

1. O “VAI E VEM” ENTRE RICOEUR E ESPINOSA

Quando leio Platão ou Espinosa, entrego-me a um movimento de vai e vem. Passo a passo suspendo as minhas próprias perguntas e os meus próprios esboços de resposta, para me tornar outro, para me submeter ao autor estudado. Depois volto à carga elevando a crítica àquele nível mais profundo onde a *epoché* me conduziu e, de novo, dando crédito ao meu autor, deixo-me vencer por ele. (Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*)²

O pensamento de Ricoeur constrói-se progressivamente no diálogo e muitas vezes na controvérsia com outros pensadores. Há um vai e vem constante entre presente e passado, entre presente e presente. Um vai e vem que no excerto citado o autor manifestamente explicita relativamente a Platão e Espinosa mas que poderia aplicar-se a todos os autores com os quais dialogou. Nesse vai e vem acompanhamos a gênese das suas teses; nele compreendemos quanto elas beneficiaram do encontro com os filósofos clássicos e como foram estimuladas pelo confronto com pensadores contemporâneos.

É difícil separar a filosofia ricoeuriana de toda a história da filosofia, na qual mergulha e à qual vai buscar inspiração. No entanto há figuras que se destacam e que o próprio autor privilegia. Entre os antigos, Platão e Aristóteles, os incontornáveis pais fundadores, são permanentemente referidos sendo as suas teses maiores sujeitas a uma leitura minuciosa e profundamente inovadora. Quanto aos modernos, há uma insistência em Descartes, Kant e Hegel cujo pensamento é inúmeras vezes revisitado, quer para mostrar como foram paradigmáticos do pensar coevo, quer para contestar, completar ou superar teses e posicionamentos que tenderíamos a considerar definitivamente entronizadas na tradição filosófica ocidental. O relevo que dá a Heidegger enquanto foco determinante da hermenêutica filosófica, leva-o também a reinterpretar Husserl e os seus antecessores mais próximos. Relativamente aos contemporâneos, ele próprio identifica as orientações filosóficas e os pensadores que mais o estimularam: a fenomenologia e a hermenêutica com Heidegger e Gadamer; a filosofia analítica com Davidson, Strawson e Parfit; a tradição reflexiva com Jean Nabert e Lévinas, a pós-modernidade com Habermas e Apel.

¹ Publicado originalmente em HENRIQUES, Fernanda (Org.). **A Filosofia de Paul Ricoeur**. Coimbra: Ariadne, 2006. p. 289-306.

² Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 57.

Quanto a territórios para-filosóficos que se tornaram centrais nas suas análises não podemos deixar de lembrar a psicanálise, a literatura, a antropologia cultural, a hermenêutica bíblica. Em cada um destes domínios elege figuras às quais se dirige com o desassombro e o à vontade de um especialista, selecionando teses e textos que nos permitem melhor compreender seja o caráter prospectivo dos mitos clássicos, seja a atualidade ética das angústias dos trágicos tal como nos tornou evidente a contemporaneidade dialética dos textos platônicos e as propostas epistemológicas e éticas de Aristóteles. As interpretações e por vezes provocações que Ricoeur faz à tradição filosófica, cruzando-a com os diferentes territórios nos quais esta se enraíza, evidenciam a atualidade de certas temáticas que pensaríamos passadas ou por vezes mesmo ultrapassadas. As aproximações e confrontos que estabelece entre teorias contemporâneas que à primeira vista consideraríamos auto-suficientes – é o caso da filosofia analítica e da fenomenologia – obrigam-nos a aceitar como complementares e interatuantes teses que catalogaríamos em compartimentos rígidos, esquecendo as virtualidades que encerram e a capacidade dialógica que lhes é inerente.

De entre a multidão de figuras marcantes com quem conversa e nos faz conversar, parece tarefa difícil ou mesmo irrelevante eleger um autor que o tivesse marcado de um modo particular, um modelo ou mentor privilegiado com o qual tivesse estabelecido uma especial cumplicidade. E no entanto Ricoeur designa-o peremptoriamente, quando se apresenta, no início da sua polémica com Changeux: “*No fundo, se tivesse que procurar um antepassado, seria Espinosa [...]*” (Paul Ricoeur, *Ce qui nous fait penser*)³.

É uma afirmação que nos surpreende pois o autor da *Ética* nunca foi sujeito a uma análise aprofundada por parte do filósofo francês. É verdade que lhe dedicou um curso, mas nunca o chegou a publicar. Ao confessar, penalizado, pouco se ter dedicado à análise do pensamento espinosano, admite no entanto que este sempre esteve presente no seu caminho: “*Escrevi pouco sobre Espinosa, embora ele nunca tenha deixado de acompanhar a minha meditação e o meu ensino.*” (Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*)⁴.

Se por um lado a obra do autor judeu não foi teorizada por Ricoeur, por outro há um diálogo constante do pensamento ricoeuriano com Espinosa⁵ sendo a presença deste recorrente quer quando Ricoeur nos propõe uma ética para os nossos dias, quer quando valoriza a dimensão gratificante da ciência como partilha e discussão de conhecimentos, quer quando se interroga sobre o eu, procurando entendê-lo na sua dupla vertente intelectual e corpórea, quer na semiótica das paixões ao tentar perceber o papel que desempenham na construção da identidade própria.

