

## TRADUÇÃO

### A RELAÇÃO MENTE-CORPO: VARIAÇÕES SOBRE UM TEMA DE SPINOZA <sup>1</sup>

PAOLO CRISTOFOLINI <sup>2</sup>

TRADUÇÃO DE FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA <sup>3</sup> e KÁCIA NATALIA DE BARROS SOUSA LIMA <sup>4</sup>

REVISÃO TÉCNICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO <sup>5</sup>

Onde se encontra a alma? Está dentro do corpo ou não? Todos os indivíduos são caracterizados por um corpo ou há corpos animados e corpos inanimados? E quando o corpo animado, que enquanto tal se caracteriza como vivente, cessa de viver, a alma onde termina? E enfim (mas sobre estes problemas se poderiam continuar durante um longo período de tempo) a alma do homem, isto é, as nossas mentes, dos únicos seres considerados capazes de razão, possuem um destino próprio, diverso daquele dos outros animais, dos vegetais, e dos chamados seres inanimados, ou não?

Justamente por permanecer, no momento, somente a este último problema, aquele relativo ao homem – a filosofia do século XVII, é para nós nesse caso específico aquela de Spinoza –, se faz necessário prestar contas com um confronto tradicional, que atravessou épocas: o confronto entre uma concepção da alma que ao término da vida sai do corpo para ir a um outro destino, costumeiramente ligado ao comportamento que o indivíduo teve em vida, ou que morre com o corpo. Esta segunda alternativa, minoritária na história do

pensamento ocidental, é aquela, para dizer com as palavras de Dante Alighieri, própria dos “*miseri seguaci*” [seguidores miseráveis] de Epicuro, “*che l’anima col corpo morta fanno*” [que a alma com o corpo morto fenece]. A outra, predominante, é aquela que podemos ver efetivamente representada na forma pictórica do “Triunfo da morte” [*Trionfo della morte*] no CEMITÉRIO MONUMENTAL DE PISA: ali se podem ver os corpos dos mortos exaustos na terra, a boca aberta; em cada uma destas bocas sai um menino despido, que é a alma, subitamente agarrada por um anjo ou um demônio; a segunda do juízo divino sobre aquela vida terrena que foi conduzida de forma virtuosa ou pecaminosa, daquele indivíduo: aquela alma sai da sua sede corpórea e andarà ora pela eternidade em uma outra sede, celeste ou infernal.

Em ambas as concepções, que sobrevive em outro lugar ou que morre, a alma é concebida como aquela que tem uma sede, que durante a vida do corpo é interna a ele. Na tradição filosófica ocidental se trata de uma ideia que, em um leque articulado de variantes, foi expressa primeiramente no *Timeu* de Platão e depois no *De Anima* de Aristóteles, nos quais as diversas partes do corpo são sedes de diversas formas de alma: uma alma vegetativa que está no ventre, uma alma sensitiva que está no coração e uma alma intelectual que está na cabeça.

Frente a tudo isto Spinoza exprime uma aversão a estas moradas, e escreve no escólio da proposição 35 da segunda parte da *Ética*: aqueles que “*animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent*” [forjam sedes e moradas para a alma, costumam provocar o riso e a náusea]. Portanto, para Spinoza, o primeiro ponto a refutar, é esta *fictio* [ficção] de uma sede da alma, seja mortal ou imortal, também

<sup>1</sup> Título original: *La relazione mente-corpo. Variazioni su un tema di Spinoza*. Publicado originalmente na revista *TEORIA – RIVISTA DI FILOSOFIA*, XXXII, 2012.2, p. 7-14. Publication authorized by the author and Mr. Adriano Fabris (Editor).

<sup>2</sup> Professor da SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA.

<sup>3</sup> Mestranda em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - CMAF/UECE e membro do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA.

<sup>4</sup> Graduada em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e membro do LABORATÓRIO DE PESQUISA E ESTUDOS FOUCAULTIANOS - LAPEF.

