sem defini-los em detalhes, os estudiosos spinozanos que se seguem tentaram explicar cada um destes tipos de modos.

Os modos infinitos imediatos são aqueles causados pelos atributos. Segundo Deleuze (2002, p. 92): “o modo infinito imediato (entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento para a extensão) é infinito por sua causa e não por natureza.” Outro exemplo são as ideias das essências como parte das ideias de Deus. Segundo Chauí (1995, p. 51): “o modo infinito imediato do pensamento é o intelecto divino. O pensamento é a essência da inteligibilidade.” Por sua vez, os modos infinitos mediatos são aqueles modos causados pelos modos infinitos imediatos. Segundo Deleuze (*ibid*):

O modo infinito mediato é para a extensão, a *facies totius universi* [a face de todo o universo], isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e de repouso que regula desta vez as determinações dos modos como existentes, e sem dúvida, para o pensamento, as relações de idéias que regulam as determinações das idéias como idéias de modos existentes.

O modo infinito mediato do atributo extensão é o universo físico onde a “Extensão é a essência do mundo físico”. (CHAUÍ, 1995, p. 51). O modo infinito mediato do pensamento

5 Para a citação das cartas de Spinoza utilizamos a sigla Ep (*Epistolæ*). Exemplo de citação: Ep21 = *Carta nº 21*.

são os conjuntos de todas as ideias existentes. Por conseguinte, os modos infinitos⁶ derivam da natureza absoluta dos atributos de Deus e “[...] dos modos infinitos decorre outros modos infinitos” (HUENEMANN, 2012, p. 101). Por fim, os modos finitos são aqueles causados pelos modos infinitos mediatos; os modos finitos causam-se uns aos outros. Segundo Chauí (1995, p. 50), eles “[...] são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessária de causas e efeitos na Natureza Naturada, de sorte que tudo o que existe é necessário e não há contingência no universo.” O princípio de movimento e de repouso constituído nos indivíduos é um exemplo do modo finito corporal. O Pensamento, por sua vez, é constituído de conexões entre ideias e é o modo finito da mente.

Dito os três tipos de modalidades da substância, temos em Spinoza, como questão crucial à teoria dos modos, as coisas singulares. Nenhuma coisa singular ou coisa finita tem uma existência determinada, pois só pode existir e ser determinada a operar se for determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; até o infinito. (E1P28). A coisa singular é a coisa finita, um modo finito, o homem, por exemplo, constituído por dois modos finitos dos atributos extensão e o pensamento (o corpo e a mente como veremos adiante).

[...] a essência das coisas singulares não produz a sua existência; a coisa singular tem, por conseguinte, outras coisas singulares como condição de existência: é o encadeamento das coisas singulares que determina a existência de tal coisa singular. (RIZK, 2006, p. 22).

Trata-se de um processo *ad infinitum* onde cada coisa singular dependerá de outra

6 “A meta da teoria dos modos infinitos é, sobretudo mostrar que a ordem real das coisas é uma ordem de produção, de gênese e que procede do infinito ao finito.” (RIZK, 2006, p. 66). Segundo Spinoza, “Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.” (E1P23).

coisa singular para vim a ser concebida. Na filosofia de Spinoza, esta questão implica numa afirmativa: não existe individualidade (o ser que é, por exemplo) nas relações de coisas singulares, ou seja, finitas, fora a própria substância, pois, “[...] toda coisa existe em Deus e a relação substância-modos explica a existência e a inteligibilidade das coisas singulares.” (RIZK, 2006, p. 61). Mesmo que não haja uma individualidade entre as coisas singulares, Spinoza garante que, cada modo tem uma essência singular e é constituído, nos atributos, por um grau de potência:

[...] os modos têm a sua própria essência, sua própria potência, e essa essência é compreendida nos atributos. [...] Por isso os atributos podem ser concebidos sem os modos, ao passo que os modos implicam os atributos, que envolvem em seu ser: os modos são produtos nos atributos. (RIZK, 2006, p. 55).