³ « *Au fond, si j' avais à me chercher un ancêtre ce serait Spinoza* ». Paul Ricoeur e Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, (CQNF) Paris, Odile Jacob, 2000, p. 28.

⁴ « *Je n' ai guère écrit sur Spinoza, bien qu' il n' ai cessé d' accompagner ma méditation et mon enseignement.* ». Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre (SMCA)*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 365.

⁵ Mongin refere-se à sombra de Espinosa, Olivier Mongin, *Paul Ricoeur. As Fronteiras da Filosofia*, trad. Armando Pereira da Silva, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 59.

Espinosa é inúmeras vezes visitado em referências esporádicas, *flashes* curtos de que Ricoeur se serve para acentuar uma tese ou para responder a um problema aparentemente insolúvel. Ele é um permanente parceiro de diálogo, alguém que irrompe de um modo súbito e inesperado, a lembrar-nos a atualidade das suas teses. Daí parecer-nos pertinente apresentar uma comunicação que se debruce sobre a relação entre Ricoeur e Espinosa, a partir de um texto que a evidencie – o diálogo estabelecido entre Ricoeur e Changeux em *Ce qui nous fait penser*.

2. A PRESENÇA DE ESPINOSA NA CONTROVÉRSIA COM CHANGEUX: OS DOIS ESPINOSAS

Ninguém, até agora, determinou o que pode um corpo [...]
Espinosa, *Ética* III, prop. II, schol.⁶

O diálogo entre Ricoeur e Changeux em *Ce qui nous fait penser* recorre muitas vezes a Espinosa como árbitro e fundamento das perspectivas sustentadas. Os dois autores situam-se em áreas distintas – a filosofia e a neurociência – e filiam-se em paradigmas filosóficos diferentes: Changeux é abertamente materialista enquanto Ricoeur, herdeiro das orientações fenomenológica, hermenêutica e reflexiva⁷, considera redutora uma explicação estritamente biológica, nomeadamente quando nos debruçamos sobre a relação entre corpo e mente. O fato de recorrerem ao mesmo filósofo como fonte inspiradora de muitas das teses que defendem, leva-nos a considerar dois Espinosas, cada um deles enquadrado numa moldura específica, cada um deles sublinhando conceitos e pormenores a que os autores foram sensíveis. O que mais uma vez vem provar as múltiplas leituras, todas elas pertinentes, que nos oferece um pensamento rico e multifacetado como é o do autor da *Ética*.

Changeux reconhece ter descoberto Espinosa tardiamente, ao escrever *O Homem Neuronal*⁸. Mas considera-o “uma referência filosófica essencial”⁹, sendo particularmente sensível às suas perspectivas antiteleológica e antiantropológica. A sintonia que experimenta relativamente ao pensamento do filósofo judeu e as virtualidades motivadoras que nele descobre constituem um repto que o motiva a escrever uma *Ética* para o ano 2.500! No entanto, situando-se nas fronteiras do científico, do social e do político, é menos atento a partes da obra espinosana, que respeitam à metafísica e à integração salvífica no Todo. Daí pouco se interessar pelos livros I e V da *Ética*, situando-se preferencialmente nos restantes, nos quais colhe elementos que lhe permitem fundamentar uma antropologia e uma ética assentes nos progressos da neurobiologia e nas ciências da linguagem e da cognição.

⁶ “Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit [...]”. Espinosa, *Ética* III, prop. II, schol., G. II, p. 142.

⁷ *CQNFP*, pp. 10-11.

⁸ Jean-Pierre Changeux, *L'Homme Neuronal*, Paris, Fayard, 1983. Esta afirmação é feita em *CQNFP*, p. 14.

⁹ Ob. Cit. p. 211.

Ricoeur, embora tocado pelo antifinalismo de Espinosa, elege temas como a dimensão beatífica que acompanha o conhecimento, a consciência de eternidade que o *sapiens* consegue alcançar neste mundo, a realização pela liberdade. As citações que faz da *Ética* visam todas as suas partes, tanto se interessando pelo conceito fundamental de substância que subjaz ao livro I, como pelo de salvação para o qual converge o livro V.

Tal como Deleuze, reconhecemos a diversidade de caminhos traçados na obra maior do filósofo judeu e aceitamos que a *Ética* é susceptível de múltiplas leituras, consoante nos fixemos num ou noutro dos seus livros:

A *Ética* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários é um livro – rio que desenvolve o seu curso. Mas a *Ética* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *Ética* do livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por clarões. Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a sombra, a cor, a luz. Cada uma das três *Éticas* coexiste com as outras e continua-se nas outras, apesar das suas diferenças de natureza. É um só e mesmo mundo. Cada uma estende passadiços para transpor o vazio que as separa. (Gilles Deleuze, *Espinosa e as Três Éticas*)¹⁰.

