

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe da escultura de Descartes presente
na fachada do Museu do Louvre, artista Gabriel Joseph Garraud.

SPINOZA E O ANTICARTESIANISMO

Carlos Wagner Benevides Gomes¹

Doutor, Universidade Federal do Ceará,

Fortaleza, Brasil

wagnercarlos92@gmail.com

RESUMO: A partir do estudo dos *Princípios de Filosofia Cartesiana* e da *Ética*² de Spinoza, buscaremos explicitar o problema do anticartesianismo em três movimentos críticos específicos de natureza metódica, metafísica e ética: primeiro, a conversão do método empregado nos *Princípios* de Descartes; segundo, a crítica ao “dualismo substancial”; e, por fim, a crítica à teoria cartesiana do livre-arbítrio.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza, Descartes, Ontologia, Método, Dualismo substancial, Livre-arbítrio.

¹ Professor temporário de Filosofia (SEDUC-CE); Doutor e Mestre em Filosofia (UFC); Bacharel e Licenciado em Filosofia (UECE); Membro do Grupo de pesquisa GT Benedictus de Spinoza (UECE); Membro de corpo editorial da Revista Conatus - Filosofia de Spinoza (UECE).

² Para estas obras, utilizamos as seguintes abreviaturas e siglas: PPC (*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*), Pref (prefácio), P (proposição), D (demonstração), seguidas por números em algarismo arábico. Exemplo de citação: Exemplo: PPC, 1, P14, D2= *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Parte I, Proposição 14, Demonstração 2. Por sua vez, para a *Ética*, utilizamos E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), 2,3,4... (Partes 2, 3,4...), Def (definição), Ax (axioma), P (proposição), D (demonstração), S (escólio), C (corolário), todos seguidos por números em algarismo arábico. Exemplo de citação: E2, P13D= *Ética*, Parte 2, Proposição 13, demonstração.

I. A INICIAÇÃO FILOSÓFICA DE SPINOZA PELO CARTESIANISMO

Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo seiscentista holandês, tornou-se conhecido pela história da filosofia moderna, mais precisamente pelo chamado racionalismo do século XVII, como um pensador, a princípio, cartesiano. Ou melhor, como aquele que iniciara seus estudos filosóficos a partir da leitura do autor do *Discurso do Método* por meio de seu mestre Franciscus Van Den Enden (1602-1674), conforme nos foi relatado, por exemplo, a partir de sua biografia por J. Colerus (1706). Todavia, podemos explicitar, ao longo desse artigo, algumas ressalvas sobre essas considerações à recepção do cartesianismo na vida intelectual do autor da *Ética*.

De família judia portuguesa, o jovem holandês Baruch Spinoza (1632-1677) interessou-se pelos estudos de latim e dos escritores clássicos. Conforme relata seu primeiro biógrafo Colerus³ (2014, p. 320), “para se aperfeiçoar em seguida na língua [latina], serviu-se do famoso Van den Enden que ainda a ensinava em Amsterdã e ele exercia, ao mesmo tempo, a profissão de médico”. Adepto da teosofia, ex-jesuíta, Franciscus van den Enden (1602-1674) orientou Spinoza nos estudos de latim, ciências naturais (física, mecânica, química e astronomia) e Filosofia. O pensador holandês leu clássicos latinos como Ovídio, Sêneca, Catulo, Virgílio, entre outros, e na filosofia, diz Colerus (2014, p. 321): “as obras de Descartes lhe caíram em mãos e as leu com avidez. Depois, declarou com frequência que dali houvera extraído o que possuía de conhecimento em filosofia”. Porém, o filósofo francês Gilles Deleuze (2002) está de acordo que o pensamento spinozano não foi cartesiano, salvo como retórica contra a escolástica⁴.

3 Trata-se de Johannes Köhler (1647-1707), pastor luterano da Igreja de Haia.

4 Em outra obra, a mais exaustiva sobre o pensamento de Spinoza, *Espinoza e o problema da expressão* (2017), Deleuze dedica um provocativo capítulo (x, da Parte II) intitulado

Por sua vez, para Alcântara Nogueira (1976), são falsas as considerações que fizeram Leibniz e Hegel sobre o spinozismo enquanto uma doutrina originária e desenvolvida através do cartesianismo.⁵