Segundo Spinoza, é a potência imanente de Deus que condiciona a essência e a atualização dos modos e esta essência atuante dos modos é a força do ser ou o *conatus* apresentado por Spinoza, na Parte III da Ética, como o esforço do ser de perseverar na existência. (E3P6-7). Segundo Rizk (2006, p. 64): “Como Deus se exprime em cada essência singular, assim ele produz uma infinidade de modos singulares e determinados em interação uns com os outros.” Para Spinoza, não há uma gradação ou hierarquia de seres⁷, pois a ordem causal (a substância) vai do infinito ao finito conforme o plano imanente. Os modos, em suma, podem ser ditos como expressões finitas do infinito, e mesmo considerados “limitados” pela singularidade em relação ao todo (Deus), não podemos dizer que fazem parte de uma realidade ontologicamente inferior; porém, em termos de causalidade e liberdade, somente Deus, a substância, é causa de si para ser livre e existir necessariamente, enquanto suas modificações, os modos, existem em outra coisa.

7 Segundo Spinoza, entre a relação Substância-Atributos-Modos não há uma perda de ser. O modo, por exemplo, não é um ser “menos” da Substância cuja determinação é positiva e imanente as suas essências (atributos) e as suas expressões e modificações (modos).

2 O DUALISMO SUBSTANCIAL CORPO/MENTE EM DESCARTES

A fim de contextualizar um dos grandes problemas filosóficos resgatados por Spinoza, como o corpo e a mente, mais precisamente, os modos finitos que constituem o homem, faremos a partir de uma abordagem mista envolvendo as obras *Princípios da Filosofia*, *Meditações Metafísicas* e *As Paixões da Alma* de René Descartes (1596-1650), um análise da teoria do dualismo substancial. Descartes, racionalista francês, inaugura a filosofia moderna no século XVII com as problemáticas envolvendo a metafísica de Deus, o sujeito, o corpo e a mente, as paixões, etc. Mas, afinal, o que entendia Descartes por corpo e mente? Para buscar a resposta desta questão faz-se necessário que saibamos a metafísica de Deus, fundamento de toda a filosofia cartesiana. O autor do *cogito ergo sum*⁸ buscou uma filosofia do sujeito direcionada ao todo, que é um ser infinito e perfeito (Deus) que cria todas as coisas, como postula em *Meditações I (De Deus; que ele Existe)*:

[...] concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele: aquela [As ideias], digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. (DESCARTES, 1991b, p. 185).

A prova racional de Descartes para a existência de Deus consiste na teoria de que a realidade objetiva constituída por nossas ideias faz com que pensemos que não somos a causa do todo, pois segundo o filósofo francês, “[...] não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre, necessariamente, que não existo sozinho no mundo, mas que há algo que existe e que é a causa desta ideia [a ideia de Deus].”

8 Do latim, “Penso, logo existo”, é a máxima cartesiana para a constituição do sujeito racional do conhecimento como ponto de partida e fundamento da ciência. A abordagem do *cogito* é existencialista uma vez que, Descartes condiciona a existência do indivíduo a partir da essência do pensamento, pois se pensamos é por que além de sermos coisas extensas, existentes, também somos coisas pensantes.

(DESCARTES, 1991b, p. 187). Para Descartes, a realidade objetiva consiste nas ideias da mente enquanto são realidades. Segundo Silva (1993), o termo “objetivo” não diz sobre o que está exterior ou a frente do sujeito, mas o que está na mente do sujeito a partir do pensamento. Além da realidade objetiva representando a ideia como efeito, há a realidade formal que corresponde e representa àquela ideia como causa.

No seu processo de prova existencial de Deus mediante a dúvida metódica, Descartes também trabalhou com a hipótese de um “Deus enganador”⁹ e de um Gênio maligno que “[...] me impede de conferir realidade plena ao que está representado nas ideias claras e distintas, principalmente as entidade matemáticas [...]” (SILVA, 1993, p. 59). O critério indubitável do *cogito* é responsável por livrar o sujeito do cenário onde “Deus está me enganando”. Por conseguinte, se o homem que é finito, pensa e concebe a ideia do infinito, logo, este infinito seria Deus, causa primeira de todas as coisas, pois “[...] ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo fato de próprio ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita [...]” (DESCARTES, 1991b, p. 189). Deus, então, é visto como uma substância infinita, eterna e independente, diante dos seres finitos, como os homens dotados de duas substâncias específicas e distintas como veremos adiante. Esta substância infinita, por sua vez, tem mais realidade do que qualquer substância finita.¹⁰

Nas *Meditações III*, Descartes tratou das coisas materiais e sobre a distinção entre a Mente e o Corpo:

E embora talvez (ou, antes certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa

9 Segundo Silva (1993), se por um lado o Deus enganador invalida as representações claras e distintas, é preciso saber se um “Deus não-enganador” as validaria tendo em vista o Eu pensante (*cogito*).