Se é inegável que Ricoeur leu atentamente a totalidade da *Ética* de Espinosa, orientando muitas das suas reflexões a partir do livro, o clímax do pensamento espinosano, Changeux ignorou este “livro luminoso”, privilegiando o Espinosa cientista. Para ele, o filósofo judeu é alguém que nos propôs a construção de um modelo de homem na sociedade. Interessa-lhe sobretudo o contributo dado às representações éticas e políticas, com base no conhecimento físico e fisiológico. O pensamento espinosano surge-lhe como paradigmático de quem procura alcançar um conhecimento integral do homem, oferecendo-nos uma espécie de psicologia racional de base científica. Os dados que adquirimos sobre o funcionamento e as atividades do nosso corpo, nomeadamente do cérebro, são tomados como fundadores da psicologia, da ética e dos juízos morais. Enquanto cientista, ou melhor, enquanto neurocientista, Changeux é atraído pelo monismo antropológico espinosano. Nele encontra virtualidades que lhe permitem identificar dois discursos aparentemente irreduzíveis sobre o corpo – o biológico e o psíquico – fazendo-os convergir para um terceiro que os unifica, discurso de base neurobiológica, no qual se estabelece uma correspondência entre uma função psicológica particular e uma estrutura neuronal definida. É esse terceiro discurso que nos permitirá um conhecimento mais aprofundado e fidedigno do sujeito humano.

Também Ricoeur cita Espinosa para abordar o complexo problema da relação mente/corpo. Mas para ele, a relação da alma e do corpo é entendida como um problema de ontologia fundamental ¹¹. Atento à perspectiva unitária da *Ética* no que concerne à antropologia,

¹⁰ Gilles Deleuze, *Crítica e Clínica*, ed. Século XXI, 2000, p. 202-203.

¹¹ *CQNEP*, p. 22.

acentua a importância do livro I e do “maravilhoso livro V”¹², enfatizando a necessidade de ler globalmente a obra e não partes soltas da mesma¹³.

Aceitando a interpretação deleuziana atrás citada das três éticas, diríamos que Ricoeur dá primazia à perspectiva da essência enquanto que Changeux se contenta com a lógica do signo e do conceito.

3. A SOMBRA DE DESCARTES

Para além do ponto de convergência que o apelo a Espinosa representa nas posições defendidas por cada um dos pensadores, há um outro pólo que os aproxima – a crítica severa que dirigem a Descartes, considerando-o responsável por muitos dos impasses antropológicos com que ainda hoje nos defrontamos. Ricoeur contrasta o monismo espinosano, que encara com agrado, com o dualismo de Descartes, perante o qual é crítico; contudo, não deixa de colocar Espinosa no grupo dos cartesianos, encontrando nele, bem como em Malebranche e Leibniz, uma raiz comum no que respeita ao conceito de substância¹⁴. Não subscrevemos esta leitura, aliás filiada em Hegel e compreensivelmente partilhada por muitos pensadores franceses. Mas estamos de acordo com o autor de *Soi-même comme un autre* quando este defende que em Espinosa se concretiza a reviravolta operada por Descartes na Meditação II, ou seja, que Deus é o ponto de partida e o fundamento de todo o pensar. Na verdade, no livro II da *Ética*, o homem é apresentado simplesmente como um modo que pensa, o que lhe retira um lugar privilegiado na totalidade em que se integra e o torna absolutamente dependente de Deus no que respeita ao conhecimento¹⁵.

Tanto Ricoeur como Changeux atacam o dualismo cartesiano, atribuindo a Espinosa o mérito de ter antevisto uma solução mais plausível para o problema antropológico. Mas, relativamente a Descartes, Ricoeur é mais indulgente do que o seu interlocutor. Embora critique expressamente a ambigüidade do autor das *Meditações* quando este considera a união da alma e do corpo, não deixa de nos mostrar como algumas das suas teses podem ser recuperadas e compatibilizadas com o pensamento contemporâneo. De um modo manifesto, desconfia daquilo que designa como “o discurso misto de Descartes”, patente sobretudo no final das *Meditações* e em algumas cartas à Princesa Elisabeth da Boêmia. De um modo latente há nele uma certa recuperação das teses cartesianas quando confrontadas com conhecimentos de que hoje dispomos e que nos fazem ter um outro olhar sobre o pensamento antropológico do filósofo seiscentista.

¹² Ob. Cit., p. 32.

¹³ Ob. Cit. p. 211-212.

¹⁴ Ob. Cit. p. 22.

¹⁵ *Soi-même comme un autre*, p. 21. Ricoeur refere-se evidentemente a um axioma de *Et. II* no qual se afirma sem mais explicações “*homo cogitat*” (*Et. II*, ax. II).

Relembremos a Meditação VI, na qual o filósofo inventaria as propriedades dos corpos e do nosso corpo, contrastando-as com as propriedades da alma. Depois de ter apresentado dois discursos nítidos e irreduzíveis que no registro de Ricoeur poderíamos designar por corpóreo e psíquico, Descartes fala-nos de uma quase que união da alma e do corpo:

A natureza também ensina [...] que não estou apenas alojado no meu corpo como o marinheiro no navio, mas que estou muito estreitamente ligado a ele, e tão misturado que componho com ele como que uma unidade. (Descartes, *Med. VI*)¹⁶.

