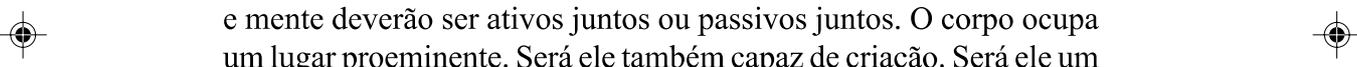




*A filosofia espinosana para além do corpo- máquina: o paralelismo em questão**

ERICKA MARIE ITOKAZU**



Resumo: Pretendemos analisar alguns trechos da *Ética* para buscar compreender uma célebre indagação espinosana: o que pode um corpo? Tradicionalmente, é a mente que governa o corpo. Tudo o que surge como criação ou inovação segue-se de uma ação da mente sobre o corpo. Não sendo este mais do que o lugar das relações necessárias, mecânicas ou, ainda pior, o lugar dos pecados, a liberdade não viria senão da sujeição do corpo pela mente. Esta não seria ativa senão na medida em que aquele fosse passivo. Com Espinosa, esse tradicional ponto de vista é inteiramente invertido e é esta inversão que acaba por dar sentido à questão “o que pode um corpo?” Com Espinosa, corpo e mente deverão ser ativos juntos ou passivos juntos. O corpo ocupa um lugar proeminente. Será ele também capaz de criação. Será ele um dos fulcros da liberdade. Eis o trabalho que procuramos empreender neste artigo. E, se muito já se escreveu sobre como, no século XVII, o corpo deixa de ser o lugar das doenças e pecados para tornar-se o lugar das relações necessárias e mecânicas, a inovação espinosana está justamente em ir para além do corpo-máquina. Contudo, o alcance desta empreita está estreitamente vinculado a certa tradição de

* A redação deste artigo muito se deve à contribuição feita por outros pesquisadores no XII Encontro da ANPOF, realizado em Salvador Bahia em 2006. A compreensão do que seria o mecanicismo em Espinosa tornou-se fundamental, o que nos levou a discuti-lo oportunamente no *III Congresso Spinoza* realizado na Univesidad Nacional de Córdoba, e que resultou na publicação do resumo da comunicação como “Spinoza y el mecanicismo en el siglo XVII: ¿una herencia cartesiana?” Desde então, as articulações internas sobre o mecanicismo foram sopesadas e reelaboradas, alguns argumentos acrescidos, e a recusa à interpretação do paralelismo em Espinosa acabou recebendo a ênfase e destaque que ora procuramos analisar neste artigo.

** Doutoranda em História da Filosofia pelo Departamento de Filosofia da USP.

comentadores que defendem o paralelismo na relação corpo e mente. A reflexão acerca do paralelismo faz-se portanto necessária para compreender como o sentido desta indagação espinosana suscita o desvelamento de todo um horizonte que se abre, finalmente, para o corpo e a liberdade.

Palavras-chave: corpo, corpo-máquina, mecanicismo, relação corpo/mente, singularidade.

Abstract: We intend to analyze some passages from Ethics in order to understand a renowned Spinozian quote: what's a body capable of? Traditionally, the mind has dominion over the body. Everything which becomes real through creation or innovation comes from an action of the mind over the body. The body being nothing more than the field of necessary and mechanical relations, or worse, the place of sins, freedom would come by the subjection of the body by the mind. The mind could not be active unless the body were passive. For Spinoza, this traditional point of view is completely inverted, and, based on this inversion, we can figure out the meaning of the quote: "what's a body capable of?" According to Spinoza, body and mind must be active or passive together. The body has a prominent role. It's also capable of creating. It is one of the fulcrums of freedom as well. That is what we intend to discuss in the present article. And, if much has been written on how, in the XVII century, the body ceases to be the place of sickness and of sins to become the place of necessary and mechanical relations, the innovation in Spinoza consists precisely in going beyond the body-machine concept. However, the reach of this undertaking is closely linked to a certain tradition of commentators who defend parallelism in the relation between body and mind. The reflection upon parallelism is, therefore, necessary for the understanding of how the meaning of the Spinozan quote brings forth the unfolding of a whole new horizon, which lays open, at long last, for both body and freedom.

Key-words: body, body-machine, mechanicism, body/mind relation, singularity.

I – A geometrização do movimento e o mecanicismo

Os céus e a Terra. Infinita parece ser a distância que os separa. E a incomensurabilidade de tal distância não se encontra em nenhuma grandeza. O que separa os céus e a Terra não é passível de ser medido. Pelo contrário. O Cosmo, na sua concepção clássica e medieval, era uma unidade fechada de um Todo. Um todo finito, qualitativamente determinado em esferas concêntricas de realidades distintas cuja estrutura espacial revelava uma hierarquia de valor e perfeição: a incorruptibilidade e luminosidade dos céus, a opacidade surda da corrupção presente nos movimentos percebidos na Terra. A distância que separa o que contemplamos nos céus do que percebemos na Terra é incomensurável porque não há medida comum entre desiguais, entre heterogêneos que, como tais, são legislados por leis distintas.