10 Além disso, diz Descartes (1991b), temos a noção do infinito interiormente à do finito, ou seja, de Deus antes.

pensante e extensa, e que, de outra, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma [mente], pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1991b, p. 216).

Descartes, certa forma, herdou da metafísica platônica o problema do dualismo entre o corpo e a mente. O corpo e a mente humana, na concepção cartesiana, são duas substâncias, uma pensante (*res cogitans*) e uma extensa (*res extensa*) que fazem parte dos atributos extensão e pensamento. “Para designar a coisa pensante (*res cogitans*), Descartes introduziu o termo *mens*, com a intenção explícita de dissociar esta noção do conceito escolástico de *anima*.” (COTTINGHAM, 1995, p. 9). Assim, algumas traduções variam ao tratar da coisa pensante em Descartes seja para falar de um espírito (*l'esprit*), uma alma (âme), mas, para seguirmos coerentemente o raciocínio do autor utilizamos o termo mente (*mens*).

Nas paixões, diz Descartes (1991, p. 218), as necessidades fisiológicas do corpo e “[...] todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.” A natureza ensina que tais sentimentos são causados por que estamos alojados e misturados aos corpos, como “o piloto em seu navio”. O homem, por exemplo, é uma coisa composta de corpo e de mente capaz de receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o cercam. Mas, para Descartes, assim como aparece em Platão, no *Fédon*, cabe à alma (a mente) conceber a verdade das coisas (ou seja, aquilo que existe fora de nós) e não o composto espírito e corpo. Por conseguinte, “[...] há grande diferença entre espírito [mente] e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito sempre indivisível.” (DESCARTES, 1991b, p. 221).

Nas *Paixões da Alma I*, Descartes tratou sobre as paixões humanas e o problema corpo/mente. No Art.1, temos: “O que é paixão em

relação a um sujeito é sempre ação a qualquer outro sujeito.” (DESCARTES, 1991a, p. 77). A paixão e a ação são uma só e mesma coisa para dois sujeitos diversos, ou seja, o agente e o paciente. Este raciocínio deduz que, no corpo e na mente humana, uma ação no corpo corresponderia a uma paixão na alma e, ao contrário, a uma ação na alma, uma paixão no corpo. Segundo Silva (1993, p. 73), “Minha vontade provoca movimento de meu corpo e, inversamente, sensações provocam reações no meu espírito.” Conforme diz Descartes no Art.2 (ibid), para conhecer as paixões da alma é necessário que se diferencie as funções da mente e do corpo, pois este é o melhor caminho. No art.4, Descartes (1991a, p. 78) relaciona algumas propriedades do corpo como o calor e o movimento, e as propriedades da alma, como o Pensamento. Todo pensamento existente em nós pertence à mente. Adiante no Art.17, Descartes (1991a, p. 84), classifica os pensamentos pertencentes à alma em dois principais gêneros: “[...] uns são as ações da alma [a mente e nossas vontades], outras as suas paixões [percepções ou conhecimentos existentes em nós].”

Sobre o dualismo cartesiano, diz Huenemann (2012, p. 50), “ele [Descartes] assegura que todas as coisas ou são coisas físicas (uma matéria) ou uma coisa mental (uma mente). Esta visão – de que existem duas espécies de coisas na realidade – é dualismo.” Ao postular a existência de Deus como um ente infinito e transcendente, notadamente, como o Deus judaico-cristão, Descartes defendeu a ideia de que Deus, ao criar tudo, poderia criar o corpo humano sem a mente ou a mente sem aquele. Isto para provar que o corpo e a mente são duas substâncias distintas que não se excluem totalmente pelo argumento de que cada um pode ser concebido clara e distintamente sem o outro. Por conseguinte, a mente está unida ao corpo todo, embora sua natureza seja distinta da extensão ou das propriedades de matéria do corpo (o conjunto de seus órgãos).