<sup>5</sup> Professor do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA.

prescindida do seu racional ou puramente vegetativa.

Como podemos, portanto conceber, sem com isto localizá-la, a *mens humana*? Podemos analisar a questão examinando um texto significativo, a carta XV<sup>6</sup> no *editio princeps*: uma daquelas cartas a [Henry] Oldenburg, secretário da ROYAL SOCIETY, que está no centro das relações entre Spinoza e a comunidade científica do seu tempo (contém entre outros um diálogo indireto entre Spinoza e Boyle, os quais nunca se encontraram pessoalmente, mas se corresponderam através de Oldenburg com saudações e observações por vezes muito importantes). A situação existencial do homem é delineada, nesta carta, de forma eficazmente símile: “*Fingamus, jam, si placet vermiculum in sanguine vivere*” [Imaginemos agora que vive no sangue um vermezinho]. A posição deste vermezinho no sangue como seu ambiente único, e infinito do seu ponto de vista, é dada como perfeitamente correspondente àquela do homem nesta parte do universo que nos aparece infinita; e onde se suponha que o animalzinho seja dotado como nós de três qualidades – ou seja, de viver, de ser sensitivo e de raciocinar – podemos ver ali a exata representação do lugar do homem na natureza.

Em primeiro lugar, portanto, é necessário ter como coisa clara e estabelecida que o corpo humano seja parte da natureza; e em segundo lugar que a mente também o é; porque é na natureza que nós estamos situados, como foi definido no início da *Ética*, sob os dois atributos divinos da extensão e do pensamento (e somente estes dois são percebidos por nós dentre os infinitos atributos).

Na natureza há também *potentia* infinita. O homem é, nós somos, parte dessa natureza e enquanto pedacinho dessa extensão, somos também parte desse pensamento infinito.

Agora saímos desta *fictio* e vamos ao que escreve Spinoza no escólio da proposição 13 da segunda parte da *Ética* onde se fala em geral de todos os indivíduos, isto é de todos os corpos

compostos, os quais são todos animados, em diversos níveis: “*omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*” [Ainda que em graus diversos, todos são animados].

Esta passagem induziu alguns dos mais argutos estudiosos, sobretudo, italianos a partir de Giovanni Gentile, a ler profundas ligações com as ideias de animação universal [*anima mundi*] presentes na filosofia do Renascimento italiano. Em particular se pode pensar no “Jantar das cinzas” [*Cena delle ceneri*] de Giordano Bruno; mas talvez de maneira ainda mais pertinente, no diálogo poético que faz em sequência a “Cidade do Sol” [*Città del Sole*] Tommaso Campanella, lá onde diz “*il mondo essere animal grande*” [o mundo é um grande animal]. São sugestões certamente importantes e que encontram neles a sua razão de hermenêutica histórica em todo o movimento do pensamento que está concentrado sob o tema do *panteísmo*, de inspiração tolândiana<sup>7</sup> e a partir daqui ele leu entre Bruno e Spinoza o enovelar-se de uma grande e apaixonante vicissitude da consciência europeia.

Aqui no entanto não estamos em um contexto que evoca a *anima mundi*, mas sim em um contexto que declara animados todos os indivíduos dentro do mundo. Para retornar ao *vermiculum* [vermezinho], é ele que é animado, não o sangue: este último constitui o espaço (extensão) dentro do qual se realiza a tensão infinita dos seres animados, e ao mesmo tempo é o *medium* [meio] dentro do qual se explica a presença do intelecto infinito.

Agora para entender corretamente a questão dos diversos graus, a passagem talvez mais aporética, de qualquer modo inquietante, é encontrada no escólio da proposição 57 da terceira parte da *Ética*, onde Spinoza reconhece o caráter de sencientes às bestas (e sim aqui nada de estranho), mas apoia este reconhecimento no fato já conhecido que é a origem da mente: “*bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam Mentis novimus originem*” [desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato de que os animais sentem], depois que a origem da mente foi delineada, entre as proposições 11 e 13 da

<sup>6</sup> **NT:** Corresponde à carta 32 atualmente datada de 20 de novembro de 1665. Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988, p. 235-241.