Todavia, há razões para que defendamos que o cartesianismo possibilitou não só o desenvolvimento da filosofia de Spinoza, como também foi a partir daquele que o pensador holandês ingressou nas discussões acadêmicas de seu tempo, marcado pelas querelas entre os defensores do aristotelismo e aqueles que professavam a nova filosofia, que era a de Descartes⁶. Esse momento inicialmente cartesiano de Spinoza se caracterizaria como um prolegômeno a sua filosofia própria, que o autor holandês chamará de *Mea Philosophia* (cuja realização máxima será a construção do sistema ontológico de sua *Ética*). Isso se dará de forma mais expressiva com a publicação de sua obra *Princípios da Filosofia Cartesiana*,

Espinosa contra Descartes, onde mostra algumas insuficiências do cartesianismo à luz da filosofia spinozana, como o problema do método, da ideia clara e distinta e da ontologia substancialista. Conhecido por ter resgatado de Descartes a marca da verdade representada pela ideia de clareza e distinção, Spinoza subverte-a, todavia, mostrando que não basta que a ideia seja clara e distinta, ela precisa ser uma ideia adequada: “Espinosa não acredita na suficiência do claro e do distinto, porque não acredita que possamos, de maneira satisfatória, ir de um conhecimento do efeito a um conhecimento da causa.” (DELEUZE, 2017, p. 173).

5 Sobre o desenvolvimento da filosofia spinozana fundamentada na relação com e contra o cartesianismo cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913, 2002, p. 22: “Essa organização intelectual [o espinosismo] deve-se inicialmente, sem dúvida, a Descartes, e talvez seja preciso antes de tudo, quando se pesquisa de quais influências ergue-se a doutrina da *Ética*, começar por confrontá-la com o cartesianismo.” Nesta mesma obra, cf. também o Apêndice II (*Cartesianismo e Espinosismo*, pp. 213-220).

6 Como bem contextualizou Santiago (2004, p. 9), sobre a repercussão do cartesianismo e suas discussões na Holanda do século XVII, desde a publicação em 1637 do *Discurso do Método*: “É na Holanda, jovem república cuja liberalidade a torna centro de convergência da intelectualidade da época e que serve de residência a Descartes por boa parte de sua vida, que o cartesianismo mais rumor provoca.”

junto com os *Pensamentos Metafísicos* como seu apêndice. Como bem observou Chauí:

[...] poderíamos não só considerar os *Pensamentos Metafísicos* como a apresentação de credenciais filosóficas para o meio acadêmico holandês, mostrando um autor familiarizado com as grandes questões da metafísica, como ainda compreender o empenho do filósofo em não se apresentar já tomando partido nas disputas metafísicas do tempo (1999, p. 332).

II. A “FIDELIDADE INFIEL” OU A CONVERSÃO DE MÉTODO NOS *PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA*

O primeiro movimento de uma sutil ruptura spinozana com o cartesianismo a ser explicitado aqui se refere àquele empreendido no que vem a ser o primeiro escrito de Spinoza publicado com seu nome, aproximadamente em 1663-1664, a saber, os *Princípios da Filosofia Cartesiana* (*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*), tendo como apêndice *Pensamentos Metafísicos* (*Appendix, continens cogitata metaphysica*), que discute as principais teorias da metafísica geral e especial. Conforme relatam as *Cartas*⁷ de Spinoza, essa obra foi fruto de aulas particulares dadas pelo filósofo holandês ao seu aluno Johannes Casarius (1642-1677)⁸, um

7 Para citar esta obra, utilizamos a seguinte sigla e abreviatura: Ep (*Epistolae*), seguida da numeração em algarismo arábico. Exemplo de citação: Ep9 = Carta N°9.

8 Sobre mais dados biográficos e de formação intelectual desse personagem, cf. BONADIA, 2008, p. 37, nota 75. Podemos encontrar remissão a Casarius numa carta de 1663 enviada a Spinoza por Simon de Vries, que afirma invejar o aluno pelo seu privilégio em estar próximo ao filósofo holandês, ao que este responde: “Vós não tendes razão de invejar Casarius, pois ninguém me incomoda mais e a ninguém evito mais do que ele. Assim vos previno e gostaria de avisar a todos não ser preciso comunicar-lhe minhas opiniões, a não ser mais adiante, quando já estiver amadurecido. Ele é ainda

estudante de Teologia interessado pela “nova filosofia”, ou seja, a filosofia e a física de Descartes. Assim, podemos dizer que a própria publicação desses *Princípios* foi um esforço do pensador holandês em tornar mais didática a obra cartesiana *Princípios de Filosofia*, que foi escrita de forma analítica. Ora, o que temos aqui é um problema de método na filosofia de Spinoza a partir da de Descartes. Mas, afinal, de que forma Spinoza teria tornado essa obra cartesiana mais didática? Ao converter o método dos *Princípios* de Descartes da análise à síntese (de forma geométrica euclidiana), o filósofo holandês de certa forma a torna mais pedagógica e acessível aos seus leitores. Como bem observou Bonadia:

