



<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v11.890>

Agostinho de Hipona e Baruch de Espinosa: Contrapontos e aproximações a partir de uma leitura antropológica

Augustine of Hippo and Baruch Espinoza: Counterpoints and approximations from an anthropological reading

Darlan Lorenzetti¹

Resumo

O presente artigo se propõe a apresentar de forma comparativa os aspectos fundamentais de caráter antropológico inerentes ao pensamento de Agostinho de Hipona e Baruch de Espinosa. Para tanto busca realizar uma leitura na qual sejam estabelecidos contrapontos e possíveis aproximações. Num primeiro momento analisa mais proximamente questões da antropologia agostiniana. Recupera alguns dados relativos ao contexto epocal e filosófico no qual Agostinho está inserido, expõe as vertentes teóricas das quais o autor bebe e que, por conseguinte toma como base para a edificação de seu pensamento em âmbito antropológico. Em seguida trabalha sinteticamente os conceitos centrais da reflexão empreendida por Agostinho acerca do problema do homem, isto é, corpo e alma. Assim, acentua a hierarquia existente entre essas duas estruturas, na qual a alma espiritual encontra-se em posição superior ao corpo material, constituindo então um modelo antropológico dualista. Na segunda parte da reflexão, o foco de análise é direcionado para a obra *Ética* do holandês Espinosa. Inicialmente realiza-se uma elucidação em torno do conceito primordial de todo o sistema filosófico espinosano, o conceito de substância ou então Deus. De forma correlata, é apresentado o seu entendimento em torno dos assim chamados atributos e modos da substância. Realizada esta introdução de temas de caráter mais geral, a elucubração recupera as categorias de corpo e mente. Enfatiza a ausência de hierarquização e o sentido de interdependência entre estas duas estruturas fundamentais no homem, evidenciando e justificando a caracterização fortemente monista da antropologia espinosana, distinguindo-a assim de maneira contundente do modelo agostiniano.

Palavras-chave: Agostinho. Antropologia. Espinosa. Homem. Substância.

Abstract

The present article proposes to present in a comparative form the fundamental aspects of anthropological character inherent to Augustine of Hippo and Baruch Espinoza thought. In order to do so, it seeks to realize a reading in which counterpoints and possible approximations are established. In a first moment it analyzes more closely questions of Augustinian anthropology. It recovers some data concerning the epochal and

¹ Mestre e doutorando em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Escola de Humanidades – PUCRS.

E-mail: darlanlorenzetti@hotmail.com. O presente estudo foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

philosophical context in which Augustine is inserted, it exposes the theoretical strands of which the author drinks and that therefore it takes as base for the construction of his thought in anthropological scope. Then he works synthetically the central concepts of the reflection undertaken by Augustine on the problem of man, that is, body and soul. Therefore, it emphasizes the existing hierarchy between these two structures, in which the spiritual soul is in a superior position to the material body, constituting then a dualistic anthropological model. In the second part of the reflection, the analysis focus is directed to the work *Ethic* of the dutch Espinoza. Initially an elucidation is made around the primordial concept of the whole Espinoza's philosophical system, the concept of substance or then God. Correspondingly, his understanding is presented around the so-called attributes and substance modes. Once this introduction of themes of a more general character has realized, the elucubration recovers the categories of body and mind. It emphasizes the hierarchization absence and the interdependence sense between these two fundamental structures in man, evidencing and justifying the strongly monistic characterization of Espinoza's anthropology, thus distinguishing it strongly from the Augustinian model.

Keywords: Augustine. Anthropology. Espinoza. Man. Substance.

Introdução

Há quem julgue, acredite e entenda que a filosofia e o pensamento nasçam de uma fissura, de uma brecha por onde escapam os enigmas. O enigma, por conseguinte, costumeiramente nós o representamos através de um sinal gráfico característico, o ponto de interrogação (?). Historicamente, a filosofia tem sua gênese a partir de interrogações que moviam o interesse e provocavam inquietação e desconforto ao insaciável intelecto humano. Todo seu desenvolvimento enquanto saber acabou por constituí-la, não em um estático repositório de certezas e verdades irretocáveis, mas sim em uma galeria de inesgotáveis enigmas e pontos de interrogação.

Pensar o ser e o fazer filosóficos invariavelmente nos conduz ao seu sentido sempre revisional. Pela fenda de onde brota o espírito que move a investigação filosófica, uma das questões que emergiram e por assim dizer “perturbaram” toda a tradição ocidental, foi, pois, a interrogação acerca do que é o ser humano. Dada a miríade de abordagens de caráter antropológico no decorrer da história da filosofia, nos deteremos neste estudo em analisar duas posições específicas, a saber: a de Agostinho de Hipona e a de Baruch de Espinosa. O intuito é empreender um traço comparativo entre duas concepções antropológicas significativamente distintas, ou seja, confrontar dois paradigmas. De um lado temos com Agostinho uma antropologia de caráter flagrantemente dualista e com Espinosa uma proposta entendida como monista.

A “rota” de contraposição será traçada sobretudo a partir das relações entre os conceitos de corpo e alma (Agostinho) e corpo e mente (Espinosa) bem como do entendimento dos autores a respeito dos mesmos. Agostinho muito possivelmente seja um pensador cuja peculiaridade resida no fato de que sua obra se edifica como um ponto de convergência entre dois mundos. O bispo de Hipona é o responsável por realizar entre os séculos IV e V uma eficaz síntese entre elementos da cultura grega com os fundamentos do Cristianismo. A antropologia agostiniana trará, deste modo, nítidos vestígios desta “junção”. Se por um lado, Agostinho fará ecoar em seu pensamento algumas marcas características do neoplatonismo (sobretudo por influência de Plotino), também conjurará fortemente elementos da tradição bíblica, tanto de matriz hebraica como paulina. Este é, essencialmente, o espírito que move e edifica a Patrística como um todo.

O homem, no entender de Agostinho, é um composto unitário de dois entes distintos, o corpo e alma. Sua antropologia descortina-se como um processo de enfrentamento às doutrinas heréticas que coexistiam ao Cristianismo naquele contexto, como o maniqueísmo e o pelagianismo. Ao tema do homem estão situados paralelamente temas ligados à vontade, à liberdade e ao mal. Ao contrário do que acreditavam os maniqueístas, para Agostinho a matéria não se constitui como princípio e substância do mal. Estabelece-se assim uma contundente recusa a este dualismo radical.

Por outro lado, na medida em que a antropologia agostiniana está encrustada no todo de sua ontologia, estabelece-se uma ordem hierarquizada entre matéria e espírito, corpo e alma. Nesta hierarquia, a alma (*anima*) está situada acima do corpo em dignidade e funcionalidade. Sua função é *animar*, reger e vivificar o corpo. Para além disso, Agostinho fundamenta o sentido superior da alma em relação ao corpo, na medida em que este é perecível e por meio dela o homem participa do ser e da eternidade de Deus.