<sup>7</sup> **NT:** Referente a Jonh Toland (1670-1722), filósofo racionalista e Livre pensador escocês.

segunda parte, somente em termos de origem e natureza da mente humana. Uma anomalia inegavelmente surge no texto, um ligeiro desequilíbrio, mas não é inexplicável. Na realidade, se tivermos em mente o breve prefácio que abre a segunda parte, Spinoza ali declarou explicitamente não estar pronto para tratar de todas as modalidades de explicação da natureza divina, mas apenas da que considera a nossa mente e a nossa possibilidade de ingressar na beatitude. A partir daqui podemos compreender, nesta passagem sobre o sentir das bestas, como o autor efetuou um tipo de transposição que vai no entanto em direção de uma mais completa representação do lugar do homem e da sua mente na totalidade das coisas.

Agora com base nas citações da segunda parte, nós costumamos simplificar a leitura e considerar a nossa mente como *constituída* [*costituita*] da ideia do nosso corpo. Mas é preciso ir além desta simplificação corrente e ler corretamente: a ideia do corpo não é a mente, mas é o *primum* [em primeiro lugar] que a constitui. A partir deste *primum* se seguirá o início de uma quantidade indefinida de outras ideias de coisas, todas as que contribuem para constituir e para enriquecer nossa mente: as percepções do mundo externo, as imagens, os dados da extensão, os pensamentos abstratos e as noções racionais.

O *primum* é uma ideia, e nós podemos nos perguntar: é na dimensão ativa ou na dimensão passiva? Se considerarmos que se encontra no recém-nascido, na pessoa que apenas percebe, a resposta é uma só: estamos no âmbito da passividade. O *primum* como ideia deste dado corpo existente em ato, é o primeiro e mais elementar grau da mente.

Se agora considerarmos os diversos graus da animação que Spinoza reconhece para os indivíduos, necessita começar do *conatus*, ou seja, da tensão em virtude da qual cada coisa tende a perseverar em seu ser, segundo a necessidade de sua natureza. Deve-se, pois elevar daquilo que em linguagem mais moderna vem sendo chamado “instinto de conservação de todos os seres vivos”, para chegar à sensibilidade ou sensibilidade dos animais; e por fim ao homem que além de ter em si estes

inferiores níveis de animação possui também a capacidade de raciocinar.

Voltando a nossa larvazinha, com efeito, os graus são dois, um elementar (o grau do sentir) e acima deste o grau da razão: o grau do *perceptum* e do *conceptum*. Mas isso não basta se tivermos lido bem aquilo que quer dizer a frase pela qual “*omnia individua<sup>8</sup> quamvis gradibus diversis animata sunt*” [Ainda que em graus diversos todos os indivíduos são animados].

Aqui há um conceito que não podemos deixar escapar, sempre ali, na segunda parte entre as proposições 11 e 12, lá onde Spinoza fala da mente: aparecem ali, de fato, as mentes das coisas, a “*aliam rerum mentes*”.

Agora, a mente de um objeto que possui as características do indivíduo (ou seja, a regularidade das relações recíprocas de movimento e quietude entre as partes que a compõem) não é constituída da ideia do seu corpo, mas é constituída da ideia que deste corpo há em Deus. Visto que em Deus há o conceito de todas as coisas, todas as coisas são animadas em Deus. Deus, enquanto concebido sob o atributo da extensão, tem as ideias de todos os corpos, e enquanto concebido sob o atributo do pensamento tem as ideias de todas as mentes. As nossas mentes são, como ideia, em Deus. Todos os objetos, todas as coisas, todos os indivíduos são parte de Deus enquanto natureza divina, enquanto infinita; este é o sentido spinozano da animação universal e da contribuição da mente a todas as coisas. A passagem aos diversos níveis ou graus é pois essencial.