Mas, como Descartes explicou a interação ou a comunicação entre o corpo e a mente? “Como pode haver interação causal

entre tais tipos tão diferentes de substâncias?” (HUENEMANN, 2012, p. 63). Em primeiro lugar, a resposta de Descartes parte da explicação metafísica de que Deus é o agente causal do que pode acontecer entre o corpo e a mente. Em segundo lugar, ele parte da explicação física das paixões segundo a qual existe uma região central no cérebro humano onde a mente opera mais do que nas outras partes:

[...] a parte do corpo em que a alma [mente] exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os mesmos movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos [...] (DESCARTES, 1991a, pp. 88-9).

Trata-se de “[...] uma pequena glândula no cérebro, no qual a alma exerce suas funções mais particularmente do que nas outras partes.” (ibid). Para “[...] cada movimento da glândula é unido um pensamento.” (JAQUET, 2011, p. 61). Esta glândula está cercada por alguns fluídos nervosos chamados espíritos animais (*esprits animaux*) ¹¹onde a mente é capaz de mexer estes espíritos dando-os movimentos. Foi desta forma que Descartes tentou explicar numa correspondência de 21 de maio de 1643 à Princesa Elizabeth da Boêmia na qual com persistência questiona o filósofo sobre como é possível a mente, uma coisa imaterial, mover algo material¹². “Mas quando Elizabeth pressiona pedindo mais explicações, Descartes declara humildade e reverente ignorância. Sem responder a esta questão, toda interação entre a mente e o corpo é um puro milagre”. (HUENEMANN, 2012, pp. 64-5).

11 Segundo Cottingham (1995), Descartes utilizou o termo *esprit* num contexto diferente, pois a expressão *esprits animaux* (espíritos animais) designa algo que não tem a ver com a natureza da coisa pensante.

12 “[...] Mas, como Vossa Alteza vê tão claro que não se poderia dissimular-lhe qualquer coisa, esforçar-me-ei aqui por explicar a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo e como tem ela a força de movê-lo.” (DESCARTES, 2010, p. 578).

Por conseguinte, podemos dizer que tanto as abordagens sobre o dualismo substancial das *Meditações* como das *Paixões* são também postas na parte I dos *Princípios de Filosofia*. Logo no art.8, Descartes preocupou-se com a questão da distinção entre a mente e o corpo. (DESCARTES, 1997, p. 29). O que é o pensamento? É “[...] tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar.” (DESCARTES, 1997, pp. 29-30). Nos *Princípios*, há também a retomada sobre a substância¹³ tratada nas *Meditações*, pois dos artigos 51 a 53, há um tratamento acerca dos tipos de substâncias tendo em vista a existência de um Deus (uma substância infinita) e de duas substâncias distintas (pensante e extensa). “O [...] nome substância não é unívoco relativamente à Deus e às criaturas, isto é, não concebemos distintamente nenhuma significação desta palavra que convenha a ambos com o mesmo sentido.” (ibid). Se o termo substância varia quanto ao que se deve atribuir, também quanto ao corpo e a alma devemos saber o que deve ser atribuído a cada um (conforme o art. 52 dos *Princípios* I). Toda substância tem um atributo¹⁴ que constitui sua natureza e sua essência onde todos os atributos dependem. Como vimos, o corpo tem como o atributo a extensão (largura, comprimento e altura) e a alma, atributo pensamento:

[...] podemos considerar o pensamento e a extensão como as coisas principais que constituem a natureza da substância inteligente e corporal; e por isso só devemos concebê-las como a própria substância que pensa e que é extensa, isto é, como a alma e o corpo, pois desta forma conhecemo-los clara e distintamente. (DESCARTES, 1997, p. 51).

Juntamente com estes atributos, também concebemos diversas propriedades, pois conforme o art.65, são diversas as maneiras de pensar como

13 Para Descartes (1997), conforme o artigo 51 dos *Princípios*, a substância não seria um nome atribuído a Deus e às coisas no mesmo sentido.

14 Segundo Descartes (1997), no artigo 53 dos *Princípios*, cada substância tem um atributo principal; a extensão e o pensamento são atributos do corpo e da mente.

imaginar, recordar, querer, etc. E de estender, ou seja, as diversas formas da extensão: “as figuras em geral, a localização das partes e os seus movimentos, desde que as consideremos como simples dependências das substâncias em que se encontram.” (DESCARTES, 1997, p. 52).