Um Cosmo finito e hierárquico. Eis o lugar abandonado com a revolução científica do século XVII. Isento de diferenças, a geometrização do espaço tornou o campo da extensão homogêneo e uniforme para todo domínio da matéria, seja a de corpos celestes ou terrestres, abrindo-lhes um campo isonômico de uma natureza que até então nenhum homem percebera e jamais concebera: *Du monde clos à l'univers infini*, nos dirá Alexandre Koyré. E se este universo infinito está escrito em caracteres matemáticos, é porque nele não há hierarquias, nem há lugar para as diferenças qualitativas. Contudo, se abandonamos um Cosmo todo ele organizado e ordenado, como não nos sentiremos abandonados neste universo homogêneo e infinito? Como não nos perdermos em seus tantos labirintos indiferenciáveis, um universo cujo centro está em toda parte, e no qual navegamos num mar infinito sem quaisquer referências?

Enveredar pelos meandros da infinitude exigia uma tomada de atitude, uma nova postura frente a uma nova natureza. Exatamente por este motivo, Alexandre Koyré afirma que esta revolução científica realiza uma conversão: da *scientia contemplativa* para *scientia activa*, da teoria para a práxis. Deixamos de ser espectadores para tornarmos-nos senhores e mestres da natureza. Ler este grande livro continuamente aberto, navegar por este universo infinito, exige portanto a construção de instrumentos intelectuais sem os quais vagaríamos errantes sem bússola a nos nortear na terra, sem astrolábio a nos guiar no mar. Eis como configuram-se dois projetos inovadores característicos do seiscentos: a geometrização do movimento e o mecanicismo.

“o abandono da concepção clássica e medieval do Cosmo (...) e sua substituição pela do Universo, isto é, de um conjunto aberto e indefinidamente extenso do Ser, unido pela identidade das leis fundamentais que o governa, determina a fusão da física celeste com a física terrestre, e permite a esta última utilizar e aplicar a seus problemas os métodos matemáticos hipotético-dedutivos desenvolvidos pela primeira; implica também a impossibilidade de estabelecer e de elaborar uma física terrestre ou, pelo menos, uma mecânica terrestre, sem desenvolver simultaneamente uma mecânica celeste”¹

Mecanicismo e geometrização do movimento não são projetos idênticos: que Galileu tenha aberto a senda para a geometrização do movimento, tão fortemente defendida por Descartes em seu grande sonho pela *reductioe scientiae ad geometriam*, a identificação da extensão à matéria na filosofia cartesiana muito o distancia da física-

matemática galileana². Que o atomista Gassendi seja considerado mecanicista tanto quanto Descartes, que justamente recusava a existência dos átomos e para quem o vazio não tinha lugar; que a física de Pascal seja defendida como mecanicista que, por sua vez, admite o vazio... Como coadunar tantas dessemelhanças sob nomes tais como “mecanicismo” ou “geometrização do movimento”?

O que há de comum na ousada empreita? Uma nova postura que colapsou a tradição escolástico-aristotélica e sua autoridade no conhecimento dos domínios da matéria. O mecanicismo, mais que um sistema filosófico preciso, é um conjunto de novas atitudes no estudo da natureza, uma recusa a toda finalidade e a toda diferença qualitativa, e o seu desafio será, portanto, o de explicá-la de um ponto de vista *quantitativo*, restringindo a explicação dos fenômenos corporais somente à relação entre corpos. Sem apelo a nada que seja externo ao domínio da matéria, o mecanicismo acaba, finalmente, por conferir certa autonomia ao conhecimento na esfera dos corpos. Não é por acaso que a geometrização do movimento ergueu-se como o seu mais excelente instrumento, porquanto torna possível “reconstruir os fenômenos do movimento no interior do domínio de uma inteligibilidade geométrica de tal sorte que os fenômenos, submetidos à razão geométrica, sejam objetos passíveis de serem deduzidos sob o modelo dos *Elementos* de Euclides.”³

Nesta revolução científica, segundo Koyré, encontramos o nascedouro da física moderna que tem na lei da inércia a sua lei fundamental (seja implicitamente articulada, como na mecânica de Galileu, seja explicitamente enunciada, como no caso da de Descartes) que permite avançar e seguir adiante na formulação de uma mecânica celeste em perfeita concordância com uma mecânica terrestre. E Descartes parece ser o primeiro a perceber o alcance destes

instrumentos intelectuais. O completo domínio e autonomia do conhecimento dos corpos deve abarcar, além dos céus e da Terra, um corpo de outro gênero: o corpo humano. Tanto o mecanicismo quanto a geometrização do movimento parecem poder tornar cognoscível a dinâmica e a estrutura do corpo humano sob as mesmas leis pelas quais se explicam quaisquer outros fenômenos da natureza⁴.

II – O corpo humano em Espinosa e Descartes: o mecanicismo em questão

Distanciando-se da perspectiva qualitativa e do finalismo, o corpo humano, outrora visto como antro inóspito de moléstias e pestilências, mestre dos vícios e prisão da alma, porque compartilha da mesma natureza de qualquer outro corpo físico, pode agora tornar-se objeto do conhecimento a ser iluminado pela racionalidade geométrica, assim como explicado pela dinâmica própria aos corpos pelo seu mecanicismo. Não é por outro motivo que René Guénon⁵ associa a autonomia dos estudos dos corpos onde *reina a quantidade* como parte do mesmo movimento moderno de desligamento da esfera profana do sagrado.