Em termos da cronologia os dois filósofos estão separados temporalmente por um período de impressionantes 12 séculos, ou seja, da morte de Agostinho em 430 em Hipona e o nascimento de Espinosa em 1632 em Amsterdã. Possivelmente, em comparação à Águia de Hipona, o segundo tenha feito um percurso de vida oposto. Ao passo que o primeiro transitara na juventude entre cétricos, maniqueístas e pagãos, até abraçar a doutrina cristã e com ela assumir uma missão apologética, o filósofo holandês, nascido e criado entre judeus,

afastou-se gradualmente da religião instituída. Excomungado da comunidade judaica de Amsterdã em 1656, Espinosa, como nos recorda e adverte Deleuze, “[...] se voltou naturalmente para os meios mais tolerantes, os mais aptos a receber um excomungado, um judeu que recusava tanto o cristianismo como o judaísmo de onde havia saído” (DELEUZE, 2002, p. 12-13).

É mister lembrar o fato de o pensamento espinosano emergir em um século em que René Descartes, por assim dizer, de modo revolucionário introduz uma nova maneira pelo qual o mundo podia ser compreendido, isto é, não mais a partir de Deus e da teologia, mas sim através do *cogito*, do eu pensante. Não à toa dele nos recordamos como o pai da modernidade. Todavia, ao colocarmos os dois em comparação a Agostinho e por consequência toda tradição cristã, verificaremos que a ruptura de leitura (do ponto de vista antropológico) empreendida por Espinosa é de uma radicalidade muito superior à realizada por Descartes.

Scala acredita que “Aqueles que fazem filosofia e aqueles que não fazem parecem hoje estar de acordo: Espinosa é um filósofo, um grande filósofo. Não foi sempre assim. Em seu tempo, ele foi o ateu, o ímpio, o infame, o impostor e outras coisas” (SCALA, 2003, p. 11). Esta aversão ou antipatia podem ser justificadas (entendidas) ao passo que compreendemos a sua completa e definitiva desconstrução dos modelos pré-estabelecidos.

Espinosa estrutura todo o seu projeto filosófico a partir do conceito de substância. Desta categoria depreende-se a constituição de um sistema ontológico entendido como um monismo. Pensar substância a partir deste monismo significa para Espinosa associar este conceito a Deus e, por consequência, que *Deus sive natura* (Deus, ou seja, natureza). A substância é em si, por si e causa de si, ao mesmo tempo infinita e indivisível. Tudo o que existe, existe como modo ou atributo desta substância original (Deus), reforçando o sentido monista de sua ontologia. O homem é entendido como uma estrutura dotada de corpo e mente, entretanto, tudo o que se passa com o corpo passa-se necessariamente com a mente, havendo entre eles uma íntima e indissociável correlação. Ao longo deste estudo buscaremos demonstrar a maneira como esta ontologia da substância permite a Espinosa construir uma antropologia em que as hierarquias clássicas são superadas em razão de um humano concebido segundo uma lógica unitária e integrada.

1 Elementos de antropologia agostiniana: o homem como unidade de corpo e alma

A sociedade ocidental no período de transição da Antiguidade para o momento denominado Idade Média (476-1453 d. C.) é um mundo que vai se construindo fundamentalmente sobre os alicerces e preceitos do Cristianismo. Notadamente, a teologia e concepção religiosa de realidade acabaram por influenciar e determinar praticamente todos os aspectos constitutivos desta sociedade. Não foi diferente com a filosofia. Dentre os ramos do pensamento filosófico, um dos que conteve marcas mais visíveis disso foi a antropologia. “A concepção cristão-medieval do homem prevalece na cultura ocidental do século VI ao século XV [...]” (LIMA VAZ, 2001, p. 59). A edificação da antropologia cristã é realizada, sobretudo, segundo uma concepção teológica. Entretanto, os instrumentos conceituais e as categorias utilizadas foram buscados na filosofia grega. Como sabemos, Agostinho de Hipona é uma figura preponderante neste processo.

Para lançarmos um olhar sobre o itinerário da construção da antropologia agostiniana é salutar ressaltar que tal projeto é construído tendo como alicerces duas concepções de homem: a bíblica e a clássica. Há de se considerar assim que, entre elas, “[...] existe uma inegável comunidade temática, ligada sem dúvida à universalidade da experiência humana e de seus conteúdos fundamentais” (LIMA VAZ, 2001 p. 60).

A visão bíblica de homem está apresentada por meio de uma linguagem religiosa baseada no princípio da revelação. Nela o homem é visto como um ser que encontra seu fundamento numa fonte transcendente. Deste modo, está contido – ainda que implicitamente – nesta antropologia, um sólido conteúdo teológico. Para Lima Vaz, um primeiro traço característico legado pela tradição bíblica é:

[...] a unidade radical do ser humano, definida pela relação constitutiva que o ordena à audição da Palavra de Deus [...] em que a unidade do homem é pensada não numa perspectiva ontológica, mas soteriológica, e ela se desdobra em três momentos que se articulam como momentos de uma história ou de um itinerário salvífico (LIMA VAZ, 2001, p. 60).

Estes três momentos têm uma unidade de origem expressa nos temas do Gênesis e da criação; uma unidade de vocação contida nos temas da aliança no Antigo Testamento; e uma unidade de fim, manifestada na vida na presença de

Deus no Antigo Testamento e na vida em Deus no Novo Testamento. Um segundo elemento caro à antropologia bíblica é a “[...] manifestação progressiva do ser e do destino do homem por meio do próprio desenrolar da história da salvação” (LIMA VAZ, 2001, p. 61). Aqui o homem é apresentado como personagem da história da salvação, num percurso em que a atenção se volta para os aspectos de seu ser-para-Deus. Temas recorrentes são o da alma, da carne, do espírito e do coração.

Nos dois primeiros séculos de sua história, o cristianismo teve como grande oponente intelectual o gnosticismo. Esta doutrina embasava-se em um contundente dualismo entre matéria e espírito. A matéria era absolutamente condenada e tida como a fonte ou princípio de todo mal. Neste ponto encontra-se uma nítida confrontação com o anúncio cristão, que se desenvolve à luz da Encarnação, ou seja, à crença de que “O verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1, 14). No início, a doutrina cristã era por completo uma religião revelada, sem qualquer traço ou fundamentação filosófica. Diante da necessidade de salvaguardar a fé cristã perante as doutrinas heréticas, o cristianismo irá recorrer à razão. Tal esforço resultará na constituição histórica da assim chamada filosofia patrística.

Alguns dos grandes nomes da filosofia patrística neste período foram: Santo Irineu de Lião, São Gregório de Nissa, Orígenes e Tertuliano. Porém, “[...] é na obra de Santo Agostinho que a concepção cristã de homem [...] alcança uma amplitude e uma profundidade que fizeram dela um marco decisivo na história da cultura ocidental” (LIMA VAZ, 2001, p. 63).

Sua visão antropológica se edifica a partir de três vertentes: o neoplatonismo, a antropologia paulina e a antropologia da narração bíblica da criação. Sua visão neoplatônica se constrói por meio do acesso ao texto de pensadores como Plotino, Porfírio e Vitorino. Tal influência será perceptível na elaboração do tema do homem interior. A antropologia paulina serve de base para a formulação das teses em torno da graça, do pecado e da liberdade humana. Por fim, a antropologia da narração bíblica da criação traz a ideia de Deus como criador e o homem como imagem de Deus.