Portanto, demonstramos como Descartes apresentou dualismo substancial para fundamentar a explicação da união e da comunicação do corpo com a mente enquanto duas coisas distintas (*res cogitans* e *res extensa*) que constituem o ser humano. Por sua vez, como veremos no tópico seguinte, Spinoza fará uma nova interpretação acerca desta união do corpo com a mente.

3 DA UNIÃO PSICOFÍSICA EM SPINOZA E A CRÍTICA AO DUALISMO CARTESIANO

[...] Que entende [Descartes], afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha de quantidade [glândula pineal]? Deveras, eu queria muito que ele estivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas, ele concebera a Mente tão distinta do Corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, Deus. (E5Pref).

Benedictus de Spinoza propôs uma inovação para solucionar um problema metafísico de Descartes acerca da natureza do corpo e da mente humana e mostrando como se deu a relação e comunicação entre ambos. Spinoza, em sua maior *Ética* (1677), precisamente na Parte II (*A origem e a Natureza da mente*), buscou uma ética dos corpos e das mentes, questionando a potência destes: O que pode o corpo? O que pode a mente? Como ambos se esforçam para existir imanentes a Substância absolutamente infinita? Primeiramente, é notável a explicitação de Spinoza acerca do corpo e do atributo pensamento do qual a mente faz parte, logo no começo da Parte I da *Ética*:

É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P.exe., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por

outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (E1Def2)

A partir da definição de coisa finita, Spinoza mostra que na *Natureza Naturante*, o corpo é dito finito e limitado à medida que existem outros corpos maiores, assim também, com relação ao pensamento para concluir que: “um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” Isto porque a mente e o corpo, enquanto dois modos finitos, fazem parte de diferentes atributos (A extensão e o Pensamento) que são concebidos por si mesmos e, logo, um não determina e nem causa o outro. Com esta afirmativa, podemos dizer que Spinoza não trata do corpo e da mente como um dualismo hierárquico entre ambos, e isto já mostra, inicialmente, a ruptura com uma tradição metafísica.

Mas afinal, o que é o corpo e a mente? Na Parte II da *Ética*, Spinoza começa com algumas definições importantes; uma define o corpo como um modo que exprime de forma definida e determinada a essência de Deus como coisa extensa (E2Def1), a outra, define a Ideia como um conceito da mente, que a mente forma como coisa pensante (E2Def3). Spinoza, por conseguinte, começa a tratar nas primeiras proposições da Parte II, o Pensamento (E2P1) e a Extensão (E2P2) para defini-los como atributos da Substância-Deus. Segundo Spinoza, “Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro. (E2P6). Cada atributo é, neste sentido, concebido por si mesmo, e conseqüentemente, seus modos envolvem o conceito de seu próprio atributo e não de outro.

Segundo o filósofo holandês, a “ordem e a conexão das ideias é a mesmo que a ordem e conexão das coisas.”(E2P7). Reforçando esta proposição, ele dá o seguinte exemplo: “[...] um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; [...]” (E2P7S). A ideia central é que a

mente (*mens*)¹⁵ é a ideia do corpo e o corpo é objeto daquela (E2P13). A partir desta afirmativa, inaugura-se a problemática que ficou conhecida por Paralelismo ou a União Psicofísica¹⁶ do corpo e da mente conforme diversas fontes de pesquisadores. Chantal Jaquet (2011) expõe a teoria de Martial Gueroult¹⁷ segundo a qual haveria dois tipos de paralelismo na concepção spinozana: 1) “o paralelismo extracogitativo”, como aquele que rege as relações entre as ideias e as coisas fora do pensamento e 2) “o paralelismo intracogitativo”, como aquele que comporta duas formas, conforme exprime a identidade entre a conexão de ideias e a das causas no atributo pensamento, ou a identidade de conexão das ideias tomadas como objetos de outras ideias, e as ideias das ideias. (GUEROULT, 1997b, p. 70).