Charles Ramond reconhece no projeto seiscentista a cuidadosa construção mecanicista do corpo humano que afasta o finalismo, extingue as almas vegetativa e sensitiva, porém, pergunta ele, a que preço? A crítica de Charles Ramond vai mesmo nesta direção: após ter mostrado “tão claramente quanto possível a separação, no homem, de domínios distintos do corpo e do pensamento, os filósofos do XVII [no qual estão incluídos Descartes, Espinosa, Pascal e Leibniz] só puderam encontrar sua união, no homem, bastante obscura – todo progresso no conhecimento do *corpo* humano parecendo dever ser

pago por um recuo no conhecimento do corpo *humano*⁶. É nesta toada que segue Chantal Jaquet ao analisar o emblemático homem-máquina cartesiano, tal qual fora apresentado no *Tratado do Homem*:

*Desejo que se considere que estas funções seguem, naturalmente nesta máquina, somente da disposição de seus órgãos, nem mais nem menos que os movimentos de um relógio ou de outro autômato que se movimenta pelo contrapeso de suas rodas; de tal maneira que não é necessário, neste caso, conceber nesta máquina nenhuma outra alma vegetativa, nem sensitiva, nem outro princípio de movimento e de vida senão seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que arde continuamente em seu coração, e que não é de modo algum de outra natureza que todos os fogos que são nos corpos inanimados*⁷

Criticando o mecanicismo cartesiano, Jaquet denuncia a redução do corpo humano à máquina que, negando-lhe toda especificidade, torna impossível à primeira vista distinguir o corpo de um homem do de um autômato. O animal-máquina é submetido ao princípio de inércia como os outros corpos inanimados, de sorte que ele não possui leis próprias. “Em suma”, conclui Chantal acerca do mecanicismo, “Descartes e seus herdeiros explicam a vida suprimindo-a”⁸.

Sem dúvida nenhuma, Espinosa é herdeiro de Descartes em diversos aspectos, contudo, em que medida e até aonde segue a herança cartesiana para compreender o corpo humano? Diferentemente da maioria dos comentadores que iniciam a análise comparativa entre Espinosa e Descartes tendo por base o *Tratado do Homem* cartesiano em diálogo com a parte II da *Ética* espinosana, Martial Guérout parece

ser o primeiro e mais proeminente comentador a perceber que a compreensão do mecanicismo de cada autor está estreitamente vinculada à maneira como cada filósofo tratou a geometrização do movimento. Eis porque destacou como princípio fundante das diferenças entre Descartes e Espinosa os modelos físicos que orientam os filósofos: o paradigma dos fluidos e do turbilhão condiciona a identidade do corpo em Descartes à *permanência de sua massa* (relação de grandeza quanto ao volume) e, em segundo lugar, pela manutenção da *mesma quantidade* de movimento. Diferentemente, o paradigma dos sólidos e do pêndulo composto condiciona em Espinosa a identidade do corpo à *proporção* constante de movimento e repouso entre as partes que compõem o indivíduo.

DEFINIÇÃO.

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

LEMA 5.

Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mutação de forma.⁹

Guéroutl pergunta-se sobre esta definição espinosana e suas derivações na parte que se consagrou como sua “pequena física”: “Quais idéias científicas inspiram a teoria espinosana dos corpos compostos? O que entender por esta proporção de movimento e repouso entre as partes que compõem o corpo? (...) Para responder esta questão é necessário referirmo-nos às pesquisas dos contemporâneos acerca da dinâmica dos sólidos, especialmente àquelas que concernem ao problema dos centros de oscilação, bastante célebre na segunda metade do XVII”¹⁰.

As considerações acerca das descobertas de Huygens, acompanhadas de perto por Espinosa, levam Guéroutl a concluir que o modelo é o centro de oscilação em pêndulos compostos tal como fora calculado por Huygens, e que torna possível não somente pensar um movimento composto por vários outros movimentos simultâneos com variações de grandeza e massa, mas também, a partir de todas estas variantes calcular e extrair uma *proporção constante*. Conclui Guéroutl: “Considerando não a *quantidade* imutável de movimento, mas a *proporção* imutável de movimento e repouso imposta às suas partes, o conjunto do universo é comparável a um gigantesco pêndulo, cujo ritmo eterno é absolutamente invariável pelo fato de que ele não pode ser submetido a nenhuma ação perturbadora que venha de fora.”¹¹ Tal conclusão parece, à primeira vista, bastante razoável para compreender, num recorte bastante preciso, a parte final da pequena física espinosana:

Concebemos um Indivíduo que não é composto senão de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso. (...) Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de Indivíduos, compostos de Indivíduos

deste segundo gênero, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mutação de sua forma. E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro.¹²

Qual a diferença entre as concepções de corpo em Espinosa e Descartes? Diferença técnica, afirma-nos Guérout: “porque Espinosa substitui o modelo mecânico do turbilhão pelo do pêndulo”, e diferença de espírito: “porque ampliando sem limites o campo das idéias claras e distintas, e eliminando de fato a união substancial da mente e do corpo, Espinosa dá conta da estrutura do corpo humano pelo mecanicismo somente, o que Descartes reservava à explicação de todos os outros corpos”¹⁵. O corpo humano, tal qual definido por Espinosa como um indivíduo composto por outros indivíduos compostos, e que juntamente a outros, forma indivíduos de segundo e terceiro gênero, compondo assim sucessivamente ao infinito, parece finalmente poder ser inserido na mesma malha mecanicista dos outros corpos. Eis que se atingiria a tão desejada autonomia à totalidade do domínio da extensão. E se o projeto seiscentista gabava-se por construir uma mecânica celeste e uma mecânica terrestre sob as mesmas leis, Espinosa parece ir além, inserindo, nesta mesma cadeia explicativa, também uma mecânica humana. E a passagem do âmbito macroscópico ao microscópico de corpos, sejam eles animados ou não, fora possível de ser deduzida pela noção de “proporção” de movimento e repouso: para todas as mecânicas, seu fundamento é construído por uma racionalidade puramente geométrica.