Enquanto os *Princípios da Filosofia* de Descartes foram escritos com a finalidade de configurarem um Curso, concretizando-se como um livro didático, os *Princípios da Filosofia Cartesiana* de Espinosa consistiram, de início, em um curso. Os PFC possuem um irrefutável *aspecto educativo*, na medida em que primeiramente foram ditados a um aluno [Casearius] e, posteriormente, publicados, tendo inicialmente a ação educativa como experiência e depois o acabamento final como obra (BONADIA, 2008, p. 40, itálicos do autor).

O fato é que a elaboração do PPC se deu de forma imediata, sobretudo a sua segunda parte. Isso porque houve um apelo dos amigos de Spinoza para sua publicação, embora não desejasse ensinar sua filosofia abertamente a Casearius. Podemos entender um pouco melhor esse contexto a partir do que se encontra na seguinte carta do pensador holandês ao seu destinatário Henry Oldenburg:

infantil e bastante inconsistente, mais curioso de novidade do que de verdade. Espero, no entanto, que em alguns anos estará curado desses defeitos da juventude; diria mais, pelo que posso julgar de seu natural: estou certo de que irá sarar e por essa razão seu caráter me convida a amá-lo” (SPINOZA, 2014, Ep9, p. 69).

[...] alguns de meus amigos me solicitaram uma cópia de um certo tratado contendo a exposição, conforme o método geométrico, da segunda parte dos *Princípios* de Descartes, e um resumo das mais importantes questões de metafísica, um tratado por mim ditado a um jovem [Casearius] a quem eu não queria comunicar livremente minha própria maneira de ver. Além disso, me pediram para expor do mesmo modo, a primeira parte dos *Princípios*. Como me era difícil recusar o pedido, pus-me a trabalhar, e em duas semanas, terminei a primeira parte e a enviei aos amigos, que então me pediram autorização para publicar o todo. (SPINOZA, 2014, Ep13, p. 85).

Em seguida, Spinoza relata as condições que ele impôs aos seus amigos para que autorizasse a publicação do PPC: a presença de um desses amigos (um deles, Lodewijk Meyer) a fim de revisar e aperfeiçoar o estilo do escrito e que fosse elaborado um breve prefácio com algumas advertências. Cabendo a Meyer essa tarefa, em uma carta endereçada a este, Spinoza, ao orientá-lo acerca da elaboração do prefácio do PPC, assim advertiu:

Desejaria que fizésseis notar que muitas proposições são demonstradas por mim de outro modo que elas o são por Descartes, não para corrigi-lo, mas somente para melhor manter minha própria ordem [*meus ordo*], e não aumentar o número de axiomas e, pela mesma razão, tive de demonstrar numerosas proposições que Descartes simplesmente apresenta sem demonstrá-las, e acrescentar coisas omitidas por ele. (SPINOZA, 2014, Ep15, p. 95).

Nesse sentido, temos aqui a justificativa de Spinoza para essa mudança de método, quer dizer, de ordem, em relação à que foi empregada por Descartes. Utilizando-se do método geométrico euclidiano (tal como fará mais tarde em sua obra maior, a saber, *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*), Spinoza escreveu os *Princípios da Filosofia Cartesiana* como uma exposição geométrica sintética das Partes I e II dos *Princípios*

*de Filosofia*⁹ de René Descartes (que havia escrito por meio do método analítico). Trata-se de uma inversão ou conversão de método, uma “fidelidade infiel”¹⁰, pois Spinoza tornara em ordem geométrica (*ordine geometrico*) sintética, nos *Princípios da Filosofia cartesiana*, o que Descartes havia feito em modo geométrico (*more geometrico*) analítico nos seus *Princípios de Filosofia*. Embora pareça paradoxal o sentido dessa fidelidade infiel, devemos, todavia, considerar as orientações do pensador holandês a Meyer ao defender que a mudança de método deveu-se mais à busca de uma melhor ordem que de uma correção no pensamento de Descartes¹¹.