No escólio<sup>9</sup> da proposição 11 da segunda parte, lemos uma afirmação que se refere unicamente à mente humana: esta é parte “*infiniti intellectus Dei*” [Infinito intelecto de Deus]. A minha mente, a sua mente fazem parte do infinito intelecto divino. Não a mente de um objeto dito por nós inanimado ou de uma besta, porque é do intelecto que se fala, e, portanto o discurso considera apenas a mente humana, enquanto tem em si o poder de desdobrar a atividade intelectual.

<sup>8</sup> **NT:** Este termo não se encontra na citação anterior.

<sup>9</sup> **NT:** A citação encontra-se no *corolário* (e não no *escólio*) da proposição 11 da parte 2 da *Ética*.

A este propósito é categórico o axioma II da segunda parte: *Homo cogitat* [O homem pensa]: todas as coisas são animadas; ou seja, os animais sentem, mas o fato do pensar é reconhecido somente ao homem.

Abro um parêntese de análise filológica do texto: na edição crítica datada de 1925 de [Carl] Gebhardt, estão inclusas, entre colchetes, muitas adições encontradas da coeva tradução holandesa de [Jan Hendrik] Glazemaker. Ali o axioma *Homo Cogitat* é complementado por um suposto esclarecimento, entre colchetes, que traduzido em italiano soa assim: “em outros termos nós sabemos que pensamos”. Ao trabalhar uma nova edição crítica da *Ética* estou convencido, a partir desta passagem, e depois também refletindo sobre muitas outras, que as numerosas interpelações aceitas por Gebhardt e pelos editores e tradutores que naquele momento o seguiram são frutos da cultura de Glazemaker, o qual, sendo um excelente amante da filosofia cartesiana, sentia evidentemente a necessidade de explicar o texto reportando-o dentro daquele universo de pensamento. No caso do *Homo cogitat* lhe parecia evidentemente oportuno referir-se ao *Cogito ergo sum*, mas é um caso entre tantos de tradutores/traidores, dado que a impoção spinozana é objetivista ao oposto daquela cartesiana, e o *cogito* com o seu caráter de fundamento da certeza a partir do eu lhe é estranha. Isto me induziu a uma edição crítica que leva em conta a *versio belgica* [versão belga] somente quando essa pode funcionar como suporte útil para complementar lacunas ou incongruências gramaticais e sintáticas do original. Mas deve ficar bem claro que o título de *editio princeps* cabe exclusivamente à versão latina do autor.

Fechado esse parêntese filológico-crítico, retornemos ao *Homo cogitat*: ter mente não significa pensar, esse é um ponto que deve estar claro depois que somos confrontados com o conceito de “mentes das coisas”; e além disso, depois de reconhecida a observação sobre o sentir das bestas, que implicitamente exclui o pensar.

A alegoria do *vermiculum* daquela carta apresenta o seu ser animado aos três níveis correspondentes àqueles do homem: o viver, o

sentir e o pensar. Se fosse somente uma besta (como são, geralmente, os vermes), chegaríamos somente ao nível do sentir; mas tem também, como já vimos, um nível inferior no qual se encontram todos os outros indivíduos que nós chamamos ordinariamente “inanimados”. Agora uma vez que cada corpo é individual, composto dotado de uma regularidade de relações recíprocas entre as suas partes, o problema da morte e aquele tradicional da imortalidade da alma ou da mente será posto a partir daqui: a morte do corpo é a decadência desta regularidade de relações. Mas faz sentido, e que sentido tem, falar como é na tradição de não uma, mas de muitas religiões, de imortalidade da alma humana? Aqui a posição de Spinoza, herético no sentido mais pleno do termo, não é simplista, nem em sentido aquiescente contrário a opinião comum nem em sentido de desprezo libertino. A imortalidade no sentido do *Fédon* platônico e depois no da tradição cristã, por ele é expressamente negada como uma compreensão do tema da eternidade dentro daquela duração indefinida. Isto, no entanto, não exclui o problema da sobrevivência da mente humana com respeito ao corpo.