O mecanicismo em Espinosa, poderia reforçar a sua extrema fidelidade ao legado cartesiano? Teria ele finalmente concretizado o sonho de *reductione scientiae ad geometriam*, justamente onde Descartes falhara? Expliquemo-nos: se o fundamento da identidade do corpo cartesiano depende da manutenção da *quantidade* de movimento determinada por certo turbilhão, assim como da manutenção da *massa* deste corpo na persistência de um mesmo volume sob a diversidade cambiante de suas figuras, como explicar a identidade do homem desde infância à vida adulta? Para responder a este problema, Descartes tem que lançar mão da alma ou espírito que ao informar o corpo humano garante-lhe a identidade e a unidade. O modelo mecanicista do corpo humano em Descartes é, portanto, “válido *apenas* para o corpo humano, por não se tratar de uma substância material, mas de uma substância composta de matéria e espírito”¹⁴.

A geometria cartesiana e o modelo dos turbilhões não parecem portanto ter sido capazes de explicar a identidade do homem, deixando o corpo humano escapar ao modelo geométrico defendido nos *Princípios da Filosofia*, contudo, a resposta espinosana, encontrada na manutenção da *proporção* de movimento e repouso, parece levar adiante e mais coerentemente o projeto mecanicista em conformidade com a geometrização do movimento, tal é o que a análise de Guérout nos leva a concluir dado que, afirma ele, “não há nada no corpo humano que não seja da jurisdição das idéias claras e distintas, e o mecanicismo, liberado dos limites onde Descartes o encerrou, põe fim ao escândalo da união substancial”. “Espinosa destrói o privilégio do corpo humano submetendo-o à norma comum de todos os corpos”¹⁵.

Teria este rigor mecanicista de Espinosa e a denúncia ao escândalo da união substancial, “hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas”, tornado-o vítima da crítica de Chantal Jaquet

direcionada aos “herdeiros de Descartes”? Teria Espinosa retirado a vida do corpo humano e com ela toda a sua especificidade, ou ainda, pagando o altíssimo preço, teria Espinosa incorrido na paradoxal conclusão de Charles Ramond: impulsionar o progresso do conhecimento do *corpo* humano às custas do recuo do conhecimento do corpo *humano*?

III – O corpo em Espinosa: o paralelismo em questão.

Que Espinosa tenha sido rigorosamente mecanicista na dedução do corpo humano, porquanto este é unicamente explicado pela relação entre os corpos, disso não temos dúvida. Que tenha se inspirado nas descobertas de Huygens, também consideramos inquestionável. Porém, perguntamos, o mecanicismo espinosano estaria restrito às conclusões de Guérout? E, em segundo lugar, tais conclusões não restringem o mecanismo do corpo humano a uma atividade cega, autorregulada e inexpressiva? A identidade dos corpos mantida por um equilíbrio dinâmico, tal parece ser o máximo a ser extraído do modelo do pêndulo composto. Tornando o corpo ausente de quaisquer especificidades de corpo humano, finalmente, perguntamos se tais questões não dependem de um prejuízo anterior sobre o qual este mecanicismo fora concebido, a saber, o paralelismo entre os atributos Extensão e Pensamento.

De certo modo, o termo “paralelismo” nos auxilia a não misturar aquilo que nos é interdito mesclar, a Extensão e o Pensamento, permitindo criar uma imagem explicativa na qual a ordem e a conexão de ambos os atributos são como desdobramentos que seguem paralelamente, e que como tais não se entrecruzam, embora mantenham seus pontos, num e noutra, sempre correspondentes. Determinadas afecções do corpo portanto corresponderiam a

determinados afetos da mente, sem nenhum apelo à união substancial, e mais ainda, sem incorrer no governo da mente sobre o corpo, culminando por finalmente extinguir o império da vontade ou a misteriosa ação da glândula pineal na ação recíproca entre corpo e mente.

De certo modo, porque correspondentes, o atributo Pensamento tornaria inteligível a ordem do atributo Extensão, ou seja, em nome da racionalidade, estaríamos ao fim e ao cabo subordinando os fenômenos de um atributo à inteligibilidade do outro. Em geral, porque o paralelismo é uma boa imagem para seus estudos, os comentadores de Espinosa acomodam-se com este termo leibniziano, chegando Charles Ramond a declarar: “Espinosa proíbe pensar uma tal união [corpo e mente], ou mesmo uma tal interação: eis porque o termo paralelismo convém tão bem à sua filosofia, *ainda que não faça parte de seu vocabulário*.”¹⁶ De certo modo, como dissemos, o paralelismo nos auxilia a imaginar que nem a mente determina um corpo a agir, nem o corpo determina a mente a padecer ou pensar, porém, nós agora perguntamos, a que custo?