Reale e Antiseri afirmam que Agostinho descobriu a pessoa e uma metafísica da interioridade: “O verdadeiro grande problema não é do cosmos, mas sim do homem. O verdadeiro mistério não é o mundo, mas nós para nós mesmos [...]” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 437). Assim sendo,

[...] Agostinho não propõe o problema do homem em abstrato, ou seja, o problema da essência do homem em geral: o que ele propõe é o problema mais concreto do eu, do homem como indivíduo irrepetível, como pessoa, como indivíduo [...] (REALE; ANTISERI, 1990, p. 437).

Diante desta problemática e assumindo uma linha de análise introspectiva, Agostinho desenvolve as importantes noções referentes à chamada vida interior, as quais é oportuno aqui pontuar. Expressões como “homem interior” e “homem exterior” são recorrentes em seus escritos, adquirindo assim valor relevante no todo de sua antropologia. O Livro XII de *A Trindade* configura-se como um pequeno tratado acerca de diversos elementos antropológicos significativos. Logo no primeiro capítulo defronta-se com as duas expressões acima referidas e busca estabelecer um roteiro comparativo, expondo a dupla função da razão humana, superior e inferior:

Tudo o que temos na alma em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior. O homem exterior não é apenas definido pelo corpo, mas também por certa manifestação de vida que confere vigor a todas as articulações e sentidos corporais, instrumentos esses da percepção do mundo exterior. E quando as imagens percebidas pelos nossos sentidos e fixadas na memória são revistas mediante a recordação, elas também referem-se ao homem exterior. Em todos esses pontos não estamos distantes dos animais, a não ser pela atitude natural de nosso corpo: eles são curvados para o chão, nós somos eretos. Esse privilégio é uma advertência daquele que nos criou, no sentido de que não nos assemelhemos aos animais em nossa parte superior, que é a alma [...] a alma substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um piedoso amor pela justiça (SANTO AGOSTINHO, 1994, p. 361-362).

Na verdade, o que está em jogo aqui é a forma como, por meio da alma, o homem participa do ser de Deus, seu criador. “Ao criar do nada as coisas modeladas por suas ideias, Deus conferiu-lhes o ser; não, certamente, toda a plenitude do ser, que só nele existe, mas apenas uma certa participação” (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 179). Em *O livre-arbítrio*, ao refletir a respeito das relações entre o pecado e a providência divina, Agostinho apresenta de forma incisiva este processo de “doação do ser” divino. Afirma, inclusive, uma regra fundamental: a de que Deus deve ser louvado em razão de “ter dado o ser às criaturas racionais, ainda que pecadoras” (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 162). Agostinho é obstinado em afirmar a justiça e a necessidade de tal louvor:

Certamente, será muito justo louvá-lo por sua bondade tão generosa, mesmo no caso de ele nos criar entre seres de alguma forma inferiores. Pois nossa alma, mesmo corrompida por pecados, será contudo sempre mais nobre e melhor do que se fosse, por exemplo, esta luz material

visível. Entretanto, tu mesmo vês quantos louvores são atribuídos a Deus pela excelência da luz, até pelos que vivem entregues aos sentidos do corpo (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 162).

Uma de suas teses fundamentais é a de que o homem é uma unidade de corpo e alma, razão pela qual ocupa o lugar mais elevado na ordem da criação visível. Na visão agostiniana impera a ideia de que a alma

[...] se serve de um corpo e do corpo se utiliza. Puramente espiritual e simples, a alma é unida a seu corpo por uma inclinação natural que a leva a vivificá-lo, a regê-lo e a velar por ele. É por ela que a matéria se torna um corpo vivo e organizado. Presente em todas as suas partes, ela constitui com ele essa unidade que é o homem, mas é difícil saber a sua origem. [...] Agostinho não admitiu em um só instante que a matéria fosse ruim, nem que a alma fosse unida ao corpo em castigo do pecado. [...] O corpo do homem não é a prisão da alma, mas tornou-se tal por efeito do pecado original, e o primeiro objeto da vida moral é nos libertar dele (GILSON, 2001, p. 152-153).

Com efeito, tal relação é assim expressa por ele no Livro VIII das *Confissões*:

A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução. E a alma é a alma, e a mão é o corpo! A alma ordena que a alma queira; e sendo a mesma alma, não obedece (SANTO AGOSTINHO, 1988, p. 181).

Aqui se encontra a gênese do conflito da alma estabelecido pela propriedade da vontade.

Embora a alma seja uma substância completa, ela se une ao corpo e compõe com este uma nova substância. Sua função é animadora e vivificadora. Por meio desta união entre a natureza inferior e corporal com a natureza superior da alma, o homem alcança a natureza suprema de Deus. “O fundamento metafísico da união entre alma e corpo está na função mediadora da alma entre as ideias divinas e o corpo” (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 183). A alma exerce essa função mediadora entre as ideias divinas e corpo ao qual ela vivifica.

A alma, em seu sentido antropológico, exerce um significativo papel de distinção. Mais do que propriamente representar a dimensão da *anima*, isto é, do sopro divino, da vida, ela sustenta a noção de homem no âmbito de um ser dotado de racionalidade. É o homem um ser pensante, um ser que pensa e se pensa a si mesmo. Agostinho assinala com ênfase esta esfera da reflexividade humana como

elemento distintivo, e o faz ainda nos primeiros parágrafos da segunda parte do primeiro livro de *O livre-arbítrio*:

[...] muitas vezes temos visto animais domados pelos homens, isto é, dominados, não somente em relação ao corpo, mas também quanto ao seu princípio vital, de tal forma que obedecem à vontade dos homens por uma espécie de instinto ou hábito [...] Não é evidente que quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por uma série de animais? Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência? (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 43).

Também em *A Cidade de Deus* inúmeros elementos referentes ao tema da alma são problematizados. Agostinho acentua substantivamente a ideia de uma alma doada ao homem por Deus, sendo aquilo que lhe constitui e o diferencia dos demais seres. No Livro XII, apresenta o conceito de natureza da alma humana, criada à imagem de Deus:

Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de razão e de inteligência, que o tornara superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente. E, depois de haver do pó da terra formado o homem, e soprando, haver-lhe insuflado alma, que a houvesse feito antes, quer ao soprar, como dissemos, e quisesse que o sopro que, soprando, produziu (que é soprar senão produzir sopro?) fosse a alma do homem, deu-lhe como companheira como auxiliar para a geração (SANTO AGOSTINHO, 1990, p. 89).

Segundo o que Gilson descreve em sua *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, este pensamento de ordem reflexiva assume uma função determinante e essencial na constituição da dimensão antropológica. O pensamento humano situa-se numa dimensão vital e superior, de modo que o pensar e o viver estão intimamente concatenados. A alma é, pois, o princípio da vida. Isto torna relevante a questão da natureza da alma.