Esta experiência que não se fundamenta num raciocínio mas na natureza, portanto naquilo que sentimos e que não carece de explicação, introduz nitidamente um terceiro discurso que nos situa numa outra instância, a da subjetividade corporal, onde sentimos o corpo próprio como algo que nos pertence e relativamente ao qual somos estreitamente dependentes. Muitos comentadores (nomeadamente Gueroult)¹⁷, enfatizam a fraqueza dos argumentos cartesianos relativos à união, dado que assentam na experiência vivida, enquanto as justificações que fundamentam a separabilidade dos corpos e das almas se estruturam a partir de um raciocínio dedutivo. Ricoeur acentua a dualidade irreduzível dos discursos objetivo e subjetivo, fazendo-nos compreender que não estamos perante argumentos fortes e fracos mas sim de duas abordagens diferentes, a que é dada pelo raciocínio e a que é proporcionada pelos sentidos. Cada uma delas conduz a um território com as suas próprias leis, sendo absurdo pretender interpretá-las usando um só código.

O mesmo problema vem à baila na correspondência entre Descartes e Elisabeth, nomeadamente nas cartas de 6/16 de Maio a 28 de Junho de 1643¹⁸. Intrigada quanto à possibilidade de duas substâncias diferentes poderem interagir, a princesa pede ao seu mentor uma explicação racional para este fenómeno, que não ponha em causa a ontologia e a antropologia por ele veiculadas, já assimiladas e aceites como verdade pela princesa. As “noções primitivas” que Descartes apresenta (extensão, pensamento e união) não a convencem. As três diferentes entradas que o filósofo propõe para alcançar essas noções deixam-na perplexa¹⁹. De fato, a tese defendida pelo filósofo de que acedemos à alma pelo entendimento puro, ao corpo pelo entendimento e pela imaginação e à união da alma e do corpo pelos sentidos²⁰, parece-lhe bizarra²¹.

As dúvidas e interrogações de Elisabeth são partilhadas por grande parte dos seus contemporâneos. Note-se que ainda hoje tendemos a interpretar a tese da união como um ponto dúbio do pensamento cartesiano. De fato, Descartes parece ter alguma dificuldade em expor os

¹⁶ Descartes, *VIe Méditation*, AT VII, p. 81.

¹⁷ Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1994 (1968), t.II, caps. IX e XV.

¹⁸ AT, III, pp. 661-695.

¹⁹ Cartas de 21 de Maio, 20 e 28 de Junho e 1 de Julho de 1643.

²⁰ Carta de Descartes a Elisabeth de 28 de Junho de 1643.

²¹ Carta de Elisabeth a Descartes de 1 de Julho de 1643.

seus argumentos de um modo claro e distinto, admitindo que tais critérios não se aplicam à experiência que temos da relação corpo/alma, embora se trate de algo universalmente sentido por todos os homens, filósofos e não filósofos. Há nele uma certa má consciência, um reconhecimento de que penetramos num território opaco, que a razão não domina. Daí dizer à Princesa: “Tenho quase receio de que Vossa Alteza pense que eu não esteja aqui a falar com seriedade [...]” (Carta de Descartes a Elisabeth)²².

Este problema, que tanto fez penar Elisabeth e os comentadores coevos, remete para aquilo que no debate entre Ricoeur e Changeux é designado como o “terceiro discurso sobre o corpo”. Ora se nos colocarmos no registro de Changeux encontramos na neurobiologia contemporânea possibilidades que nos permitem recuperar a explicação cartesiana, dando-lhe uma credibilidade científica que não era possível atribuir-lhe no século XVII. No entanto, se preferirmos a posição de Ricoeur, embora os argumentos aduzidos sejam outros, também somos ajudados na compreensão das teses cartesianas, pois o autor de *Soi-même comme un autre* sustenta que, se não nos colocarmos numa perspectiva gnosiológica e se introduzirmos na nossa leitura um critério de ação, a explicação de Descartes é absolutamente legítima. Segundo Ricoeur, quando nos debruçamos sobre a noção primitiva de união, à qual acedemos de um modo imediatamente vivencial, sem recurso a um raciocínio lógico, estamos perante aquilo que designa por “ações de base” (as *basic actions* de Danto)²³. Estas são providas de uma dignidade semelhante à das noções a que chegamos pela razão: “[...] o conceito primitivo de ação de base tem na ordem prática o mesmo lugar que ocupa a evidência na ordem cognitiva.” (Paul Ricoeur, *SMCA*)²⁴.

O cuidado com que Ricoeur analisa as ações de base leva a que moderemos as críticas ao conceito cartesiano de união, baseado na experiência, considerando que Descartes abriu uma hipótese que mais tarde outros filósofos seguiram e que, com novas informações e instrumentos, pôde ser devidamente defendida e fundamentada. Note-se que, ao tecer considerações sobre o discurso misto de Descartes, o terceiro discurso, Ricoeur continua a situá-lo para além da ciência, entendendo-o como uma extensão do discurso científico²⁵. Daí a dificuldade em lhe dar o mesmo estatuto que Changeux lhe atribui.

Esta pequena digressão cartesiana pretendeu mostrar como a leitura de filósofos do passado pode beneficiar quando perspectivada em contextos diferentes daqueles em que se situavam. As críticas a Descartes, um ponto de convergência no diferendo Ricoeur/Changeux, constituem uma ajuda para os estudiosos do pensamento moderno, tornando patente o modo

²² Carta de Descartes a Elisabeth de 28 de Junho de 1643.