Linhas que correm paralelamente e que somente se encontrariam num hipotético ponto localizado no infinito (em Deus, substância infinitamente infinita), contudo, para nós, seus modos finitos, construiriam uma imagem clandestina: a de que corpo e mente seriam duas coisas quase absolutamente separadas, tal a impossível interação, tamanha a incompreensível união. Uma vez apartados, nosso corpo e mente parecem ter de carregar consigo o fardo de jamais poderem se reencontrar. Não estaria este “paralelismo” travestindo o dualismo substancial cartesiano em nova roupagem, quando, de fato, o esforço de Espinosa encontra-se em nos fazer compreender que “mente e corpo são *uma só e mesma coisa*, ora concebido sob atributo do Pensamento,

ora sob o atributo da Extensão”? Afirmam-nos Espinosa: “a ordem e a conexão das idéias é a mesma (*idem est*) que a ordem e a conexão das coisas”. Por que tomar este “*idem est*” como uma correlação entre paralelos, quando precisamente toda a argumentação é para reforçar que são *um só e o mesmo*? “Uma só e mesma conexão de causas”¹⁷, acrescenta Espinosa. Por que não aceitar que a ordem e conexão dos atributos possam ser a mesma, e que isso não fere a diferença real entre ambos? Por que não poderíamos compreender este “*idem est*” como uma simultaneidade entre os atributos que certamente não podem ser reduzidos um ao outro?

O custo parece consistir nisso: ao apartá-los indelevelmente em duas dimensões, e não havendo nenhum apelo a qualquer ação recíproca entre corpo e mente, só nos resta seguir forjando uma outra ficção e, desesperadamente, procurar tecer liames que reatem tais pontos paralelos correspondentes de coisas para as quais se decretou nunca mais poderem se encontrar. E dissemos desesperadamente porque há no paralelismo o risco de incorrerem num custo ainda maior: assim separados os atributos, a ordem da Extensão é abandonada à si mesma, não restando ao domínio da matéria senão o de ser explicada por uma prototípica causalidade, a necessidade bruta e cega. E muito precisaremos tentar escapar da armadilha e não abandonar o corpo humano a esta ordem e funcionamento inexoráveis, em que vitorioso retornaria o mecanicismo para o qual, sem nenhuma possibilidade de refúgio numa mente legisladora, o homem seria ainda mais máquina do que o animal-máquina cartesiano.

Apresentados alguns dos problemas do paralelismo, cumprenos então primeiramente reivindicar a recusa de sua utilização como instrumento interpretativo da filosofia espinosana, o que nos convida a nos debruçar mais acuradamente sobre este âmbito da Extensão

espinosana no qual está inserido corpo humano. Numa breve carta de Espinosa, poderemos encontrar uma centelha de luz para as nossas inquietações:

a partir da extensão tal como a concebe Descartes, a saber, como uma massa em repouso, não só é difícil, como dizeis, senão totalmente impossível demonstrar a existência dos corpos. Pois a matéria em repouso permanecerá, ao que lhe respeita, em seu repouso e não se colocará em movimento, a não ser por uma causa externa mais poderosa. Por este motivo, não duvidei em dizer há tempos que os princípios cartesianos sobre as coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos.¹⁸

Outras heranças à parte, Espinosa justamente recusa os princípios sobre os quais se fundam uma física e uma medicina cartesianas. Ora, a diferença entre Descartes e Espinosa não depende unicamente da diversidade de modelos físicos (o pêndulo ou o turbilhão) que inspiraram os filósofos. Muito mais profunda e intrincada, a diferença está na definição mesma da Extensão. O que é então conceber uma extensão confundida com a matéria inerte que, a despeito de ser uma substância, tem como princípio primeiro do movimento uma causa externa e transcendente? Esta concepção não é demasiadamente diversa da Extensão de Espinosa, um atributo infinito da única substância e cujo princípio de movimento não lhe é externo, pelo contrário, sendo ele mesmo a coincidência da causalidade eficiente com a imanente?

Outra questão parece ter escapado a Guérout: analisamos a importância da “quantidade de movimento” na física cartesiana em contraposição à tese de Espinosa concernente à “proporção de

movimento e repouso”, destacando-lhes a importância dos termos “quantidade” e “proporção” como indicadores das diferenças entre os autores. Contudo, o que significa colocar na definição do indivíduo não somente o movimento, mas também o repouso? Se destes dois termos é possível extrair uma proporção comum que mui precisamente determina a identidade de algo existente, isto não significaria que, diferentemente do que pensara Descartes, movimento e repouso não são opostos que se anulam? Como compreender que o Movimento e o Repouso não são “estados” da Extensão, mas que são ambos um mesmo modo infinito da Substância? Aliás, como afirmar algo sobre movimento ou repouso de substância única, para a qual não há nada externo que possa servir de fora como referência para determinar seja o movimento, seja o repouso? Ao percorrer a obra espinosana, pouco alento encontramos para as nossas inquietações, como o próprio autor indica em uma de suas últimas cartas:

*a matéria é mal definida por Descartes por meio da Extensão, e que, pelo contrário, deve ser explicada necessariamente por meio de um atributo que expresse uma essência eterna e infinita. Talvez um dia, se tiver vida suficiente, trate mais claramente destas coisas convosco já que até o momento não tive a oportunidade de ordenar nada a respeito*¹⁹

O tempo de vida não permitiu a Espinosa nos deixar uma Física. E, ainda que por ora nossas interrogações fiquem sem respostas, pelo menos indicam a ruptura com a herança cartesiana, que não se localiza no tronco da árvore do saber (a Física), porquanto a crítica dirige-se ao seu fundamento, às suas mais profundas raízes: a metafísica. Tal ruptura permite avançar na compreensão do corpo humano para além

do corpo máquina, numa leitura despida dos prejuízos do paralelismo. E Espinosa não se perguntará mais sobre “o que é o corpo”. Num célebre trecho da *Ética III* a questão será: o que pode um corpo?