Por conseguinte, diferentemente de Spinoza, Descartes trabalhou, nos seus *Princípios*, com um método por análise ou resolução, porque apresenta primeiramente os efeitos que dependem de uma causa. Sobre a questão da diferença entre a análise e a síntese no método geométrico, é importante notar o que nos diz o próprio pensador francês nas suas *Respostas às Segundas Objeções* de Mersenne:

9 Respectivamente intituladas *Dos princípios do conhecimento humano* e *Dos princípios das coisas materiais*. Todavia, se acrescentaria ainda, conforme o prefácio de Meyer ao PPC, uma exposição fragmentada da terceira parte dos *Princípios* de Descartes a partir do apêndice, os *Pensamentos Metafísicos*.

10 Esta hipótese, que é creditada a Chauí (1999, pp. 331-365), aparece exaustivamente em sua obra *A Nervura do Real*, Parte II, cap.3. Sobre se haveria uma fidelidade spinozana à obra de Descartes cf. também Homero Santiago (2004) que, em seu *Espinosa e o Cartesianismo*, ao analisar a estrutura dos PPC, questiona: “Trata-se de uma obra espinosana, ao menos no sentido forte do adjetivo? [...] até que ponto vai a fidelidade, até que ponto vai a infidelidade de Espinosa com relação a Descartes?” (SANTIAGO, 2004, p. 16).

11 No entanto, poderíamos nos questionar até que ponto a mudança de método empregada por Spinoza apresentaria não apenas mudanças formais (“minha própria ordem”), mas também modificações contedísticas no pensamento cartesiano, na medida em que o filósofo holandês pretende acrescentar algo de novo (“coisas omitidas por ele [Descartes]”), o que poderia caracterizar algo próprio da interpretação spinozana.

A *análise* mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; [...] A *síntese*, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contém seja amiúde também dos efeitos pelas causas) demonstra na verdade claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas [...]. (DESCARTES, 2010, pp. 235-6, grifos nossos).

A partir disso, contrariamente a Descartes¹² que, ao empregar o método analítico partiu do homem (o *cogito*) para explicar Deus¹³, Spinoza, como veremos, utilizou o método sintético ao explicar que Deus é o fundamento ontológico para se chegar à compreensão do que é o homem (percurso que irá se concretizar na sua obra magna, a *Ética*). Com isso, o pensador holandês segue o princípio segundo o qual, por exemplo, se quisermos entender que “o homem é um animal racional”, precisaremos entender antes o que é o homem, o que é o animal e o que é a razão.

Portanto, Spinoza operou com o método sintético ou por composição, que procurava partir daquilo que era mais verdadeiro

12 Para uma comparação entre o método geométrico de Descartes e de Spinoza, sendo aquele um método analítico e este um método sintético, cf. também FRAGOSO, E. A. R. *O Método Geométrico em Descartes e Spinoza*, 2011, p. 25: “Não obstante as considerações cartesianas, Spinoza escreve a *Ética* numa ordem geométrica e com as matérias dispostas na ordem sintética. [...] esta não é uma mera opção ou um simples discordar das objeções de Descartes quanto à disposição sintética. Nesta disposição spinozista sintética, ou na opção de Spinoza pela síntese, estão implícitos algumas importantes distinções existentes entre os dois sistemas.”

13 Podemos citar, aqui, o método utilizado no *Discurso* e nas *Meditações*, onde Descartes começa primeiro com o homem e o *cogito* para depois chegar a Deus e ao conhecimento absolutamente verdadeiro. Conforme observou Regina Shöpke (2000, p. 5), em Spinoza, ao contrário, “Deus não pode ser conhecido por analogia (não se pode partir do homem para se chegar a Deus). O conhecimento de Deus é imediato. Afinal, se Deus existe e é causa de tudo, ele tem que ser uma idéia dada e não algo a que se chega por inferências.”

(universal) para seus desdobramentos ou efeitos (particular), ou seja, um método que não estava preocupado em buscar a verdade, que já estaria originariamente posta, para depois analisar suas consequências. Como vimos nas *Respostas às Segundas Objeções*, a razão de Descartes ter utilizado o método analítico e não o sintético foi por considerar este (ao contrário do intento de Spinoza) pouco pedagógico e ineficaz quanto às descobertas científicas. Ao empregar o método sintético, Spinoza examina as causas para compreender seus efeitos, pois o objetivo disso é evitar ao máximo a contradição, uma vez que, ao começar com as verdades universais ou necessárias, que seriam as definições e os axiomas, suas consequências ou efeitos não poderiam ser constatados antes das verdades antecedentes¹⁴. Como encontraremos no prefácio escrito por L. Meyer:

É opinião unânime de todos que querem saber além do vulgo que o método dos matemáticos para investigar e transmitir as ciências, isto é, aquele em que se demonstram as conclusões a partir de definições, postulados e axiomas, é a melhor e mais segura via para indagar e ensinar a verdade. (ESPINOSA, 2015b, PPC, Pref, p. 33).