“*Mens humana non potest cum Corpore absolute destruí; sede jus aliquid remanet, quod acternum est*” [A mente não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, dela permanece algo que é eterno]. Isto nós lemos na proposição 23 da quinta parte, portanto todos os indivíduos têm mente, porque a mente é a ideia de cada corpo que é presente em Deus, mas nem todos os indivíduos possuem uma vida depois da morte. Os homens enquanto indivíduos pensantes, a têm, mas em que sentido? Significa que a mente continua a pensar? Então voltaremos ao modelo mental das religiões reveladas.

A explicação começa aqui: a eternidade é em Deus. Mas a eternidade que é em Deus é também nas coisas: esta mente infinita, divina, conserva a ideia da *Abadia do Monte Cassino* antes de sua construção e depois de sua destruição. As mentes dos homens que a construíram, as mentes dos homens que a visitaram; os pensamentos, os saberes que ali foram debatidos e que ali foram propagados;

tudo isto é mente, ou seja, alma, não interna a este ou aquele corpo, não migrada ou migrante nesta ou naquela sede, mas presente na realidade viva das coisas.

Deus, enquanto corpo (ou seja, enquanto pensável sobre o atributo da extensão) contém a essência do corpo *sub specie aeternitatis*. É esta expressão *sub specie aeternitatis*, aquela que Spinoza emprega quando deseja falar da verdade eterna da razão, das noções matemáticas em primeiro lugar, e depois das ideias das essências das coisas, as quais nós podemos atingir graças ao terceiro gênero de conhecimento. Ora, se da nossa mente permanece qualquer coisa que é eterno, nós devemos referir-nos àquelas partes da *Ética* nas quais o próprio Spinoza diz que as verdades racionais, tudo que pertence à razão, toda a matemática que nós sabemos é independente da duração do meu corpo: a eternidade, por exemplo, do teorema de Pitágoras, que é na minha mente e que sobrevive à duração da existência do meu corpo, e de cada corpo.

Isto seria um modo de conceber a eternidade da minha mente, um modo que, pois pode não me ser de todo satisfatório, dado que se trata de uma eternidade abstrata, que prescinde da minha individualidade. Mas em Spinoza há mais, porque fala da nossa mente, de cada um de nós: ver o escólio da preposição 23 da quinta parte: “*Quamvis itaque non recordemur non ante Corpus extitisse, setimus tamen Mentem mostram, quatenus Corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam temporare definiri, sive per durationem explicari non posse*” [Assim, embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, entretanto, que a nossa mente, enquanto envolve a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade, é eterna, e que esta existência da nossa mente não pode ser definida pelo tempo, ou seja, não pode ser explicada pela duração].

Aqui não estamos frente a eternidade racional dos saberes e da verdade, que podemos tomar como um dado objetivo, independente do nosso ser ou não ser, mas estamos frente a declaração explícita que nós sentimos como eterna atividade específica, a qualidade ativa do

nosso próprio movimento mental. E este nosso sentir (e experimentar) não é dado por Spinoza como uma ilusão subjetiva, mas como um modo correspondente a uma verdade de fato, e esta verdade de fato retorna no último escólio da *Ética*, no qual se dá a diferença entre *sapiens* e *ignarus*. O ignorante vive sem ciência de Deus, de si, das coisas. Mas o sábio, justamente porque de tudo é ciente, desfruta de uma vida que com razão, pode-se dizer eterna.

Quem, então, se sente eterno e com razão pode considerar que esse seu sentir corresponda ao verdadeiro? O filósofo que escreveu a *Ética* sim, certamente, mas não basta. Deve-se pensar, para bem interpretar o pensamento spinozano, que todas as mentes humanas, inclusive as mais modestas que desempenharam e que desempenham um papel justamente ativo com as forças individuais e com os pensamentos, sentem a eternidade. Trata-se do propagar-se de um impulso ativo, aquele pelo qual nós somos parte do infinito intelecto humano.