²³ *Ibidem*, p. 127.

²⁴ “[...] le concept primitif d’action de base tient dans l’ordre pratique la place qu’occupe l’évidence dans l’ordre cognitif.” *SMCA*, p. 126.

²⁵ *CQNEP*, p. 59.

como o autor das *Meditações* antecipou certas teses que hoje nos interessam, teses essas que não levou às últimas conseqüências e que Espinosa posteriormente perspectivou diferentemente. Mas se Ricoeur e Changeux são críticos quanto às posições cartesianas que analisam com severidade, o mesmo não se passa no que respeita às teses antropológicas do autor da *Ética*, para as quais têm um olhar complacente.

4. ESPINOSA E O TERCEIRO DISCURSO SOBRE O CORPO

A posição de Changeux, na linha do que ele designa por uma naturalização da fenomenologia ²⁶, aceita a existência de três discursos sobre o corpo: um discurso que o considera, e particularmente ao cérebro, como objeto de conhecimento para um observador exterior; outro que encara o eu enquanto sujeito de vivências, tendo em conta a representação do corpo próprio; um terceiro que permite congregar e fundir o que parecia dual e que se unifica se for colocado no registro neurobiológico. É este terceiro discurso, praticado pelos cientistas do cérebro e da cognição, que autoriza uma aproximação a Espinosa pois enfatiza uma perspectiva monista, mostrando que é possível compatibilizar os outros dois discursos, fundindo-os num só. Os progressos espetaculares das neurociências e o desenvolvimento tecnológico no âmbito da exploração do cérebro permitiram, nos últimos anos, traçar mapas e determinar o funcionamento de diferentes zonas cerebrais. Foi todo este avanço que, segundo Changeux, levou à elaboração de um terceiro discurso, o qual facultaria um acesso mais fidedigno ao conhecimento do nosso eu. A familiaridade com as funções superiores do cérebro, possibilitada pelo desenvolvimento científico e tecnológico, levar-nos-ia ao coração de certos problemas antropológicos e éticos, diluindo a fronteira entre os domínios da ciência, do conhecimento e da moral. A ética constituir-se-ia como um discurso cientificamente fundamentado, uma ciência objetiva da moral ²⁷. Os neurocientistas integrar-se-iam, de pleno direito, em comissões de ética pois melhor do que ninguém conheceriam os meandros da mente humana em todas as suas manifestações.

Ricoeur é mais modesto, contentando-se com a análise semântica dos discursos e recusando situar-se no campo nobre da ontologia fundamental. Para ele o núcleo central da questão diz respeito ao tradicional problema, herdado dos gregos, das relações entre alma e corpo. É nessa perspectiva que põe em causa o terceiro discurso de Changeux, ou seja o discurso da neurobiologia na sua tripla vertente anatômica, fisiológica e comportamental ²⁸. Às capacidades unificadoras deste terceiro discurso, que permitiria estabelecer a ponte entre os outros dois, opõe um irreduzível dualismo: “[...] diria que compreendemos quer um discurso psíquico quer um

²⁶ Ob. Cit, p. 35.

²⁷ Ob. Cit, pp. 21 e 22.

²⁸ Ob. Cit., p. 55.

discurso neuronal, mas que a sua relação é problemática porque não conseguimos inscrever a sua ligação no interior de um ou de outro. Temos a maior dificuldade em constituir o terceiro discurso.” (Paul Ricoeur, *CQNEP*)²⁹.

Segundo Ricoeur podemos detectar pontos de intersecção entre o neuronal e o psíquico mas a natureza dessa intersecção continua a ser problemática. Os dois discursos sobre o corpo, o biológico (na sua vertente cerebral) e o mental, são duas perspectivas heterogêneas, não redutíveis nem reciprocamente deriváveis. Numa lidamos com neurônios, conexões neuronais, mapas do cérebro, etc.; noutra estão em causa o conhecimento, a ação e as emoções. Para ele, a afirmação “o cérebro pensa” não tem qualquer legitimidade pois cérebro e pensamento têm diferentes referentes que é absurdo pretender unir. Não podemos transformar um dualismo semântico num dualismo substancial pois o termo mental não se opõe a corpóreo, apenas exprime uma abordagem com pressupostos diferentes e utilizando um outro código: “O meu cérebro não pensa, mas enquanto que eu penso passa-se sempre algo no meu cérebro. Mesmo quando penso em Deus.” (Paul Ricoeur, *SMCA*)³⁰.

Qual o papel de Espinosa neste diferendo que opõe Ricoeur e Changeux quanto à constituição do eu, à identidade pessoal e à fundamentação da ética? Que argumentos usam estes pensadores quando apelam para o filósofo judeu como antecipador das teses que propõem? Que razões têm para chamar à colação o autor da *Ética*?