IV – Para além do corpo-máquina

Acreditamos que Guérout, ao explicitar o rigoroso mecanicismo espinosano deixou à margem duas questões principais presentes na parte II da *Ética* e que gostaríamos de retomar muito brevemente. Ao deduzir o corpo e o indivíduo, na parte conhecida por muitos como sua “pequena física”, percebemos que não se trata somente de explicar como se dá a *proporção* de movimento e repouso, mas de compreender o corpo constituído por uma complexidade intercorporal marcadamente *relacional*. O corpo humano é um indivíduo composto, um complexo de relações internas e externas com outros tantos corpos complexos. Ele é portanto definido por uma *intra-corporeidade* na relação estabelecida entre os corpos complexos que o compõem, mas também por uma *extra-corporeidade*, isto é, a definição de um corpo próprio depende de sua relação com os outros corpos.

Há porém, um segundo ponto: desta definição de indivíduo Espinosa acresce sucessivamente composições de indivíduos de segundo, terceiro gênero e assim até o infinito, sendo a Natureza inteira um só indivíduo. Por esta dedução Espinosa garante não somente a relação intercorpórea entre modos finitos, mas também a relação entre a parte finita e o todo da Natureza. Ora, o que marca então a individualidade? Espinosa não fala em individualidades, mas em indivíduos que se compõem ao infinito, sendo os corpos compostos diferenciados entre si pela proporção de movimento e repouso. Qual

é a importância a ser aqui observada? Que com sua definição de indivíduo, Espinosa segue justamente na direção oposta à da individualidade, sem perder de vista a diferença entre os modos finitos posta na proporção de movimento e repouso. Seria esta uma diferenciação restritamente quantitativa que se perderia no todo da Natureza? Pela definição de indivíduo pareceria que sim, não fosse estreitamente articulada com a sétima definição introduzida na *Ética II*: a de coisa singular.

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

Restringir o corpo à individualidade isolada seria como que pintá-lo numa coloração *partes extra partes*, considerando-o somente na esfera do “ser parte da Natureza”. Se *somente* consideramos a manutenção da proporção de movimento e repouso, não estaríamos aprisionando-o na trama da causalidade transitiva existente entre os modos finitos? Entretanto, a partir da sétima definição da *Ética*, a noção de singularidade do corpo composto, Espinosa poderá introduzir a passagem do “ser parte da Natureza” para “tomar parte na Natureza”. Expliquemos: o corpo humano é um modo finito que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerado como coisa extensa, e, enquanto tal, é uma coisa singular existente em ato cujas partes que o compõem concorrem para *uma única e mesma ação*: a interação das partes internas do corpo humano promove conjuntamente uma *ação como causa* comum de um só efeito em

suas relações com a exterioridade. Distanciando-se da lógica da finitude imposta pela causalidade transitiva, é possível nisso perceber a presença da causalidade eficiente e imanente que orquestra a Natureza inteira na potência do corpo quando nele todas as partes são como instrumentos que em unísono constituem a causa completa de um efeito. O corpo é agente porque é corpo singular.

Dada a unicidade substancial, de fato, não seria preciso iluminar os desdobramentos da Extensão por “modelos físicos”, nem torná-los inteligíveis porque correlacionados ao atributo Pensamento: a causalidade eficiente imanente presente em ambos os atributos e o princípio espinosano de *causa sive ratio* por si só já garantem total inteligibilidade a quaisquer dos infinitos atributos. Espinosa não precisa defender um mecanicismo associado à geometrização do movimento, porquanto sua ontologia é geométrica. Contudo, na ausência de uma Física espinosana, e dados os infortúnios e riscos nas leituras acerca da extensão em Espinosa, não poderíamos abdicar do termo “mecanicismo”? Desta feita, não conseguiríamos ao menos afastar a imagem do corpo humano como um autômato pêndulo autorregulável e seguir por um caminho muito mais profícuo, ou seja, como uma expressão singular da Natureza que se autoproduz geometricamente?

Por esta senda, muitas outras se abririam. E nosso filósofo permanece ao lado a nos acompanhar por este caminho: o que deduz Espinosa imediatamente após a pequena física? A aptidão ao múltiplo simultâneo no corpo e na mente. O que significa este “e”? A aptidão da mente, idéia do corpo singular existente em ato, não é deduzida de um corpo destacado do mundo, porque sua própria definição depende de um complexo de relações internas e externas por ele estabelecidas. A mente portanto não é a forma, nem o princípio de unidade do corpo, pelo contrário, ela é tão complexa quanto o corpo, e sua superioridade

estará fundada nesta capacidade de comércio com o mundo, com os outros homens e com as outras coisas. É a partir disto, a complexidade das relações internas e externas, que se segue a produção de um efeito conjunto do corpo e da mente. Este “e” não nos indica portanto nenhuma somatória, nenhuma correspondência. Muito mais forte e enraizado na existência humana, trata-se de compreender este “e” como uma simultaneidade, um conceito que aparece justamente na base da construção da aptidão para o múltiplo simultâneo no corpo e na mente. Poderemos agora seguir e compreender o que é “tomar parte na Natureza”.