III. CRÍTICA AO “DUALISMO SUBSTANCIAL” CARTESIANO

O segundo movimento crítico spinozano ao cartesianismo pode ser constatado com muita evidência na famosa crítica ao chamado “dualismo substancial”¹⁵, segundo a metafísica de Descartes. Dessa forma, teremos

14 Nisso consistiu o anticartesianismo de Spinoza, como bem observou Deleuze (2017, p. 177): “[...] o anticartesianismo de Espinosa se manifesta plenamente: segundo Espinosa, o método sintético é o único método de invenção verdadeira, o único método válido na ordem do conhecimento.”

15 Cumpre observar, aqui, que esse termo não pertence a Descartes, mas à literatura secundária sobre sua obra. Assim, por exemplo, John Cottingham (1995, p. 55) tratou o

aqui em discussão, de um lado, obras cartesianas, como *Meditações e Paixões da Alma* e, por outro lado, as respostas críticas de Spinoza na sua *Ética*. Num certo sentido, podemos dizer que Descartes herdara da metafísica platônica o dualismo corpo/mente. O corpo e a mente humana, na concepção cartesiana, seriam duas substâncias distintas, uma pensante (*res cogitans*) e uma extensa (*res extensa*) que fazem parte dos atributos extensão e pensamento. Na *Sexta Meditação*, diz Descartes (cf. 1991b, p. 218), as necessidades fisiológicas do corpo e todos “esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo”.

Por conseguinte, ainda na *Sexta Meditação*, para Descartes, a natureza me ensina, em relação a esses sentimentos (dor, fome, sede, etc.), que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que estou conjugado e misturado a ele de forma que componho com ele um único todo. O homem, por exemplo, é a composição de corpo e mente capaz de receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o cercam. Entretanto, diz o pensador, somente a mente concebe a verdade das coisas (o que existe fora de nós) e não o composto espírito e corpo. Assim, “[...] há grande diferença entre espírito [mente] e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito sempre indivisível.” (DESCARTES, 1991b, p. 221).

Ao postular a existência de Deus como uma substância infinita e transcendente, que, pela posição religiosa de Descartes, representa o Deus

termo “dualismo” como um rótulo comum para explicar a existência de duas substâncias em Descartes: a mente (substância pensante) e o corpo (substância extensa). Conforme assinalou o pesquisador inglês, “[...] Descartes amiúde fala de mente e matéria como duas categorias ou noções classificatórias básicas, e foi isso que deu origem ao rótulo ‘dualismo’ [...]” (COTTINGHAM, 1995, p. 56).

judaico-cristão¹⁶, o pensador francês defendeu a ideia de que Deus, ao criar tudo, poderia criar o corpo humano sem a mente ou a mente sem aquele. Isto para provar que o corpo e a mente são duas substâncias distintas que não se excluem totalmente pelo argumento de que cada um pode ser concebido clara e distintamente sem o outro. Por conseguinte, a mente está unida ao corpo todo, embora sua natureza seja distinta da extensão ou das propriedades de matéria do corpo (o conjunto de seus órgãos). Com isso, temos um problema: como se daria a interação ou comunicação entre corpo e mente? A primeira resposta de Descartes é a explicação metafísica de que Deus seria o agente causal do que pode acontecer entre o corpo e a mente, a segunda, que ele parte da explicação física das paixões segundo a qual existe uma região central no cérebro humano onde a mente opera mais do que nas outras partes: “[...] uma pequena glândula no cérebro, na qual a alma exerce suas funções mais particularmente do que nas outras partes” (DESCARTES, 1991a, pp. 88-9). Esta é conhecida como a glândula pineal, a qual é cercada por alguns fluídos nervosos chamados espíritos animais (*esprits animaux*), sendo que a mente seria capaz de mexer estes espíritos dando-lhes movimentos.