Aparentemente, o lugar dessa ideia na doutrina de Agostinho em nada difere do que ocupa em todas as outras filosofias cristãs. Para ele, tal como para todos os outros filósofos cristãos, o homem é composto de uma alma e de um corpo, o que significa que, sem um ou sem outro desses dois elementos, ele não seria um homem. Não obstante, há dois traços característicos, que se devem à influência platônica e que conferem à concepção agostiniana de homem um aspecto que será reconhecido em todos os outros filósofos cristãos. Primeiro, ainda que ele considere o homem total como uma substância, Agostinho insiste com ênfase particular que a alma é una. Assim, por exemplo, em vez de definir a

alma em função do homem, ela é descrita diretamente em si mesma: uma substância racional feita para reger o corpo (GILSON, 2006, p. 96).

Definitivamente, está aqui sublinhado um problema que emerge com expressão na filosofia agostiniana: de que forma é possível pensar o homem como ser e unidade integral, reafirmando além disso a unicidade da alma, uma vez que entre ela e o corpo estrutura-se uma relação aparentemente hierárquica? Com efeito,

[...] a definição de homem torna-se extremamente difícil nessa doutrina, pois dificilmente se vê como o homem que é uma substância, poderia resultar da união de sua alma, que também é uma substância. Diremos sobre o homem que sua alma e seu corpo estão unidos como dois cavalos atados a um carro ou como um centauro? Diremos, ao contrário, que o homem é uma alma, mas se compreendermos a palavra “alma” como o corpo que ela anima, como compreender o homem e sua armação na definição de um cavaleiro? A questão é difícil, bem como Agostinho reconhece; mas, acrescenta-se, a solução não é talvez indispensável, pois, de todo modo, sabemos que a alma é a parte superior do homem, e sobretudo isso é importante ser evidenciado em sua definição; Agostinho conclui imediatamente: assim, no tanto que é dado ao homem conhecer, o homem é uma alma racional que se serve de um corpo (GILSON, 2006, p. 97).

Esta noção de homem inegavelmente supõe e apresenta uma relação extremamente hierarquizada entre corpo e alma. De fato, esta é uma tendência verdadeiramente agostiniana e que na posteridade afirma-se como marca característica de uma antropologia cristã. No fundo, isso se explica através da compreensão de todo um viés moral subjacente aos princípios antropológicos da filosofia de Agostinho. Uma vez que a natureza do bem supremo e absoluto é plenamente espiritual, a superioridade da alma sobre o corpo será necessariamente afirmada e ressaltada. A precedência antropológica da alma sobre o corpo articula-se coerentemente com noção de “excelência das almas espirituais”, conforme apresentado pelo filósofo no Livro III de *O livre-arbítrio*:

Assim, pois, qualquer alma vale mais do que todo ser corporal, e nenhuma alma, pecadora, seja qual for a profundidade de sua queda, por mudança alguma, torna-se jamais um corpo. Nem se pode retirar-lhe nada da perfeição que faz dela uma alma. Portanto, ela conservará sempre sua superioridade sobre o corpo. Ora, entre os corpos materiais, a luz ocupa o lugar mais excelente. Segue-se que a última das almas deve ser colocada acima desse principal ser, entre os corpos materiais. Pode acontecer que certo corpo prevaleça sobre outro, naturalmente unido a uma alma, mas ele de modo algum pode estar acima de alma alguma [...] E além disso, as almas mesmo impenitentes são ainda mais nobres e excelentes do que qualquer brilho esplêndido dos corpos luminosos. Esses que muitos homens cometem o erro grosseiro de venerar como

sendo a substância própria de Deus altíssimo (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 167).

De fato, se esta noção “[...] for negada, deixa de ser evidente que o homem deve buscar seu bem acima da ordem dos corpos; ao contrário se for admitida, com o problema da ordem dos fins, é a moral toda que encontra a solução” (GILSON, 2006, p. 98). Nesse sentido, tanto a antropologia quanto a psicologia agostiniana têm como alicerce os elementos morais que direcionam o homem para o bem, isto é, Deus.

Nesta visão antropológica está fincado o entendimento de uma considerável preponderância da alma, isto é, a afirmação de que o espiritual se sobrepõe ao material. Contudo, tal alegação não significa e nem legitima uma compreensão da corporeidade como uma dimensão desprezível, mas apenas inferior. Por ser obra da criação divina, o corpo se encontra revestido de dignidade e é merecedor de respeito e zelo. Vale ressaltar que

[...] para Santo Agostinho este não deveria ser entendido apenas como um ornamento do homem, por ser parte integrante de sua natureza, e, como criatura é bom. Com essa argumentação o corpo não é entendido mais como um acidente, como entenderam Platão e Plotino. Dessa forma, apesar de o corpo não ser o elemento mais digno da pessoa humana, este merecia certo cuidado, pois, quando da ressurreição no fim dos tempos, com a ressurreição da carne, o corpo também irá para o céu; mas como isso somente ocorrerá quando este não for corruptível, apontou uma forma específica de medir sua condição terrestre: o temperamento, para que assim se possa dar-lhe imortalidade (PIRATELLI, 2009, p. 11).

A dignidade da corporeidade é não apenas afirmada como ressaltada em diversos momentos da obra agostiniana. A relevância e a bondade dos bens terrenos e materiais é assegurada na medida em que Agostinho demonstra como também eles são frutos da ação criadora divina. Deste modo, todas as criaturas de Deus são merecedoras de louvor, tanto as superiores como as inferiores. Ele diz:

Eis aqui ainda outro conselho: toma cuidado para não dizeres: “Seria melhor se estas coisas não existissem”, mas de preferência: “Elas poderiam ter sido constituídas de outro modo”. Pois tudo o que a razão apresenta, com verdade, como sendo melhor, saiba que Deus o fez, sendo ele o autor de todos os bens. Ora, não é mais uma razão verdadeira, mas uma mesquinha inveja, o fato de não se querer admitir que, tendo pensado que uma coisa melhor deveria ter sido produzida, nada de menos bom seja feito. Como, por exemplo, se tendo visto o céu, não quisesses que a terra fosse criada. Ora, isso seria uma total iniquidade. [...] Julgo que tu, não estando privado de algo melhor, de modo algum deverias achar mal a produção de outra realidade inferior, neste caso a

existência da terra. Por sua vez, essa mesma terra apresenta em todas as suas partes tal variedade, que nada se pode oferecer a quem reflete sobre os elementos de sua beleza que não seja, em toda a sua totalidade, produzida por Deus, autor de todas as coisas (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 163).

Correlato a todo este giro antropológico, bem como aos conceitos de corpo e alma, aparece com ênfase a categoria de mente. A compreensão filosófica da mente se dá em grande parte pela contribuição de duas escolas distintas: extroversão e introversão. A primeira toma como pressuposto o comportamento observável dos seres humanos. Já na segunda, os filósofos da introversão, entre os quais situa-se Agostinho, acreditam “[...] que o modo de compreender a natureza da mente humana é olhar dentro de si mesmo e prestar rigorosa atenção aos fenômenos da consciência introspectiva” (KENNY, 2008, p. 245).