Como vimos, há um ponto em que estão em sintonia – a crítica ao dualismo e ao interacionismo, que os leva a recusar a perspectiva cartesiana e todas as concepções antropológicas que dela derivam. Daí a aproximação a Espinosa. Segundo Changeux, para além dos discursos sobre o cérebro e sobre as atividades e comportamentos, Espinosa pressentiu um terceiro que une o anatómico e o comportamental, o descritivo-neuronal e o percebido vivido³¹. Para Ricoeur, que não considera fundamentais os discursos anatómico e comportamental mas sim o observável e o vivido, o terceiro discurso poderia ter sentido se o identificássemos com o discurso poético da criação bíblica ou com o discurso especulativo no seu auge, tal como Espinosa o encarou. É uma hipótese a florada mas não aprofundada, até porque, enquanto filósofo, Ricoeur confessa-se agnóstico quanto à viabilidade de tal perspectiva³². Nos pontos que se seguem, iremos considerar o conceito de corpo em Espinosa, de modo a explicitar aquilo que Ricoeur designa como “um terceiro discurso” sobre o mesmo. Como tal, analisaremos as diferentes leituras que a *Ética* nos apresenta sobre o tema: em primeiro lugar, a que é desenvolvida no pequeno tratado de física do livro II, ligando o corpo humano aos outros

²⁹ Ob. Cit., p. 78.

³⁰ Ob. Cit., p. 49.

³¹ Ob. Cit., p. 26.

³² Ob. Cit., p. 37.

corpos; depois e ainda no mesmo livro, o discurso do corpo enquanto objeto da mente; finalmente o discurso do corpo como instrumento de salvação, presente no livro V.

4.1 O discurso do corpo enquanto ligado aos outros corpos

Há uma primeira abordagem do conceito de corpo, implicitamente presente no livro I da *Ética*, quando o filósofo fala dos modos da extensão. Contudo, o tema só é formalmente apresentado no livro II, dedicado à mente – *De natura et origine mentis*: “Por corpo entendo um modo que exprime a essência de Deus enquanto esta é considerada como coisa extensa, de um modo certo e determinado [...]” (*Et.* II, def, I)³³.

O estatuto dos corpos como manifestações de Deus ou da Natureza, tem a mesma dignidade do estatuto das idéias pois tal como é afirmado na proposição II do mesmo livro, “Deus é coisa extensa”³⁴. Os corpos são estruturas organizadas, agregados de elementos, seres em equilíbrio tensional. Obedecem a uma ordem rigorosa que os leva a estabelecer entre si relações de causa e de efeito. É a ordem que enforma a Substância e que se manifesta da mesma maneira em todos os seus atributos e em todos os seus modos. O que faz com que à ordem dos corpos corresponda exatamente a ordem das idéias. Por isso, neste segundo livro da *Ética*, onde está em causa a explicação do que é a alma humana, Espinosa apresenta um pequeno tratado de física, no qual em sete lemas, três axiomas e seis postulados, dá conta das propriedades dos corpos.

Nesta primeira abordagem o corpo humano é comparável a qualquer outro corpo, definindo-se pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão. Espinosa preocupa-se em determinar o grau de conveniência que os corpos estabelecem entre si e a maneira como reciprocamente se determinam ao movimento e ao repouso. O conceito de indivíduo, que apresenta numa definição³⁵, mostra-o como um conjunto de corpos, cuja integridade é mantida pela pressão que suportam por parte de outros que lhe são exteriores. Sujeitos embora a mutações, os indivíduos mantêm a mesma essência ou natureza, enquanto não for alterada a proporção de movimento e de repouso que os mantém na existência. O “primeiro corpo” de Espinosa decorre desta concepção geral dos modos da extensão e tematiza-se nos seis postulados que finalizam a mini-física a que nos temos vindo a referir. Com eles ficamos cientes das propriedades do corpo humano, das quais relevamos o fato de ser constituído por diferentes indivíduos, de precisar de outros corpos para constantemente se regenerar, de ter o poder de afetar e de ser afetado, agindo e padecendo relativamente aos corpos que lhe são exteriores.

³³ “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.”. *Et.* II, def. I, G. II, p. 84.

³⁴ “*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*”. *Et.* II, prop. II, p.86.

³⁵ A definição entre os axiomas II e III.

4.2 O discurso do corpo enquanto objeto da mente

O “segundo corpo de Espinosa” centra-se na relação deste com a alma ou mente: O objeto da idéia que constitui a Mente humana é o Corpo, quer dizer, um certo modo de extensão existente em ato, e nada mais é.” (*Et.* II, prop. XIII) ³⁶.

A mente humana é confinada ao corpo, define-se em função dele. O homem é simultaneamente idéia e corpo. Não é uma soma mas uma unidade individual, que se afirma diferentemente consoante o consideramos do ponto de vista do pensamento ou da extensão. A mente tem a mesma estrutura do corpo porque depende das vicissitudes deste. Ela é o corpo enquanto realidade pensada. A sua diferença e mesmo a sua superioridade relativamente às demais idéias, reside na complexidade do corpo ao qual está ligada: “A mente humana está apta a perceber muitas coisas e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de muitos modos.” (*Et.* II, prop. XIV) ³⁷.

A excelência da mente humana reside no fato de corresponder a um corpo extremamente complexo e sofisticado. O corpo humano tem mais poderes e é mais autônomo do que qualquer outro. Como tal, corresponde-lhe uma mente dotada de mais poderes e de uma maior autonomia: “Quem tem um corpo apto para muitas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna.” (*Et.* V, prop. XXXIX) ³⁸.