Fosse o corpo humano reduzido a um pêndulo autorregulado, destacado do mundo e dos outros corpos, cuja potência estaria somente na capacidade de manter sua proporção de movimento e repouso frente às vicissitudes da vida, fosse a mente algo tão separado dele como o é uma linha paralela à outra, e sendo ambos paralelos e correspondentes, um atleta poderia ser um bom candidato à carreira filosófica. Não podemos reduzir a capacidade, aptidão e potência de um corpo singular somente à manutenção da proporção de movimento e repouso. A aptidão é construída e ampliada quanto mais complexo tornar-se o comércio, a comunicação deste corpo com o mundo e com a alteridade, e, nesta comunicação, torna-se agente capaz de ser a causa de seus efeitos. Podemos então concluir que é a partir da dinâmica complexidade de suas relações que o corpo, imerso no mundo, pode ser expressivamente singular. Sem estes esclarecimentos, seria impossível compreender o primeiro escólio da *Ética III*.

Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza

enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente. Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções, para não mencionar o fato de que nos Animais são observadas muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem no sono muitíssimas coisas que não ousariam na vigília; o que mostra suficientemente que o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada.²⁰

Espinosa inverte a perspectiva da análise propondo numa filosofia racionalista um posicionamento sobre certa supremacia da mente e lança, para a sua época e para o futuro, um desafio: “ninguém, até o presente, determinou o que o corpo pode”. Em geral, o escólio é analisado como consolidação da crítica ao preconceito cartesiano de que o corpo está sob o domínio da mente e da vontade, porém, seria esta a força do argumento deste escólio? E são mesmo os defensores do paralelismo que, ao restringir a análise deste escólio à denúncia da vontade, constroem-se em explicar quais afetos corresponderiam às afecções de um corpo sonâmbulo. Afinal, com o quê responderíamos ao desafio proposto, tendo como instrumentos o mecanicismo e o paralelismo? Eis porque acreditamos que este escólio não se apresenta somente como mais uma crítica à ação segundo a vontade, afinal, já não foram poucas as críticas feitas ao seu império em inúmeras passagens e para o qual é dedicado todo o final da parte II da *Ética*. Qual então a novidade argumentativa? Afirmam-nos Espinosa: é-nos tão desconhecida a estrutura do corpo, que ultrapassa

de longe a sagacidade humana, e, desta feita, quase nada se sabe sobre o quê esta estrutura é capaz de produzir. O desafio funda-se portanto sobre a potência do corpo.

Uma outra pergunta poderia nos advir ainda aqui: já que se trata da potência do corpo humano, por que motivo Espinosa não introduziu este escólio após à demonstração da sua pequena física? Ao que respondemos: na parte II encontramos a definição da coisa singular, ponto que já destacamos a importância, porém, é somente na parte III que Espinosa introduz duas noções capitais: as de *causa adequada/inadequada* e de *atividade/passividade*. Ora, é nas relações com o universo do qual o corpo é uma parte que ele constrói para si um universo de imagens, e é nestas relações que ele participa também de uma trama de causas e efeitos originadas neste corpo agente. É nesta dinâmica que a potência do corpo aumenta ou diminui nas muitíssimas relações que estabelece consigo mesmo e com a alteridade, e, simultaneamente, aumentando ou diminuindo a potência da mente. O corpo não é, portanto, um projeto mecânico para a manutenção de sua proporção de movimento e repouso, tal qual o pêndulo composto, pelo qual suas relações se estabeleceriam neste solo em que a “quantidade é rainha”. As interações corporais aumentam ou diminuem a potência, o reino da quantidade acaba finalmente por revelar uma dinâmica qualitativa. Afinal, como entenderíamos o aumento ou diminuição de sua aptidão corporal e mental como passagem para uma maior ou menor perfeição e realidade?

Lembremo-nos que corpo e mente são uma só e mesma coisa, ora sob o atributo pensamento, ora sob o atributo extensão, e se não se reduzem ou se identificam um ao outro, são ainda *ativos juntos* ou *passivos juntos*. Seja enquanto causa adequada, seja enquanto causa inadequada, produzem conjuntamente um efeito que não devemos

traduzir por uma ação e uma idéia correspondente, mas uma *ação-
idéia* nascida e produzida na rica experiência vivida pela complexidade
relacional simultânea experienciada pelo corpo e pela mente. “Se a
mente não tivesse aptidão para excogitar, o corpo seria inerte”, mas
também “se o corpo fosse inerte, a mente seria simultaneamente inepta
para pensar”²¹. Além de denunciar o império da vontade, Espinosa
está, em primeiro lugar, defendendo a potência do corpo que “apenas
pelas leis da Natureza considerada como corporal” é capaz de
“construir edifícios, pinturas, edificar um templo”, o que surpreende a
sagacidade humana. Porém, e em segundo lugar, é destacando os
grandes feitos do corpo agente, somente enquanto considerada a sua
potência, que Espinosa parece mesmo repelir que se possa dar qualquer
superioridade de um âmbito racional despido de um corpo imerso no
mundo e em suas construções, em nós ou fora de nós.