Ademais, em outro contexto, no que se refere ao problema da mente e do corpo, Descartes tentou explicar com muita dificuldade e pouco convencimento numa epístola de 21 de maio de 1643 à Princesa Elizabeth da Boêmia, que com persistência havia questionado o filósofo francês sobre como seria possível a mente, uma coisa imaterial, mover algo material¹⁷. A solução cartesiana para Elizabeth, nesse sentido, apresenta-se

16 A partir disso, teríamos aqui, em relação a Spinoza, uma diferença crucial e que mais reforçaria a ideia do anticartesianismo daquele que defendeu um Deus imanente e não transcendente (SPINOZA, 2015, E1, P18, pp. 81-83.).

17 “[...] Mas, como Vossa Alteza vê tão claro que não se poderia dissimular-lhe qualquer

nas chamadas “noções primitivas”, ou seja, as noções que formulamos e que dão origem aos nossos outros conhecimentos, como, por exemplo, as noções de ser, de número, de duração, etc. Conforme prossegue o filósofo francês:

[...] possuímos em relação ao corpo em particular, apenas a noção de extensão, da qual decorrem as da figura e do movimento; e, quanto à alma somente, temos apenas a do pensamento, em que se acham compreendidas as percepções do entendimento e as inclinações da vontade; enfim, quanto à alma e ao corpo em conjunto, temos apenas a de sua união, da qual depende a noção da força de que dispõe a alma para mover o corpo, e o corpo para atuar sobre a alma, causando seus sentimentos e suas paixões. (DESCARTES, 2010, p. 578).

Dessa forma, o pensador francês orientou que os homens devem distinguir bem essas noções a fim de não atribuir ou explicar alguma coisa por outra noção que não lhe pertença, ou seja, é preciso explicar uma noção por ela mesma, daí por que ela é primitiva e deve ser entendida por si mesma. Na teoria do “dualismo substancial” cartesiana, isso implica a observância de que, a partir dos nossos sentidos, muitas vezes, caímos no erro ao conceber a natureza da alma pela imaginação e ao compreender a alma movendo o corpo tal como um corpo sendo movido por outro.

Por sua vez, Spinoza, como um leitor atento de Descartes, analisou comprovadamente, conforme cita em sua *Ética*, Parte v, as *Paixões da alma* de Descartes, chegando aos seguintes problemas:

[...] Que entende [Descartes], afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha de quan-

coisa, esforçar-me-ei aqui por explicar a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo e como tem ela a força de movê-lo.” (DESCARTES, 2010, p. 578).

tidade [glândula pineal]? Deveras, eu queria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas ele concebera a Mente tão distinta do Corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, Deus. (ESPINOSA, 2015, E5, Pref, pp. 521-523).

Spinoza procurou uma solução para esse problema cartesiano no que se refere à natureza e origem da mente e do corpo, bem como a relação e comunicação de ambos. A partir da definição de coisa finita, o pensador holandês defendeu que um corpo é dito finito e limitado na medida em que existem outros corpos maiores, assim também com relação ao pensamento para concluir que: “um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo” (ESPINOSA, 2015, EI, Def2, p. 45). Assim, mais adiante conclui que a mente e o corpo, enquanto dois modos finitos do homem, fazem parte de diferentes atributos (a extensão e o pensamento) de uma única substância absolutamente infinita (Deus), que são concebidos por si mesmos e, portanto, um não determina e nem causa o outro. A partir disso, desmorona a antiga visão cartesiana segundo a qual haveria um dualismo ou uma hierarquia do tipo transcendente da mente em relação ao corpo.

Na Parte II da *Ética*, Spinoza definiu o corpo como um modo que exprime de forma definida e determinada a essência de Deus como coisa extensa (ESPINOSA, 2015, E2, Def1, p. 125), e a Ideia, como um conceito da mente, que a mente forma enquanto coisa pensante (ESPINOSA, 2015, E2, Def3, p. 125). Assim, depois de explicar que dos infinitos atributos infinitos de Deus só concebemos dois deles por pertencerem à natureza humana, a saber, a extensão e o pensamento, Spinoza nos mostra que a ideia, que é a mente, é ideia do corpo e este é objeto daquela (ESPINOSA, 2015, E2, P13, p. 149). Com isso, temos no pensamento spinozano, a teoria