Vemos assim, que corpo e alma, apesar da clara distinção de suas funções, operam de maneira conjunta, tornando o homem verdadeiramente unitário. Isso se expressa com ênfase nesta dimensão epistêmica e cognitiva, na qual tanto a dimensão sensorial quanto a puramente racional colaboram para o processo do conhecimento humano. Apesar de a alma ser o pressuposto fundamental para toda e qualquer atividade intelectual, as sensações (em especial a visão) também colaboram decisivamente para ela. É desde a diferenciação das chamadas propriedades da alma, isto é, memória, inteligência e vontade, que se descortina todo o percurso explicativo do agir humano no pensamento agostiniano. A antropologia põe-se assim como sustentáculo da ética. Como veremos, no entanto, a compreensão daquilo que se afirma como antropologia unitária, em Espinosa recebe um significado radicalmente distinto.

2 Comentários à antropologia espinosana: o paralelismo entre corpo e alma

Tendo analisado, ainda que brevemente e de forma sucinta, os elementos basilares inerentes ao pensamento antropológico de Agostinho de Hipona, podemos agora nos debruçar acerca dos pontos fundamentais presentes na abordagem empreendida por Baruch de Espinosa (1632-1677). Este, como descrevem Japiassú e Marcondes, foi um pensador que “Logo rompeu com a ortodoxia judaica, mas sem se aproximar do cristianismo. Acusado de judeu e de ateu, de ímpio e de fatalista” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Este estudo trata-

se, como já destacado, de uma tentativa de aproximação dos pensamentos no sentido comparativo, sem, contudo, preocuparmo-nos em estabelecer, identificar e defender a existência de aspectos por assim dizer semelhantes. Com efeito, o intuito é realizar de fato um contraponto de entendimento entre os dois autores, que por sua vez utilizam-se de mesmos conceitos, entretanto com significação completamente outra.

Como bem assinala Ferreira, Espinosa “Ao tratar sobre o que é o homem, mostra concomitantemente que sua essência está na unidade do corpo e da ideia do corpo” (FERREIRA, 2001, p. 221). Aparentemente, tal compreensão guarda relativa similitude com o modelo agostiniano. Recordemos que o Bispo de Hipona compreende o homem como uma “unidade de corpo e de alma”. Todavia, a posição de Espinosa acerca da questão, como pretendemos demonstrar, guarda expressiva distinção a respeito de Agostinho, uma vez que supera as noções antropológicas eminentemente dualistas por este afirmadas. Para tanto, tomaremos como ponto de partida para a análise e comparação dos conceitos, aquela que por muitos é considerada a obra magna de Espinosa, isto é, a *Ética*.

O sistema monista constituído por Espinosa é expresso inclusive na estrutura metodológica de seus escritos. Assim, para compreendermos o escopo de sua antropologia é salutar perceber o encadeamento conceitual existente em seu pensamento e claramente expresso na *Ética*:

Na filosofia de Espinosa, as ordens antropológica (livro II) e existencial (livro III) se fundamentam na ordem ontológica (livro I, “de Deus”). A fundamentação das duas ordens na ontológica institui a ordem ética (livros IV, “da servidão humana” e o V, “da liberdade humana”). É justamente a ontologia que dá condições ao desdobramento e à constituição de toda a ética espinosiana. Por isso, Espinosa desenvolve, inicialmente, a ontologia e, a seguir, a antropologia e a ordem existencial, com o objetivo de fundamentar uma ética (FERREIRA, 2001, p. 222).

Considerando o todo da obra, neste breve ensaio nos deteremos com maior atenção aos aspectos abordados no livro II da *Ética*, denominada *De natura et origine mentis* (A natureza e a origem da mente).

Como já alertado, não há, contudo, meios pelos quais se possa compreender a ordem antropológica sem remeter-se a uma ordem ontológica primeira e fundante. Todo o pensamento de Espinosa estruturar-se-á desde o conceito de substância. Nesta categoria está a gênese daquilo que hoje entendemos como um sistema monista. Junto a este conceito, fazem-se preponderantes também outros

como “causa de si”, “atributo”, “modo” e evidentemente, “Deus”. Espinosa, com efeito, preocupa-se em oferecer definições precisas a tais conceitos logo no início do livro I. Assim sendo, cabe retomá-las para posteriormente passarmos às categorias estruturantes do livro II:

1. Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida como existente. 2. Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. 3. Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado. 4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência. 5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido. 6. Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (ESPINOSA, 2010, p. 13).

Assim como ocorre em tantas outras expressões do pensamento que permeiam a tradição ocidental, Espinosa também persegue a resolução de um “enigma”. Neste caso, trata-se da questão da existência no sentido mais universal do termo. Sua resposta, no entender de Scruton “[...] pode ser apresentada de maneira sucinta: todas as coisas que existem, existem necessariamente, em completa interdependência” (SCRUTON, 2001, p. 63). Passamos aos poucos a observar o significativo distanciamento assumido por Espinosa em relação não só a Agostinho, mas sobretudo a Descartes, isto é, um autor do mesmo século XVII. De fato, conceber o homem como *res cogitans* e *res extensa*, isto é, aos moldes cartesianos, inevitavelmente nos conduz a uma antropologia eminentemente dualista. O filósofo holandês não rechaça a existência do “pensamento” e da “extensão”, entretanto atribui-lhes uma semântica absolutamente original, buscando superar a dimensão dual excessivamente acentuada por Descartes. Para Scruton,

[...] o monismo de Espinosa gera uma ideia altamente paradoxal da pessoa humana. A pessoa individual não é, ao que parece, um indivíduo. Nem qualquer outra coisa. Identidade, distintividade e autossuficiência da pessoa parecem ser negadas por Espinosa, e o homem, como parte da natureza, não parece ser uma característica mais importante no esquema das coisas do que os rochedos, as pedras e as árvores [...] A parte mais original da filosofia de Espinosa consiste em sua tentativa de responder [...] o problema do espírito e do corpo, o da existência individual e o da liberdade (SCRUTON, 2001, p. 63-64).

Scruton nos alerta para aquilo que de fato é uma constante em Espinosa: a dimensão unitária e integral de seu pensamento. Conforme nos é possível perceber, o projeto espinosano tem como ponto de partida e núcleo estruturador o conceito de substância. O sentido fortemente monista de sua ontologia, ressoa e é por consequência expresso em sua ética, em sua epistemologia e, obviamente, em sua antropologia. Ao partir de tal categoria, o autor enfatiza a compreensão cujo postulado é a existência “[...] de um ser que existe em si e por si mesmo, que pode ser concebido em si e por si mesmo, e sem o qual nada existe nem pode ser concebido” (CHAUÍ, 2011, p. 70). O *status* de substância é alcançado na medida em que algo é causa de sua essência e existência e, concomitantemente, causa da inteligibilidade das mesmas. Ao analisar os conceitos de natureza e homem em sua obra *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*, Chauí constrói um belo desdobramento daquilo que Espinosa entende por substância:

“[...] ao causar-se a si mesma, causa a essência e a existência de todos os seres do universo. Causa de si, a substância existe e age por sua própria natureza e por isso é incondicionada – é causa de si. A essência da substância absolutamente infinita é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, isto é, por infinitas ordens diferenciadas de realidade, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas estruturas reais infinitas. Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absolutamente infinita é potência absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas. Há, portanto, uma única e mesma substância absolutamente infinita constituindo o universo inteiro. Essa substância é Deus (CHAUÍ, 2011, p. 70).