Mas Jaquet (2011) critica o uso do termo paralelismo uma vez que, segundo ela, seria mais adequado e coerente para o pensamento spinozano dizer a igualdade (*aequalis*)¹⁸ ou união do corpo e da mente¹⁹, pois: “A assimilação

entre a identidade e a conexão das ideias e a ordem das coisas [...] a um sistema de paralelas conduz pensar a realidade com o modelo de uma série de linhas similares e concordantes que, por definição, não se recortam.” (JAQUET, 2011, p. 25). A doutrina do paralelo, por conseguinte, difere da ideia de unidade ou de simultaneidade (*simul*) pensada por Spinoza, pois “exprime formas de dualismos e de pluralidades”. (JAQUET, 2011, p. 26). Além disso, segundo Jaquet (2011, p. 29), o paralelismo implicaria em homologias e correspondências biunívocas entre as ideias e as coisas, ou seja, a mente e o corpo. Deleuze (2002, pp.73-7), por sua vez, defende o paralelismo do espírito (mente) e do corpo ao dizer que há dois tipos de paralelismo: 1) o “paralelismo ontológico”, ou seja, a relação entre os modos e seus atributos substanciais e 2) o “paralelismo epistemológico”, ou seja, a relação da ideia e o seu objeto, a mente e o corpo.

O *Paralelismo psicofísico* foi um termo inventado por Gustav Theodor Fechner (1801-1887) para designar a doutrina segundo a qual o psíquico e o físico seriam realidades paralelas onde nenhum age sobre o outro. Por sua vez, Spinoza não teve a intenção de afirmar a independência causal recíproca entre fatos físicos e mentais, mas a subordinação comum à causalidade direta de substância. Por conseguinte, a doutrina sobre o corpo e a mente em Spinoza não teria sua explicação pelo paralelismo, mas por um monismo. Segundo Spinoza, as substâncias conhecidas por extensas e pensantes são, na verdade, uma só substância (Deus) a partir de seus atributos extensão e pensamento. Diferentemente de Descartes, Spinoza diz que a substância pensante e a substância extensa são, na verdade, atributos de Deus e não substâncias a parte. Entre o atributo extensão e o atributo pensamento, existe uma só ordem e mesma conexão de causas. Segundo Spinoza (E2P9D2), “O que quer aconteça no objeto de uma ideia qualquer, disso é dada a ideia em Deus [...] não enquanto é infinito, mas enquanto considerado afetado por outra ideia de uma coisa singular [...]”. O homem como vimos acima, é um modo finito dos atributos

15 Algumas traduções da *Ética* traduzem mente por espírito (*l'esprit*), mas Spinoza utiliza o termo latino *mens* para mente, diferenciando-se, assim, também do conceito escolástico de alma (*anima*).

16 “Essa doutrina [paralelismo], cuja paternidade, como se sabe, é de Leibniz” (JAQUET, 2011, p. 25). Trata-se da obra LEIBNIZ, G.W. *Considerações sobre a doutrina de um espírito universal* (1702), §XII, *Gerh., Phil. Scr.*, VI, p. 533. Apud JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).

17 Sobre o problema da identidade ontológica do corpo e da mente, diz Gueroult (1997a, p.447), “A identidade da alma [mente] e do corpo como identidade de uma mesma coisa sob dois atributos diferentes é senão a identidade da mesma coisa, mais exatamente, a identidade da ação causal pelos seus respectivos atributos os produzem como dois modos de essência diferente, no mesmo ponto de encadeamento de causas.” (tradução livre).

18 “Curiosamente, o adjetivo *aequalis* (igual) é empregado no corolário da mesma proposição [E2P7C] que serviu de base para a aplicação do ‘paralelismo’ ao sistema espinosano.” (SILVA, 2013, p. 196).

19 Só existe uma noção de união se considerar a composição dos dois modos finitos corpo e mente que constituem o homem porque a mente é a ideia do corpo e o corpo é objeto da mente. (E2P21). “[...] a união não é algo que lhes acontece, mas aquilo que um corpo e uma mente são quando são corpo e mente humanos.” (CHAUI, 2011, p.176).

extensão e pensamento e sua essência não pertence ao ser da Substância. Por conseguinte, se a extensão e o pensamento são atributos divinos, logo, a mente, que é um modo finito do atributo pensamento, é uma “parte do intelecto infinito de Deus;” (E2P11D). Adiante, Spinoza deixa claro esta conexão e ordem, demonstrada nas proposições anteriores, da simultaneidade (*simul*) entre o corpo e a mente:

O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente. (E2P12).