que ficou consagrada como união psicofísica¹⁸ ou, para ser mais fiel ao vocabulário latino spinozano, a pluralidade simultânea (*plura simul*)¹⁹: a mente e o corpo agem e padecem simultaneamente. Para Spinoza, as substâncias conhecidas por extensas e pensantes são, na verdade, uma só substância (Deus), que tem como essência infinita os infinitos atributos infinitos. Diferentemente de Descartes, Spinoza diz que a substância pensante e a substância extensa são, na verdade, atributos de Deus e não substâncias distintas. Entre o atributo extensão e o atributo pensamento, existe uma só ordem e mesma conexão de causas (ESPINOSA, 2015, E2, P7, p. 135). Embora o objeto da ideia que constitua a mente humana seja o seu corpo, nos adverte o autor da *Ética*, devemos entender o que seja essa união do corpo e da mente (ESPINOSA, 2015, E2, P13S, pp. 149-151). Isso porque ninguém compreendeu adequadamente esta união, assim, é preciso conhecer também a natureza do corpo, pois quanto mais o corpo age simultaneamente sobre um número maior de coisas, por exemplo, tanto mais a mente é capaz de perceber um número maior de coisas. Por este motivo, Spinoza debruçou-se sobre o estudo dos corpos construindo uma proposição (cf. ESPINOSA, E2, P13, pp. 151-163) na *Ética* que ficou conhecida como a “Pequena física dos corpos”, que descreveu, em geral, as propriedades dos corpos seguindo a física clássica do princípio da inércia segundo a qual os corpos estão ou em movimento ou em repouso e que ora se movem mais lentamente ora mais velozmente.

18 Uma das teses centrais de Chantal Jaquet (2011).

19 “O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.” (ESPINOSA, 2015, E2, P12, p. 147).

Por fim, nosso terceiro e último movimento crítico que constitui outra característica do anticartesianismo de Spinoza é a crítica deste à ideia de livre-arbítrio, que aparece, por exemplo, na *Ética*, como uma resposta a Descartes. Para tanto, primeiramente, devemos explicitar o que o pensador francês entendeu por livre-arbítrio. A doutrina cartesiana do livre-arbítrio pode ser encontrada, por exemplo, nos *Princípios de Filosofia*, I, artigos 37-43, onde diz Descartes (2006, p. 40): “A principal perfeição do homem é ter livre-arbítrio e é isso que o torna digno de louvor ou censura”. Mais adiante, Descartes confirma que é evidente que temos uma vontade livre, que pode ou não dar o seu consentimento (*ibidem*, p. 41). Por sua vez, nas *Paixões da Alma*, III, art.152, encontramos o seguinte: “Noto em nós apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre-arbítrio e o império que temos sobre as nossas vontades [...].” (DESCARTES, 1991a, p. 136). Assim, podemos resumir que, para o autor do *Discurso do Método*, o livre-arbítrio é algo dado ao homem por Deus como uma perfeição, uma qualidade de sua mente que possibilita ter uma liberdade para escolher, quer dizer, uma faculdade para afirmar ou negar o que quiser. Mas é justamente essa concepção de vontade que Spinoza criticará fortemente, desde a primeira parte da sua *Ética*, que já defendera que a liberdade entendida como livre-arbítrio é uma ilusão e que a vontade, não sendo mais que volições particulares, não poderia ser livre.

A quinta parte da *Ética* de Spinoza conclui não só seu percurso para um projeto ético de felicidade contínua (*beatitudo*) para o homem, mas também uma resposta definitiva para o problema cartesiano da vontade absoluta da mente, tão refutada pelo filósofo holandês. Isso

porque Spinoza refuta essa vontade absoluta ou livre-arbítrio pela ideia de potência do intelecto, ou seja, a capacidade intelectual para termos certo poder sobre os afetos passivos que nos levam à impotência (a servidão), a partir de um processo de autoconhecimento das coisas e da natureza dos nossos afetos, tornando-os claros e distintos. Assim, Spinoza começa a Parte v da *Ética* explicando a chamada potência da Mente ou da razão, que teria certo império (*imperium*) sobre os afetos tristes coibindo-os e moderando-os. Por se tratar de uma potência da mente para moderar e não imperar absolutamente sobre os afetos, tal como uma vertente estoica e cartesiana do livre-arbítrio desejaria, diz Spinoza:

Pois já demonstramos acima que não temos império absoluto sobre eles. Os Estoicos, no entanto, consideraram que os afetos dependem absolutamente de nossa vontade e que podemos imperar absolutamente sobre eles. (SPINOZA, 2015, E5, Pref, p. 517).