Comumente quando pensamos em algo referente à obra de Espinosa, de imediato a expressão na qual nos recordamos é aquela que, pode-se dizer, resume seu projeto filosófico: *Deus sive natura*. (Deus, ou seja, natureza). Como bem assinala Tavares, esta “[...] é a opção que o filósofo nos oferece para apontar a essa realidade que tudo engloba”. Deste modo, assistimos a uma radical redefinição do conceito consagrado de Deus ao longo de toda tradição, especialmente pela teologia cristã. “Não existe um ser pessoal, inteligente, que cria e governa o mundo, recompensando cada um de acordo com suas obras. Deus é imanente ao mundo, mas não se esgota nele” (TAVARES, 2010, p. 48).

Captemos aqui o sentido de um novo absoluto que em si é inesgotável. Deus é uma realidade a qual nada escapa. Dela tudo deriva, mas não através de acidentes e sim daquilo que Espinosa denomina “modos”, que por sua vez são

afecções da substância. Pode-se dizer que a substância “[...] é um ser único que se expressa em diversas formas, ser infragmentável, porém matizado, infinitamente diferenciado sem ser descontínuo, e produzindo necessariamente em si uma infinidade de coisas naturais finitas que não são mais do que seus modos” (GLEIZER, 2005, p. 18).

Através das *Propositio XII* e *XIII* do livro I da *Ética*, Espinosa demonstra não ser possível conceber nenhum atributo de uma substância que permita pensá-la de modo fragmentado, uma vez que “Uma substância absolutamente infinita é indivisível” (ESPINOSA, 2010, p. 28). Em seguida há a declaração definitiva e enfática em favor do monismo. Na *Propositio XIV*, o filósofo afirma:

Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância. Demonstração. Como Deus é um ente absolutamente infinito, do qual nenhum atributo que exprima a essência de uma substância pode ser negado [...] e como ele existe necessariamente [...] se existisse alguma substância além de Deus, ela deveria ser explicada por algum atributo de Deus e existiram, assim, duas substâncias de mesmo atributo, o que [...] é absurdo. Portanto, não pode existir e, conseqüentemente, tampouco pode ser concebida nenhuma substância além de Deus. Pois se pudesse ser concebida, ela deveria necessariamente ser concebida como existente. Mas isso [...] é absurdo. Logo, além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância [...] Corolário 1. Disso se segue, muito claramente, em primeiro lugar, que Deus é único, isto é, [...] que não existe, na natureza das coisas, senão uma única substância, e que ela é absolutamente infinita, como já havíamos sugerido no esc. Da prop. 10. Corolário 2. Segue-se, em segundo lugar, que a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributos de Deus ou [...] são afecções dos atributos de Deus” (ESPINOSA, 2010, p. 29;31).

Esta é de fato uma noção que precisamos enfatizar antes de adentrar e analisar de forma mais densa o livro II, especialmente os conceitos de corpo e mente. Ambos são concebidos e qualificados como “atributos” de Deus, assim sendo, faz-se necessário clarificar o entendimento mantido por Espinosa a respeito daquilo que venham a ser os tais “atributos”. Bartuschat situa (no todo da ontologia espinosana) a questão dos atributos em consonância com “O problema da relação do um com o múltiplo”. Por conseguinte, esta é uma via de compreensão “[...] central para a ontologia da substância e que Espinosa procura desenvolver como uma relação interna da substância”. Concomitantemente ela “[...] assume um aspecto particular com a teoria dos infinitamente muitos atributos” (BARTUSCHAT, 2010, p. 54).

Através da verificação daquilo que é exposto na *Propositio X*, obtemos uma definição consideravelmente precisa. Assim diz Espinosa:

Com efeito, o atributo é aquilo que, da substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência [...] Portanto [...] o atributo deve ser concebido por si mesmo [...] Fica claro, assim, que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância” (ESPINOSA, 2010, p. 23).

Estejamos atentos à sutil e, ao mesmo tempo, complexa conexão existente entre ontologia da substância e epistemologia em Espinosa. Bartuschat ressalta deveras o fato de que “Ao apontar para o intelecto e, com isso, para o conhecimento, Espinosa pretende apenas salientar que o atributo é aquilo através do qual a substância nos é presente e, destarte, cognoscível” (BARTUSCHAT, 2010, p. 54). Segundo o mesmo, a grande particularidade da teoria espinosana reside no fato de que “[...] para conhecermos a substância, basta que conheçamos um único dos seus atributos, pois ela se manifesta indivisa e, portanto, irreduzida em cada um deles” (BARTUSCHAT, 2010, p. 54).

Do conceito de substância decorrem, como temos visto, o de atributo, e por conseguinte, o de modo. Nas palavras de Chauí,

[...] a substância é a unidade imanente e ativa de seus infinitos atributos infinitos, ou seja, uma estrutura causal infinitamente complexa produtora de si mesma e de todas as coisas, sua ação se realiza diferenciadamente, pois cada um de seus atributos, numa ordem de realidade distinta das outras, produz efeitos próprios e exprime de maneira própria a ação comum do todo. Dos infinitos atributos infinitos que constituem a essência da substância, conhecemos dois: a extensão e o pensamento. A atividade do atributo extensão dá origem às leis da natureza física e aos corpos; a do atributo pensamento, às ideias e à sua ordem e concatenação (CHAUÍ, 2011, p. 71).

Devido ao fato de buscarmos, a partir de agora, dar continuidade à reflexão em torno dos atributos de extensão e pensamento através da correlação com os conceitos de corpo e alma, não nos deteremos a fundo em analisar a ontologia dos modos. Contentar-nos-emos por ora em avançar levando em conta a definição já mencionada (*E I, Def. 5*).

Retomando a questão da teoria dos atributos e da relação dos atributos de pensamento e extensão, veremos que “[...] cada um dos quais fornece conhecimento completo e adequado da essência de uma substância singular”.

(SCRUTON, 2001, p. 66). Retomando Chauí, é possível afirmar que “[...] a ação dos atributos produz regiões diferenciadas de realidade, campos diferenciados de entes singulares, mas essas regiões ou campos exprimem sempre o mesmo ser ou a mesma substância. (CHAUÍ, 2011, p. 71). Indo além com Scruton, perceberemos que, na obra de Espinosa:

O pensamento e a extensão representam cada um a realidade tal como ela essencialmente é, e cada atributo fornece uma explicação completa dessa realidade. Logo, cada modo – incluindo cada objeto no sistema do tempo e da mudança – pode ser descrito em termos físicos e espirituais, e, se não estamos familiarizados com as ideias que expressam a realidade de uma pedra ou de uma mesa, isso se deve meramente à nossa percepção confusa. Em nosso próprio caso, contudo, conhecemos tanto a expressão física como a espiritual de um modo finito singular. (SCRUTON, 2001, p. 66-67).