Um dos problemas que Ricoeur levanta em *Ce qui nous fait penser* e que retoma em *Soi-même comme un autre* é não podermos identificar o psíquico vivido com o neuronal observado: “[...] o cérebro manter-se-á de forma definitiva um objeto de conhecimento e nunca pertencerá à esfera do corpo próprio. O cérebro não ‘pensa’ no sentido de um pensamento que se pensa. Mas você pensa o cérebro.” (Ricoeur, *SMCA*)³⁹.

É possível aproximar esta tese de passos da *Ética* nos quais Espinosa sustenta a irredutibilidade dos discursos da mente e do corpo. O que o leva a dizer que não podemos ter um saber direto daquilo que se passa no nosso corpo.

Esta preocupação de Ricoeur não constitui problema para Jean-Pierre Changeux. Para ele o progresso das neurociências permite unificar os discursos, admitindo que o que sabemos sobre a constituição e funcionamento do cérebro nos ajuda a compreender a consciência que temos do corpo próprio ⁴⁰. Ricoeur mantém-se do lado de Espinosa quando sustenta que não há passagem nem interação possível entre os dois discursos. JPC defende que a experimentação eletrofisiológica veio permitir transpor esse fosso. Mas igualmente se socorre do filósofo judeu

³⁶ « *Objectum ideae humanam Mentem constituentis est Corpus , sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.* ». *Et.* II, prop. XIII, G. II, p. 96.

³⁷ “*Mens humana apta est ad plurimum percipiendum, et eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest.*”. *Et.* II, prop. XIV, G. II, p. 103.

³⁸ “*Qui Corpus ad plurimum aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.*”. *Et.* V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.

³⁹ Ricoeur, *SMCA*, p. 60.

⁴⁰ Changeux, *CQNEP*, p. 69.

pois este admite que a união pode ser conhecida desde que haja um adequado conhecimento do corpo: “Na verdade ninguém pode compreender a própria [união] de um modo adequado ou distinto sem que previamente conheça a natureza do nosso corpo de um modo adequado.” (*Et.* II, prop. XIII, schol.⁴¹).

O corpo não pode determinar a mente a pensar nem tão pouco a mente o corpo a agir⁴². Mas dado que a mente é idéia do corpo, tudo o que acontece neste é susceptível de ser percebido. O conhecimento do nosso corpo não é direto e começamos por ter dele uma idéia confusa⁴³, o que se explica se percebermos que **ser** idéia do corpo não é o mesmo que **ter** uma idéia do corpo. Ora a mente define-se como idéia do corpo que progressivamente pode adquirir idéias mais adequadas sobre ele. Há que distinguir o conhecimento que nós vamos tendo dos corpos, do conhecimento que Deus tem deles e do nosso corpo. O primeiro é imperfeito, indireto, inadequado e mediato. O segundo é perfeito, direto, adequado, imediato. A mente humana só conhece o corpo humano de um modo adequado se o fizer em Deus. É nisso que consiste aquilo que, utilizando a terminologia de *Ce qui nous fait penser*, passaremos a designar por “terceiro discurso sobre o corpo”.

4.3 O discurso do corpo enquanto instrumento de salvação

Este terceiro discurso é uma perspectiva que só aparece totalmente explicitada no livro V, revelando-se no último gênero de conhecimento, a partir do qual as coisas são percebidas em Deus. O homem é visto na sua unidade quando integrado nesse Todo que é *Deus sive Natura*. E o seu corpo ganha uma nova dimensão quando perspectivado a esse nível, por um conhecimento que se alcança a partir de Deus e não de nós próprios, um conhecimento entendido de um modo necessário e não contingente⁴⁴. O conhecimento inadequado que temos do nosso corpo resulta da consideração que dele fazemos como um ser autónomo, como algo que vale por si mesmo. Ora os corpos (e o nosso não é exceção) estão inseridos numa rede de relações cuja captação total é impedida pela nossa finitude. Contudo, por meio da exegese gnosiológica e ética que nos dá acesso ao terceiro gênero de conhecimento, é possível vê-los numa outra dimensão.

Segundo Espinosa, não podemos ter um conhecimento adequado do nosso corpo pois para tal teríamos de conhecer todas as suas relações com os outros corpos, e isto só a Deus é possível. Não nos é dado conhecer como Deus conhece pois, como referimos, a totalidade é-nos interdita. Mas podemos-nos aproximar da perspectiva que Deus tem do indivíduo que somos,

⁴¹ “*Verum ipsam adaequate, sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri Corporis naturam adaequate cognoscat.*” *Et.* II, prop. XIII, schol., G. II, p. 49. E também *Et.* III, prop. II, dem. e schol.

⁴² *Et.* III, prop. II, dem. e schol.

⁴³ Veja-se especialmente as proposições XII e XIII de *Et.* II com os seus corolários e escólios.

⁴⁴ *Et.* II, prop. XXIX, corol. e schol. Veja-se também sobre este tema a Carta LXIV a Schuller.

quando tentamos coincidir com o que é a nossa mente pensada por Deus, coincidindo com os pensamentos que Deus pensa em nós. É nisto que consiste a salvação, na qual a idéia do corpo tem um papel decisivo.