Como vimos, a análise psicofísica gira em torno da afirmativa de que a mente é a ideia do corpo e o corpo é objeto daquela, ou seja, “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato e nada outro.” (E2P13). Mas, adverte Spinoza, “Dissonãosomente entendemos que a Mente humana é unida ao Corpo, mas também o que se há de entender por união de Mente e Corpo.” (E2P13S). Para Spinoza, ninguém compreendeu adequadamente esta união²⁰, pois teríamos que conhecer primeiro a natureza do corpo. Quanto mais o corpo age simultaneamente sobre um número maior de coisas, por exemplo, tanto mais a mente é capaz de perceber um número maior de coisas. Spinoza, ao tratar especificamente sobre os corpos, constrói uma Proposição (E2P13) na *Ética* que ficou conhecida como a “Pequena física dos corpos”.

Nos dois primeiros axiomas, Spinoza define algumas propriedades dos corpos, segundo a física clássica do princípio da inércia:

20 Para Spinoza, os atributos extensão e pensamento exprimem a mente e o corpo como dois modos finitos distintos que agem e atuam, simultaneamente. Esta relação entre a mente e o corpo enquanto ideia e seu objeto é o que permite dizer que haja uma união. Sobre o problema da união entre o corpo e a mente, diz Jaquet (2011, p. 26), “[...] todo o problema é discernir a essência dessa união psicofísica que implica simultaneamente a identidade e a diferença entre o corpo e a mente e determinar com precisão suas modalidades de expressão.”

que os corpos estão ou em movimento ou em repouso e que ora se movem mais lentamente ora mais velozmente. Num processo *ad infinitum*, o movimento e o repouso de um corpo são causados por outros corpos, que por sua vez, são determinados por outros corpos e assim numa infinita cadeia causal. (E2P13L3). Quando corpos quaisquer se justapõem, “todos em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.” (E2P13Def). Spinoza também faz uma abordagem minuciosa do corpo quanto às seguintes propriedades:

[...] chamarei *duros* aqueles corpos cujas partes aderem umas às outras segundo grandes superfícies; *moles*, aquelas cujas partes aderem umas às outras segundo pequenas superfícies; e, enfim, *fluidos*, aqueles cujas partes se movem umas por entre as outras. (E2Ax3).

Segundo Spinoza, mesmo os corpos sendo duros, moles ou fluidos, eles conservam sua natureza sem qualquer mudança de forma. (E2P13L5). Por conseguinte, nestes termos da física dos corpos, a natureza inteira, diz o filósofo, pode ser considerada “[...] um indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do indivíduo inteiro.” (E2P13L7S). Spinoza afirma nos *Postulados*, que o corpo humano é aquilo que é constituído de muitos indivíduos compostos (fluidos, moles e duros) que são afetados por corpos exteriores de muitas maneiras. O corpo humano, então, necessita de uma conservação (*conatus*) através de outros corpos onde possa se mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras. Por sua vez, a “mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras.” (E2P14). Como dito acima, a mente e o corpo agem implicando sempre numa mesma ordem e conexão, pois por ser ideia do corpo, a mente percebe a natureza de seu corpo e de outros corpos.

A memória e a imaginação são conceitos centrais no que se refere à atividade coexistente e recíproca da mente com o corpo, pois segundo

Spinoza: “Se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros.” (E2P18). Estas memórias são imagens das coisas, ou seja, as afecções do corpo humano. A memória é, por conseguinte, uma “[...] concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.” (E2P18S). Em consequência disto, a mente humana não conhece o corpo humano senão pelas ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado (E2P19), pois a mente e o corpo (dois modos finitos de dois atributos diferentes) são um único e mesmo indivíduo (o homem). Segundo Spinoza (E2P20), a mente humana que existe em Deus, tem uma ideia ou um conhecimento que se segue em Deus, e a ele está referido à ideia e ao conhecimento do corpo humano.