Para explicitar o que pretendemos apontar, gostaríamos de
tomar de empréstimo as palavras de outro pensador contemporâneo,
e perguntar se não haveria, no escólio analisado, o repúdio ao “monstro
no qual se desenvolveu até o absurdo a faculdade que temos de extrair
pensamentos de nossos atos em vez de identificar nossos atos com
nossos pensamentos”²²?

O corpo em Espinosa é portanto, juntamente com a mente,
parte que expressa a potência da Natureza inteira. Ora, não poderíamos
reconhecer que é pelas complexas relações com os outros homens,
com o mundo e as coisas que desvelamos na potência própria do corpo
a produção de feitos surpreendentes, não somente por sua beleza e
engenhosidade, mas porque tais feitos seriam a recriação das formas
mesmas de relação com este mesmo mundo, estes mesmos homens,
estas mesmas coisas? Não poderíamos reconhecer nisto que a expressão
é, inseparavelmente, mental e corpórea? Se assim fosse, Espinosa não

devolveria somente a vida ao corpo, mas permitiria abrir para ele a potência de recriação do próprio mundo a partir do qual ele mesmo se constituiu.

Notas

¹ Koyré, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 182. Os grifos são de Koyré (1ª. edição francesa pela Éditions Gallimard, 1973)

² Christiane Vilain faz uma interessante análise sobre as divergentes concepções da geometrização do movimento no século XVII, tendo como ponto de partida a comparação das definições de espaço, extensão e movimento em Galileu e Descartes. Vilain, C. “Espaces et Mondes au XVIIe siècle” in *épistémologiques – philosophie, sciences, histoire, (Cosmologie et philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty)*, vol. I (1-2), janvier-juin 2000, Paris- São Paulo: Université Paris 7/Denis Diderot - Discurso Editorial.

³ Blay, M. “Infini, géométrie et mouvement au XVIIe siècle” in *épistémologiques – philosophie, sciences, histoire. Cosmologie et philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty*, vol. I (1-2), janvier-juin 2000, Université Paris 7/Discurso Editorial, Paris/São Paulo, p. 163

⁴ Cf. Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l’objectivité*, Paris: Éditions Harmattan, 1998, p. 112 e segs.

⁵ Cf. Guénon, R. *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*, Paris: Gallimard, 1945

⁶ Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne*, Paris: L'Harmattan, 1998, p. 113. Os grifos são de Charles Ramond.

⁷ *Traité de l'homme*, A.T. VI, p. 202. Para este trecho, utilizamos a tradução feita por Jordino Marques, em *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

⁸ Jaquet, C. *Le corps*, Paris: PUF, 2001, p. 102.

⁹ EII P13, grifos nossos. Para todos os trechos citados da *Ética*, a tradução utilizada foi realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos, ainda não publicada.

¹⁰ Guérault, M. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 171.

¹¹ Guérault, M. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 175.

¹² E2 P13 L7 e S.

¹³ Guérault, M. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 178.

¹⁴ Guérault, M. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 182

¹⁵ Martial, G. *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 185

¹⁶ Ramond, C. *Spinoza et la pensée moderne*, Paris: L'Harmattan, 1998, p. 123.

¹⁷ EII P7 S

¹⁸ Ep.81, escrita a Tschirnhaus em 05 de maio 1676, p. 409

¹⁹ Ep. 83, escrita a Tschirnhaus em 15 de julho de 1676. p. 412

²⁰ EIII P2 S

²¹ EIII P2 S

²² A expressão é de Antonin Artaud em sua obra *O teatro e seu duplo*.

Bibliografia

1. BLAY, M.: “Infini, géométrie et mouvement au XVIIe siècle” *in épistémologiques – philosophie, sciences, histoire. Cosmologie et philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty*, vol. I (1-2), janvier-juin 2000, Université Paris 7/Discorso Editorial, Paris/São Paulo, p. 163
2. ESPINOSA, B.: *Correspondencia*, Madrid: Alianza Editorial, 1988
3. _____ : *Ética demonstrada em ordem geométrica*, Partes I a III, tradução em andamento realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos, FFLCH-USP.
4. GUÉNON, R.: *Le Règne de la Quantité et les signes des temps*, Paris: Gallimard, 1945
5. GUÉROULT, M.: *Spinoza. II-L'âme*, Paris: Aubier, 1974
6. JAQUET, C. : *Le corps*, Paris: PUF, 2001, p. 102.
7. KOYRÉ, A.: *Du monde clos à l'univers infini*, Paris: Gallimard, 1973.
8. _____ .: *Estudos de História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 182. Os grifos são de Koyré (1ª. edição francesa pela Éditions Gallimard, 1973)
9. MARQUES, J.: *Descartes e sua concepção de homem*, São Paulo: Ed. Loyola, 1993.
10. RAMOND, C.: *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité*, Paris: Éditions Harmattan, 1998.

11. VILAIN, C.: “Espaces et Mondes au XVIIe siècle” in *épistémologiques – philosophie, sciences, histoire, (Cosmologie et philosophie – hommage à Jacques Merleau-Ponty)*, vol. I (1-2), janvier-juin 2000, Paris- São Paulo: Université Paris 7/Denis Diderot - Discurso Editorial.