Tendo elucidado suficientemente, em nosso entender, os aspectos essenciais relativos à concepção espinosana em torno de substância, Deus e atributo, passamos a analisar mais proximamente os elementos de caráter antropológico contido no livro II da *Ética*. Logo no Prefácio, Espinosa expõe a correlação daquilo que buscará explicar com o que já elucidara a respeito de Deus no livro I, *De Deo* (Deus): “Passo agora a explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus, ou seja, da essência do ente eterno e infinito” (ESPINOSA, 2010, p. 79).

Espinosa inicia o livro II dispondo algumas definições fundamentais para o desenvolvimento e continuidade de sua elucubração, a saber, além de outros acerca dos conceitos de corpo e ideia:

1. Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa [...] 2. Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado a coisa não é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. 3. Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. Explicação. Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente” (ESPINOSA, 2010, p. 79).

Estamos diante de uma síntese elementar dos conceitos, por meio dos quais Espinosa descortinará toda sua antropologia. Tratando-se de uma discussão acerca dos atributos de pensamento e extensão, é essencial recuperar

simultaneamente as duas primeiras proposições da segunda parte da *Ética*. Ambos (os atributos) são pensados e demonstrados a partir de Deus. Vejamos:

Proposição 1. O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante. Demonstração. Os pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada [...] Pertence, portanto, a Deus [...] um atributo, a respeito do qual se pode dizer que todos os pensamentos singulares envolvem o seu conceito, e pelo qual eles também são concebidos. O pensamento é, pois, um dos infinitos atributos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus [...] ou seja, Deus é uma coisa pensante [...] Escólio. Esta prop. torna-se igualmente evidente por podermos conceber um ente pensante infinito. Com efeito, quanto mais coisas um ente pensante pode pensar, mais realidade ou perfeição concebemos que ele contém. Portanto, um ente que pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras, é, em sua capacidade de pensar, necessariamente infinito. Como, pois, considerando apenas o pensamento, concebemos um ente infinito, então o pensamento é, necessariamente [...] um dos infinitos atributos de Deus, tal como queríamos demonstrar. Proposição 2. A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa. Demonstração. Proceda-se como na demonstração da prop. precedente (ESPINOSA, 2010, p. 81.).

Como bem recorda Tavares, “Uma das mais importantes teses de Espinosa é o paralelismo, paralelismo este existente particularmente entre o corpo e a alma. Tudo o que se passar com o corpo deve corresponder com eventos na alma” (TAVARES, 2010, p. 45). Talvez seja possível arriscar definir a partir daqui um ponto de correlação com a antropologia agostiniana, mas em um aspecto pontual. Tanto em Agostinho como em Espinosa o homem participa do ser de Deus, ou seja, faz parte do ser absolutamente infinito. Entretanto, o sentido de tal participação é completamente divergente. Acentuemos o fato de que, para Espinosa, “O homem, contrariamente ao que imaginara toda a tradição, não é uma substância finita, mas um modo finito da substância absolutamente infinita ou uma expressão determinada da potência imanente de Deus” (CHAUÍ, 2011, p. 71-72).

A *Propositio VII* do livro II nos possibilita compreender este “paralelismo”, ao passo que o demonstra a partir da direta relação entre a ordem e a conexão das ideias e a assim chamada ordem e conexão das coisas. Vejamos o que deduz o autor no escólio desta proposição:

[...] tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas e, conseqüentemente, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora

sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo de extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto de duas maneiras” (ESPINOSA, 2010, p. 87).

Esta citação permite-nos acessar o núcleo da antropologia espinosana. Diferentemente de Agostinho, para quem corpo e alma encontram-se segregados e há uma clara ordem hierárquica na qual a alma imaterial encontra-se acima do corpo material, Espinosa supera esta acepção dualista. Podemos sem receio afirmar que a revolucionária posição legada pelo filósofo holandês representa uma radical quebra de paradigma no que toca ao conceito de homem. Se quisermos estabelecer contrapontos mais amplos, para além da comparação com Agostinho, dar-nos-emos conta de que

[...] contrariamente ao que imaginara a tradição, ele não é um composto de matéria e forma, nem, como supusera o tomismo, um composto de essência e existência, nem, enfim, como dissera Descartes, uma substância composta de duas outras, uma corporal e outra anímica. O ser humano é um modo singular finito de dois atributos da substância absolutamente infinita – a extensão e o pensamento –, uma maneira de ser singular, constituída pela mesma unidade complexa que a de sua causa imanente, possuindo a mesma natureza que ela: pelo atributo pensamento, é uma mente, pelo atributo extensão, um corpo (CHAUÍ, 2011, p. 72).

Não seria fácil encontrarmos, na bibliografia sobre Espinosa, uma síntese tão apurada e clara como a que aqui nos eferece Chauí. Notemos a ênfase dada à dimensão da singularidade inerente ao humano. Embora constituído de extensão e pensamento, corpo e mente, o homem é invariavelmente um ser singular. Mais uma vez e como é de se esperar, prevalece o monismo.

Apesar da independência dos atributos, Espinosa constrói um modelo antropológico sofisticado onde pressupõe um paralelismo entre seus eventos. A toda e qualquer afecção corporal corresponderá uma ideia mental. Considerando uma ordem e uma estrutura causal onde a relação afecção-ideia se mantém e remete sempre à substância única. Aquilo que se passa em um atributo é o mesmo que se passa em outro. Há, portanto, uma correlação íntima e intrínseca entre corpo e mente. (TAVARES, 2010, p. 49). Graças a este postulado Espinosa avança e muito em direção a superação dos dualismos clássicos e também, sobretudo, o de seu contemporâneo Descartes.

A medida em que vamos concluindo nosso percurso reflexivo, sem, todavia, pretender esgotar as análises a respeito da antropologia espinosana, é salutar que

façamos menção ao menos a mais três proposições centrais para a compreensão deste estado de “paralelismo” entre mente e corpo. A *Propositio XII* talvez seja a que melhor sintetiza os elementos que temos procurado explicitar até aqui. Nela Espinosa é enfático ao demonstrar a simultaneidade e “equiparidade” das estruturas antropológicas fundamentais, isto é, do corpo e da mente. Ao contrário do que se verifica em Agostinho, o estatuto hierárquico desaparece. Com efeito,

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser concebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente” (ESPINOSA, 2010, p. 95).

Chauí elucida o paralelismo evidenciado nesta e em outras proposições compreendendo que “Há, pois, simultaneidade entre a ordem e a conexão dos acontecimentos corporais e a dos psíquicos, exprimindo numa singularidade a atividade única da substância, vista ora sob um atributo, ora sob outro ou sob ambos simultaneamente” (CHAUÍ, 2011, p. 78). A *Propositio XII* situa o corpo em um *locus* de destaque tamanho poucas vezes verificado (quicá nenhuma) no interior de um modelo antropológico ao longo de toda tradição. “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (ESPINOSA, 2010, p. 97).