Nas proposições 23 e 26, Spinoza mostrou que a mente humana não conhece a si mesma e nem percebe nenhum corpo existente em ato (exterior) senão pelas ideias das afecções do corpo. Segundo Spinoza: “Da duração de nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.” (E2P30). Ou seja, um conhecimento inadequado é aquele seguido de ideias inadequadas (falsas) e com isso, segue-se que as ideias das afecções corpóreas enquanto estão referidas apenas ao corpo são confusas. O corpo é determinado a existir e a operar por causas que foram determinadas por outras e assim até o infinito.

Em suma, Spinoza conclui dizendo que, cada mente de cada corpo ou ideia singular envolve necessariamente a essência de Deus, pois a mente humana, diz o filósofo holandês (E2P47), tem um conhecimento adequado desta essência substancial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] Que compreende ele [Descartes], afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitamente unido a uma certa partícula de quantidade?

Gostaria muito que ele estivesse explicado essa união por sua causa próxima. Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pôde atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem a própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, Deus”. (E5Pref).

No século XVII, René Descartes critica alguns dogmas escolásticos inaugurando a filosofia moderna e racionalista que retoma a base da metafísica platônica, sobretudo nas obras *Meditações Metafísicas* e nos *Princípios da Filosofia*, segundo as quais defendem o corpo e a mente como duas Substâncias de naturezas distintas: a *res extensa* e a *res cogitans*. São substâncias que, por sua vez, são oriundas de outra Substância infinitamente perfeita (Deus). Para Descartes, somente a mente e não a união do corpo e da mente (*mens*) nos proporciona um conhecimento verdadeiro e seguro, pois, enquanto estamos alojados e misturados aos corpos, estamos sujeitos a muitos erros.

Por sua vez, Spinoza rompeu com todos os conceitos tradicionais da modernidade como Deus, o corpo, a alma e as paixões e mostrou-se inovador em relação à problemática do dualismo substancial de Descartes. Não existem várias substâncias distintas para expressar o corpo e a mente, mas os modos finitos dos atributos extensão e pensamento de uma única Substância (Deus). Descartes, diz Abbagnano (2014), também retomou a noção de Modo, mas como qualidades secundárias mutáveis das substâncias contrapondo aos atributos enquanto qualidades necessárias. Para Spinoza, o problema da união psicofísica consiste na relação epistemológica de unidade da mente com o corpo enquanto ideia e seu objeto e na relação ontológica do corpo e da mente (modos finitos) com a Substância (Deus).

A ética de Spinoza expôs a potencialidade do corpo e da mente e a forma como ambos, mesmo fazendo parte de diferentes atributos, conseguem unir-se numa só ordem e conexão compondo o homem. Mais ainda, o filósofo holandês conseguiu desconstruir todo o preconceito da antiguidade acerca do corpo, muitas vezes, considerado um mau, origem

de todos os pecados e vícios para a mente. O corpo não determina a mente nem esta àquele, provando que não há uma hierarquia entre ambos, pois, se esforçam, agem e pensam simultaneamente. Contrário à ideia de Descartes, segundo a qual a uma ação do corpo corresponde a uma paixão na mente e vice-versa, para Spinoza, uma ação e uma paixão do corpo refletem, simultaneamente, uma ação e uma paixão na mente.

Portanto, a filosofia imanente de Spinoza repassou para a história da filosofia moderna uma inovadora forma de explicar o corpo e a mente sem modelos metafísicos e transcendentais (vigentes na ciência e na filosofia modernas), e assim, analisando a natureza e a potência do corpo e da mente numa ética que também nos legou uma “Pequena física dos corpos”.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

CHAUÍ, M. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUÍ, M. **Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade.** São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes.** Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981).** Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Frago, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EdUECE, 2012.

DELEUZE, G. **Espinosa Filosofia Prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, R. **As Paixões da Alma.** Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1991a.

DESCARTES, R. **Meditações.** Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1991b.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

GUEROULT, Martial. **Spinoza. v.1 (Dieu).** Paris: Aubier, 1997a.

GUEROULT, Martial. **Spinoza. v.2 (L'âme).** Paris: Aubier, 1997b.

HUENEMANN, C. **Racionalismo.** Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2012.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente:** Afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza.** Tradução: Jaime A. Clausen. Petrópolis: Vozes, 2006.

SILVA, F. L. **Descartes:** a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

SPINOZA, B. **Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, B. **Obra Completa II:** Correspondência Completa e Vida. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