Ora, como dissemos, há um império da potência da mente sobre os afetos, mas não há um caráter absoluto como pensaram os estoicos para os quais a vontade da mente é absoluta para o controle e supressão das paixões. Mais ainda: numa dura crítica a Descartes e a sua teoria da glândula pineal²⁰, Spinoza rompe com a concepção segundo a qual a vontade da mente determinaria as funções do corpo, como, por exemplo, “todos os movimentos excitados no corpo, bem como os objetos externos, e que a Mente, só porque o quer, pode movê-la de várias maneiras” (ESPINOSA, 2015, E5, Pref, p. 519). Aqui, o filósofo holandês critica explicitamente a tese do livre-arbítrio ou o livre decreto da mente, como vimos mais acima. Ainda na sua crítica a Descartes, a partir da análise das *Paixões da Alma*, o autor

20 Nas palavras de Spinoza, “uma Hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas” (ESPINOSA, 2015, E5, Pref, p. 521).

da *Ética* conclui que não existe uma Alma (*Animam*) e que esta não teria poder absoluto sobre as suas paixões. Todavia, como vimos, pela teoria da pluralidade simultânea, Spinoza nega que uma ação da alma, ou melhor, da mente (*mens*), por exemplo, implique uma paixão do corpo, e que uma ação deste corpo implique uma paixão daquela. Mente e corpo seriam independentes por fazerem parte de dois diferentes atributos divinos, a extensão e o pensamento; não há uma hierarquia ou submissão ou império absoluto da alma sobre as paixões como propôs Descartes. Com isso, segundo Spinoza, Descartes não teria entendido a união da mente e do corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi exposto anteriormente, chegamos à conclusão de que, apesar de considerado como mais um dos pensadores cartesianos do século XVII, e por ter se inserido nas discussões filosóficas a partir da leitura de Descartes, Spinoza foi antes um anticartesiano em vários pontos, que vão desde a metafísica até a epistemologia e a ética. Todavia, nosso intuito foi delimitar esse anticartesiano em três movimentos críticos de Spinoza a Descartes (o artigo intencionalmente deixou de tratar, por exemplo, da crítica spinozana à dúvida metódica e ao Deus transcendente de Descartes): a conversão spinozana do método analítico cartesiano em método sintético; a refutação da dualidade substancial cartesiana (coisa extensa e coisa pensante) em prol de uma unicidade substancial spinozana (a substância absolutamente infinita) para explicar mais claramente a união do corpo e da mente; e por fim, a crítica spinozana ao livre-arbítrio cartesiano segundo o qual teríamos uma vontade absoluta da mente para controlar o corpo e imperar sobre nossas paixões, mas antes mostrando que temos uma potência da mente para moderar e coibir certos afetos contrários à natureza humana.

SPINOZA AND ANTI-CARTESIANISM

ABSTRACT: Based on the study of Spinoza's *Principles of Cartesian Philosophy* and *Ethics*, we will seek to explain the problem of anti-Cartesianism in three specific critical movements of a methodical, metaphysical and ethical nature: first, the conversion of the method used in Descartes' *Principles*; second, the critique of "substantial dualism"; and, finally, the critique of the Cartesian theory of free will.

KEYWORDS: Spinoza, Descartes, Ontology, Metaphysics, Method, Substantial dualism, Free Will.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONADIA, F. (2008). *O lugar da educação na Filosofia de Espinosa*. Dissertação de Mestrado em Educação. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.
- CHAUÍ, M. (1999). *A Nervura do Real, Imanência e Liberdade em Espinosa*. v.I (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.
- COLERUS, J. (2014). A Vida de Benedictus de Spinoza. In: *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva.
- COTTINGHAM, J. (1995). *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- DELBOS, V (2002). *O Espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero

- Santiago. São Paulo: Discurso Editorial.
- DELEUZE, G. (2002). *Espinosa Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.
- DELEUZE, G. (2017). *Espinosa e o Problema da Expressão*. Tradução do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34.
- DESCARTES, R. (1991a). *As Paixões da Alma*. In: DESCARTES. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, R. (1991b). *Meditações*. In: DESCARTES. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, R. (2010). *Obras Escolhidas*. Tradução: J. Guinsburg , Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.
- DESCARTES, R. (2006). *Princípios de Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chaui. São Paulo : Edusp.
- ESPINOSA, B. (2015b). *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- FRAGOSO, E. A. R. (2011). *O Método Geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, Col. *Argentum Nostrum*.
- JAQUET, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luís César

Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

NOGUEIRA, A (1976). *O Método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou.

SANTIAGO, H. (2004). *Espinosa e o Cartesianismo*. São Paulo: Editorial Humanistas.

SCHÖPKE, R. (2000). Spinoza e o Problema da Liberdade Humana.

In: *Foglio Spinozi@no*, Roma: Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it>>. Acesso em 18 Out, 2020 às 21h00.

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