O livro V da *Ética* revela-nos uma dupla condição dos modos, encarados como existentes na duração e como pensados por Deus:

As coisas são concebidas por nós como atuais, de duas maneiras, ou enquanto concebemos a sua existência em relação a um tempo e a um lugar determinados ou enquanto as concebemos como contidas em Deus, seguindo necessariamente da natureza divina [...]. (*Et. V*, prop. XXIX, schol.)⁴⁵.

A demonstração que antecede este escólio é determinante para percebermos como se passa da duração para a eternidade. A mente concebe as coisas num registro temporal quando as perspectiva a partir da existência presente do seu corpo. Mas é impelida a procurar um outro nível cognitivo, no qual as conceba do ponto de vista da eternidade. Daí tentar ver o corpo, situando-se nessa perspectiva.

Ao conhecermos na duração – o que acontece no primeiro gênero de conhecimento, sensorial e imaginativo – percebemos o corpo como contingente, quer no seu aparecer, fruto de uma convergência de causas, quer na sua aniquilação, igualmente dependente de fatores fortuitos. No segundo gênero de conhecimento, dominado pela razão, podemos dizer que já há um certo ponto de vista da eternidade pois o corpo é integrado nas leis gerais que regulam os modos da extensão. Só na ciência intuitiva, o conhecimento de terceiro gênero, o corpo é visto como eterno e necessário. Neste caso podemos dizer que ele não existe no tempo, embora seja, desde todo o sempre um modo da extensão.

Deus tem uma idéia (eterna) desse corpo não existente. É a consideração do corpo em Deus que leva ao aprofundamento do nosso ser e que determina a salvação, permitindo uma leitura conciliadora entre a perspectiva dominante no livro II (a da morte da mente com o corpo) e as teses perturbadoras do livro V. Neste é-nos revelado que há uma parte da mente que não morre, que somos responsáveis pela maior ou menor extensão dessa parte, e, por último, que o nosso corpo tem um papel na obtenção da eternidade.

Particularmente esclarecedora é a proposição XXIX de *Et. V*, ao estabelecer que o conhecimento *sub specie aeternitatis* diz respeito ao conhecimento que temos da essência do corpo e não da sua existência atual: “Tudo o que a Mente compreende, do ponto de vista da eternidade, não o compreende porque concebe a existência presente atual do Corpo, mas porque concebe a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade”. (*Et. V*, prop. XXIX)⁴⁶.

⁴⁵ “*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.*”. *Et. V*, prop. XXIX, dem., G II, p.298.

⁴⁶ “*Quidquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod Corporis praesentem actualem existentiam concipit, sed ex eo, quod Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.*”. *Et. V*, prop. XXIX, G. II, p. 298.

Para nos situarmos na eternidade há que ultrapassar a perspectiva particular, e como tal incompleta, que nos é dada pelo corpo existente em ato. Há que perceber o corpo tal como Deus o percebe, ou seja, pelo terceiro gênero do conhecimento: “O terceiro gênero de conhecimento vai da idéia adequada de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas [...]”. (*Et. V, prop. XXV, dem.*)⁴⁷.

A ciência intuitiva dá-nos acesso à essência do nosso corpo, pensada por Deus desde toda a eternidade. A idéia que Deus tem de nós é a idéia eterna do corpo que somos. E o corpo que somos não é algo de genérico, refere-se a um indivíduo determinado, visto na sua concretude. A prop. XXII de *Et. V* fala-nos da idéia eterna que Deus tem do corpo usando os termos *hujus et illius corporis humani*: “Em Deus, contudo, existe necessariamente uma idéia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano do ponto de vista da eternidade.” (*Et. V, prop. XXII*)⁴⁸.

É um corpo que se define por uma determinada proporção de repouso e de movimento e que desempenha no Todo uma função única.

O discurso sobre o corpo apresentado no livro V confere-lhe uma dimensão que nenhum dos outros livros da *Ética* tem em conta. É este discurso que Ricoeur não ousa tomar a sério e perante o qual se confessa agnóstico – a proposta de salvação através do corpo “*sub specie aeternitatis*”. Estamos perante um conhecimento que, tal como Changeux pretendia, permite superar a dualidade de leituras. Mas que, diferentemente das teses do cientista, apela para um Todo, partindo dele para situar o concreto, neste caso o nosso corpo que, visto nesta perspectiva, assume foros de eternidade. É compreensível que Ricoeur enquanto leitor da *Ética*, se tenha confessado agnóstico quanto à viabilidade deste terceiro discurso sobre o corpo. Uma perspectiva que subscrevemos e que aliás se tem revelado um foco de conflitos para a maior parte dos comentadores de Espinosa. Se, como diz Deleuze, o livro V é “um livro de luz”⁴⁹ essa luminosidade convive com muitas sombras. O papel do corpo na salvação individual é uma delas.

⁴⁷ « *Tertium cognitionis genus procedit ab adequata idea quorundam Dei attributorum ad adequatam cognitionem essentiae rerum [...]* » *Et. III, prop. XXV, dem., G. II, p.296.*

⁴⁸ “*In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit*”. *Et. V, prop. XXII, G. II, p. 295.*

⁴⁹ Vj. Citação da nota 9.