A exaustiva ênfase das consequências desta linha de raciocínio consolida o status de superação da existência de uma hierarquia ontológica entre corpo e mente. Bartuschat, por meio de outras palavras, verifica que tal consequência com efeito,

“[...] concretiza o paralelismo dos atributos nos aspectos do mental e do corpóreo que estão inseparavelmente unidos no homem, uma vez que a mente humana tem a sua realidade apenas como uma ideia de seu corpo, como o qual representa. Isso implica que o homem só pode, em geral, conhecer na medida em que tem um corpo, mas não independente dele, portanto – isso contra Descartes – não como pura mente. Não precisamos primeiro nos assegurar em pensamento da existência do corpo, pois ela é o pressuposto do fato de que podemos em geral pensar. O homem não teria realidade como sujeito cognoscente se o seu corpo não existisse nele realmente como objeto imediato do seu conhecer (BARTUSCHAT, 2010, p. 65).

A interdependência entre as duas “esferas” antropológicas salta mais uma vez aos nossos olhos na *Propositio XIV*:

A mente humana é capaz de perceber muitas coisas e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado. Demonstração: O corpo humano, com efeito [...] é afetado, de muitas maneiras, pelos corpos exteriores, e está arranjado de modo tal que afeta os corpos exteriores de muitas maneiras” (ESPINOSA, 2010, p. 107).

Finalizando esta seção da elucubração, melhor compreendemos o autêntico “divisor de águas” que Espinosa representa na história da filosofia no Ocidente. Contrariamente ao que imaginara boa parte da tradição (sobretudo de viés platônico), a alma não se constitui naquilo que Chauí denomina “o piloto do navio”, mas está disposta em sentido “paralelo”, constituindo relação interdependente ao corpo. A inauguração desta formulação representa, no ocidente, o marco de uma autêntica revolução, de um novo *status quo* da antropologia e, para além disso, de uma nova maneira de ver, entender e conceber o mundo como um todo.

Conclusão

Tendo finalizado nosso trajeto de reflexão e análise, podemos ensaiar algumas considerações finais e apreensões. Para tanto, podemos brevemente e de forma sintética retomar alguns aspectos referentes àquilo que nos propusemos no início deste ensaio. Isso significou realizar um contraponto entre os elementos fundamentais em torno da antropologia apresentados em dois autores basilares da tradição ocidental: Agostinho de Hipona e Baruch de Espinosa.

Temos aqui duas posições que não somente divergem quanto ao entendimento acerca das mesmas questões, mas que se afastam de tal forma que constituem o alicerce de dois modelos antropológicos próprios. Temos com Agostinho (e toda a tradição platônica do qual advém) a compressão do homem a partir de um dualismo clássico. Espinosa, no século XVII, nos apresenta a superação da dualidade antropológica por meio de seu monismo.

Evidentemente, pelo fato de estarem temporalmente distanciados em doze séculos, ambos estão situados em contextos históricos e filosóficos substancialmente distintos, de maneira que cada qual recebe as marcas próprias do seu tempo (conforme já ressaltado na introdução). Do ponto de vista da ontologia, podemos dizer que convergem na medida em que pensam Deus como gênese e princípio fundante de toda a realidade. Antropologicamente por

compreenderem a relação do homem com Deus por um viés de participação humana no Ser divino. Todavia, ao passo em que analisamos o homem agostiniano e o homem espinosano enquanto unidade particular os distanciamentos são evidentes e expressivos.

Para Agostinho, o homem é uma unidade composta por dois entes completamente distintos: o corpo e alma. A alma é a instância puramente espiritual e imortal, enquanto o corpo é material e, portanto, perecível. Dado isso, apesar de Agostinho assegurar a dignidade e o *status* ontológico de bem ao corpo, ao passo que, este é criatura de Deus, dedica à alma clara precedência e superioridade. Cabe à alma reger e vivificar o corpo, o corpo em suas funções depende fundamentalmente da alma para agir. Olhando para o todo da tradição, podemos conceber a antropologia agostiniana dentro daquilo que Chauí compreende (e a pouco mencionamos) como um modelo platônico. Nesse viés, define-se a alma “[...] como o piloto do navio, isto é, uma entidade alojada numa outra para comandá-la, mantendo-se a distância dessa outra que simplesmente lhe serve de morada temporária” (CHAUÍ, 2011, p. 73).

Através de seu monismo, Espinosa solapa praticamente toda a tradição ao atribuir uma semântica completamente original à ideia de “unidade de alma e corpo”. Para ele, o homem não é um composto ou uma mistura da alma com o corpo. Com efeito, “o homem é a ideia do corpo e a ideia da afecção do corpo e, como tal, conhecedor de um ser singular existente em ato, que é o próprio corpo e os corpos existentes” (FERREIRA, 2001, p. 227). Com a publicação póstuma da *Ética* em 1677, Espinosa atraiu para si a indignação de grande parte do público que de imediato o leu. Tido como “[...] ateu e panteísta, um doutor da necessidade cega, um inimigo da revelação, portanto um devastador dos Estados e de toda sociedade de cidadãos, em suma um inimigo do gênero humano”, Herder o considerou digno merecedor do “[...] ódio e a repulsa dos amigos da humanidade e dos verdadeiros filósofos” (HERDER apud. BARTUSCHAT, 2010, p. 130).

Por óbvio, não pretendemos esgotar as reflexões acerca da antropologia agostiniana e espinosana neste breve estudo. A certeza é de que os dois esteios da filosofia, relativamente aos quais nos detemos em apenas uma fração específica de suas imponentes obras, seguirão motivando infinitas elucubrações, a respeito da questão do homem ou de tantas outras. A “imortalidade” parece ser o prêmio concedido em honra à grandiosidade e à ousadia do pensar.

Referências

Básica

SANTO AGOSTINHO. A cidade de Deus: contra os pagãos. 2. ed. Trad. Oscar Paes Leme Petrópolis: Vozes, 1990. v. 1 e 2.

SANTO AGOSTINHO. A Trindade. Trad. Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. Patrística.

SANTO AGOSTINHO. Confissões. 9. ed. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

SANTO AGOSTINHO. O livre-arbítrio. Trad. Nair Assis Moreira. São Paulo: Paulus, 1995. Patrística.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

Complementar

BARTUSCHAT, Wolfgang. Espinosa. Tradução Beatriz Avila Vasconcelos. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

CHAUÍ, Marilena. Desejo, paixão e ação na petica de Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. O paralelismo do corpo e da alma em Espinosa. Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, 2001. p. 221-228

GILSON, Etienne. A filosofia na Idade Média. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILSON, Etienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GLEIZER, Marcos A. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. Dicionário básico de filosofia. 3. ed.

Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

KENNY, Anthony. Uma nova história da filosofia ocidental. Trad. Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Loyola, 2008. v. 1

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Antropologia Filosófica. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

PIRATELI, Marcos Roberto. O conceito de homem em Santo Agostinho. VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 2009.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da filosofia: Antiguidade e Idade Média. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1.

SCALA, André. *Espinosa*. Tradução Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SCRUTON, Roger. *Espinosa*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TAVARES, Philippe Alcantara Gebara. *A eternidade da mente em Espinosa: a salvação de um excomungado*. Synesis, Petrópolis, v. 2, n. 2, 2010. p. 45-65.

Recebido em: 28/07/2019.
Aprovado em: 28/03/2020.
Publicado em: 18/07/2020.